

TERESA DE JESÚS EN EL MATRIMONIO ESPIRITUAL

Antonio Mas Arrondo



DIPUTACION PROVINCIAL DE AVILA
INSTITUCION GRAN DUQUE DE ALBA



Institución Gran Duque de Alba

Escuela de Artes y Oficios

Escuela de Jesús
de la Sagrada Familia
de San Juan de los Rios

Escuela de Artes y Oficios
de las Artes y Oficios de
la Industria



Institución Gran Duque de Alba

Escuela de Artes y Oficios de San Juan de los Rios
Escuela de Artes y Oficios de la Industria
Escuela de Artes y Oficios de la Industria

Antonio Mas Arrondo

**Teresa de Jesús
en el matrimonio
espiritual**

**UN ANÁLISIS TEOLÓGICO
DESDE LAS SÉPTIMAS MORADAS DEL
CASTILLO INTERIOR**



**INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA
DE LA
EXCMA. DIPUTACIÓN PROVINCIAL
ÁVILA, 1993**



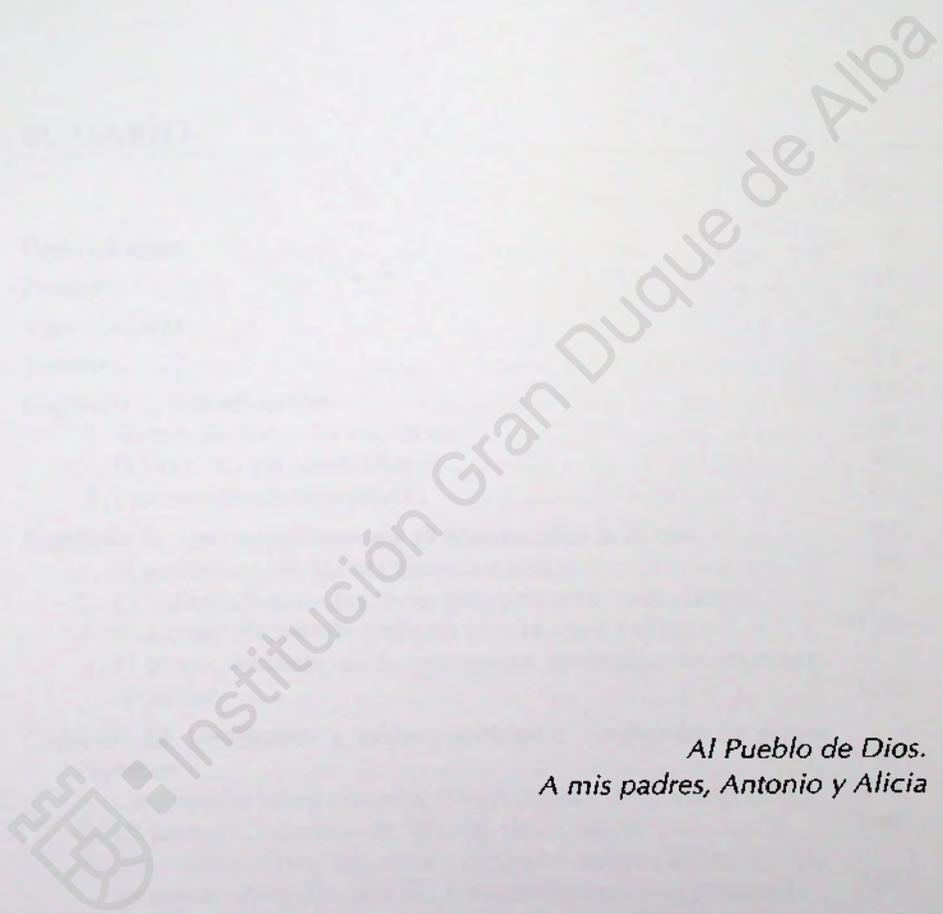
Antonio José Guevara

El 25 de febrero de 1993
en el municipio de
Cruces

Por el Sr. Jefe del Poder Judicial
desde las 10:00 horas del día
25 de febrero de 1993

INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA

I.S.B.N.: 84-86930-81-2
D. Legal: AV. 289-1993
Imprime: MIJAN, Artes Gráficas. Avila.



*Al Pueblo de Dios.
A mis padres, Antonio y Alicia*

 Institución Gran Duque de Alba

El presente estudio es el resumen de la tesis doctoral defendida el 14 de junio de 1989 en la Facultad de Teología del Norte de España -sede de Burgos.

SUMARIO

	Págs.
Presentación	9
Prólogo	11
Abreviaturas	19
Fuentes	21
Capítulo I. Introducción	23
1. Teresa de Jesús, la escritora	26
2. El libro de las «Moradas»	48
3. Las «séptimas moradas»	63
Capítulo II. Las «séptimas» en el manuscrito original	87
1. El autógrafo de las séptimas moradas	89
2. El autógrafo ante los teólogos: primeras reacciones	91
3. El autógrafo ante la Inquisición: la gran crítica	110
4. El texto: Análisis de la estructura teológica de séptimas moradas	120
Capítulo III. «Entender y experimentar» o «entender la experiencia»	131
1. Las mediaciones creadas como objeto de conocimiento	134
2. La persona humana en el acto de conocer	146
3. Los varios tipos de conocimiento subyacentes en las séptimas moradas: por fe, entendimiento y experiencia	149
Capítulo IV. Presencia y experiencia de Dios, Uno y Trino	177
1. Evolución en el conocimiento por experiencia del misterio de la Santísima Trinidad	180
2. La comunicación de Dios uno y trino	191
3. Presencia de Dios uno y trino en el centro del alma	195
4. La pneumatología teresiana en las séptimas moradas ...	214

	<u>Págs.</u>
Capítulo V. La relación con Cristo en el matrimonio espiritual	235
1. La relación de Cristo con la persona humana	238
2. La Sacratísima Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús .	262
3. Connotación histórica a la relación entre la persona humana y Cristo	292
4. Teología de la relación histórica hombre-Cristo	334
5. La teología paulina de la imagen y su influencia en Santa Teresa.....	357
Capítulo VI. La persona humana en el término del camino espiritual	363
1. La «disposición» del hombre y su espiritualización como interpretación cristiana del proceso existencial...	366
2. La raíz del problema antropológico en Santa Teresa: el centro del alma.....	384
3. El «status» final del hombre en Cristo.....	399
Síntesis final	453
Conclusión	465
Bibliografía	471
Índice	491
Láminas	497

PRESENTACIÓN

Se afronta en el presente libro uno de los problemas más graves y acuciantes de la teología espiritual: el de la plenitud de vida del cristiano. Fue San Pablo el primero en plantearlo al hablarnos del crecimiento del creyente, llamado a alcanzar la plenitud de su estatura de redimido y renacido (Ef. 4,13): «pléroma» de gracia, derivado de la plenitud que «habita en la humanidad de Cristo» (Col. 1,19).

No es mucho lo que puede vislumbrar el teólogo de esa plenitud terminal que colmará la vida del creyente más allá de la barrera del tiempo, «in coelis». En cambio dispone de pistas múltiples para preguntarse por el calibre, las dimensiones, el alcance de esa plenitud cuando se logra ya en la ladera de acá, en el estadio terminal de la vida presente. Eso que la teología tradicional llama «vida de los perfectos».

¿Es que se logra, de hecho, esa plenitud (pléroma de humanidad, de vida y de gracia) en la ladera de acá?

Para responder a la pregunta, el autor del presente estudio se la formula a un testigo fuerte del hecho cristiano, Teresa de Jesús. Testigo privilegiado desde el punto de vista teológico indicado por el texto conciliar del Vaticano II (*Dei Verbum*: 8): por hablar ella desde la experiencia profunda de la «vida en Cristo»; y por situarse al margen de esquemas teológicos preconcebidos. Teresa de Jesús es una pensadora «exenta»: «no diré cosa que no sepa por experiencia», asegura ella misma.

Por ese motivo el autor ha situado el punto de mira de su análisis en las «séptimas moradas» del *Castillo Interior*. No sólo porque ellas testifican, «autobiográficamente», el momento de plenitud vivido por la mística carmelita. Sino porque desde esa experiencia Teresa ha teni-

do la audacia «teológica» de sintetizar y codificar el contenido de la fase final de plenitud, posible en la vida de todo creyente. Es ahí donde ella responde, tanto al lector sencillo como al teólogo de profesión, en qué consiste la madurez cristiana.

Pocas veces la pluma de Teresa fue tan certera y su exposición tan clarividente como al diagramar esa situación final, en los cuatro capítulos de las moradas séptimas. Según ella, nuestro pléroma de vida (la santidad, el matrimonio espiritual, la perfección de la caridad) entraña cuatro componentes fundamentales: el hecho trinitario incorporado plenamente en la vida del creyente: inhabitación de la Trinidad (capítulo 1º); un hecho cristológico: unión y plena configuración a Cristo (capítulo 2º); la novedad ética y antropológica en la vida de la persona (capítulo 3º); y su plena inserción en el misterio eclesial (capítulo 4º).

Serán estas líneas de fuerza las que vertebran el análisis llevado a cabo por Antonio Mas, sin perder nunca de vista el horizonte antropológico y soteriológico de hoy. En doble diálogo abierto: con las categorías místicas de la Santa clásica; y con la palabra de nuestros teólogos coetáneos.

* * *

He tenido la suerte de asistir de cerca a la gestación y elaboración de este libro: desde su armazón de tesis doctoral en teología, hasta la presente reelaboración casi un lustro después de ultimada aquélla. Quizá interese al lector conocer al por mayor los jalones de ese proceso: —que precedió una serie de calas analíticas —a modo de oteo metodológico— a lo largo de los más variados niveles de los textos teresianos; —que, tras poner a foco en las séptimas moradas el problema de la plenitud de vida (el «pléroma»), ha pasado por el descubrimiento de la iconografía cristológica que enmarca la experiencia mística teresiana, con implicaciones en la vivencia y en el testimonio escrito de la Santa; y que, finalmente, lo ha hecho embarcarse en una ardua empresa de relectura y transcripción paleográfica de los autógrafos teresianos, primero de las séptimas moradas, y sucesivamente del texto íntegro del *Castillo Interior*, empresa que ha culminado en la reciente edición facsimilar y crítica del libro de la Santa.

A esa larga andadura se debe que el presente libro constituya, lo creemos, uno de los más serios ensayos de penetración en el magisterio de la Doctora de la Iglesia que es Teresa de Jesús.

R. Tomás Álvarez o.c.d.

PRÓLOGO

«Analizar todos los trabajos de Santa Teresa, fuera más arduo que emprender los tres imposibles que registró la antigüedad en los versos de Homero, Clava de Hércules y Rayos de Júpiter. No procuraremos tanto empeño, pues fuera constituirnos en la obligación de escribir muchos libros; y así proporcionando las ideas con la debilidad de nuestro talento sólo trasladaremos aquello que conduce al asunto».

F. Antonio de San Joaquín,
Año Teresiano I, 1773

Como bien afirma Fray Antonio analizar en su totalidad la obra teresiana –contando, además, *con la debilidad de nuestro talento*– excede sobradamente el objeto de este trabajo que no es otro que profundizar en el pensamiento teológico de Santa Teresa de Jesús desde las séptimas moradas del *Castillo Interior*.

Nos sumamos aquí a otras aportaciones en el campo del teresianismo de las últimas décadas. A pesar de los grandes avances realizados últimamente, no existen estudios monográficos sobre este particular que, sin embargo, reviste gran importancia, debido precisamente a presentarse como la cima experiencial y teológica de Santa Teresa.

La abundante cantidad de producción literaria posterior al año 1572, año en que Teresa accede a la merced del matrimonio espiritual,

junto al hecho de haber escrito el resto de la obra encontrándose en la experiencia de las sextas moradas, tan cercanas a las séptimas como ella misma específica, justifica nuestra pretensión. No obstante, hay que dejar constancia de la novedad del planteamiento y del riesgo que entraña la opción adoptada. A la escasez de estudios se debe añadir la dificultad inherente al propio análisis de las más altas cimas de la vida espiritual.

El estudio de las séptimas moradas nos permite acceder al último pensamiento de Santa Teresa, aquel que constituye el eje central de su obra teológica: la relación del hombre con Cristo y de Cristo con el hombre. Dicha estructura esencial recorre nuestro trabajo de manera indivisible, porque resulta imposible descubrir quién es el hombre en las séptimas moradas sin la referencia crítica, ni a Cristo sin relación con la persona. Con ello damos a entender que, en el estudio de Cristo en relación con el hombre y del hombre en relación con Cristo, se fundamentará el objeto del presente análisis.

Ahora bien, las séptimas moradas, aún constituyéndose como una unidad teológica, no están aisladas del resto de la obra. Por el contrario, son el resultado final de las seis moradas anteriores, e incluso de toda la teología teresiana. Por ello, las estudiaremos a la luz de la obra completa, lo cual nos permitirá revisar la totalidad de los escritos al mismo tiempo que descubriremos la especificidad del estado del matrimonio espiritual. Este tiene sus características específicas, como tendremos ocasión de comprobar, aunque la totalidad de la problemática que contienen se encuentra en germen desde los primeros escritos. Por tanto, se trata de un trabajo específico sobre las séptimas moradas que posibilitará una relectura de la teología teresiana desde la madurez de la autora.

Debemos también dejar constancia desde el comienzo que el análisis teológico de nuestra autora en la madurez de su pensamiento conlleva el descubrir tanto las estructuras teológicas explícitas como las implícitas, aquellas que no aparecen en una primera lectura y que, sin embargo, vertebran su pensamiento.

La experiencia teresiana del matrimonio espiritual nos ha sido legada en múltiples prismas que se complementan y enriquecen mutuamente. El matrimonio espiritual se presenta en Santa Teresa como experiencia vivida y acuñada en un momento determinado de su vida: *Relación 35*; convertida en doctrina sin dejar el sustrato experiencial: las séptimas moradas del *Castillo Interior*; expresada poéticamente: *Poesía 8*; plasmada pictóricamente en los Cristos de Toledo y Burgos.

No encuentro parangón en la rica tradición cristiana de alguien que haya fijado su particular visión de las cimas de la vida espiritual con tal pluralidad de lenguajes.

Claves hermenéuticas

La importancia prioritaria se concede al texto teresiano en cuanto tal. Estamos ante una lectura denotativa de las séptimas moradas, que tiene en cuenta el resto del libro *Castillo Interior* y demás textos fundamentales de la Santa. Esta opción privilegiará el análisis textual, el empleo del léxico y sus variantes, y las novedades conceptuales que se derivan de la introducción de un nuevo término.

He querido hacer un estudio personal de los escritos partiendo de las moradas séptimas; ahora bien, este estudio personal incluye la lectura de los principales teresianistas que hayan abordado los temas que vayamos señalando. Asimismo se tendrán en cuenta los estudios que indirectamente afectan al nuestro: en primer lugar los históricos, biográficos y exegéticos y, en menor medida, los literarios. Todos ellos condicionan y presuponen lo tratado, pero no los hemos abordado directamente. Recurriremos con preferencia a los estudios exegéticos, a la fijación del *corpus* teresiano, y a la datación de los escritos, para así poder rehacer cronológicamente el itinerario seguido por la Santa. Sobre los estudios históricos o literarios remitiré a las obras más importantes. Una presentación minuciosa de la biografía de Santa Teresa excedería las posibilidades del presente libro. Sin dejar de reconocer la necesidad de situar al personaje en su contexto histórico, he preferido insistir en el análisis textual.

La estructura del contenido se deducirá de la composición misma de las séptimas moradas, aunque previamente debamos introducirlas y situarlas en su contexto.

El primer capítulo permitirá presentar a nuestra autora como escritora, con todas las limitaciones que encontraba la mujer del siglo XVI a la hora de querer escribir una obra de espiritualidad o de teología. En la misma introducción, a continuación, presento la génesis y composición del libro *Castillo Interior*, para terminar analizando los aspectos esenciales de las séptimas moradas que hagan posible, posteriormente, su análisis detallado.

El capítulo segundo presenta las primeras reacciones de los teólogos, tanto las posiciones favorables al pensamiento de Santa Teresa como las mantenidas por sus detractores. Entre las primeras: Jerónimo Gracián, Fray Luis de León, Francisco de Ribera y Rodrigo Álvarez; ejemplo de las segundas, las detentadas por los representantes de la

Inquisición: Alonso de la Fuente, Antonio de Sosa, Juan de Orellana, Juan de Lorenzana y Francisco de Pisa. Una vez conocidas las vicisitudes del texto podremos enfrentarnos a los núcleos teológicos que vertebran las *séptimas*.

En el *corpus* teresiano en general, y en las *séptimas* moradas en particular, subyace un modo propio de elaborar un pensamiento teológico: el conocimiento por experiencia. Este modo de conocer, tan propio a nuestra autora, será estudiado en el tercer capítulo aunque sólo sea en aquellos aspectos que interesen especialmente al matrimonio espiritual.

Las *séptimas* fueron estructuradas por la Teresa en cuatro partes. El estudio pormenorizado de las mismas forma el núcleo central del trabajo. Al análisis de la primera le dedicamos nuestro capítulo cuarto: La presencia y experiencia de Dios, Uno y Trino en el estado del matrimonio espiritual. El capítulo quinto tiene como objeto la relación de Cristo con el hombre; aquí descubriremos las claves de la cristología teresiana, el concepto de sacratísima Humanidad de Cristo, y la peculiar concepción cristológica de la Santa que se basa y desarrolla desde las pautas de la religiosidad popular. Aquí encontraremos, explícita e implícitamente, su original visión de la creación del hombre a imagen de Cristo resucitado.

El tercer y cuarto capítulos de las *séptimas* moradas los hemos unificado en un único capítulo, el sexto, ya que en ellas se concreta la relación humano divina contemplada desde el ser humano, es decir, su vertiente antropológica.

El resultado final pretende tener, en suma, la unidad que supone el estudio del matrimonio espiritual en todos sus aspectos, al tiempo que plantea una lectura global de la teología teresiana, con la característica de ser analizada desde su madurez teológica.

Del contenido

Este libro reproduce la tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología de Burgos el 14 de Junio de 1989 y dirigida por Tomás Álvarez, siendo censores los doctores José María Iraburu Larreta, Félix Ortiz de Urtarán Díaz, Alberto Pacho Polvorinos, y Félix Rodríguez Barbero.

El texto que presentamos es, en esencia, el defendido en la Facultad de Burgos con algunas matizaciones que reseño brevemente. He introducido las correcciones que señalaron los miembros del tribunal oralmente o por escrito, así como las observaciones que sugirió mi Arzobispo, Elías Yanes. Se ha suprimido la edición crítica de las *séptimas* moradas porque, junto a Tomás Álvarez, tuve la oportunidad de

investigar y elaborar la edición facsímil y crítica de todo el *Castillo Interior*, editada por Monte Carmelo en Burgos (1990). Los descubrimientos teológicos más relevantes de la edición crítica los he incorporado al presente libro en forma de notas a pie de página. El texto teresiano ha sido modificado cuando los citados hallazgos lo han hecho necesario. Sin pretender ser exhaustivo he procurado ampliar la bibliografía con lo más reciente. Asimismo se han aligerado las notas incorporando al texto muchas citas teresianas que venían antes a pie de página. Tanto el Prólogo como la Conclusión han sido actualizados.

Ya en Junio de 1990 la *Institución Gran Duque de Alba*, a través de D. Tomás Sobrino, autorizó amablemente su publicación. Sólo otras ocupaciones por mi parte han postergado hasta la fecha la revisión y publicación de la obra. La relectura de la tesis casi cinco años después de defendida y las ulteriores investigaciones en el campo del teresianismo me han ayudado a descubrir las limitaciones iniciales, aunque sigo estando de acuerdo con todo lo dicho en su día. En consecuencia, nada fundamental ha sido cambiado.

Autógrafos y ediciones

En todo momento se privilegian los autógrafos teresianos, fuente primordial no exenta de dificultades interpretativas. Agradidamente conservamos los autógrafos de los principales escritos teológicos de la Santa: *Vida*, *Fundaciones* y *Modo de Visitar los Conventos* en el Monasterio del Escorial. El *Castillo Interior* en el monasterio de descalzas de Sevilla. *Camino de Perfección* en su primera redacción conservado en el Escorial, en su segunda redacción en el monasterio de carmelitas de Valladolid.

A finales del siglo pasado varios de los libros teresianos vieron la luz en ediciones fotolitográficas de gran utilidad: *Vida* y *Fundaciones* por Vicente de la Fuente, *Castillo Interior* por el cardenal Lluch, *Camino* por Herrero Bayona, así como otros escritos menores. Las técnicas y avances de la presente centuria demuestran que la belleza y limpieza de las ediciones fotolitográficas no respetaron suficientemente unos manuscritos deteriorados por el paso de los siglos e indujeron a numerosos errores a aquellos editores posteriores que creyeron encontrarse ante el auténtico original.

Para paliar los inconvenientes de las reproducciones fotolitográficas, y cuando no hemos podido analizar directamente los autógrafos, he recurrido al trabajo que el carmelita belga Jean de la Croix realizó durante años: una minuciosa microfilmación de todos los manuscritos que llegaron a su poder y que actualmente se conservan en el archivo del P. Tomás Álvarez.

Nuestro siglo cuenta con numerosas ediciones de toda la obra o alguno de los libros a cargo de Silverio de Santa Teresa, Efrén de la Madre de Dios, Tomás Navarro, José Vicente Rodríguez, Tomás Álvarez, Barrientos, etc. A todos he recurrido aunque siguiendo con preferencia el surco comenzado por Silverio de Santa Teresa en la Biblioteca Mística Carmelitana y continuado por Tomás Álvarez en las sucesivas ediciones de las obras completas editadas por Monte Carmelo, además de su edición facsímil y crítica de *Camino*. En concreto nuestro trabajo remite a la tercera edición de las obras completas, editada por Tomás Álvarez en 1982, tanto en los títulos de los libros, división y numeración de textos, siglas, así como para aquellos escritos de los cuales no disponemos del autógrafo y son importantes para nuestro estudio: *Exclamaciones*, *Relaciones* y *Conceptos del Amor de Dios*, etc. Para todo lo referente al *Castillo Interior* remito a la edición burgalesa de 1990.

Agradecimientos

La realización de esta tesis ha sido posible gracias a que mi obispo, Elías Yanes, llevó a cabo los mínimos y máximos exigibles en toda relación interpersonal: la confianza en el otro. Su tozudez aragonesa, junto a la paciencia canaria del que suscribe, han hecho posible la consecución del presente estudio, no exento de dificultades de diversa índole. Después de atravesar ondas de mares tempestuosos, en Burgos tornó bonanza.

Tuve la suerte de encontrarme con Tomás Álvarez, quien accedió a ser el director del trabajo. Ha sido un maestro en el arte del teresianismo y un compañero que ha puesto a mi disposición todo tipo de medios, desde su tiempo hasta su archivo personal, incluidos libros de difícil acceso, microfilmes de autógrafos teresianos etc. Agradezco profundamente la disponibilidad de su persona y de su ciencia. Sin esta ayuda el presente trabajo no hubiera sido posible. Los carmelitas de Burgos me acogieron en su casa y pude disponer del archivo silveriano y una de las mejores bibliotecas sobre el tema.

Agradezco asimismo la acogida que me dispensó la Facultad de Teología de Burgos en la persona del decano Abelardo del Vigo y Felicísimo Casado. Mi compañero de estudios en Roma, y ahora amigo, Gerardo del Pozo, me ayudó en todo momento.

La colaboración de muchas personas ha sido imprescindible. El amparo incondicional de mis padres, de Manuel Urbez, José Luis Gimeno, Carlos Castillo y otros compañeros que me animaron siempre. Mi hermano Carlos me introdujo en el campo de la iconografía y colaboró activamente en la interpretación de algunos cuadros.

Recuerdo con nostalgia agradecida mis estudios en el Seminario de San Carlos de Zaragoza, la Facultad de Teología de Lyon y la Universidad Gregoriana de Roma. Algunos de sus miembros fueron, además de profesores, auténticos maestros de vida, en particular el jesuita cubano Federico Arvesú.

Tan importante como la realización de un trabajo es que éste pueda ver la luz. La *Institución Gran Duque de Alba* de Avila, y Tomás Sobrino Chomón, han hecho posible, generosamente, la presente publicación y quiero dejar aquí constancia de mi gratitud.

A todos, sin excepción, mi agradecimiento.

Zaragoza, 15 de octubre de 1993



Institución Gran Duque de Alba

ABREVIATURAS PARA LAS OBRAS DE SANTA TERESA

La letra indica el libro, el primer número el capítulo y el segundo el párrafo. En el caso de Moradas, el primer número es la morada, el segundo el capítulo y el tercero el párrafo.

- V = Vida
- C = Camino de Perfección, código de Valladolid.
- CE = Camino de Perfección, código del Escorial
- M = Moradas
- F = Fundaciones
- R = Relaciones
- CAD = Conceptos del amor de Dios
- E = Exclamaciones
- Cs = Constituciones
- MVC = Modo de visitar los conventos
- Vej = Vejamen
- D = Respuesta a un desafío
- P = Poesías
- Me = Memoriales, apuntes, pensamientos
- Cta = Carta

Otras abreviaturas de uso frecuente

- BMC = Biblioteca mística Carmelitana
- D/DS = Enchiridion Symbolorum
- DS = Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique
- DTI = Diccionario Teológico Interdisciplinar
- ME = Matrimonio Espiritual
- NDE = Nuevo Diccionario de Espiritualidad
- SM = Sacramentum Mundi



Institución Gran Duque de Alba

FUENTES

- AUTÓGRAFO del *Castillo Interior*, conservado en el Monasterio de Carmelitas Descalzas de Sevilla.
- ÁLVAREZ T., MAS A. Edición facsímil y crítica del *Castillo Interior*, Burgos, 1990.
- ÁLVAREZ T., *Santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia Obras Completas*. Texto revisado y anotado. Burgos 1971. II vols. Para el presente estudio, utilizo la reedición de T. Alvarez del año 1982
- SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 1915-1924, BMC, vols. I al IX. Citaré las obras del P. Silverio señalando únicamente la sigla BMC (Biblioteca Mística carmelitana) el número del volumen y la página correspondiente.
- FRAY LUIS DE LEÓN, *Santa Teresa de Jesús. Castillo Interior*. Facsímil de la edición príncipe de 1588, presentada por T. Alvarez, Burgos, 1984.
- Fr. JOAQUÍN, CARDENAL LLUCH, *El Castillo Interior o Tratado de las Moradas, escrito por Sta. Teresa de Jesús, edición autografiada e impresa según el texto original... por iniciativa y bajo la dirección del Emo. Fray Joaquín, Cardenal Lluch, Arzobispo de Sevilla, Sevilla, 1882.*
- VICENTE DE LA FUENTE, *Escritos de Santa Teresa añadidos e ilustrados por don Vicente de la Fuente*, II vols., Madrid, 1861-1862.
- BARRIENTOS A., *Santa Teresa. Obras completas*. Madrid, 1984¹.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Santa Teresa de Jesús, Obras completas*, III vols., Madrid 1954; también utilizaré la reedición resumida en un solo volumen de EFREN-STEGGINGK, Madrid 1967². Con ella citaré el código del Escorial (CE).

 Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO I

Introducción



Institución Gran Duque de Alba

Elaborar la introducción sobre una autora como Santa Teresa nos exige optar por aquellas facetas que más interesen a nuestro proyecto. La riqueza y distintos enfoques de su biografía, además de la rica bibliografía que ha suscitado su persona y su obra, aconsejan desde el comienzo limitar la introducción a los aspectos fundamentales, en especial aquellos que convengan para conseguir nuestro objetivo.

Queriendo analizar la estructura teológica de la Santa en sus escritos de madurez, en concreto desde 1572 a 1582, creemos conveniente limitarnos a presentarla en su papel de mujer escritora, con aquellas limitaciones que le imponía la época debido a su condición femenina. Solo entonces podremos comprender su estilo teológico y las influencias de otros autores.

Justo será presentar a continuación el libro objeto de nuestro estudio, el *Castillo Interior*, destacando la génesis del libro, su estructura autobiográfica y el empleo de los tres grandes símbolos que recorren la obra.

Por último, introduciré la problemática que plantea el estudio de las séptimas moradas, interpretando a la autora desde el final de su pensamiento, mediante el empleo de una metodología prospectiva. Debido a que esta última morada se articula teológicamente bajo el símbolo del matrimonio espiritual, nos detendremos para analizar el significado de dicho símbolo y comprobar cómo la Santa evolucionó con el pasar de los años, desde una interpretación que concibe el desposorio celebrado con Cristo en el momento de la profesión religiosa, y pospone el matrimonio espiritual a la escatología, a otro descubierto por experiencia en fecha posterior a 1572 que adelanta el matrimonio espiritual a esta vida, al tiempo que mantiene la tensión escatológica.

En los dos primeros puntos seguiré generalmente los estudios de otros que han desarrollado dichos aspectos y en el tercero intentaré presentar mi opinión personal.

1. Teresa de Jesús, la escritora

A. Los condicionamientos de la mujer escritora Teresa de Jesús.

Desde comienzos del siglo XV se pusieron en marcha en España fuerzas reformadoras anticipándose a otros países europeos y a la reforma luterana: en la orden franciscana la reforma comenzó a finales del siglo XIV con Pedro de Villacreces y Pedro Regalado; en los dominicos, con Álvaro Zamora y la fundación del convento reformado Escalaceli en Córdoba; en los benedictinos las primeras señales reformadoras se remontan a 1419, al igual que en el Carmelo. El promotor de la reforma de la vida cristiana y religiosa a comienzos del XVI será el franciscano Cardenal Cisneros, que hizo imprimir numerosas obras espirituales en lengua castellana, incluidas algunas pertenecientes a la «devotio moderna»; si a ello añadimos la publicación de algunas obras de Erasmo y la difusión de las ideas renovadoras en el pueblo cristiano, trascendiendo el marco de religiosos y sacerdotes, comprenderemos que España vivió en aquel momento una nueva corriente de piedad que concedía gran importancia a la persona y a su relación con Dios¹.

La oración se convirtió en un movimiento popular que atraía a amplias capas de la población; no faltaron las desviaciones, como el desprecio de la oración vocal por parte de los alumbrados o incluso de todo tipo de ceremonias religiosas. Entre los grupos considerados sospechosos a ultranza, las mujeres ocupaban el primer lugar: «Ser mujer y además procurar oración interior era, por entonces y sin más preámbulos, algo sospechoso; aquí entra en juego la situación totalmente desfavorable de la mujer y la poca atención a ella prestada»².

Los prejuicios sobre la mujer en la Castilla del XVI y mucho más para la mujer escritora, eran insalvables para quien decidiera formarse. Los prejuicios antifeministas eran tantos que cortaban cualquier iniciativa en este sentido. Las mujeres quedaban excluidas de la formación académica, pues sólo los varones tenían acceso a estudios universitarios³. Las familias judeoconversas tenían, por lo general, un mayor aprecio a los valores intelectuales y cultivaban en sus casas una cierta educación intelectual de la mujer.

1 DOBHAN U., *Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, Salamanca 1983, 122; del mismo autor, *Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila*, Frankfurt/Mein 1978, 107-122

2 DOBHAN U., a.c., 123

3 Hubo algunas excepciones como Clara Chitera que estudió en Salamanca medicina y matemáticas, Beatriz Galindo, Luisa Siega etc. MADARIAGA S., *Mujeres españolas*, Madrid 1972, 39ss.

La mujer debía limitarse a las tareas del hogar y a la preocupación por la casa, los niños y la servidumbre; «La perfecta casada» de fray Luis de León era el paradigma a seguir y el manual de formación ordinario. Una carta escrita en 1538 por el novio de doña Juana Dantisco (futura amiga íntima de Teresa y madre de Jerónimo Gracián), puede dar idea de la jornada normal de una adolescente de la época:

«Como pienso que será de tu agrado, te indicaré los ejercicios en que tu hija ocupa el día al lado de mi madre. Por la mañana, tan pronto como se despierta o es despertada por mi madre, con quien duerme (es decir, hacia las seis), se levanta de la cama, y de rodillas ante el altar que tienen en la habitación da gracias a Dios por los beneficios que le ha concedido, recitando algunas oraciones vocales. Después, una vez que mi madre la ha peinado y arreglado, comienza el rezo del oficio de la Santísima Virgen en el Libro de Horas, hasta el momento en que –según es costumbre– tocan las campanas, anunciando la celebración de la misa. Mi madre y ella van entonces a la Iglesia para participar en los sagrados misterios, de los que esperan conseguir un día feliz.

De vuelta a casa, desayuna, y a continuación realiza trabajos domésticos, o cose algunas cosas, o borda, aunque esto se lo permite poco mi madre, pues por tener los ojos azules ve poco y no consigue demasiado. Llegada la hora de la comida, se sienta a la mesa con mi madre y mi hermanita y come frugal y moderadamente, como es costumbre entre las viudas honestas...

Después de comer, se distrae con mi hermanita con algún juego honesto, para continuar con ella su formación religiosa. Es de su edad. La ha tomado como compañera y amiga muy complaciente, y la hace partícipe de todas sus cosas, satisfecha sin duda por la semejanza de sus aficiones...

A las tres de la tarde se reúnen las dos para estudiar, y bajo la dirección de un joven consanguíneo nuestro dedican una o dos horas al estudio. Leen entonces algunos libros de autores serios y muy conformes con la moral, como por ejemplo: el 'De Institutione feminae christianae', de Vives, las 'Cartas' de San Jerónimo, traducidas al español, y otras semejantes, o también escribe, tratando de imitar mi letra. Cuánto haya progresado en este aspecto, puedes juzgarlo tú mismo por las cartas autógrafas que te ha escrito, cuando antes –estando con su madre– era totalmente ignorante de todo.

Toman posteriormente la tela y los canastillos, y lucha con mi hermanita a ver quién termina primero la tarea, mientras cantan algunas canciones en español, para hacer más fácil y llevadero el trabajo.

Después de cenar, les manda mi madre, tanto a ella como a mi hermana, que lean alternativamente algún texto de los Evangelios o de las vidas de los Santos Padres, mientras llega la hora de acostarse.

Ya en la habitación, nuevamente ante el altar, con las velas de cera encendidas, reza algunas oraciones especiales a Cristo y a los santos. Después se acuesta, en medio de mi madre y mi hermana, y ya en la cama, precedida de mi madre, recita algunas veces oralmente el Padrenuestro y el Avemaría, hasta que poco a poco es dominada por el sueño, y así todas duermen tranquilamente hasta que amanece.

De este modo es instruida y formada tu hija al lado de mi madre, mujer honesta y prudente en extremo, que según el dicho de Homero, 'está atenta al presente, al futuro y al pasado', y es mujer muy varonil⁴.

En palabras de T. Álvarez, «Ni la vida de piedad, ni el cultivo humanístico, ni los quehaceres caseros de Teresa en el hogar serían muy diversos de los de esa su futura amiga»⁵.

Hernando de Talavera, Tomás Cayetano de Vio, Bartolomé de Medina, Melchor Cano y Francisco de Osuna escriben despectivamente sobre la condición femenina⁶; este último escribe en su libro «Norte de Estado»:

«Desque tú vieres a tu mujer andar muchas estaciones y darse a devoterías y que presume de santa, ciérrale la puerta; y si esto no bastare, quiébrale la pierna si es moza, que coja podrá ir al paraíso dende su casa sin andar buscando santidades sospechosas. Bástele a la mujer oír un sermón y hacer, si más quiere, que lean un libro mientras hila, y asentarse so la mano de su marido»⁷.

Sin embargo, Juan de Ávila «es uno de los teólogos y maestros espirituales de aquel tiempo que consideraban a las mujeres capaces

4. Como la cita de ÁLVAREZ T., *Teresa de Jesús*, Santander 1984, 39. Una descripción similar puede encontrarse en HERNANDO DE TALAVERA, *Breve y muy provechosa doctrina que debe saber todo cristiano*, Granada 1496.

5. ÁLVAREZ T., o.c., 39. Sobre los aspectos biográficos de la Santa remito a los estudios modernos más autorizados. EFRÉN-STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, III vols., Salamanca 1982; de los mismos autores, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1968; DONAZAR A., *Meditaciones teresianas*, Barcelona 1957; del mismo autor, véase la excelente semblanza de nuestra autora en: *La cierva vulnerada*, Vitoria 1982; una biografía que destaca el aspecto de la Santa como escritora en ROSSI R., *Teresa d'Ávila*, Roma 1984; AUCLAIR M., *La vie de sainte Thérèse d'Ávila. La dame errante de Dieu*, Paris 1950.

6. DOBMAN U., a.c., 1214-127.

7. Citado por PABLO MAROTO D., *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1973, 109.

también de una auténtica oración y vida espiritual, lo que sin duda le hará sospechoso ante la Inquisición»⁸.

No es de extrañar, por tanto, que los escritos teresianos toparan ante la primera crítica con un conjunto de prejuicios que los infravaloraban por el simple hecho de nacer de la mano de una mujer⁹. Destacaremos dos relevantes testimonios por haber conocido y tratado personalmente a la Santa: Jerónimo Gracián y Domingo Báñez, para terminar recogiendo el testimonio del Inquisidor Alonso de la Fuente.

Jerónimo Gracián en «Diálogos sobre la muerte de la Madre Teresa de Jesús», escrito en 1583-1584¹⁰, poco después de la publicación de «Camino» en Évora, pone en boca de tres interlocutores, Anastasio, Cirilo y Eliseo, un diálogo sobre los libros y doctrina de la Santa Madre. Anastasio, encarna la postura antifeminista; Cirilo defiende a la mujer con una cierta condescendencia; Eliseo, se presenta como el conocedor de la Santa, que no es otro que el mismo Gracián adoptando una posición conciliadora entre Anastasio y Cirilo.

En cuanto al derecho de la mujer para enseñar y escribir libros, Anastasio opina que S. Pablo les prohibió hablar públicamente en la Iglesia, no debiendo gastar tiempo en leer lo escrito por mujeres, habiendo escrito tanto y bien grandes doctores¹¹. Por el contrario, Cirilo pone el ejemplo de las Sibilas, defendidas por Pablo, las cuales profetizaron en nombre de Dios, aunque si la mujer escribe algo valioso la causa debe otorgarse a Dios y no a su propia sabiduría¹².

Como las mujeres no saben dialéctica ni filosofía, no deben escribir teología, aunque, según Eliseo, «si las damas de este tiempo gas-

8 DOBHAN U., *Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer*, a.c., 126

9 En este aspecto sigo a WATT N., *¿Vulgarización intencionada en Santa Teresa? Estudio comparativo de las dos redacciones de Camino de Perfección*, «Monte Carmelo», 92 (1984), 319-346; y de la misma autora: *Estudio sobre el lenguaje de Santa Teresa de Jesús*, memoria presentada en la Facultad de Filología de la Complutense de Madrid. (Texto policopiado)

10 GRACIÁN J., *Diálogos sobre la muerte de la Madre Teresa de Jesús*, Burgos 1913.

11 «bien sabemos todos que el Apóstol San Pablo les quita de hablar públicamente en la Iglesia y siempre han hecho más daño con hablar y querer saber y enseñar a otros, que con el callar», GRACIÁN J., o.c., 131-132.

12 «porque en las mujeres suele haber ordinariamente menos sabiduría que en los hombres...porque no se entendiese salir de sus entendimientos sino del espíritu de Dios que hablaba en ellas...pues no teniendo las mujeres entendimiento para las ciencias ni habiendo estudiado en escuelas, ni abierto libros, lo que escribieron será más puramente del Espíritu Santo, irá más libre de carne y sangre», *Ibid.*, 134-135.

tasen tanto en hermostrar el alma con sabiduría y virtud como gastan en hermostrar el cuerpo con galas y atavíos, no les falta entendimiento para saber»¹³. En consecuencia, los temas que, en todo caso, pueden abordar, serán aquellos de oración o que conozcan por experiencia, sin meterse en lo que «no entienden»¹⁴.

Digamos brevemente que en los Memoriales de la Inquisición abiertos contra la obra, abundan las frases hirientes e irónicas a la condición de la mujer escritora. La afirmación de Alonso de la Fuente es clarificadora:

«venir hombres doctos a aprehender de una muger y reconocerla por cabeça en negocios de oración y doctrina espiritual, como se collige de muchos lugares deste libro, es argumento de la novedad desta doctrina, en que esta muger era savia, y del poco seso de los hombre doctos que se le subiectaron; porque en la doctrina antigua de la Iglesia más savían estos hombres doctos y graduados, que no una muger. Mas no es nueva las mugeres de vida y doctrina herrada engañar a los hombres savios y eminentes, porque una engañó a Orígenes y otra a Paulo...»¹⁵.

En consecuencia, con estos presupuestos la obra escrita de Teresa es valorada positivamente en la medida en que está escrita por una mujer excepcional y dirigida a otras mujeres, inspirada por el Espíritu Santo, siendo su estilo «muy de mujer, sin orden ni artificio»¹⁶.

Años más tarde el mismo Gracián volvió definitivamente sobre el tema en la obra teológica «Dilucidario del verdadero espíritu»¹⁷; cambió de opinión respecto a anteriores posiciones si bien conservó cierto aire antifeminista. Hubo de justificar a la escritora ante los escrúpulos que puede suponer su condición femenina fundándose en la inspiración de la oración y en que habían sido examinados por doctores: «tantos y tan graves varones los han aprobado». Lo «varonil» tiene

13 Ibid., 138-139

14 «Ello verdad es respondió Anastasio, mas por la mayor parte mejor han acertado á escribir doctrina moral y cosas de oración y espíritu, con las mercedes, virtudes y oraciones que han recibido de Dios con las cuales cuentan lo que sahen por experiencia que ha pasado por ellas», Ibid., 139-140.

15 LLAMAS MARTÍNEZ E., «Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española», Madrid 1972, 402. De la misma opinión era Juan de Orellana: «A esta mugercita el qué y el cómo se le da a entender tan claro que se espanta», Ibid., 477.

16 «ese estilo que reprenden, pero que se va de tal manera acomodando al ingenio de las mujeres, y respondiendo a todas las menudencias que pasan en sus corazones», o.c., 152.

17 Editada por SILVERIO DE SANTA TERESA en BMC, XV.

valor positivo, y no meramente indicativo del sexo, valor que en la mujer adquiere rango de virtud, «algunas veces se han visto y ven cada día mujeres muy varoniles y sabias»¹⁸. La oración como camino de experiencia confiere a los escritos teresianos un valor indiscutible –según Gracián–¹⁹ que, en un caso excepcional autoriza a que se publiquen las obras sin contradecir las palabras del Apóstol en 1Cor 14,34²⁰.

En conclusión, Gracián compartía el prejuicio antifeminista de la época, enmendó –como veremos– los manuscritos de la Santa, pero admiró la inspiración de Dios y la fuerza de su experiencia. En mi opinión, el respeto y cariño que profesó a la Santa no influyó en su pensamiento teológico, ni cambió su estructura de pensamiento; la valoró por la experiencia de oración de una mujer que escribe para otras mujeres con ciertos rasgos varoniles que acentúan su valía, pero no le concedió crédito como teóloga.

Domingo Báñez confiesa en el proceso de Beatificación «que él quiso quemar el original (de «Vida»), pues no está bien traído publicar escritos de mujeres»²¹. Defiende a Teresa como caso especial y narra la entrevista que mantuvo con Juan de Salinas; éste le preguntó «¿Quién es pues esa tal Teresa de Jesús de la que se me dice que es muy devoto? Uno no puede fiarse de la virtud de las mujeres»; Báñez le responde que vaya a Toledo y la conozca personalmente; al encontrarse de nuevo posteriormente, Juan de Salinas contestó «¡Oh, me habéis engañado; me dijistéis que era una mujer; en realidad es un verdadero hombre y uno de los más barbados»²².

La censura bañeciana a «Vida», es positiva: «esta mujer aunque ella se engañase en algo, a lo menos no es engañadora porque habla tan llanamente bueno y malo, y con tanta gana de acertar, que no deja duda de su buena intención». Sin embargo opina que «tiene muchas revelaciones y visiones, las cuales son siempre mucho de temer, especialmente en mujeres, que son más fáciles en creer que son de Dios y

18 GRACIÁN J., *Dilucidario del verdadero espíritu*, BMC XV, 3-4

19 «mejor las declara quien tiene experiencia que no quien tiene sola ciencia, aunque hable en propios términos», o.c., 17

20 «Y según esto no es maravilla que la Madre teresa de Jesús, que tanto tiempo comunicó y trató de oración, aunque mujer, alcanzase tan altos y soberanos conceptos como se leen en sus libros», o.c., 9

21 Afortunadamente fue Báñez (confesor durante ocho años de Teresa) el censor de la obra, gracias a la intervención de Francisco Soto Salazar, quien también sugirió que lo sometiera al parecer de San Juan de Ávila. cf. la Introducción de ÁLVAREZ T., *Libro de la Vida*, Burgos 1964, 22-23

22 BMC XVIII, 9-10.

poner en ellas la santidad...Y tampoco menosprecio sus revelaciones y visiones y arrobamientos, antes sospecho que podían ser de Dios como en otros santos lo fueron...Y resuélvome en que este libro no está para que se comunique a quienquiera sino a los hombres doctos y de experiencia y discreción cristiana»²³.

Abundan en la obra escrita teresiana ciertas expresiones que podrían hacer creer que Teresa compartía las acusaciones contra la mujer:

«las mujeres no somos para nada», «no tenemos letras», «en fin, mujer y no buena, sino ruin», «basta ser mujer para caérsele las alas, cuanto más mujer y ruin», «para mujercitas como yo flacas...me parece a mí conviene llevarme con regalos», «de un peligro os quiero avisar...en que he visto caer a personas de oración, en especial mujeres, que como somos más flacas...»²⁴.

La ruindad de la mujer, tantas veces destacada, hizo suponer que ella compartía la mentalidad del tiempo²⁵. Estudios recientes confirman que el recurso a la inferioridad es una estrategia para desviar sospechas y evitar suspicacias ante una empresa reformista llena de dificultades para la mujer²⁶.

Los mismos escritos reflejan otro tipo de reacciones reivindicativas ante el monopolio de la cultura y vida espiritual de los hombres «letrados», reclamando la presencia activa de la mujer en la Iglesia y su derecho a la vida espiritual:

«Mujeres eran otras y han hecho cosas heróicas por amor de Vos», «y hay muchas más que hombres, a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo Fray Pedro de Alcántara (y también lo he visto yo)»²⁷.

El texto más severo contra el orden establecido lo recoge la primera redacción de «Camino»:

«Ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad, y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, pues estaba vuestra sacratísima Madre en cuyos méritos

23 BMC, II, 212-213

24 Cta 96.5; V 26.3.; C 28.10; V 18.4.; V 10.8., C 1.2.; V 11.14., F 4.2., 8.6.; M 4.3.11., «de flaca complexión», M 6.4.9.

25 DENEUVILLE D., *Santa Teresa de Jesús y la mujer*, Barcelona 1966, 41-55.

26 EGIDO T., *Santa Teresa y su condición de mujer*, «Surge» 40 (1982), 255-275; ROS GARCÍA S., *Los estudios teresianos: Panorama de actualidad y perspectivas de tratamiento*, «Teresianum» 38 (1987) 175-176.

27 V 21.5.; V 40.8.

merecemos...No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas...que no hagamos cosa que valga nada por Vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos habíais de oír petición tan justa. No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois justo juez y no como los jueces del mundo, que –como son hijos de Adán y, en fin, todos varones– no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Sí, que algún día ha de haber, Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi ruindad y yo holgado que sea pública; sino porque veo los tiempos de manera que no es menester desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres»²⁸.

Hemos querido dejar constancia, aunque fuera someramente, de los condicionamientos que sufría la mujer en el siglo XVI y de cómo éstos influyeron no poco en los escritos de Teresa. Su condición femenina la colocaba en el sector de los desventajados, añadiendo al sabor antifeminista de la época, un ambiente que asociaba la mujer orante a los peligros del luteranismo y alumbrismo. Se le acepta como un caso infrecuente e inspirado por Dios, válido en cuanto trata temas de experiencia y oración dirigidas a monjas.

Junto a este condicionamiento de capital importancia hay que añadir que pertenece a una familia de mercaderes y no a las clases dominantes de la época y es hija de conversos cuando en Castilla se impone el estatuto de limpieza de sangre²⁹.

Hay que decir –en honor de fray Luis de León– que el catedrático salmantino se convirtió en admirador de la obra teresiana al conocer en Madrid a una hija predilecta de la Santa, Ana de Jesús y conocer los escritos teresianos. «Se ha producido el choque –dirá Ninfa Watt– entre sus prejuicios antifeministas y una mujer excepcional; entre su formación humanística clásica y el desenfadado de un estilo que se le muestra lleno de belleza; entre sus conocimientos teológicos y la vivencia directa de quien ha experimentado lo que comunica. En la confrontación toma partido indiscutible por Teresa de Jesús y su obra, y vuelca en ella su saber como filólogo y estilista».

28 C 3.7. en la primera redacción del código del Escorial, CE.4.1.; otros textos similares en R 3.6., CAD. 1.8, E 10.3, F 1.6, 12.10., 27.11. etc.; cf. ÁLVAREZ T., *Santa Teresa y las mujeres en la Iglesia: Glosa al texto teresiano de Camino 3*, «Monte Carmelo», 89 (1981) 121-132

29 SANGNIEUX JOEL, *Santa Teresa y los libros*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca 1983, 749

ta»³⁰. En la Carta-dedicatoria a la Madre Ana de Jesús define con audacia una posición de la que nunca se retractaría: «Y no es menos clara ni menos milagrosa la segunda imagen que dije, que son las escrituras y libros; en los cuales, sin ninguna duda, quiso el Espíritu Santo que la Madre Teresa fuese un ejemplo rarísimo. Porque en la alteza de las cosas que trata, y en la delicadeza y claridad con que las trata, excede a muchos ingenios; y en la forma del decir, y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale»³¹. La postura adoptada por fray Luis respecto a los escritos teresianos implican un cambio en la concepción de la mujer.

B. El estilo teológico de Santa Teresa

La breve presentación de los condicionamientos de la mujer escritora en el siglo XVI, lejos de ser algo baladí para nuestro estudio teológico, lo considero un punto esencial porque ilumina los presupuestos implícitos de nuestra autora. A Teresa escritora le queda poco margen en la sociedad de su tiempo para explayarse sin cortapisas. ¿Cómo reacciona ante las limitaciones que le impone el ambiente?, ¿describe sólo por obediencia? ¿cómo lleva a cabo su quehacer teológico?. Estas son las preguntas que intentaremos contestar brevemente.

La imagen de una monja inculta, poco menos que analfabeta, a la que únicamente las gracias sobrenaturales hicieron posible su escritura es actualmente insostenible. Los condicionamientos sociales no impidieron que esta mujer buscadora de la Verdad adquiriera un bagaje cultural fuera de los círculos académicos. Lectora empedernida de todo tipo de literatura, como consta por propio testimonio, disponía en su propia casa de una abundante biblioteca y del hábito de lectura heredado de sus padres³². Sus fuentes de ins-

30 WATT N., *Estudio sobre el lenguaje de Santa Teresa de Jesús*, o.c., 48.

31 FRAY LUIS DE LEÓN, *Carta-dedicatoria a la Madre Priora Ana de Jesús y religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid*, en *Obras completas castellanas*, Madrid 1959³, 1314. Volveremos sobre este ilustre humanista al tratar el problema del autógrafo de «Moradas» en el capítulo segundo.

32 La ciudad de Ávila entre 1525-1530 contaba con una población de 7.400 habitantes a 7.800. cf. TAPIA S., *Las fuentes demográficas y el potencial humano de Ávila en el siglo XVI*, en «Cuadernos Abulenses», 2 (1984) 31-88. Aunque el porcentaje de analfabetos oscilaba en 1500 del 80 al 85% de la población, en casa de los Cepeda se leía como consta por el testamento de D. Alonso. El Amadís de Gaula fue publicado en 4 tomos por Garci Rodríguez de Montalvo en Medina del Campo, en 1508. D. Alonso poseía en 1507 un ejemplar del «Gran Conquista de Ultramar» en

piración fueron las siguientes: la lectura de tratados de espiritualidad, las conversaciones con amigos, confesores y teólogos, y los medios de formación que ofrecía la Iglesia, predicación, liturgia, e iconografía religiosa³³. Únicamente haremos una breve presentación de las lecturas y el influjo que causaron en la teología teresiana.

Entre los libros expresamente citados por ella cabe destacar la gran influencia que tuvo en su pensamiento y estilo teológico el Cartujano Ludolfo de Sajonia³⁴. El franciscano Ambrosio Montesino, confesor de la reina, teólogo y poeta, fue el encargado de traducir la obra con el beneplácito del Cardenal Cisneros. Llevaba por título «Vita Christi Cartuxano», editada en cuatro tomos, siendo un monumento tipográfico por ser la primera obra impresa en Alcalá de Henares (1502-1503)³⁵.

Desconocemos la fecha en que Teresa entró en contacto con la

4 vols. que era un florilegio de leyendas sobre las cruzadas. Entre los libros de espiritualidad: Fernán Pérez de Guzmán, «Las Setecientas o diversas virtudes e loores cristianos». De Juan de Padilla: «Retablo de la vida de Cristo»; «Un tratado de la Misa»; «Diversos» Flos Sanctorum: Jacobo de Vorágine: Leyenda áurea (siglo XIII); de Petrus de Natalibus: «Vitae Sanctorum Aureal», Vicentiae 1493, Venetiis 1516 etc. Flos Sanctorum in lingua hispanica, Valencia 1496, Toledo 1511; Pedro de la Vega, Flos Sanctorum, Zaragoza 1521. Conocía las Epístolas y evangelios de Montesino. cf. RODRÍGUEZ SAN PEDRO, L. E., *Libros y lecturas de Don Alonso Sánchez de Cepeda, «Salmanticensis»* 34 (1987) 169-188.

33 GARCÍA DE LA CONCHA V., *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona 1978, 49.

Sobre los influjos de la predicación y entrevistas con confesores y 'letrados' remitimos a los trabajos de COMAS A., *Espirituales, letrados y confesores en Santa Teresa de Jesús*, en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, II, Barcelona 1967, 85-99; LEPEE M., *Báñez et Sainte Thérèse*, Paris 1947.

«La ciudad (Avila) era enteramente un convento y el ambiente está marcado por una intensa religiosidad... El antiguo Avila campamental y guerrera era en el siglo XVI un fortín o plaza conventual... Una ciudad hecha a toque de campana». cf. BELMONTE DÍAZ, JOSÉ, *La ciudad de Avila. Estudio histórico*. Avila 1986.

34 LUDOLFO DE SAJONIA (1295-1378) ingresó en la Orden de Santo Domingo a la edad de 18 años, en la cual vivió 26 años. En 1340 ingresó en la Cartuja de Estrasburgo. Durante cinco años fue prior de la Cartuja de Coblenz pasando ya sin cargos, a la de Maguncia, desde donde regresó a Estrasburgo. Entre sus obras, destaca la «*Vita Domini nostri Jesu Christi ex quator evangeliiis*» publicada en latín en la misma Cartuja de Estrasburgo en 1474, donde se conserva el autógrafo. Antes de su publicación circulaban por Europa numerosas copias manuscritas y una vez editado, las traducciones y ediciones diversas se multiplicaron con extremada rapidez. A finales del siglo XV circulaban por España diversas ediciones latinas de la obra.

35 Montesino terminó la traducción «a 29 días del mes de noviembre, año de la natividad del Señor de 1499». El primer volumen «imprimiose a costa y expensas del virtuoso varón García de Rueda en Alcalá de Henares a 22 días del mes de noviembre del año 1502». La

obra, aunque algunos indicios hacen suponer que debió ser muy pronto. Me atrevo a afirmar que este libro del que no se separó en toda su vida, porque nunca estuvo en entredicho, ni retirado por el Índice de Valdés en 1559, constituye la fuente principal de inspiración teresiana³⁶. La Santa lo cita en «Vida»:

«Estaba un día, víspera del Espíritu Santo, después de misa: fuime a una parte bien apartada, adonde yo rezaba muchas veces, y comencé a leer en un Cartujano esta fiesta; y leyendo las señales que han de tener los que comienzan y aprovechan y los perfectos, para entender está con ellos el Espíritu Santo...y acordándome de otra vez que lo había leído»³⁷.

Presentado en cuatro volúmenes, el Cartujano comenta los misterios de la vida, muerte y resurrección de Cristo siguiendo, paso a paso, los evangelios. Abundan las citas expresas de textos evangélicos y el recurso frecuente a comentarios de los teólogos, en especial de S. Bernardo y la escuela agustiniana. No estamos ante un simple libro de piedad, ni tampoco ante una yuxtaposición de textos bíblicos. El Cartujano es un libro de formación «total», es decir, que contiene innumerables citas bíblicas del

segunda y tercera parte se editó en 1503; la cuarta lleva fecha de 1502 lo que hizo sospechar a algunos estudiosos que había dos ediciones de esta obra. Se tiraron ejemplares en pergamino; luego se procedió a otra tirada menos lujosa en las fechas de 27 de febrero y 9 de septiembre de 1503 pero sólo conocemos los tomos I y II. Se reimprimió en Sevilla en 1530-1531 a cargo de Juan Cromberger y de nuevo, también en Sevilla, en 1537-1543. El monasterio de S. José de Avila conserva un ejemplar de la edición sevillana de 1537, que según la tradición oral del convento perteneció a la Santa y fue el que leyó. Hubo posteriores reediciones de la obra en 1543, 1544, 1551 etc. Previamente a la edición castellana estuvo vertida al portugués por insinuación de la infanta Dña. Isabel en 1495 y al valenciano por Joan Roiç de Corella Cavaller el 13 de abril de 1496, bello incunable impreso con los tipos de Pedro Hagenbach y Leonardo Hutzcl. cf. PALAU Y DULCET A., *Manual del librero Hispano-Americano*, VII, Barcelona 1954, 363-364. Al parecer Teresa leyó la edición sevillana de 1537, cf. ÁLVAREZ T., *Humanité du Christ. Ecole Carmélitaine*, DS, VII, 1097.

En 1521, fray Pedro de la Vega, monje jerónimo, añadió las vidas de los santos conforme al calendario y resumió la obra en un solo volumen; FRAY PEDRO DE LA VEGA, *Vida de N. Señor Jesucristo, de su Santísima Madre y de los otros santos según el orden de sus fiestas*, Zaragoza 1521, reimpresa en 1541, 1568, 1578 y 1580.

36 Falta un estudio monográfico que destaque la influencia directa en la teología teresiana. Existen trabajos sobre la obra latina de Ludolfo entre los que destacan: BAIER W., *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in 'der Vita Christi' des Ludolf von Sachsen*, 3 vols. «Analecta Cartusiana» 1977, y BODENST M.I., *The Vita Christi of Ludolfus the Cartusian*, Washington 1944.

37 V 38.9., se refiere a los tres estados de la vida interior; existe otra mención a esta obra en Cs B. Volvemos sobre el texto al estudiar la pneumatología.

nuevo y antiguo testamento destacadas en negrita y constantes referencias a los Padres de la Iglesia, con una elaboración teológica consistente, muy influido por San Agustín y San Bernardo. Cada apartado viene presentado con una introducción concisa y breve que más tarde desarrolla en cada uno de sus puntos. Al final de cada capítulo incluye una «Oración al Actor», es decir, a Cristo, que resume en forma de plegaria el contenido espiritual y doctrinal del capítulo dándole un alto valor mistagógico³⁸. Podía ser leído linealmente o en clave litúrgica ya que en las tablas analíticas que se hallan al comienzo del primer libro, el lector podía seguir la lectura según los ciclos litúrgicos; sin duda que Teresa lo leyó de las dos maneras. Por otra parte, las copiosas referencias a prototipos, bien fuera de santos como de personajes destacados de la Biblia, en particular del N.T., hacían que el lector se identificara con modelos de seguimiento de Cristo. Por último, las copiosas referencias a la Virgen hacen de la obra un auténtico tratado de mariología. La vida de Cristo se presenta junto a la de su Madre con gran paralelismo.

El Cartujano es reticente ante los fenómenos místicos extraordinarios, no opone vida activa y contemplativa y se sirve de la imaginación para acercarse al acontecimiento salvífico. Destaca la Humanidad de Jesús ya que el Hijo es el espejo y ejemplar de toda santidad; el cristiano encuentra en El el prototipo de su vida y el camino que nunca debe abandonar³⁹.

La bella traducción de Montesino —mejor traductor y poeta que teólogo— y el influjo directo que ejerció en los grandes místicos españoles del siglo XVI, Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, quienes en el momento de su formación, desconocían el latín, convierten esta obra en una pequeña joya. Podemos afirmar que, tanto Ignacio como Teresa se formaron en la escuela del Cartujano; para ambos la formación inicial fue común y en esto se asemejan⁴⁰.

38 Las meditaciones se estructuran por «lectio», «meditatio», y «oratio» con una pausa para la «contemplatio».

39 BAIER W., *Ludolphe de Saxe*, en DS. IX, col. 1136.

40 El autor CREIXELL J., *San Ignacio de Loyola. Estudio crítico y documentado de los hechos ignacianos relacionados con Monserat, Manresa y Barcelona*, Barcelona 1922, 25ss, opina que San Ignacio leyó la edición resumida por fray Pedro de la Vega y publicada en Zaragoza en 1521. Por el contrario, García Villoslada es concluyente a este respecto: «¿Cuál fue el que leyó el convaliente de Loyola? Indudablemente la que compuso en latín el cartujo Landolfo o Ludolfo de Sajonia»; cf. GARCÍA VILLOSLADA R., *San Ignacio*

Por medio del Cartujano, Teresa recibió una formación bíblica, litúrgica y especialmente cristológica, en suma, una instrucción teológica, lejana de la erudición, pero sistemática⁴¹. El recurso a la Escritura es constante en los escritos y la principal fuente de inspiración: «creo ser verdadera la revelación –dirá la Santa– como no vaya contra lo que está en la Sagrada Escritura o contra las leyes de la Iglesia que somos obligados a hacer»⁴².

Es plausible mantener la hipótesis de que leyera, además de los libros que después citaremos, las «Epístolas y Evangelios» de Ambrosio de Montesino⁴³. Contiene los textos bíblicos de todo el ciclo litúrgico con sermones intercalados y, en la segunda parte, vidas de Santos; este libro fue prohibido en el Índice de Valdés, por tanto, estuvo retirado e

de Loyola. Nueva biografía, Madrid 1986, 158. Sabemos por el mismo San Ignacio que «se pone a escribir un libro con mucha inteligencia...: las palabras de Cristo, en tinta colorada; las de Nuestra Señora, de tinta azul, y el papel era bruñido y rayado y de buena letra, porque era muy buen escribano». En este cuaderno fue apuntando extractos de la Vida de Cristo de Ludolfo el Cartujano y de la Vida de los Santos de Jacobo Varazze. El cuaderno constaba de unas trescientas páginas. Esta obra se ha perdido. cf. *Autobiografía* nº 11 en IPARRAGUIRRE I.-DALMASES C. *San Ignacio de Loyola, Obras Completas*. Madrid 1982, 54.

En aquel entonces circulaban muchas «Vidas de Cristo» que se podían confundir con el Cartujano, en particular la obra del cartujo JUAN DE PADILLA, *El retablo de la Vida de Cristo*, Sevilla 1500, la más leída en España en la primera mitad del siglo XVI; cf. ANDRÉS MARTÍN M., *La teología española en el siglo XVI*, I, Madrid 1976, 323-324.

El Cartujano de Landulío era lectura favorita de S. Juan de Avila y lo fue en el XVII de Francisco de Sales quien lo aconsejó a Santa Juana Chantal; cf. la carta 56 de S. Francisco de Sales a Santa Juana.

41 ÁLVAREZ T., *Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa*, «Monte Carmelo», 88 (1980), 338-339; cf. COMAS A., *Introducción a las Obras de Santa Teresa*, Barcelona 1961, 45-55.

42 V 32.17; cf. V 13.16 y 18, V 25.13, 33.5, 34.11, 40.1, R 4.3., M 6.3.4., F.30.1., etc.; las citas del Antiguo Testamento han sido recopiladas por RENAULT EMMANUEL, *Thérèse d'Avila. Le désert et la manne. Lecture de l'Ancien Testament*, Paris 1979.; el mismo autor recoge las citaciones del Nuevo Testamento en, *Thérèse d'Avila. Aux sources d'eau vive, lectures du Nouveau Testament*, Paris 1978.; también en FRAY LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 1982³, 1431-1440.

43 AMBROSIO DE MONTESINO, *Epístolas y evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones*, Toledo 1512, con varias ediciones hasta 1558. Entre los bienes que dejó el padre de la Santa al morir se halló «un libro de Evangelios y sermones» tasado en dos reales y medio; cf. la edición manual de SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de Santa teresa de Jesús*, Burgos 1930², 4 nota 1. Con bastante probabilidad se trata de la obra de Montesino. Cf. también RODRÍGUEZ SAN PEDRO, L. E., *Libros y lecturas de Don Alonso Sánchez de Cepeda*, a.c., 185.

En su momento, al analizar las séptimas moradas, haré referencias directas al libro de Montesino en aquellos aspectos teológicos que sugieren la hipótesis de una influencia.

incluso la Inquisición le instruyó un proceso, aunque nunca llegó a condenarlo⁴⁴.

La traducción de la Biblia fue prohibida por los Reyes a finales del siglo XV ante los abusos y excesivas licencias de los traductores y el peligro de que fuera utilizado por los judaizantes. Los conventos y casas religiosas quedaban exentas de la prohibición; bien pudo disponer de algún ejemplar que llegara a manos de Teresa, el convento de la Encarnación de Ávila⁴⁵. Además, el Nuevo Testamento se publicó en romance en la ciudad de Amberes en 1543 por Francisco de Enzinas⁴⁶.

Una vez dejada constancia de la importancia que tuvo el Cartujano y las posibles lecturas directas de la Biblia, concluimos que la Palabra de Dios fue central en su formación⁴⁷.

Presentamos a continuación un elenco de los libros que con se-

44 «Es curiosa la historia de las prohibiciones de las 'Epístolas y Evangelios' -dice Alfonso Ortiz-; prohibido en el catálogo de Valdés (p.54) con harta pesar de muchos lectores, no dice nada del mismo el edicto de Amberes. En 1579 se revisó el asunto (A.H.N. *Inquisición*, leg.4.435, nº5.) y fue silenciado en el Índice de Quiroga de 1583», ORTIZ A., *La Inquisición autoriza la lectura de la Biblia en lengua vulgar*, en *Discursos inaugurales*, Zaragoza 1969, 20, nota 50.

En 1585, «el muy Rvdo P. Fray Román de Valledizo, de la orden de San Benito y comisario del Santo Oficio en la villa de Medina del Campo y su partido», «visto y corregido y puesto conforme el orden y estilo del Misal y rezo Romano, de nuestro muy S. P.P. Pio V», obtuvo la autorización para reeditarlos. Llevaba por título: *Epístolas y evangelios para todo el año según lo tiene y canta la sancta madre Iglesia Romana, con sus Doctrinas y Sermones. Compuesto por el muy R.P. Fray Ambrosio Montesino de la Orden de San Francisco*, Barcelona 1597. Dirigiéndose a Hernando de la Vega Fonseca, en la página 4, fray Román dice: «Entre otros libros que por orden del Santo Oficio de Inquisición estaban recogidos y detenidos, hasta la divulgación del Catálogo, que agora de nuevo ha salido, en que declara los que se han de vedar del todo, y los que se han de expurgar y corregir, y los que pueden tornar a usarse e imprimirse, como antes que mandasen recogerlos se hacía, ha venido a mis manos, Ilustrísimo Señor (por estar al presente ocupado y empleado en servir al Santo Oficio en la ejecución del Catálogo, examinando y expurgando las librerías y libros desta villa de Medina del Campo, y su partido) un libro de las Epístolas, Evangelios y Sermones de todos los tiempos del año, y solemnidades dél, y santos que se celebran: el cual en tiempos pasados (como fue año de doze) sacó a luz el doctísimo, y muy religioso padre, Fray Ambrosio Montesino...». Fray Román respetó la primera edición excepto en la adaptación al misal de Pio V y -dirá en la página 2- «reduciendo su antiguo lenguaje que en aquellos tiempos corría, con el polido estilo y propiedad que agora se usa».

45 ANDRÉS MARTÍN M., *La teología española en el siglo XVI*, I, o.c., 322-324

46 RODRÍGUEZ I., *Autores espirituales españoles*, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas*, III, Salamanca 1971, 413,.

47 HERRAIZ M., *Biblia y espiritualidad teresiana*, «Monte Carmelo» 88 (1980) 307-334.

guridad leyó nuestra autora⁴⁸. Disponemos de una referencia escrita de los libros que aconsejaba tener en los monasterios y que sin duda leyó⁴⁹ numerosas referencias en su obra escrita y por la deposición de María de San Francisco en el proceso de canonización. En su infancia y adolescencia leyó «Libros de Caballerías», el «Flos Sanctorum» y a los diecisiete años «buenos libros de romance»⁵⁰; las «Epístolas» de San Jerónimo deciden su vocación religiosa⁵¹; a los veinte, lee el «Tercer Abecedario» de Francisco de Osuna⁵²; en los años de enfermedad, los «Morales» de S. Gregorio o comentario al «libro de Job»⁵³. En los primeros grados de oración le influyó el «Arte de servir a Dios», del franciscano Alonso de Madrid⁵⁴; alrededor de 1554, momento de su «conversión» ante «un Cristo muy llagado» lee las

48 No podemos detenernos en un análisis minucioso de la formación a través de los libros. A lo largo del trabajo, y generalmente a pié de página, señalaremos las concomitancias más relevantes. Remitimos a los estudios esenciales sobre el tema y que tendremos en cuenta. El primero en aportar un inventario de los libros leídos por la Santa fue MOREL-FATIO A., *Les lectures de Sainte Thérèse*, «Bulletin Hispanique», 10 (1908), 17-67; ETCHEGOYEN GASTÓN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux-Paris 1923. HOORNAERT R., *Sainte Thérèse écrivain: son milieu, ses facultés, son œuvre*, Lille-Bruges 1922. Presenta un resumen del problema: PABLO MAROTO D., *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1973, 45-63; GARCÍA DE LA CONCHA, o.c., 47-91; ÁLVAREZ T., *Santa Teresa de Jesús. Camino de Perfección*, II vols., en *Introducción Camino*, 30*-66*; VEGA GARCÍA LUENGOS G., *La dimensión literaria de Santa Teresa*, en *Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*, 13 «Redes», Madrid 1982, 93-121.

49 Cs 8: «Cartujanos, Flos Sanctorum, Contemptus mundi, Oratorio de religiosos, los de Fray Luis de Granada, y del Padre Fray Pedro de Alcántara»

50 V 3.4

51 «Diome la vida haber quedado ya amiga de buenos libros. Lefa en las Epístolas de San Jerónimo, que me animaban de suerte que me determiné a decirlo a mi padre», V.3.7. Muy probablemente las leyó en la versión del bachiller JUAN DE MOLINA: *Las epístolas de San Jerónimo con una narración de la guerra de las Germanías*, Valencia 1520, en alguna de las reediciones de 1522 y 1526, o Sevilla 1532; cf. ÁLVAREZ T., *Teresa de Jesús. Obras completas*, Burgos 1982², desde ahora *Obras completas*, 21, nota 8.

52 «Cuando iba, me dio aquel tío mío que tengo dicho que estaba en el camino, un libro; llámase «Tercer Abecedario», que trata de enseñar oración de recogimiento», V 4.6. FRANCISCO DE OSUNA, *Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual*, Madrid 1972, con una introducción de Melquiades Andrés. La gran influencia que tuvo en su pensamiento ha sido estudiada por FIDELÉ DE ROS, *Un Maître de Sainte Thérèse, Le Père François d'Osuna*, Paris 1936; del mismo autor, *L'influence de François d'Osuna*, «Revue de Ascétique et mystique», 15 (1934) 359ss.

53 V 5.8.

54 V 12.2; T. Alvarez considera difícil datar el encuentro de la Santa con este libro en *Introducción Camino*, 54*.

«Confesiones» de S. Agustín⁵⁵. Además del Cartujano son citados expresamente por ella las «Colaciones», de Casiano, aunque probablemente no llegó a leerlas sino en algún relato de las «Vitae Patrum»⁵⁶. Las alusiones a San Martín y San Francisco pueden provenir de los «Legendarios»; el «Audi Filia» de S. Juan de Ávila le influyó profundamente, de fray Luis de Granada leyó el «Libro de la Oración y Meditación», de Bernardino de Laredo la «Subida al Monte Sión»⁵⁷, el «Itinerario de la Oración» de Francisco de Evia y el «Via spiritus o Camino de la perfección espiritual del alma» de Bernabé de Palma⁵⁸. El «Contemptus mundi» (o «Imitación de Cristo»), los libros de S. Pedro Alcántara y el «Oratorio de religiosos» del franciscano Antonio de Guevara, por ser aconsejados en las «Constituciones», se deduce que también los conoció.

Podemos concluir que a Teresa le influyen dos grandes corrientes de teología: la proveniente de la «devotio moderna», con el Cartujano, escrito en los albores de la misma y la «Imitación de Cristo» de Tomás de Kempis y, segundo, el movimiento espiritual de los «recogidos»⁵⁹; Osuna, Laredo, Bernabé de Palma y Juan de Avila pertenecían a él.

El movimiento espiritual de los «recogidos» pretende ser una alternativa a la teología escolar, sin oponerse a ella: quieren lograr la síntesis entre teoría teológica y experiencia, desarrollan diversos sistemas de acercamiento del orante a Dios, todos ellos fundados en la afectividad⁶⁰. Valoran la experiencia y la praxis como forma de conocimiento válida, sin caer en los excesos de los alumbrados. Tampoco caen en un interiorismo y negación de toda forma cultural, pero centran su interés en la persona, la interiorización como base del propio conocimiento y la acción.

55 V 9.8. Se divulgó en España una traducción conjunta de «Confesiones, Soliloquios, meditaciones titulada: *Las meditaciones, soliloquio e manual del bienaventurado sant Agustín*, Valladolid 1515; cf. GARCÍA DE LA CONCHA V., o.c., 56. El mismo año de 1554 se tradujeron las «Confesiones» por el agustino Sebastián Toscano, editadas en Salamanca; cf. ÁLVAREZ T., *Introducción Camino*, 46*

56 C 19.13. El monasterio S. José de Avila debió poseer algún ejemplar de las «Vitae Patrum»; cf. ÁLVAREZ T., *Introducción Camino*, 43*-44*.

57 leído hacia 1556; el influjo de Laredo ha sido estudiado por FIDELE DE ROS, *Un inspirateur de Sainte Thérèse, le frère Bernardin de Laredo*, Paris 1948, 324-335.

58 publicado en 1551; obra «analizada minuciosamente por ella» en lo referente al problema de la Humanidad de Cristo y su manera de «cuadrar el entendimiento», ÁLVAREZ T., *Introducción Camino*, 55* y ss.

59 Para todo lo referente al movimiento de los «recogidos» véase la excelente monografía de ANDRÉS MARTÍN M., *Los Recogidos. Nueva visión de la mística Española (1500-1700)*, Madrid 1976.

60 ANDRÉS MARTÍN M., *Los Recogidos. Nueva visión de la mística Española*, o.c. 812.

El «recogimiento» es un quehacer de toda la persona, con potencias y sentidos, sin dividir cuerpo y alma, sin hacer irreconciliables los ejercicios ascéticos y místicos, vida activa y contemplativa. Afirma que tenemos que seguir a Cristo con todo nuestro ser, cuerpo y alma, persona y espíritu»⁶¹. Para lograr el objetivo integrador, reducen el hombre a su unidad, esencia, o centro del alma. Dios y el hombre son los protagonistas de esta historia⁶².

En conclusión y en palabras de Melquíades Andrés: «El recogimiento busca solución a los grandes problemas de aquel momento: armonía entre escolástica y mística, entre cuerpo y espíritu, entre humano y divino en el hombre, entre humanidad y divinidad de Cristo en la Iglesia y el cristiano, entre espíritu y realidad concreta, entre vida activa y contemplativa. Por eso no es solamente sistema de espiritualidad sino vía de reforma del individuo y de la Iglesia. Por eso deslumbró y arrastró a tantas personas en España y en el resto de Europa»⁶³.

Ahora bien, cuando afirmamos el influjo y la dependencia teológica incluso en el estilo literario del Cartujano o de otros libros, no debe entenderse como una dependencia que anule la creatividad y particular sentido de la escritura en nuestra autora. La Santa leía para vivir, no vivía para leer, asimilaba y convertía en viva experiencia lo que meditaba; porque, téngase en cuenta que, la lectura era uno de los alimentos de la oración, un modo preciso de introducirse en la relación con Dios y, de ningún modo, un sistema de aprendizaje teórico. El proceso de interiorización experimental que le proporcionaba la oración, le permitió asimilar y convertir en conocimiento personalizado las lecturas y conversaciones con confesores y teólogos, para expresarlas, posteriormente, codificadas de una manera original⁶⁴. Concluimos con las acertadas palabras de Salvador Ros

61 ANDRÉS MARTÍN M., *Los Recogidos. Nueva visión de la mística Española*, o.c., 13.

62 *Ibid.*, 14.

63 *Ibid.*; sobre el empleo del término «recogimiento» en la teología teresiana véase, POLI T., *Recogimiento, recogerse en Santa Teresa de Jesús (1560-1577)*, «Monte Carmelo» 88 (1980) 501-529.

64 Gaston Etchegoyen insiste en que la escritura de la Santa proviene de visiones y palabras sobrenaturales que tienen una analogía de forma y fondo con las lecturas; y concluye afirmando que no hay nada de original: tanto las ideas como las imágenes son reminiscencias inconscientes de lecturas anteriores; cf. ETCHEGOYEN G., *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, o.c., 361. La reacción contraria proviene de Menéndez Pidal al decir: «Santa Teresa, muy lejos de dejar palidecer sus expresiones en meras reminiscencias de ambiguas lecturas, muestra un constante conato de originalidad»; cf. MENÉNDEZ PIDAL R., *El estilo de Santa Teresa*, en *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid 1978⁶, 136; para Hatzfeld, «Teresa está siempre preocupada por aclarar 'cómo' se desarrolla en su alma lo misterioso y por ello está siempre atenta precisamente a aquella introspección», HATZFELD H., *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid 1968², 241.

García: «esa fecunda paradoja por la que Santa Teresa, también en su actividad literaria, resultó ser tan radicalmente innovadora como tributaria de la formación recibida»⁶⁵.

Resumiendo lo dicho observaremos que, por el hecho de la condición femenina, la mujer escritora veía limitado su campo de actuación al terreno de la experiencia personal y la oración, reconociéndole una autoridad doctrinal si se dirigía a otras mujeres, pero negándole cualquier tipo de autoridad doctrinal en el campo de la teología dogmática. Por otra parte, al no disponer de la posibilidad de formarse en las universidades se veía abocada a la educación autodidacta. Y por último, debía estar muy atenta a las sospechas Inquisitoriales y al peligro de ser confundida con los movimientos alumbrados.

Dentro de estas limitaciones y sirviéndose de ellas, Teresa de Jesús logra una formación teológica autodidacta, se vale de su extraordinaria sensibilidad para captar y expresar el conocimiento por experiencia y aprovecha el momento histórico de renovación en la Iglesia Católica, emprendida por Cisneros en los comienzos del siglo XVI, encarnada en el movimiento teológico de los «recogidos», hasta el punto de llegar a convertirse en uno de sus grandes codificadores⁶⁶.

Debemos convenir con Lázaro Carreter y la crítica actual, en la fuerza comunicativa y la necesidad de autoexpresarse que emana de los escritos teresianos⁶⁷. Ciertamente escribe por obediencia, como queda demostrado en innumerables testimonios, pero no es menos cierto que la obediencia a una autoridad superior es, al mismo tiempo, una apoyatura que le permite conseguir un mayor grado de libertad expresiva para verse libre de sospechas y llevar a término su voluntad de escritora⁶⁸.

65 ROS GARCÍA S., a.c., 189.

66 Disentimos totalmente de Stolz cuando defiende que el pensamiento de Teresa es psicológico, no teológico. cf. STOLZ A, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936.

67 LÁZARO CARRETER F., *La literatura como fenómeno comunicativo*, en *Estudios de lingüística*. Barcelona 1980, 180

68 Fray Luis de León con su célebre frase: «Que lo que algunos dicen ser inconveniente que la Madre misma escriba sus revelaciones de sí, para lo que toca a ella y a su humildad y modestia, no lo es, porque las escribió mandada y forzada», cf. FRAY LUIS DE LEÓN, *Carta-dedicatoria a las Madres Priora Ana de Jesús y religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid*, en *Obras completas castellanas*, o.c., 1317, pretendió evitar recelos hacia la obra teresiana. Posteriormente se ha abusado de esta interpretación unilateral. Actualmente la crítica reconoce que, junto a la obediencia, aparece previamente la necesidad y voluntad decidida de escribir. Veamos un ejemplo: «me dé gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan (y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido)», V. Pról. 2.; cf. V.37.1., C Pról.1-3., etc. Además del artículo citado de Lázaro Carreter véase: SANGNIEUX JOEL, *Santa Teresa y los libros*, a.c., 760.

En este contexto y con estas determinadas limitaciones impuestas por el entorno, elabora su teología de la que ahora deberemos extraer el método y estructura.

El punto de partida metodológico –como fácilmente se deduce de lo expuesto–, lo constituye la experiencia personal; con razón la Iglesia ha reconocido en su figura el magisterio de la experiencia⁶⁹. Adelantando el estudio que trataremos extensamente, diremos que experimentar –en su pensamiento– significa un modo de conocimiento en el que queda implicada toda la persona, quien al «pasar por algo» aprehende una determinada realidad, imprimiéndola en las entrañas de modo imborrable. La experiencia es histórica y dinámica, se sucede en el tiempo acumulativamente⁷⁰.

Sabemos que toda experiencia conlleva una interpretación en el mismo instante de ser vivida; en palabras de Gómez Caffarena, «todo conocimiento humano hace una interpretación humana de la realidad»⁷¹. Si la experiencia indica conocimiento por inmediatez⁷², no es menos cierto que ésta aprehende e interpreta el objeto conocido en el mismo instante de la percepción. Las experiencias –dirá Edward Schillebeeckx–, «no son ni puramente objetivas, ni puramente subjetivas, sino «un conjunto lleno de matices, en el que se dan cita la vivencia, el pensamiento, la interpretación, así como también el pasado, el presente y las expectativas de futuro... Los datos irreductibles de nuestras experiencias forman, pues, un conjunto en el que ya existe previamente una interpretación. Experimentamos in-

69 Los testimonios al respecto son numerosos. Destacamos los referentes a los Documentos Oficiales del Proceso Canónico: «Pero la fuente interior de los escritos y la sabiduría teresiana la constituye, sin duda, el binomio personal de su 'fe' y de su 'experiencia' del misterio de la gracia», *Voto de la Facultad Teológica de los Carmelitas Descalzos de Roma*, en *Santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia. Documentos oficiales del Proceso Canónico*, Madrid 1970, 122 y 115-116. Lo mismo opinan los teólogos censores: «Y es que ella no hace otra cosa que transmitir su experiencia», *Ibid.* 224 y la Declaración del Promotor General de la fe: «sentando magisterio en el decir justamente con forma literaria sus altísimas experiencias», *Ibid.* 257; Stegink llegó a afirmar que se había proclamado «el doctorado de la experiencia», STEGINK OTGER, *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid 1974, 162; cf. el artículo de ÁLVAREZ T., *Santa Teresa de Jesús contemplativa. Experiencia de Dios*, «Ephemerides Carmeliticae», 13 (1962), 9-62, publicado más tarde en ÁLVAREZ T.-CASTELLANO J., *Teresa de Jesús, enseñanos a orar*, Burgos 1981, 149-241.

70 cf. capítulo 3.

71 GÓMEZ CAFFARENA J., *Metafísica fundamental*, Madrid 1983², 424

72 «L'immediatezza è un aspetto ovvio di qualsiasi esperienza. L'esperienza implica un contatto diretto con qualcuno o con qualcosa», O'COLLINS G., *Teologia Fondamentale*, Brescia 1984², 45; cf. ÁLVAREZ T., *Experiencia cristiana y teología espiritual*, «Seminarium», 14 (1974) 101.

terpretando, sin que podamos trazar una línea divisoria clara entre el momento de la experiencia y el de la interpretación»⁷³.

El sujeto cognoscente interpreta la experiencia dentro del paradigma cultural y las claves interpretativas que le aportan experiencias anteriores⁷⁴. Cuando, debido a la estructura histórico-temporal, el hombre acumula nuevas vivencias, el conocimiento anterior queda subsumido y reinterpretado por la novedad aportada en las nuevas vivencias. Es decir, el tiempo reinterpreta experiencias pasadas y la distancia histórica resitúa el todo conocido en un nuevo paradigma. El paso del tiempo y la acumulación de nuevas experiencias hace posible, por un lado, comprender las experiencias pasadas cargándolas de un significado más profundo y, por otro, la distancia del tiempo y las nuevas experiencias, amplían el punto focal y tienden a universalizar el objeto conocido. Consiste en «una interpretación ya de la 'interpretación' anterior..., 'reconstrucciones' de la realidad percibida mediante, anticipación de modelos 'verificables'»⁷⁵.

En un tercer momento, la teoría, como conjunto de ideas que estructuran un pensamiento, bien sea implícita o explícitamente, contra lo que pueda parecer, no es totalmente ajena a la experiencia original y las experiencias que le sucedieron. Detrás de una teoría pura se esconde una estructura filosófica de significados, como presupuestos implícitos o explícitos y una experiencia originante. Todo autor tiene, aunque no sea consciente de ello, unos condicionamientos teóricos o presupuestos implícitos que determinan y estructuran su pensamiento⁷⁶.

De este modo hallamos en Santa Teresa la siguiente estructura teológica: En un primer momento narra su experiencia. Es una característica común a la totalidad de sus escritos; en todos subyace en mayor o menor grado este dato de vital importancia. El libro más característico al respecto es «Vida». Ahora bien, si como ya hemos indicado, la experiencia implica intrínsecamente una interpretación, «Vida» es un libro autobiográfico y doctrinal; detrás del relato narrativo y biográfico se esconde una interpretación teológica. Lo deno-

73 SCHILLEBEEKX E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid 1982, 25; «Ya la misma 'percepción' interpreta», GÓMEZ CAFFARENA, o.c., 425.

74 Los elementos interpretativos de una experiencia concreta surgen de la misma experiencia consciente y de algo externo a ella: otras vivencias similares, SCHILLEBEEKX E., o.c., 25-26.

75 GÓMEZ CAFFARENA, o.c., 426

76 ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Madrid 1970¹⁰, 15-33.

minaremos «discurso primero», porque es la primera transcripción escrita que conservamos de ella, en donde el tiempo reflexionado es muy dilatado, abarca hasta el año 1565 (contaba al acabar la redacción con 50 años de edad), tiempo más que suficiente para reinterpretar lo experimentado y resituarlo en una clave interpretativa: la historia de su alma y de las misericordias de Dios para con ella, planteado al estilo agustiniano como una personal historia de salvación.

Nuevas y decisivas experiencias se sucedieron posteriormente hasta llegar a la culminación y consumación del matrimonio espiritual en 1572. Cinco años más tarde escribiría «Moradas». La inmensa novedad de las mercedes recibidas desde 1565, no suprime ni anula las anteriores narradas en «Vida», sino que las resitúa y reinterpreta en un nuevo paradigma hermenéutico. Le sirven para releer las experiencias del pasado, descubrir la novedad de las últimas en comparación con las anteriores y el tiempo le separa de la inmediatez absoluta para universalizar y globalizar la doctrina⁷⁷. El uso de símbolos, en particular el «Castillo», confieren a la obra una unidad; la experiencia personal seguirá siendo un permanente «leitmotiv», pero esta vez se esconde en un anonimato difícilmente disimulado y se atreve a universalizar la enseñanza. Se ha dicho, con razón, que «Moradas» es el libro doctrinal por excelencia en nuestra autora. Entendamos doctrina en el sentido de un «discurso segundo» o «teoría dos», en cuanto la experiencia personal de la autora subyace a lo largo de toda la obra pero, al mismo tiempo, separándose de la inmediatez interpretativa, la sitúa en un contexto más amplio y general⁷⁸.

Teresa de Jesús, por opción y por limitación ambiental —no era letrada—, nunca se separó de los dos primeros discursos que inclu-

77 «Santa Teresa —dirá Sanghieux— nunca pudo resolver esta contradicción fundamental: escribir para sí misma, para sus confesores, para sus hermanas, o para el mundo entero», SANGHIEUX JOEL, *Santa Teresa y los libros*, a.c., 760. Creo sin embargo que, el tiempo le fue asegurando en la universalidad de su mensaje y la posibilidad de que su enseñanza pudiera hacerse realidad en todo bautizado.

78 «Fundamental es por tanto que el conocer teológico de Teresa no se puede separar de su vida: es una vivencia. Consecuencia de ello es su deseo de alcanzar más perfectamente lo que poco a poco va experimentando. El amor es la única postura ante Dios», DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., «El amor vivo de Dios». *Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, «Compostellanum» 15 (1970) 26; la misma revista publicó la segunda parte de esta tesis presentada en Friburgo, aquella que específicamente abordaba el tema de la gracia, *La teología de la gracia en Santa Teresa*, «Compostellanum» 19 (1974) 1-64. En adelante citaremos, para mayor comodidad del lector las dos partes con los números I y II.

yen el «sentir» experimental del hombre. Por tanto, no elaboró una teoría, o «discurso tercero» que estuviera ajena a la propia experiencia. Ahora bien, sería erróneo presuponer que carece de una estructura teórica interpretativa de la misma experiencia. Ninguna de las lecturas, ni de los sermones, ni tan siquiera de la religiosidad popular podía prescindir de ella. En concreto, el conocimiento por fe, entendiendo en la expresión el contenido de los dogmas, que de un modo o de otro conoció, se constituyen en pre-juicios o presupuestos implícitos que recorren la obra e influyen directamente en la interpretación de la experiencia y por tanto de la doctrina.

En consecuencia, nos encontramos ante tres niveles de conocimiento interconexiónados:

El discurso primero, o experiencia, por el cual, detrás de cada afirmación aparentemente teórica, deberemos analizar la experiencia personal que se oculta detrás.

El discurso segundo, propio del libro «Moradas», caracterizado por una reflexión ulterior de la experiencia, por ello mismo reinterpretativa de la experiencia original, objetivada y universalizada, convertida en doctrina «común» bajo el camuflaje del anonimato.

El discurso tercero, que no se presenta nunca como una elaboración teológica teórica, sino como unos presupuestos implícitos que condicionan la autocomprensión de la experiencia en su discurso segundo. Demostraremos –por ejemplo– que la interpretación de Calcedonia que hace la Santa es un presupuesto teológico que determinó la concepción de la sacratísima Humanidad de Cristo, punto esencial de su doctrina y que, por tanto, influye en la interpretación de la experiencia.

Los tres estratos se condicionan e interrelacionan mutuamente aunque el punto de inserción o clave de lectura de «Moradas» sea el discurso segundo. Desde la explicitación del mismo deberemos constantemente adentrarnos, por un lado en la experiencia primera y su evolución que se oculta tras el dato doctrinal y, por otro, analizar –a pesar de las dificultades que conlleve– en el discurso tercero, lo no dicho pero implícitamente presente como presupuesto que condiciona dialécticamente los otros dos discursos⁷⁹.

79 En la exposición que acabamos de hacer sobre los tres «discursos» subyace todo el problema de la teoría del conocimiento y más en concreto la noción de epistemología. El problema excede ampliamente nuestro trabajo. Bástenos afirmar que la distinción en tres estratos es comunmente aceptada por los especialistas.

2. El libro del Castillo Interior

La presentación del libro «Moradas» la dividí en tres apartados: génesis del libro; finalidad y plan de la obra; por último, la estructura simbólica. Con ello dispondremos de una visión global que nos permitirá introducirnos posteriormente en las séptimas moradas.

Una experiencia oracional unida al cumplimiento de obediencia que le impone Gracián, motivan la redacción de un nuevo escrito que, sin embargo, no se convierte en un duplicado de «Vida» sino en una expresión doctrinal y didáctica que sirva a la vida espiritual de las monjas. El símbolo, como significado segundo trasciende la referencia primera dándole una aplicación a toda la vida cristiana. Teresa estructuró la obra en base a un símbolo principal, el «Castillo», al cual fue añadiendo otros complementarios, siendo los más importantes: el «gusano de seda», el «agua» y el «matrimonio espiritual»⁸⁰.

A. Génesis del libro: Estructura autobiográfica.

La Santa coincidió con fray Diego de Yepes en el mesón de Arévalo probablemente a finales de 1579⁸¹. Yepes iba de Medina del Campo hacia Zamora y Teresa, con tres monjas, de Medina a Avila. Las inclemencias del tiempo y la coincidencia en el mismo mesón propiciaron una larga conversación entre los dos. Yepes fue amigo, confesor y más tarde biógrafo de la Santa, se conocían desde hacía tiempo. Ella le explicó los motivos por los cuales había escrito el libro de las «Moradas»; entresacamos del testimonio de Yepes los párrafos más clarificadores:

«Había deseado esta Santa Madre ver la hermosura de un alma que está en gracia, cosa harto de cobdicia para verla y poseerla. Estando en este deseo, le mandaron escribir un tratado de oración, la cual tenía ella muy bien sabida por experiencia.

80 Del símbolo del matrimonio espiritual nos ocuparemos en el apartado siguiente, al presentar las séptimas moradas. Para toda esta parte nos hemos servido abundantemente de los cursos dictados por Tomás Álvarez en el Teresianum de Roma; ÁLVAREZ T., *Sulla dottrina della N.S.M. Teresa nel libro delle Mansioni*, Roma 1956, (texto en offset); ÁLVAREZ T., *Introducción a la lectura del «Castillo Interior» o «Las Moradas»*, Roma 1976, apuntes elaborados por Jesús Castellano y transcritos y completados por Miguel Boyero en 1977.

81 SILVERIO data el encuentro en 1579, mientras que EFRÉN en 1580.

Víspera de la Santísima Trinidad, pensando qué motivo tomaría para este tratado, Dios, que dispone las cosas en sus oportunidades, cumplióle este su deseo, y dióle el motivo para el libro. Mostróle un globo hermosísimo de cristal, a manera de castillo, con siete moradas, y en la séptima, que estaba en el centro, el Rey de la gloria con grandísimo resplandor, que ilustraba y hermoseaba aquellas moradas hasta la cerca; y tanto más luz participaban, cuanto más se acercaban al centro; no pasaba esta luz de la cerca, y fuera de ella todo era tinieblas e inmundicias, sapos y víboras y otros animales ponzoñosos. Estando ella admirada de esta hermosura, que con la gracia de Dios mora en las almas, súbitamente desapareció la luz, y sin ausentarse el Rey de la gloria de aquella morada, el cristal se puso y cubrió de oscuridad y quedó feo como carbón y con un hedor insufrible; y las cosas ponzoñosas, que estaban fuera de la cerca, con licencia de entrar en el castillo. Esta visión quisiera esta Santa madre que vieran todos...»⁸².

Por tanto, según Yepes, en el origen del libro hay una experiencia de oración «sobrenatural». T. Alvarez no excluye la razón sobrenatural contada por Yepes y admite que influyera en la elaboración del libro, aunque la última razón consista en una lenta génesis de la obra. Una experiencia oracional, por importante que sea, no justifica —en el caso de nuestra autora— la redacción de un libro. La Santa sólo escribió espontáneamente las cartas, relaciones y poesías; el resto siempre lo escribió obedeciendo el mandato de otros. En este caso provino de Gracián quien, en nota marginal a la biografía de Ribera, en el cap. VI del lib. IV escribe:

«Lo que pasa acerca del libro de las Moradas es que siendo yo su prelado y tratando en Toledo una vez muchas cosas de su espíritu, ella me decía: 'Oh, qué bien escrito está ese punto en el Libro de mi Vida, que está en la Inquisición'⁸³ Yo le dije: pues que no le podemos haber, haga memoria de lo que se le acordare, y de otras cosas, y escriba otro libro, y diga la doctrina en común, sin que nombre a quien haya acaecido aquello que allí dixere. Y así le mandé que escribiese este libro de las «Moradas» diciéndole, para más la persuadir, que lo tratase también con el Dr. Velázquez, que la confesaba algunas veces y se lo mandó»⁸⁴.

82 BMC l.II., 493-494.

83 El libro «Vida» estaba en la Inquisición desde 1575. Gracián no lo había leído.

84 ANTONIO DE SAN JOAQUÍN, *Año teresiano*, t. VII, 1758, 149; cf. BMC t.IV, IX.

El mismo Gracián nos cuenta el hecho en otra ocasión y con otros detalles, asegurando que debió insistir «con mucha importunación»:

«Persuadíle yo estando en Toledo...con mucha importunación que escribiese el libro...que se llama las 'Moradas'. Ella me respondió: ¿Para qué quieren que escriba? Escriban los letrados que han estudiado, que yo soy una tonta y no sabré lo que me digo; pondré un vocablo por otro con que haré daño. Hartos libros hay escritos de cosas de oración: por amor de Dios me dejen hilar mi rueca y seguir mi coro y oficios de religión como las demás hermanas, que no soy para escribir ni tengo salud ni cabeza para ello»⁸⁵.

La conversación tuvo lugar el 28 de Mayo de 1577, en torno a Pentecostés. Queda confirmada por el testimonio de la Santa:

«Pocas cosas que me ha mandado la obediencia se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración»⁸⁶.

El entonces confesor de la Santa, Alonso Velázquez, biblista formado en Alcalá y futuro obispo de Osma, autorizó la redacción del libro, que comenzó a redactar pocos días después, el 2 de Junio de ese mismo año, en medio de una gran aridez. El Prólogo del libro induce a pensar que el motivo esencial por el cual redactó «Moradas» no es otro que la obediencia a una orden superior⁸⁷. Ni se veía inspirada, ni creía poder decir algo nuevo de lo mucho ya escrito⁸⁸, ni se veía con la salud suficiente⁸⁹.

Del encargo de Gracián «escriba otro libro, y diga la doctrina en común, sin que nombre a quien haya acaecido aquello que allí dixere» deducimos fácilmente las dos características básicas del nuevo libro: el anonimato tras el que se ocultará la autora y el fundamento doctrinal del libro. En consecuencia, no estamos ante un duplicado de «Vida» sino ante un «tratado» espiritual de características bien diferentes.

No obstante la base autobiográfica es evidente. La autora se oculta-

85 BMC t.XV, 16

86 M Pról. 1.

87 «sujetándome en todo lo que dijere al parecer de quien me lo manda escribir, que son personas de grandes letras», M Pról. 3.

88 «Bien creo he de saber decir poco más que lo que he dicho en otras cosas que me han mandado escribir, antes temo que han de ser casi todas las mismas...Si el Señor quisiere diga algo nuevo, Su Majestad lo dará o será servido traerme a la memoria lo que otras veces he dicho, que aún con esto me contentaría», M Pról. 2.

89 «la voluntad se determina a hacerlo muy de buena gana, aunque el natural parece que se aflige mucho», M Pról. 1.

rá ante expresiones como «una persona», tras la que siempre alude a ella misma y que se acentuará conforme nos adentremos en las últimas moradas, sobre todo a partir de las quintas. Narra su propia experiencia sin datos ajenos a su aventura de encuentro con el Señor. Ella ha hecho un recorrido espiritual, que narra como arquetipo, subrayando que hay otras muchas posibilidades, otros muchos «caminos espirituales».

Sin mencionarlo nunca, está retratando un modelo de santidad personal dentro de la Iglesia Católica, caracterizado por la relación con Cristo en Dios, concebida históricamente⁹⁰. Es decir, ella se autocomprende desde su proceso histórico, que concibe como historia de salvación por las misericordias que Dios ha realizado en su vida, con una perspectiva de madurez que da la experiencia y los años vividos, 62 cuando comenzó a escribir el libro. Partiendo de la propia vida, reelabora los datos destacables, organizándolos dentro del símbolo general del «Castillo», construyendo una teología experiencial.

«Vida» es un discurso primero, más próximo a la inmediatez de la experiencia. «Moradas» es un discurso segundo sobre la misma experiencia, con elementos radicalmente nuevos como son las séptimas moradas y la estructura general de la obra:

«Al obispo envié a pedir el libro, porque quizá se me antojara de acabarle con lo que después me ha dado el Señor, que se podría hacer otro y grande, y si el Señor quiere acertase a decir; y si no, poco se pierde»⁹¹.

El discurso segundo se caracteriza por recoger el dato experiencial desde la inmediatez interpretativa, pero con una distancia tal que de alguna manera lo objetiviza sin separarlo de la subjetividad y por ello lo convierte en teoría, aunque siempre en íntima relación con la propia experiencia. El cúmulo de experiencias reinterpretadas constantemente, la distancia en el tiempo y la adquisición de nuevas vivencias, posibilita un aparente desdoble de la personalidad de manera que la autora parece disociarse del objeto reflexionado que sigue siendo ella misma:

«Con todo, sé yo que a ratos andaba harto temerosa; otros con grandísima confusión, que no sabía por dónde le había venido tanto bien. Éramos tan una cosa ella y yo, que no pasaba cosa por

90 El aspecto comunitario, como veremos, queda menos subrayado en la obra, aunque esté implícitamente presente a lo largo de todas las moradas.

91 Cta 8.19. a su hermano Lorenzo de Cepeda el 17-1-1577.

su alma que yo estuviese ignorante de ella, y así puedo ser testigo y me podéis creer ser verdad todo lo que en esto dijere»⁹².

El dato puramente objetivo, o teoría, está presente en 'Moradas' como presupuesto o pre-juicio, sobre todo a partir del dato dogmático de fe que recibe y resitúa en un esquema teológico⁹³. Teresa nunca elaboró un discurso tercero, aunque los presupuestos teológicos implícitos condicionan la interpretación de la obra⁹⁴.

B. Finalidad y plan del libro

Como hemos visto, el libro se escribe por obediencia al mandato de Gracián y quizás de Velázquez; siendo cierto, este fin es externo a la obra; haciéndolo compatible, la Santa debía de encontrar otros fines que le dieran unidad. Gracián relata que debería servir a almas que siguen oración y precisan de la guía de quien ha vivido la experiencia antes que de personas muy doctas: «de las misma manera puede acaecer en almas que siguen oración y espíritu, que más fácilmente se aprovechan de libros espirituales escritos de lo que se sabe por experiencia que no de lo que han leído y estudiado en doctores»⁹⁵.

Sin embargo la Santa no cuenta con el razonamiento de Gracián cuando expone la finalidad:

«Díjome quien me mandó escribir, que como estas monjas de estos monasterios de nuestra Señora del Carmen tienen necesidad de quien algunas dudas de oración las declare, y que le parecía que mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras, y con el amor que me tienen les haría más al caso lo que yo les dijese, tiene entendido por esta causa será de alguna importancia, si se acierta decir alguna cosa; y por esto iré hablando con ellas en lo que escribiré, y porque parece desatino pensar que puede hacer al caso a otras personas. Harta merced

92 M 6.8.4.

93 No queremos decir que el dato dogmático sea ajeno en última instancia a la experiencia porque históricamente no ha sido así, pero Teresa acoge el dato de fe y la interpretación dogmática del mismo con los presupuestos hermenéuticos de la época y los autores que leyó.

94 A este respecto considero clave el texto de CAD 1.9. que examinaremos en su momento: «que hay en Cristo dos naturalezas, una divina y otra humana. En esto no me detengo porque mi intento es hablar en lo que me parece podemos aprovecharnos las que tratamos de oración». En ese «no me detengo» está la diferencia entre el discurso segundo y el tercero, o teoría.

95 GRACIÁN J. *Dilucidario del verdadero espíritu*, L.I, cap. 5, BMC XV, 16-17.

me hará nuestro Señor, si alguna de ellas se aprovechare para alabarle algún poquito más»⁹⁶.

Del texto se deduce que la Santa será mejor entendida por «el amor que le tienen...si se acierta a decir alguna cosa», luego el saber decir y el amor de las lectoras determinan la finalidad. Pero antes de pasar adelante es conveniente conocer los destinatarios del libro.

Teresa escribe siempre sabiendo a quién dirige la obra, se siente incapaz de escribir en general; por ello sus escritos se convierten en cartas abiertas que le dan un carácter íntimo; por ello mismo deben tener una finalidad y destinatario bien concretos:

«Este tratado, llamado *Castillo Interior*, escribió Teresa de Jesús, monja de nuestra Señora del Carmen, a sus hermanas e hijas las monjas Carmelitas Descalzas»

El título fue añadido por Teresa, al concluir la obra, en la primera página del manuscrito. Ya en el prólogo había especificado que «como estas monjas de estos monasterios...tienen necesidad de quien algunas dudas de oración las declare»⁹⁷.

Ahora bien, da la impresión que, conforme iba redactando, fue ampliando y alargando el círculo de los destinatarios.

Hay una clara intención de retomar lo que ella misma había escrito antes; lo indica su temor a repetirse, «bien creo he de saber decir poco más...antes temo que han de ser todas las mismas, si el Señor quisiere diga algo nuevo».

A las monjas, sus destinatarias principales, que no conocen el libro «Vida» por estar en la Inquisición, va a «declararles algunas dudas de oración» abundando en los datos de «Vida» «que decían estaban bien dichas» e incluso «por si se hubiera perdido». Pero, entonces, ¿«Moradas» es una réplica a «Vida»?; esta pregunta debe responderse desde la misma obra; el hecho de que repita experiencias contenidas en «Vida» no basta para poder caracterizarlo como una autobiografía. Además, «Vida», más que una autobiografía es una relación íntima de conciencia a sus confesores ¿cómo creer que hiciera una confesión de ese tipo a las monjas? Por ello nos inclinamos a creer que «Moradas» tiene una finalidad «expresamente doctrinal, sistemática y didáctica con el intento de enseñar algo útil para toda la vida espiritual de las monjas»⁹⁸.

96 M Pról.4.

97 M Pról.4.

98 ÁLVAREZ T., *Sulla dottrina della N.S.M. Teresa nel libro delle Mansioni*, o.c., 30.

Tenía la intención, desde el comienzo, de aclarar las dudas de oración y sus dificultades. Este dato es de suma importancia porque para Santa Teresa el desarrollo de la vida de oración resume toda la vida espiritual; en la oración se condensa toda la respuesta del hombre a la llamada de Dios; la oración, como podremos comprobar, engloba todos los elementos de la relación de la persona humana con Cristo en Dios⁹⁹. Lo relativo a la oración son las cosas interiores en las que ahora va a profundizar en lo «sobrenatural», porque «entiendo que algunas no las había entendido como después acá, en especial de las más dificultosas»¹⁰⁰. En el título ha señalado que se trata de un «tratado», palabra que tiene un contenido doctrinal. Una vez acabada la obra dividió los capítulos y los tituló. Todos ellos tienen un carácter universal y no personal, aunque se encuentren detalles propios de experiencia. Por ejemplo, «trata de la hermosura y dignidad de nuestra alma»¹⁰¹, «trata de cuán fea cosa es un alma que está en pecado mortal»¹⁰².

C. Estructura simbólica de «Moradas»

a. Qué entendemos por «símbolo»

La Santa no ofreció nunca una descripción de la base simbólica del libro. En principio el «Castillo» sería una obra de orfebrería, de «diamante y cristal», que corresponde al alma, y Dios es el Sol que está fijo en su centro. Así, todo el proceso consistiría en la iluminación; pero no desarrolló esta base simbólica.

El Castillo además tiene connotaciones guerreras, pero idealizado, casi sin arquitectura, ni columnas, ni ventanas; unas moradas en su interior, una puerta y un muro que lo rodea.

La estructura interna del castillo tampoco está delimitada; sabemos que hay muchas moradas pero no las describe¹⁰³. Generalmente espe-

⁹⁹ Varias veces volverá sobre el asunto en la misma obra. Por ejemplo: «Bien entiendo que es cosa importante para vosotras declarar algunas interiores, como pudiere; porque siempre oímos cuán buena es la oración, y tenemos de constitución tenerla tantas horas, y no se nos declara más de lo que podemos nosotras; y de cosas que obra el Señor en un alma declaráse poco, digo sobrenatural», M 1.2.7.

¹⁰⁰ M 1.2.7., lo mismo en M 4.2.7.

¹⁰¹ M 1.1 (título).

¹⁰² M 1.2, título.

¹⁰³ «tiene muchas moradas», M 1.1.3. y M 1.2.8., «no pocas piezas sino un millón», M 1.2.12.

cífica que en cada morada hay muchas pero, a veces, también dirá una «pieza» indicando que cada morada sólo tiene una estancia¹⁰⁴. Frecuentemente habla de que la séptima morada, «la principal», «la del centro», es como un «palacio dentro de otro»¹⁰⁵. La imagen más adecuada para representarnos el interior del castillo corresponde a una concepción circular concéntrica, mejor que como ascensión en escalera de las moradas, aunque exista un cierto ritmo ascensional.

La Santa por tanto articula el libro en base a unas «comparaciones», siendo la principal la del castillo junto a otras como el gusano de seda o el matrimonio, que ella denominará «grosera comparación».

Actualmente el concepto de símbolo es el que mejor recoge lo que la Santa entiende por comparación y ofrece la posibilidad de releer la obra con una clave hermenéutica precisa. Por ello, explicaremos a continuación qué entendemos por símbolo.

Distinguiremos, siguiendo a P. Ricœur, entre símbolo y signo. Por símbolo se entiende, en su concepción más amplia, el conjunto de significaciones que utiliza una cultura, por medio de las cuales, sociedad e individuo se identifican. Una de las estructuras esenciales que organizan una sociedad lo constituye el universo simbólico religioso¹⁰⁶. El símbolo es una mediación necesaria en la cultura porque nada es absolutamente inmediato, nada está «presente», todo está «representado». La misma identidad personal no es evidente al ser, ha de ser descubierta progresivamente¹⁰⁷. En el caso teresiano la cuestión es la siguiente: Teresa hablará de representación progresiva de Cristo, la relación con Él es por representación, no por presencia inmediata y posesiva del Otro.

En un sentido más limitado, el símbolo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una relación de sentido a sentido, de sentido segundo a sentido primero, tanto si es una relación de analogía como si no lo es; por eso se distingue del signo¹⁰⁸. Por ejemplo, la palabra «agua» envía a una cosa y a un concepto que la cosa designa y representa; la palabra «agua» es un signo que nos permite expresar lo que percibimos como realidad bajo

104 M I.2.11, 1.2.8, 5.1.5, 6.1. Título, etc.

105 M I.1.3; «no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey», M I.2.14.

106 LEVI-STRAUSS, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1968⁴, .XIX

107 DIDIER R., *Les Sacrements de la foi, la Pâque dans se signes*, Paris 1975, 24-30.

108 RICŒUR P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 26-27.

esa palabra. Pero la palabra «agua», puede enviarnos a un segundo significado establecido sobre el primero, designando el elemento que fertiliza o devasta, hace nacer la vida o la destruye. Como símbolo evoca la existencia humana como vida o como muerte.

El estructuralismo añade un tercer significado al símbolo, que no aplicaremos a nuestro caso porque cierra la vía a una interpretación teológica al negar la significación intrínseca. No es un sentido segundo que exprese algo de la existencia humana y dependiente del primer signo. No funciona por representaciones, sino por estructuras independientes de los sujetos. El símbolo ocupa un lugar, es un elemento más dentro de una estructura independiente y el significado no le viene dado como segundo significado, como sucedía en la interpretación anterior, sino por el lugar que ocupa dentro del conjunto de elementos simbólicos. No tiene, por tanto, una significación intrínseca y debe su sentido al lugar que ocupe en la estructura simbólica independiente¹⁰⁹.

En conclusión, el símbolo consiste en el movimiento que conduce de un primer sentido, inducido por el signo y concerniente a la cosa, a un segundo significado que concierne a la existencia humana; es por ello metafórico. El lenguaje simbólico parte de la imagen para pasar, como decimos, a otro significado; en cambio, la alegoría parte de un concepto abstracto, por ejemplo, justicia; y busca una traducción plástica: la diosa con la balanza y la espada¹¹⁰.

La relación entre el primer sentido y el segundo puede ser de analogía, pero también puede no serlo; esta es la segunda parte de la definición que Ricœur da al símbolo. Puede haber un misterioso «como», el sentido primero es «como» y aquí podríamos incluir la terminología teresiana, «comparación» del símbolo nupcial; o puede ser también de «ocultamiento», un primer sentido oculta un segundo que habrá que descubrir, como sucede en el sueño. El símbolo se vehicula a través del lenguaje. Por otra parte, no es posible su existencia simbólica sin un principio de interpretación; pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico en el doble sentido que antes citábamos¹¹¹.

b. Los símbolos en «Moradas»

A diferencia de «Vida», el libro que nos ocupa abunda en el

109 Lévi-Strauss, L. Althusser y M. Foucault son los autores que la han aplicado.

110 BERNARD CH. A., «Símbolos espirituales», NDE, Madrid 1983, 1304.

111 RICŒUR P., o.c., 27.

empleo del lenguaje simbólico que sirve para articular el contenido doctrinal y experiencial de la autora. A este propósito dice T. Álvarez: «Los símbolos van dando cuerpo a tres filones temáticos: el primero, un relato autobiográfico; la autora cuenta su vida, pero no la de superficie fuera del Castillo (peripecias, luchas, derrotas), sino la de dentro, itinerario humano y cristiano del alma. El segundo, una lección de interioridad, especie de mensaje enviado desde su castillo a lo hondo del castillo interior del lector para avivarle su vocación de trascendencia y su sed de Dios. Y tercero, el sentido de la vida cristiana, formulado en versión original, muy femenina, sin compromisos con las sabihondas explicaciones de los teólogos de profesión»¹¹².

Hay que añadir que los motivos que inducen a la Santa a introducir símbolos dan a la obra un contenido: estético, por la belleza que conlleva el introducir motivos plásticos de la naturaleza; pedagógico, porque facilitan, al igual que la parábola, la comprensión del mensaje y, en tercer lugar, el recurrir al lenguaje simbólico facilita la expresión y comprensión del «misterio» de relación entre Dios y el alma. La experiencia de Dios es inefable y no se puede reducir a fórmulas filosóficas o teológicas. El lenguaje simbólico posibilita un lenguaje apropiado al misterio indecible del hombre y de Dios.

Teresa no elaboró símbolos cósmicos como San Juan de la Cruz, sino que todos ellos son sencillos. El libro queda articulado alrededor del símbolo «castillo» que, junto a agua y fuego, gusano de seda-mariposa y matrimonio, forman el entramado literario-simbólico del libro. Los demás símbolos se construyen progresivamente sobre éste que es el esencial y del que recibe nombre el libro: «Castillo Interior»¹¹³. Estudiaremos tres aspectos: la estructura del «castillo, las posibles fuentes de inspiración y los términos sinónimos a «moradas», a saber, «grados» y «estados» de oración.

En tres textos se concreta el símbolo. Comienza el libro así:

«considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del jus-

112 ÁLVAREZ T. *En torno al Castillo Interior de Santa Teresa*, Roma 1978, 3. Traducción al castellano de los artículos publicados en «Il Messaggero del Bambino Gesù» en 1977.

113 «Una vez mostradas a gozar de este castillo», M Epíl.2. Sobre el origen del símbolo y las diferentes teorías véase el trabajo de PRIETO HERNÁNDEZ, JUAN MIGUEL. *Los orígenes de la alegoría del Castillo Teresiano*, «Teresianum», 42 (1991) 585-608.

to sino un paraíso adonde dice él tiene sus deleites. Pues ¿qué tal os parece que será el aposento adonde un Rey tan poderoso, tan sabio, tan limpio, tan lleno de todos los bienes se deleita?... Pues si esto es, como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este castillo¹¹⁴.

Los elementos particulares del «Castillo» tienen poco interés por la escasa importancia que les concede la autora; una somera descripción ayudará a completar la idea de conjunto:

El Castillo es el alma; en el centro habita el «Rey», el «Sol», es decir, Dios; en esa morada principal, «palacio del Rey» o «cámara del Rey» que es el «centro del alma» o «cielo empíreo»¹¹⁵.

En el interior del castillo hay «moradas», «aposentos», o «piezas», —además de la principal y central—, arriba, abajo y a los lados. Con ellas se designa los estados de perfección y los grados de oración, en definitiva, la situación diferenciada del alma en su relación con Dios¹¹⁶.

En el exterior existe la puerta de entrada del castillo que es la «oración y consideración»¹¹⁷ junto al «engaste o cerca» que corresponde al «cuerpo» y de modo indirecto al «mundo»¹¹⁸; y aún más exterior el «cerco o arrabal», es decir, el conjunto de las cosas que no son el alma y que dificultan el movimiento de interiorización hacia el centro¹¹⁹.

Los elementos secundarios del símbolo son la «ronda del castillo» y los «enemigos». Los primeros lo forman los «guardas» o potencias del alma dispuestas «a pelear» por defender el interior y que reciben diversas denominaciones: «alcaldes», «mayordomos», «maestresalas», «amigos y parientes»¹²⁰. En los aposentos bajos viven los «sentidos», vasallos y criados del alma¹²¹. En cada una de las

114 M 1.1.1.; «Pues consideremos que este castillo tiene —como he dicho— muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma.», M 1.1.3; cf. M 1.2.8.

115 M 1.1.3, 1.2.1; 2.4; 3.1.5; 3.2.4. etc.

116 M 1.2.8., 2.4.6., 3.1.8. etc.

117 M 1.1.7, 5.1.2, 6.4.4, 6.4.9. etc.

118 M 1.1.2.

119 M 1.1.6; 7.4.1.

120 M 1.1.5, 1.2.15; M 1.2.4, 2.9. etc.

121 M 1.2.4; 6.2.3.

moradas inferiores se encuentran a su puerta los enemigos: «demonio, «legiones», «todo el infierno», «sabandijas», «cosas ponzoñosas», «culebras», «víboras», «bestias y fieras», «lagartijillas agudas»¹²².

En el «Castillo» se da un fuerte dinamismo: desde el centro, el Sol intenta llenar de luz la totalidad de las estancias, mientras que, desde fuera, las tinieblas que lo circundan luchan por invadirlo de bestias y oscuridad; a medida que el alma se interna hacia el centro o rindiéndose se pierde, las estancias se van llenando de luz o de oscuridad¹²³.

El Sol nunca deja de transmitir su luz, pero ésta llega disminuida a las estancias exteriores, «aún no llega casi nada»¹²⁴. En la medida en que el alma se vaya acercando al centro, las moradas exteriores irradiarán la luz proveniente del centro ahuyentando las oscuridades y bestias inmundas hasta que, incluso el cuerpo, quede inundado por la luz.

El alma, en su estado más negativo se encuentra en la «ronda del castillo», más allá de la puerta, porque no hace oración¹²⁵. Aquí el hombre es la sombra de sí mismo y, si estuviera en pecado mortal, se asemeja a la misma tiniebla. No estando en pecado grave, pero sin oración, el alma está enferma con «perlesía», como «estatua de sal», «tullida»; su esfuerzo consistirá en «entrar» en el castillo mediante la oración¹²⁶.

Las potencias y sentidos, como vasallos de alma que son, le son traidores cuando ésta se encuentra en la ronda o fuera del castillo¹²⁷. En las primeras moradas casi no tienen fuerza para luchar¹²⁸, o se vuelven en contra del alma¹²⁹. Sólo más adelante se convierten en sus verdaderos aliados.

Por otra parte, el demonio, no deja de combatir en casi ninguna de las moradas; en cada una de ellas tiene legiones de demonios

122 M 1.2.11-15; 2.2-3; 5.1.5.

123 Sigo a ÁLVAREZ T., *Sulla dottrina della N.S.M. Teresa nel libro delle Mansioni*, o.c. 41 y ss.

124 M 1.2.14.

125 M 1.1.5.

126 cf. M 1.1.6-8; 7.1.3.

127 M 4.3.2.

128 M 1.2.12.

129 M 2.9.

para impedir los avances del alma hacia el «centro»¹³⁰; según la Santa, si el demonio observa que el alma se apareja para continuar su aventura interior, junta todas las legiones de demonios para entorpecerla y hacerla salir fuera¹³¹. A partir de las quintas moradas pierde poder, e incluso no puede acceder a las zonas más íntimas de la persona¹³².

Las «bestias», «sabandijas», «culebras»..., son las dueñas de la situación cuando el alma se encuentra en el exterior del castillo. En las primeras piezas, las más bajas, entran con el alma y la persiguen para impedirle que vea la luz que proviene del fondo e incluso procuran que vuelva al exterior¹³³. A partir de las cuartas moradas, pocas podrán adentrarse, salvo algunas más sutiles¹³⁴.

Adelanto aquí un detalle de importancia que demostraré después: las siete moradas tienen gran vida interior; en cada una de ellas se suceden diversos acontecimientos, grados de oración... El léxico tereciano para describir el conjunto de fenómenos que suceden en cada una de las moradas se denomina «estado»¹³⁵. El «estado» indica la situación de la persona en las diferentes etapas del proceso relacional, englobando la oración junto con sus consecuencias¹³⁶; es decir, por «estado» debe entenderse la relación del alma con Dios en su totalidad: relación y conciencia de presencia de la Trinidad, relación con Cristo, transformación progresiva por los «efectos» de la oración y praxis del hombre o finalidad de la merced. Por tanto, resulta insuficiente clasificar un «estado» determinado únicamente por la nominación del grado de oración. El «estado» contempla la relación del hombre con Dios en los cuatro aspectos reseñados.

El símbolo del agua adquirió gran relevancia en «Vida»; se sirvió de ese elemento para estructurar el discurso sobre los grados de oración correspondientes hasta las sextas moradas. En «Moradas» volvemos a encontrarlo aunque no como símbolo estructurante de todo el

130 M 2.3-5; 1.2.15.

131 M 2.5.

132 M 6.2.6.

133 M 1.2.8, 2.8, 1.2.14. etc.

134 M 5.1.5.

135 El término «estado» tiene otro significado que no interesa para nuestro trabajo: la situación de la persona en la sociedad civil, casado, soltero, religioso...; cf. V 3.2, 13.5, 23.6, 27.15, C 8.2. etc.; esta concepción es ampliable a la situación económica o clase social a la que se pertenece; cf. C 27.5.

136 V 13.2, M 5.3.1, 4.3.10, 5.3.7, 5.4.5, 6.4.4, 6.7.3, 6.11.7, 1.2.12, C 6.4, 16.6, CAD 7.3.

discurso; concretamente aparece en el capítulo segundo de las cuartas moradas para explicar la oración de quietud¹³⁷:

«Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras: el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en el mismo nacimiento del agua y vase hinchiendo sin ningún ruido»¹³⁸.

Apoyándose en el símbolo de los dos «pilones» explica la diferencia entre los «contentos» que se pueden conseguir mediante la meditación, mientras que la otra fuente tiene su nacimiento en las aguas del mismo Dios y es una merced «sobrenatural». Después de volver sobre el símbolo del «castillo» retorna al simbolismo del agua en el mismo capítulo: «no se ha de traer esta agua por arcaduces como la pasada, si el manantial no la quiere producir»¹³⁹. Con el simbolismo del agua explicita la realidad de la gracia ante un punto fronterizo: el esfuerzo humano y el don de Dios, «agua viva».

El símbolo del gusano de seda no tiene amplia tradición en la literatura religiosa¹⁴⁰. Algunos Padres de la Iglesia lo utilizaron como imagen de regeneración o resurrección de los muertos con alguna imprecisión en la descripción; también Dante Alighieri y algunos textos de la mística islámica, como el escritor persa del siglo XII Rumi¹⁴¹.

En el XVI español encontramos que F. de Osuna y Luis de Granada desarrollaron el tema; el «Tercer Abecedario» de Osuna fue leído por la Santa, no así el libro de Fray Luis de Granada «De la introducción al símbolo de la fe». Leemos en el «Tercer Abecedario»:

«Poca cosa es a los que quieren ser perfectos sacar de las cosas ya dichas el amor, pues que no alcanzarán la cumbre de la perfección hasta que saquen el amor de las mismas virtudes que obran y lo pongan en Dios para que vivan en sólo amor, como la palomica que sale del gusano de la seda al fin de su obra»¹⁴².

Gracián desarrolló el símbolo en la descripción de los siete estados:

137 M 4.2.2.

138 M 4.2.3.

139 M 4.2.9.

140 Sigo el artículo de CASTELLANO J., *Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposica como ejemplo de una teología simbólica*, «Rev. Esp.» 165 (1982)

141 Por ejemplo, S. Basilio el Grande, San Ambrosio y San Isidoro; cf. CASTELLANO J., *Lectura de un símbolo teresiano*. a.c. 533-535

142 OSUNA F., *Tercer Abecedario*, tr. 16, cap. 6., Madrid 1972, 470.

«Pues este gusano de la seda tiene siete estados o le acaecen siete sucesos en todo el discurso. El primero, cuando comienza a vivir y dicen que con el calor del pecho de una doncella recibe la vida mejor que con otra cosa, y comienza a rebullir aquella semilla de donde nace que es como granillos de mostaza. Lo segundo, come el gusanillo hojas de moral y duerme, con que se sustenta y crece. Lo tercero, después de ya crecido, labra la seda, sacando aquellos hilos de sus propias entrañas. Lo cuarto, ya que ha labrado su capullo, queda recogido y encerrado dentro de él. Lo quinto, muere allí dentro del gusano. Lo sexto, conviértese aquel gusano muerto en una mariposa o palomita blanca, la cual rompe el capullo y sale volando, y sin reposo busca donde descansar. Lo séptimo y último, muere aquella palomita, desentrañándose para dar de sí y dejar innumerables granillos de semilla, de donde nacen otros muchos gusanos»¹⁴³.

La aplicación del simbolismo la explica Gracián así:

«Este varón espiritual pasa por siete estados y tiene siete sucesos de espíritu, que hemos comparado a siete moradas. El primero, cuando vive y se pone en estado de gracia mediante la penitencia que tiene su origen del conocimiento propio de sí y de sus pecados y del conocimiento de Dios... El segundo estado del espíritu es rumiar con la meditación y oración las hojas de los morales que son los conceptos sacados de los libros devotos... El tercer estado del varón espiritual es cuando enriquecido con la oración se ejercita en actos interiores y exteriores de virtudes con que cobra fortaleza contra las tentaciones; que esto es como labrar la seda... El cuarto estado es cuando el alma entra en el recogimiento..., que se compara a lo que hace el gusano cuando se encierra dentro de su capullo... El quinto estado... corresponde a la muerte del gusano, es cuando el alma llega a la unión comenzada e imperfecta, en la cual ya muere al mundo, porque se resuelve de no hacer cosa sino lo que agradare a Dios... El sexto estado es de las almas espirituales que llama la Madre Teresa unión consumada, y corresponde a cuando viva la palomilla en quien se ha convertido el gusano muerto y vuela... El séptimo estado del espíritu en que la mariposa muere, desentrañándose toda para dar fruto de sí, es cuando llega a la unión totalmente consumada y a la quietud en Cristo amado»¹⁴⁴.

143 BMC, *Dilucidario del verdadero espíritu*, XV, 85.

144 BMC, *Dilucidario del verdadero espíritu*, 85-88. He tomado la cita del artículo de CASTELLANO J., *Lectura de un símbolo teresiano*, a.c., 545-546.

Teresa introduce el símbolo en M 5.2.1. y lo desarrolla en M 5.2.2-3. Con la oración de unión se produce la muerte del gusano y el nacimiento de la mariposa, es decir, la transformación y vida nueva del hombre que vuela hacia Dios; así concreta y completa el simbolismo del «castillo».

Gracián interpretó correctamente el símbolo teresiano, aunque, a mi entender, concedió la misma importancia a cada uno de los elementos, cuando el único elemento que interesó a la autora en el símbolo del gusano es la transformación del gusano en mariposa, la vida nueva que surge del cambio, con la que explica el estado de unión y la situación del alma a partir de las 5M. Observemos también que la oración en cuanto tal no interesa en la explicación del símbolo. El punto de partida es el estado de pecado, el gusano edifica la casa que es Cristo, pero una vez que se transforma en mariposa abandona la casa y no puede volver a vivir dentro, por lo que el simbolismo debió ser abandonado en las mismas moradas quintas, aunque lo retome en M 7.3.1.¹⁴⁵. Aunque volveremos sobre el tema al analizar M 7.3.1., adelanto aquí la importancia que tiene el vuelo de la mariposa y su posterior muerte en las séptimas moradas porque, de este modo, las sextas moradas deben interpretarse como el feliz encuentro de alguien renacido o muerto a sí, pero que aún no ha encontrado su reposo y queda encendido en deseos de amor hasta la consumación del matrimonio espiritual¹⁴⁶.

Jesús Castellano entiende que la inspiración bíblica del símbolo del gusano de seda se halla en Colosenses 3, 3-4: «Habéis muerto y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios» que «conduce al cristiano por caminos de identificación real con los sentimientos de Cristo para abrirle la posibilidad del don de la nueva vida, florecida desde la raíz bautismal»¹⁴⁷.

3. Las «séptimas moradas»

En esta introducción a las séptimas moradas debo explicar el por qué de una metodología que considera lo nuclear del pensamiento teresiano el estado del matrimonio espiritual y que, por consiguiente, justifique el adentrarse en la teología teresiana desde la madurez de su

145 ÁLVAREZ T., *Sulla dottrina della N.S.M. Teresa nel libro delle Mansioni*, o.c., 46

146 cf. Capítulo VI, apartado 3. B. a.: *El símbolo de la mariposa...*

147 CASTELLANO J., *Lectura de un símbolo teresiano*, a.c., 547 y 561.

pensamiento. A continuación, presentaré una visión global de las 7M desde el símbolo que las articula: el matrimonio; podremos comprobar cómo evolucionó con el tiempo, desde el desposorio con Cristo en el momento de la profesión religiosa y la consumación del matrimonio en la escatología, a otra teología que adelantaba el encuentro escatológico a esta vida, en el estado del matrimonio espiritual. Finalmente, demostraré las razones por las cuales debe considerarse espuria la R 38, y lo que entiendo por mística.

A. *Justificación de una metodología prospectiva*

Una frase de Maximiliano Herraiz resume perfectamente el objeto de nuestro estudio sobre las séptimas moradas: «son la revelación más grandiosa de la Persona»¹⁴⁸. En efecto, nuestro trabajo adopta esta misma perspectiva, la de descubrir en la experiencia y doctrina de Santa Teresa quién es el hombre, cómo es la persona humana que se ha encontrado con Cristo, en definitiva, cuál es el paradigma de la persona humana.

Metodológicamente, se pueden aplicar dos tratamientos diferentes a la obra teresiana: uno histórico-genético, por medio del cual se analiza la teología de la autora desde la evolución progresiva de su pensamiento; así, un análisis del «Castillo» examinaría una morada tras otra hasta llegar a las séptimas. Es, con mucho, la vía preferida por los teresianistas porque la consideran más adaptada al proceso del lector y respetuosa con el desarrollo de la obra. Sin embargo, avisados analistas que siguen dicha vía, como es el caso de Secundino Castro, se preguntan incesantemente por la posibilidad de partir decididamente de las séptimas, siendo conscientes de que en ella se esconden los más elevados secretos de la teología teresiana¹⁴⁹.

El hecho de tratarse de una de las más elevadas cumbres de la mis-

148 HERRÁIZ M, *Introducción a las Moradas de Santa Teresa*, Castellón 1981, 127

149 «Posiblemente lo más conveniente fuera empezar el análisis por la última morada, donde Teresa desvela plenamente su secreto y, además, porque cae de su peso que la meta prejuzga la trayectoria. Pero prefiero seguir paso a paso el desarrollo gradual del pensamiento de la autora, que, aunque sabedora del final, estructura la marcha 'acomodándose al lector y a su propia andadura'», CASTRO S., *La experiencia de Cristo, centro estructurador de «Las Moradas»*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca 1983, 930. También Garrido se plantea ambas posibilidades optando por la histórica genética, «porque la experiencia fundamenta la doctrina. De ahí que la espiritualidad teresiana ha de estudiarse evolutivamente»; sin embargo reconoce a continuación que, «únicamente desde la cumbre del matrimonio místico podía contemplar Teresa todo el camino que conduce a ella»; GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, Burgos 1969, 160.

tica castellana, envuelve las séptimas moradas en una especie de halo misterioso. Si todo análisis implica una disección, ¿con qué derecho aplicarlo a una experiencia tan cimera y misteriosa?; siendo una experiencia tan elevada y reservada a ser experimentada por tan pocas personas, ¿con qué derecho adentrarnos en ella y analizarla?

Un segundo método –el adoptado en este trabajo– privilegiará las séptimas moradas; es decir que, en mi opinión, las séptimas contienen la esencia de la teología teresiana por diversos motivos:

La diferencia entre sextas y séptimas, según confesión de la Santa, es mínima; ambas están estrechamente relacionadas. Pues bien, todo lo escrito por Teresa y conservado se redacta cuando ella vive la experiencia de las sextas moradas y una buena parte de los escritos son posteriores al matrimonio espiritual, a saber, el libro «Moradas» en su totalidad, un buena parte de las cartas conservadas, la mayor parte de las «Relaciones», la totalidad del libro «Fundaciones», la redacción definitiva de «Conceptos del Amor de Dios», varias poesías, el «Modo de visitar los Conventos»; es decir, que la mayor parte de los escritos son posteriores a la experiencia del ME. Es sorprendente que no abunden los trabajos sobre las séptimas moradas si tenemos en cuenta que en Teresa de Jesús la experiencia condiciona su obra y una gran parte de ella se escribe desde la experiencia del ME.

Pero además, en mi opinión, las 7M recogen la esencia de su teología, porque no son un aparte ni una novedad radical respecto a escritos anteriores, sino la culminación de un pensamiento que se fue gestando con el paso de los años. Las 7M recogen el germen, desarrollado desde el principio del proceso y por ello se constituyen en una opción tan válida como la histórico-genética, de la que es complementaria. Porque tan error es prescindir de 7M o considerarlas un apéndice misterioso y de difícil acceso a quienes no las hemos experimentado, como centrarse en las 7M sin analizarlas desde el conjunto de la obra. Nuestro trabajo pretende estudiar los elementos esenciales de las 7M a la luz de toda la obra. Un trabajo posterior –y este es uno de los límites del presente estudio– debe rehacer el camino desde las primeras, una vez que de las 7M se hayan extraído las claves de lectura y los presupuestos implícitos que en ellas aparecen.

Pero, para ceñirnos al objeto de nuestro estudio, debemos afirmar nítidamente que –en mi opinión–, las 7M contienen el núcleo de la teología teresiana, la culminación de lo que estaba en germen desde el comienzo y que, por tanto, no se puede entender el pensamiento de

Teresa sin sumergirnos en ellas¹⁵⁰. En 7M están los paradigmas claves de la obra. A un autor se le puede analizar progresivamente o prospectivamente, es decir, desde su último pensamiento, partiendo del presupuesto implícito de que el culmen está en germen desde el principio, aunque termina de estructurarse al final; ésta es la opción que adoptamos sin por ello menospreciar otras posibilidades, sino considerándolas complementarias.

En última instancia, la razón de ser de una metodología prospectiva debe ser inherente al mismo texto. El dinamismo histórico del relato destaca por su evidencia: Teresa plantea el libro como un recorrido histórico que, partiendo de la realidad mínima y pecadora del hombre, aspira a conducirlo hasta su desarrollo final como persona creyente en Cristo; ya desde el principio, sin adelantar acontecimientos, aunque con eficacia, obliga al lector a partir de su realidad pero, al mismo tiempo, situándolo en un futuro que debe desear con «determinada determinación»: la búsqueda de Cristo, o lo que es lo mismo, «poned los ojos en el centro»¹⁵¹; el «centro» no es otro que la morada principal o cámara del rey, es decir, las séptimas moradas; de este modo, la meta de llegada adquiere una importancia capital desde el comienzo, se convierte en acicate para seguir avanzando en el camino espiritual¹⁵²; la realidad supera con creces la limitación del «aquí y ahora» pecador del hombre, en ella queda incluida la firme decisión volitiva y el deseo de llegar al encuentro personal e íntimo del matrimonio espiritual. Creo que, entonces, queda justificada la pregunta por el contenido de aquello que se nos anuncia reiteradamente y desde cuya experiencia está escribiendo la autora.

B. El símbolo del matrimonio espiritual

El excelente estudio de Angel María García Ordás señala que, ni el término «esposa», ni el de «matrimonio espiritual» aparecen en la R 35, relato autobiográfico o primera interpretación de la experiencia; tampoco está ligado a la percepción consciente y continuada de la

150 ERMANNINO DEL SS. SACRAMENTO, *Le settime mansioni*, en *Santa Teresa maestra di orazione*, Roma 1963, 221-243.

151 M 2.8; cf. también, M 1.1.3, 2.1 y 5; el dinamismo y prospectiva está presente desde «Vida»: «los ojos en Él», V 35.14, V 15.11.; «los ojos en nuestro Esposo», C 2.1, 16.10, 23.3, M 7.4.8, F 29.33.

152 Son constantes las alusiones al permanente avance que debe realizar el alma hacia la interioridad que le acerca al «centro», consecuencia de la gracia divina y el esfuerzo humano; cf., M 1.2.11, 2.1.9, 3.2.8, 4.1.1.0, 4.3.14, 5.1.12, 5.2.7, 5.3.1, 5.4.10, 6.8.2. etc.

presencia trinitaria en el fondo de alma. Sin embargo, cinco años más tarde, la experiencia adquiere en «Moradas» la denominación de «matrimonio espiritual» y queda ligada a la percepción de la presencia de Dios trino¹⁵³. Debemos analizar tanto el símbolo del matrimonio espiritual, como las alusiones al simbolismo nupcial en escritos anteriores.

El símbolo nupcial –en «Moradas»– es introducido en las quintas como complemento del símbolo «castillo» y el «gusano de seda»:

«Ya tendréis oído muchas veces que se desposa Dios con las almas espiritualmente...Y aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra cosa que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio»¹⁵⁴.

Ante una primera reticencia por considerar el matrimonio «grosera comparación» con el contenido doctrinal que se propone explicar la Santa, incluye el símbolo para describir el estado correspondiente a las sextas y séptimas moradas.

Le interesa destacar el aspecto global del simbolismo, la unión del amado con la amada, sin detenerse demasiado en los aspectos concretos de la comparación, los cuales siempre tocará de pasada. Haciendo un breve repaso por los elementos diferenciados que aparecen, constatamos cuatro como fundamentales: el «concierto», «venir a vistas», el «desposorio» y el «matrimonio».

Presentamos un texto revelador para la comprensión de los dos primeros ritos prenupciales, el «concierto» y el «venir a vistas»

«Páreceme a mí que la unión no llega a desposorio espiritual; sino, como por acá cuando se han de desposar dos, se trata si son conformes y que el uno y el otro quieran, y aún que se vean, para que más se satisfaga el uno del otro, así acá, supuesto que el concierto está ya hecho y que esta alma está muy bien informada cuán bien le está y determinada a hacer en todo la voluntad de su Esposo de todas cuantas maneras ella viere que le ha de dar contento, y Su Majestad, como quien bien entenderá si es así, lo está de ella, y así hace esta misericordia, que quiere que la entienda más y que –como dicen– vengan a vistas y juntarla consigo. Podemos decir que es así esto, porque pasa en brevísimo tiempo. Allí no hay más dar y tomar, sino un ver el

153 GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Roma 1967, 100-101.

154 M 5.4.2.

alma, por una manera secreta, quién es este Esposo que ha de tomar; porque por los sentidos y potencias en ninguna manera podía entender en mil años lo que aquí entiende en brevísimos tiempo; mas como es tal el Esposo, de sola aquella vista la deja más digna de que se vengan a dar las manos, como dicen; porque queda el alma tan enamorada, que hace de su parte lo que puede para que no se desconcierte ese divino desposorio»¹⁵⁵.

Al pretender explicar la diferencia existente entre unión y desposorio, Teresa introduce el símbolo, matizando la distinción del «concierto» y el «venir a vistas». El término «concierto» equivale a «conformarse»; ambos son sinónimos¹⁵⁶; constituyen el «presupuesto» implícito de toda relación, la cual no exige obligatoriamente el conocimiento visual de la otra parte.

Unido a este rito inicial le sigue inmediatamente el «que se vean» o «venir a vistas», nuevo rito prenupcial de suma importancia porque en él la pareja se conocía personalmente; merece la pena escuchar en este punto la sabiduría de Cobarruvias:

«Yr a vistas, es propio de los que tratan casamiento, para que el uno se satisfaga del otro, y no se diga lo que comúnmente anda en proverbio: El novio, no vio, quando no ha visto la novia hasta que se la ponen delante, y fea o hermosa se ha de casar con ella»¹⁵⁷.

El proverbio que parece indicar la posibilidad de llegar al casamiento sin conocer al futuro cónyuge apunta la conveniencia del «venir a vistas» antes del matrimonio; como rito, queda unido al previo concierto o conformidad sin existir aún compromisos posteriores.

Aplicados los dos primeros pasos al comentario doctrinal –objetivo prioritario de la autora–, la relación entre la esposa humana y el Esposo divino exige, como requisito previo, el «concierto» y conformidad sin un claro conocimiento visual del otro y «que el uno y el otro quie-

155 M 5.4.4.

156 Asimismo leemos en COBARRUVIAS: «Concertar. Lo mesmo que componer, ajustar, conformar», o.c. 345-346; En el mismo autor: «Avenencia. Concierto entre partes, asiento y concordia...de aquí vino avenirse, concertarse y conformarse», o.c.168. Lo mismo en el vocablo «Forma»: «Conforma, lo que se ajusta con otro, en forma o en voluntad, que es conformidad. Conformarse, convenirse y concertarse», o.c. 605. Sobre las costumbres matrimoniales en aquella época se puede consultar a MOLINIÉ-BERTRAND, ANNIE, *Se marier en Castille au XVI siècle*, Paris 1981, 233-245; BENNASSAR, BARTOLOMÉ, *Historia de los españoles*, 2 vols, Barcelona 1989.

157 COBARRUVIAS, o.c.1000. cf. también: IBÁÑEZ PÉREZ, ALBERTO C., *Burgos y los burgaleses en el siglo XVI*, Burgos 1990, 487.

ran»; Teresa continúa el relato mencionando únicamente las actitudes de la esposa, información y determinación en conformar su voluntad con la del Esposo: «esta alma está muy bien informada cuán bien le está y determinada a hacer en todo la voluntad de su Esposo». La conformidad entre las partes incluye ya un intercambio de dones, como sugiere el que llegado el momento del «venir a vistas» se considere el intercambio como algo pasado¹⁵⁸. Sin profundizar mucho en ello –ya que para ello se sirvió de símbolos anteriores– nuestra autora reelabora desde el símbolo nupcial toda la vida espiritual. El «concierto» y conformidad por la determinación configuran someramente las tres primeras moradas.

Ahora bien, el siguiente rito prenupcial, «venir a vistas», equivale a las visiones imaginarias e intelectuales. La esposa «ve» con los ojos del alma, por visión imaginaria (con figura, o intelectual (sin figura) el rostro del Esposo¹⁵⁹. En «brevísimo tiempo» y «por una manera secreta» entiende «quién es este Esposo que ha de tomar». Insiste en la brevedad de la vista y en que es exclusivamente una, «porque la comunicación no fue más de una vista»¹⁶⁰. El alma queda «enamorada» y dispuesta para que «vengan a dar las manos», que es el rito siguiente correspondiente ya al desposorio. Subrayemos la complementariedad de los símbolos, porque si con el del gusano de seda –propio del estado de las quintas moradas– insistía en la entrega de la voluntad, por medio del símbolo del matrimonio destaca la primera visión como otro aspecto característico de dichas moradas. Por tanto, la visión primera, (a la que seguirán otras muchas ya pertenecientes a las sextas moradas como comprobaremos en numerosos textos de «Moradas» y autobiográficos de «Vida»), junto a la entrega de la voluntad, determina la oración de unión: «vengan a vistas y juntarla consigo»¹⁶¹.

Vistos los dos primeros pasos del símbolo nupcial en la perspectiva global del libro éstos aparecen como insuficientes y parciales. No sirven –ni era ése el objetivo de la autora– para describir todo el proceso espiritual con la suficiente claridad que el caso requería. Lo nuclear del símbolo matrimonial se concentra en los dos ritos siguientes: desposorio y matrimonio. No obstante, es interesante destacar cómo,

158 «Allí [en las vistas] no hay más dar y tomar», lo cual presupone que antes hubo un intercambio.

159 Abundaremos en este tema tan importante, tanto en el capítulo dedicado a la concepción de la experiencia, como en el capítulo cristológico. Capítulos III, V.

160 M 5.4.5.

161 M 5.4.4.

tanto en este caso como en el del Castillo y el gusano de seda –los tres símbolos esenciales del libro– tienen, primero, un núcleo central de significación y funcionalidad; segundo, están interconexiónados y, tercero, los tres abarcan la totalidad del proceso de relación interpersonal de la persona humana con Dios. Por ello, los dos ritos iniciales del símbolo nupcial, no son los esenciales, pero nos aportan datos complementarios –como acabamos de ver– que iluminan la totalidad del proceso y matizan algunos elementos olvidados en los otros símbolos¹⁶².

El «desposorio» forma parte de la esencia del símbolo. En la sociedad de la época se trataba de un tercer rito prenupcial en el que los futuros contrayentes pasaban a denominarse esposo y esposa, aunque no se hubiera celebrado el matrimonio. El «Tesoro de la lengua Castellana o Española especifica que: «Desposar. Está dicho de esposar, 'a verbo latine spondere', prometer y dar palabra»¹⁶³. La promesa de futuro matrimonio convertía a las partes –dirá Cobarruvias– en «Esposa y esposo. Los que se han dado palabra de casamiento, o sea de presente o de futuro. 'Latine sponsa et sponsus' del verbo 'spondeo des', por prometer»¹⁶⁴.

Así leeremos con frecuencia en la Santa que la religiosa se convierte en esposa antes del matrimonio o que, por ejemplo, Casilda, mujer devota y con ansias de servir al Señor, «estaba determinada a dejar a su esposo»¹⁶⁵, porque ya antes de desposarse tenía ratos de oración y se sentía llamada a la vida monástica¹⁶⁶.

El rito del «desposorio», por el cual la pareja se comprometía firmemente a entablar matrimonio, incluía el acto de «darse las manos» como un elemento esencial de la fiesta. Al explicar el vocablo «Esposas» el autor del primer diccionario español nos aporta nuevos datos:

«Esposas. Cierta género de prisión con que atan ambas manos, que en latín se llaman 'manicae ferreae'...porque hazen juntar una mano con otra estrechamente, como se juntan las de los desposados, aunque no con el contento que ellos, sino con mucho pesar. A las desposadas llaman por otro nombre otorgadas; y ay esta diferencia, que

162 La primera «vista» del Esposo y la conformidad de voluntad determinan, en consecuencia, el «estado» denominado de «unión» o entrada en las quintas moradas.

163 COBARRUVIAS, o.c., 463

164 COBARRUVIAS, o.c., 558

165 F 11.1.

166 F 11.2.

las tales no han dado la mano al esposo ni prometido el casar con él, sino el padre de la donzella trata el matrimonio y, convenido en el dote y en lo demás, se hazen las escrituras y se otorgan; y en este punto se llaman otorgados los que han de contraer, porque los padres han dado sus palabras uno a otro»¹⁶⁷.

Además de constatar que existían dos formas de compromiso, uno más libre y otro acordado por los padres, nos interesa resaltar el doble aspecto que celebra el desposorio (en las «desposadas», no en las «otorgadas»): El darse las manos y la promesa firme de matrimonio¹⁶⁸.

Por último, el rito matrimonial, por el que los esposos contraían matrimonio y pasaban a vivir juntos en la misma casa, es decir, estaban casados, objeto central de las séptimas moradas¹⁶⁹.

Decíamos que el desposorio y el matrimonio son los dos ritos esenciales y los que interesa destacar en el caso del símbolo matrimonial empleado por la Santa en sus escritos. El desposorio se caracterizará por el mutuo conocimiento en sucesivas «vistas» y «hablas», y el «deseo» de la esposa por consumir el matrimonio; corresponde a la situación que atraviesa la esposa en las sextas moradas. En las séptimas, la aplicación del símbolo, llevará a nuestra autora a distinguir dos momentos: el llevar a casa a la esposa y descubrirle los secretos de la mansión principal, equivalente a introducirla en el centro y mostrarle por «vista» y «palabras» la representación de Dios trino¹⁷⁰ y, en segundo lugar, la consumación del matrimonio con Cristo en el centro del alma¹⁷¹.

Otro aspecto a reseñar es la unidad y relación entre los dos estados últimos, desposorio y matrimonio; entre ellos hay pocas diferencias:

«que ésta y la postrera se pudieran juntar bien, porque de la una a la otra no hay puerta cerrada. Porque hay cosas en la postrera que no se han manifestado a los que aún no han llegado a ella, me pareció dividir las»¹⁷²

El «desposorio» es, por tanto, el comienzo del matrimonio; el

167 COBARRUVIAS, o.c., 558.

168 COBARRUVIAS, «Darse las manos es señal de amistad, y, entre los desposados, cerimonia esencial», o.c., 786.

169 «Casado. El que ha contraído matrimonio, porque luego le obligan a poner casa y pucheros. Casada, la muger que se casa. Casar, contraer matrimonio», COBARRUVIAS, o.c., 314.

170 M 7.1.

171 M 7.2.

172 M 6.4.4.

compromiso futuro ya está garantizado con este rito, salvo que la esposa, por su culpa, se apartara del Esposo.

Vayamos ahora a comprobar cómo evolucionó el pensamiento de Teresa en la concepción del símbolo matrimonial. Hemos afirmado que el símbolo del ME lo introduce en M 5.4.; cabe preguntarse si es del todo cierta dicha afirmación o habría que matizarla en algún sentido porque ¿qué decir de los textos anteriores a «Moradas» en donde emplea el mismo símbolo? y, además, ¿en qué sentido emplea el símbolo antes de «Moradas» y cómo evolucionó su pensamiento hasta articularlo definitivamente en el «Castillo Interior»? Opino que la experiencia del matrimonio espiritual en 1572 modificó sustancialmente su manera de aplicar el símbolo nupcial a la vida espiritual.

En efecto, antes del matrimonio espiritual creía que la religiosa se desposaba en el momento de su profesión. Teresa tiene conciencia —al menos en el momento de redactar «Vida»— de haber quedado desposada con Cristo en el acto de la profesión religiosa:

«No sé cómo he de pasar de aquí, cuando me acuerdo la manera de mi profesión y la gran determinación y contento con que la hice en el desposorio que hice con Vos»¹⁷³.

Pero lo determinante en este caso consiste en observar que si el desposorio se celebraba en la profesión religiosa, la boda se consumaba en la escatología; es decir, que la vida religiosa de una profesa consistía en prepararse para la boda con el Esposo después de la muerte. Aquí está el dato más importante que diferencia una primera articulación del símbolo antes del ME y una segunda, mucho más estructurada, después de 1572. Antes de seguir demostremos este aserto; para ello recurrimos a las poesías y un texto de «Camino».

Leemos en la Poesía 29:

Ofrezcámonos de veras
A morir por Cristo todas
Y en las celestiales bodas
Estaremos placenteras;
Sigamos estas banderas
Pues Cristo va en delantera¹⁷⁴

173 V 4.3. Sucedió el 3 de Noviembre de 1537. No volverá a repetir el término «desposorio» en «Vida» y una sólo vez más comparecerá en «Camino», tanto en el Códice del Escorial como en el de Valladolid. El desposorio en la profesión puede verse en P.28.

174 CUSTODIO VEGA A., *La poesía de Santa Teresa*, Madrid 1975, 177-179; el autor no data la poesía por desconocer los motivos y circunstancias de la composición.

¿Las celestiales bodas que presuponen el ofrecimiento y muerte por Cristo, no corresponden a la boda escatológica?. Creo que sí, pero, como cabe también la hipótesis de tratarse del matrimonio espiritual, considerado como boda celestial, debemos ratificar la hipótesis con otros textos.

La Poesía 28 poco añade a nuestra búsqueda, salvo el dato de que el «Rey de la Majestad», es decir, Cristo ha sido el desposado en «casamiento sagrado»:

«!Oh qué bien tan sin segundo!
¡Oh casamiento sagrado!
Que el Rey de la Majestad
Haya sido el desposado»

El confundir casamiento con desposorio indica que con el segundo ha dado comienzo el matrimonio, es decir, que Teresa llama casada a la desposada. Sin embargo en «Moradas» nunca a los esposos se les denomina «casados», detalle de gran importancia como veremos a continuación, ya que es el primer indicio de que Teresa evolucionó en su pensamiento.

A la profesión de la Hermana Isabel de los Angeles dedica una poesía compuesta sobre el velo y en referencia al texto evangélico de las vírgenes que esperan al Esposo:

Aqueste velo gracioso
Os dice que estéis en vela,
Guardando la centinela
Hasta que venga el Esposo
Que, como ladrón famoso
Vendrá cuando no penséis
Por eso no os descuidéis
.....
Tened continuo cuidado
De cumplir con alma fuerte,
Hasta el día de la muerte
Lo que habéis hoy profesado;
Porque habiendo así velado
Con el Esposo entraréis
Por eso, no os descuidéis»¹⁷⁵

En mi opinión el no descuidarse las profesas «hasta el día de la muerte» señala la culminación del matrimonio en la escatología; «Con

175 P.25. Isabel de los Angeles era natural de Medina del Campo. Hizo la profesión religiosa en Salamanca el 21 de octubre de 1571 en manos de la misma Santa. Además de esta poesía en la toma de hábito o velación le dedicó otra en su profesión, la P. 26.; cf. CUSTODIO VEGA A., o.c., 170.

el Esposo entraréis», significa que el Esposo conducirá a la esposa a su casa donde consumarán el matrimonio.

Encontramos un nuevo indicio en «Camino» en un texto de composición oscura que presentamos por su interés:

«Pues razón será, hijas, que procuremos deleitarnos en estas grandezas que tiene nuestro Esposo y que entendamos con quién estamos casadas, qué vida hemos de tener. ¡Oh, válgame Dios!, pues acá, cuando uno se casa, primero sabe con quién, quién es y qué tiene; nosotras, ya desposadas, antes de las bodas, que nos ha de llevar a su casa, pues acá no quitan estos pensamientos a las que están desposadas con los hombres, ¿por qué nos han de quitar que procuremos entender quién es este hombre y quién es su padre y qué tierra es ésta adonde me ha de llevar y qué bienes son los que promete darme, qué condición tiene, cómo podré contentarle mejor, en qué le haré placer, y estudiar cómo haré mi condición que conforme con la suya? Pues si una mujer ha de ser bien casada, no le avisan otra cosa sino que procure esto, aunque sea hombre muy bajo su marido»¹⁷⁶.

Evidentemente el texto se refiere a desposadas (no a mujeres «otorgadas»), las cuales ya están «casadas» por el «desposorio», pero ni cohabitan con el esposo, ni viven en la misma casa. Primero quieren conocer al esposo, saber quién es y su situación social, «qué tiene». Del mismo modo —estoy interpretando el texto— nosotras, las monjas profesas que ya estamos desposadas y en cierto modo casadas, antes de la boda y de que el esposo nos lleve a su casa, ¿por qué no hemos de procurar saber quién es el Esposo-Cristo y quién es el Padre y ¡atención! qué tierra es esta adonde me ha de llevar?¹⁷⁷. Es decir, que el

176 C 22.7.

177 Teresa no se expresa en esta frase con la claridad que le caracteriza. Fray Luis, en la edición príncipe pretendió hacerla inteligible completando la frase: «nosotras ya desposadas... no pensaremos en nuestro esposo?». Sin embargo creo que gran parte de la confusión proviene de la puntuación de las ediciones modernas que no encontramos en el manuscrito y que por eso transcribimos:

«¿entendamos con quien estamos casadas q̄ vida emos de tener (o valame dios pues aca cuádo uno se casa primero sabe con quien quien es y q̄ tiene nosotras ya desposadas / antes de las bodas q̄ nos a de llevar a su casa/ pues aca no quitan estos pensamientos a las q̄ estan desposadas con los onbres porq̄ nos an de quitar q̄ procuremos entender quien es (este onbre y quien es su padre y q̄ tierra es esta adonde me a de llevar y q̄ bienes son los que promete darme q̄ condicion tiene como podre contentarle mejor en q̄ le are placer y estudiar como are mi condicion q̄ conforme con la suya pues si una mujer a de ser bien casada no le avisan otra cosa sino q̄ procure esto anq̄ sea onbre muy bajo su marido».

En mi opinión debería suprimirse una coma y dejar la frase así: «nosotras, ya desposadas, antes de las bodas que nos ha de llevar a su casa, pues acá...». El esposo lleva a casa a la esposa en el momento de las bodas, no antes.

Esposo, en el momento de las bodas, a celebrar después de la muerte si la desposada ha sido fiel, nos llevará a su casa y su tierra celestial. Esta interpretación se ve confirmada si examinamos la variante del Códice del Escorial; la copulativa indica que en la boda la desposada será llevada a su casa:

«Nosotras estamos desposadas y todas las almas por el bautismo. Antes de las bodas y que nos lleve a su casa el desposado...»

En conclusión, antes de la experiencia del matrimonio espiritual en 1572, la concepción teresiana del símbolo nupcial celebraba la ceremonia del «desposorio» en el momento de realizar la profesión religiosa y posponía la consumación del matrimonio hasta el encuentro definitivo con Cristo¹⁷⁸.

En mi opinión, antes de 1572 la abundancia del tema nupcial está inspirado en el «Cantar» (siendo el Esposo Cristo), sin que hubiera articulación del tema bíblico con el símbolo matrimonial, salvo en el «desposorio» realizado a partir de la profesión religiosa. La crítica a la institución matrimonial, tal como estaba regulada en aquella época y que tanto perjudicaba a la mujer, impedía que se fijara en el símbolo matrimonial y prefiriera otros más agradables como el agua, el huerto etc.¹⁷⁹. La concepción cambió progresivamente al descubrir que —en el caso del Esposo— la sujeción la tenía Él con la esposa y no a la inversa como le sucedía a la mujer casada¹⁸⁰.

178 Resulta significativo que en «Vida» sólo encontremos dos menciones al tema, una ya señalada del desposorio en el momento de la profesión religiosa, V 4.3. y otra alusión al «Cantar» en V 27.10.

Alberto Ibáñez explica las servidumbres del matrimonio en la época: El amor no era ni el principal, ni uno de los motivos del matrimonio. «Mujeres enamoradas» era la denominación corriente de las prostitutas. Lo normal era tener el matrimonio como una servidumbre a cumplimentar a Dios, a la naturaleza y a los deseos del varón. Por eso no podía estar enamorada la mujer. En consecuencia se creó una escisión entre el amor a lo divino del lenguaje místico y el «amor a lo humano» que se identificaba con el acto sexual. «Las mujeres honestas, por definición, no podía estar enamoradas, a no ser que quisieran correr el riesgo de que se les considerara «mujeres enamoradas». En esta situación el amor venal era algo lógico y una necesidad social. IBÁÑEZ PÉREZ, ALBERTO C. *Burgos y los burgaleses en el siglo XVI*, Burgos 1990

179 Los ejemplos se podrían multiplicar; recordemos que a Catalina Godínez «le parecía cosa baja estar sujeta a nadie», y «no hacía sino...mojarse el rostro y ponerse al sol, para que por parecer mal, la dejasen los casamientos», F 22.5. y 10. También a Beatriz Chaves a quien llegada la edad de casar «concertaron sus padres con quien casarla, siendo harto muchacha», F 26.7.

180 Un texto delicioso da cuenta del cambio de papeles en la relación: «Así como dicen ha de hacer la mujer, para ser bien casada, con su marido, que si está triste, se ha de mostrar ella triste y si está alegre, aunque nunca lo esté, alegre (mirad de qué sujeción os habéis librado, hermanas), esto con verdad, sin fingimiento, hace el Señor con nosotros: que Él se hace el sujeto, y quiere seáis vos la señora, y andar Él a vuestra voluntad», C 26.4. y también: «Pues nunca, hijas, quita vuestro Esposo los ojos de vosotras», C 26.3.

La fuerte experiencia de 1572, más los cinco años que mediaron hasta la redacción de «Moradas» en los que experimentaba continuamente dicho matrimonio, fueron estructurando el símbolo en cuatro momentos, con la máxima novedad de introducir la boda en esta vida, anticipando así el encuentro definitivo y escatológico, sin por ello suprimir la tensión escatológica, aunque la mitigase¹⁸¹.

Es característica esencial del símbolo el remitir a un significado segundo más allá del signo, sin la obligación de especificar en cada caso la analogía existente. Este es relevante en Santa Teresa ya que el símbolo nupcial en las séptimas moradas destaca el hecho esencial de la unión inseparable del alma con Dios, sin descender a una aplicación concreta de cada uno de los elementos. Teresa sólo alude indirectamente a ellos; sin embargo, una lectura posterior que pretenda interpretar las séptimas moradas debe intentar profundizar este aspecto. Por ello opino que, aunque de modo implícito, podemos releer las 7M desde el símbolo global y deducir que los cuatro capítulos aportan cuatro situaciones del alma que ha contraído matrimonio: el llevar a casa a la esposa corresponde al capítulo primero y la consumación del matrimonio al segundo; la transformación de la esposa por el amor del esposo es explicada en el tercero y, el cuarto, analiza la vida de la esposa que se preocupa de los asuntos del marido.

Cuando leemos «primero que se consuma el matrimonio espiritual métela en su morada que es esta séptima»¹⁸², significa que el Esposo «lleva a casa» a la esposa¹⁸³. Paradójicamente, la mansión de los esposos coincide con el centro del alma de la esposa que, por otra parte, está habitada por las Personas divinas. La esencia de la consumación del matrimonio equivale a la mutua total donación de «sus cosas», es decir, la totalidad de la persona acompañada del intercambio de dones

181 «porque de que ha de gozar de Dios tiene tanta certidumbre, que le parece goza el alma que ya le ha dado la posesión aunque no el gozo; como si uno hubiese dado una gran renta a otro con muy firmes escrituras para que la gozara de aquí a cierto tiempo y llevara los inutos; mas hasta entonces no goza sino de la posesión que ya le han dado de que gozará esta renta», R 6.1.

182 M 7.1.3. Insisto en que estamos releendo el símbolo buscando las concomitancias con el matrimonio humano, siendo conscientes de que no era intención de la Santa descender a los detalles, porque su único intento es servirse de la globalidad del símbolo nupcial y resaltar la unión estable y consumada del hombre con Dios; pero creo que un análisis teológico no debe prescindir del dato implícito.

183 «para que torne a tomar amor a su marido y a acostumbrarse a estar en su casa», C 26.10.

simbólicos o arras que sellan la alianza: el «clavo» y la «cruz»¹⁸⁴. Una vez realizada la unión, el capítulo tercero examina «qué vida hace» la esposa¹⁸⁵ y el cuarto «el fin para que hace el Señor tantas mercedes»¹⁸⁶. En conclusión, implícitamente la Santa sigue la estructura del matrimonio humano aunque no sea ese su objetivo prioritario.

Existe una célebre frase dirigida en carta a Gracián el 9 de Enero de 1577 en la que debemos detenernos un momento:

«¡Oh, pues lo que se regaló Ángela [la Santa] con el sentimiento que muestra en una plana después de escrita una carta que envió! Dice que le quisiera besar muchas veces las manos, y que le diga a vuestra paternidad que bien puede estar sin pena, que el casamentero fue tal y dio el nudo tan apretado que sola la vida le quitará, y aun después de muerta estará más firme, que no llega a tanto la bobería de la perfección, porque antes ayuda su memoria a alabar al Señor»¹⁸⁷.

¿El texto alude explícitamente al matrimonio espiritual en un lenguaje simbólico?, o por el contrario, ¿se refiere al voto de obediencia a Gracián?¹⁸⁸. Opino que, interpretar el texto en relación al voto de obe-

184 M.7.2.1. y M.7.3.2. El artículo de P. ADNES, *Marriage spirituel*, DS, X, 395 cuenta que Marceline Pauper, fallecida en 1708, se ofreció a Jesús para entrar en su espíritu de sacrificio y de inmolación; habiendo comulgado encontró su boca llena de sangre al tiempo que se le ofrecían estas palabras: «Vous m'êtes un Epoux de sang», en *Vie de Marceline Pauper... des Sœurs de la Charité de Nevers, écrite par elle-même*, Nevers 1872. La concomitancia con la R. 26 salta a la vista: «acabando de comulgar quedé con gran suspensión, de manera que aun no podía pasar la Forma, y teniéndola en la boca verdaderamente me pareció, cuando torné un poco en mí, que toda la boca se me había henchido de sangre; y parecíame estar también el rostro y toda yo cubierta de ellas, como que entonces acabara de derramarla el Señor...». Datada el 8 de Abril de 1571, o el 30 de Marzo de 1572 en Ávila. El hecho me sugiere la siguiente reflexión: Siendo una merced anterior a la fecha del matrimonio espiritual, propongo -dada la dificultad que entraña actualmente explicar esta merced- interpretarla como parte del simbólico intercambio de dones, propia del desposorio y previa a la consumación del matrimonio, y/o como un preanuncio simbólico y complementario de los dos símbolos matrimoniales: el clavo y la cruz. La merced relatada en la R.26. equivale a un arra preparatoria del matrimonio. El ME se caracteriza por la participación en la Resurrección de Cristo y, por ello, en su Pasión y Cruz, que conlleva derramamiento de sangre, simbolizado en la eucaristía como permanente donación y ofrecimiento (sacrificio).

185 M.7.3.1.

186 M.7.4.4.

187 Cta 99.5.

188 cf. R. 40.1ss. No se hace la pregunta, RUIZ A., *La correspondencia de Gracián con Santa Teresa vista desde el epistolario teresiano*, 91 «Monte Carmelo», (1983), 325; la edición de ÁLVAREZ T., *Santa Teresa. Cartas*, 285, nota 11 piensa que alude veladamente a la R. 40, 2-3. Tanto la edición dirigida por BARRIENTOS, *Santa Teresa. Obras completas*. Madrid 1984, 1552, (Cta 173, 7), como la edición de EFREN-STEGGINK, *Santa Teresa de Jesús, Obras completas*, Madrid 1967², 839, (Cta 173.7), no dan ninguna explicación particular al respecto.

diciendo supone elevar a rango de matrimonio espiritual con Gracián lo que no es sino un simple voto de obediencia en quien ella considera que está en el lugar del Cristo. El «casamentero» habría hecho un nudo tan apretado que nada, ni siquiera la muerte, podría separar porque «estaría más firme».

Propongo otra interpretación: el matrimonio espiritual de Teresa se caracteriza, entre otras cosas, por la gran libertad en que queda la persona una vez que del todo se ha entregado a Cristo¹⁸⁹; libertad que incluye el trato con personas del otro sexo, llevado al máximo grado de cariño y afecto en Gracián. Mientras tanto, ya han salido a la luz las primeras delaciones a la Inquisición por parte de María del Corro en Sevilla y tanto Gracián como Teresa son conscientes de ello. Gracián teme por tantas habladurías y se lo hace saber a la Santa. Ella le responde diciendo que en su relación personal con él «ayuda su memoria a alabar al Señor» y, segundo, «halla quien le ayude a allegar almas que le alaben», aunque la sujeción por el voto de obediencia, le pareció en un primer momento que le quitaba libertad. En definitiva, Gracián no debe preocuparse ni por las acusaciones, ni por los peligros intrínsecos a la misma relación personal, porque ella experimenta el matrimonio espiritual, en el cual el «casamentero» ha hecho un nudo tan apretado que incluso después de la muerte estará más firme; «no llega a tanto la bobería de la perfección» de dejar de relacionarse con él, cuando todo se contempla desde la unión del ME¹⁹⁰.

De ser cierta nuestra interpretación, estaríamos ante un texto simbólico del matrimonio espiritual, con una pregunta acuciante: ¿Quién es el «casamentero» en el matrimonio de séptimas moradas?. El «casamentero», dice Cobarruvias, es «el que interviene en efectuarse el casamiento»¹⁹¹, es decir, un tercero. En cuyo caso ya no puede ser Cristo, en el supuesto de que Teresa aplicara el término correctamente, sino el Padre o el Espíritu Santo. Ya que, en 1576, prevalece la distin-

189 «Oh, válgame Dios, y ¡qué libertad tan grande tiene esta mujer en todos los sucesos! Ninguna le parece vendrá que le esté mal, ni a su Pablo [Gracián]», Cta. 87.7, dirigida a Gracián el 4 de noviembre de 1576 desde Toledo.

190 Lo único que me hace dudar de mi interpretación es la frase «que sola la vida le quitará, y aun después de muerta estará más firme», porque en el caso de tratarse del ME, la muerte sería la consumación absoluta, no sólo «más firme». De todos modos, es muy extraño que Teresa aplique el simbolismo nupcial fuera de lo estrictamente espiritual. La cuestión reviste su importancia, como lo demuestra la extraña (por no decir aberrante) interpretación que da del texto MARTÍNEZ B., *Cuando sólo Dios no basta*, «Nova et vetera» (Zamora), 25 (1988): 97-129, a la cual ha replicado ALVAREZ T., *A propósito de un despropósito*, «Monte Carmelo», 57 (1988) 521-563.

191 COBARRUVIAS, o.c.314.

ción de personas sobre la unidad de Dios, aunque en toda operación «ad extra» participen las tres, la pregunta no tiene una respuesta concluyente, en el caso de interpretar el texto dentro del esquema simbólico nupcial del ME.

Si la experiencia, junto al influjo bíblico, fue un elemento inspirador decisivo en la simbología nupcial, más difícil es precisar si hubo otras fuentes literarias o surgidas de conversaciones. La mutua influencia con S. Juan de la Cruz en este punto es una teoría plausible pero indemostrable¹⁹². Teresa conocía desde hacía tiempo las cuatro formas de boda matrimonial que presentaba el Cartujano al comentar las bodas de Caná: las primeras de cópula carnal; las segundas, «las bodas de la encarnación del Hijo de Dios»; «las terceras son las bodas del espiritual ayuntamiento del ánima con la gracia de Dios»; y las cuartas «son las bodas de la bienaventuranza del Paraíso que consisten en ver a Dios de cara a cara». Y añade el Cartujano: «Las terceras bodas son morales y de espiritual ayuntamiento entre Dios y el ánima. En estas bodas consisten los tres bienes del matrimonio, que son, fe, generación y sacramento...y otras en la compañía del espíritu no criado que es Dios, y el espíritu criado que es el ánima racional; y esto es mediante la gracia divina aquí en esta vida y después en la gloria»¹⁹³. Sin embargo era un conocimiento no experiencial y que, por ello, no estaba incorporado a su sistema conceptual.

En consecuencia, la Santa conocía la terminología, pero por motivos que desconocemos suficientemente, solamente adquirió conciencia de vivir en dicho estado (y por ello fue capaz de expresarlo por escrito) en el momento de redactar «Moradas». De 1572 a 1577 fue haciendo consciente lo experimentado hasta que, por fin, llegó a definirlo conceptualmente con la expresión matrimonio espiritual. Es relevante el hecho de que en 1575 a una merced posterior al matrimonio se le siga llamando desposorio: «Ya sabes el desposorio que hay entre tí y Mí»¹⁹⁴.

No queda ajena a esta interpretación la moderación en los deseos

192 Según García Ordás, la Santa desconocía la expresión «matrimonio espiritual» antes de 1577. Es posible que le informara sobre este particular San Juan de la Cruz durante su estancia como coniesor en el monasterio de la Encarnación de Avila. GARCÍA ORDÁS A.M., o.c. 100, nota 181.

193 CARTUJANO, I, cap.25, fol.170; cito por la edición de 1503 modernizando la grafía. Sobre la extensa tradición del simbolismo nupcial en la historia de la Iglesia véase el artículo de ADNES P., *Marriage spirituel*, a.c., 388-408; CHEVALIER-GHEERBRANT A., *Diccionario de los símbolos*, Barcelona 1988, 699-700.

194 R 51.

de morir que tuvo la Santa una vez consumado el ME. Si el matrimonio con Cristo se celebraba después de la muerte, era normal que se acrecentaran las ganas de morir para que cuanto antes llegara el momento de la consumación matrimonial. En la medida en que el encuentro en esta vida daba la certidumbre de la posesión y del gozo futuro en plenitud, la muerte había dejado de urgir y renacía el deseo de servir al Esposo¹⁹⁵.

El símbolo del matrimonio espiritual tiene tres aspectos en Santa Teresa:

Antropológico: la concepción del matrimonio en la época (Casilda de Padilla y C 26.4.). Teresa ve el matrimonio desde un punto de vista de mujer y lo critica como denigrante. En Cristo encuentra en verdadero esposo que se preocupa por la esposa y no al contrario.

Bíblico: en el Cantar de los Cantares, siempre interpretado como la unión de Cristo con la esposa, pero no tanto en el sentido del símbolo matrimonial, sino con la connotación del matrimonio de Dios con su pueblo. Es decir, antes de 1572 no creo que diera a los textos anteriores que hablan del matrimonio el sentido comparativo que le dará en «Moradas» al introducir el símbolo definitivamente en las 5M, 6M y 7M. En Juan la faceta amorosa recorre la obra, y la parábola de las vírgenes es aplicada en la vida religiosa al desposorio de la monja profesora con el Esposo.

En un tercer aspecto, el matrimonio espiritual asume las otras dos interpretaciones, dándoles un nuevo sentido, al incorporar la comparación real del matrimonio humano y relacionarla con la fundamentación bíblica. Por un lado humaniza la experiencia mística y le da una raigambre humana, por otro, entronca el símbolo en una larga y extensa tradición teológica¹⁹⁶.

C. *Carácter espurio de la «Relación 38».*

El realizar un estudio sobre el matrimonio espiritual y las 7M nos obliga a detenernos brevemente en un texto, supuestamente auténtico, que aparece en todas las ediciones modernas: la Relación 38. Dado que el contenido tiene un marcado carácter nupcial y está datado en fechas posteriores a 1572, debemos dilucidar si es auténtico o espurio.

195 R 6.1.

196 Tanto realismo al comparar el matrimonio humano con el espiritual impresionó a los primeros censores del «Castillo» hasta el punto de hacerle rectificar precisamente la página que describía el matrimonio espiritual. Única hoja de segunda redacción en todo el libro, como ha demostrado la edición crítica del «Castillo» (Burgos 1990).

Según T. Álvarez, (a quien seguiremos en todo este punto¹⁹⁷) Fray Luis de León fue el primero en iniciar la recopilación de unos escritos que la Santa llamó «unos papeles» conteniendo «mercedes que le hacía Dios» y que publicó a continuación de «Vida» en la edición príncipe de 1588; eran en total 18. Seguidamente Francisco de Ribera enriqueció la recopilación de fray Luis incluyéndolos en la primera biografía¹⁹⁸ hasta que, en este siglo, Silverio reunió 67 y los tituló «Relaciones». Ni fray Luis ni Ribera recogen la R 38.

El P. Faci publicó por vez primera la merced en 1757: «En este convento se conserva en una Caxa hermosa escrito el siguiente favor, de mano de la misma Santa, y no sé que esté en Historia alguna hasta oy, y assi lo dexo aqui copiado, y no le falta sal de la Doctora Mística, pues concluye: 'esa bovería escribo', y no lo es, sino favor grande de su Magestad a N. Santa Reformadora. Está escrito como se sigue, exceptuando lo que no se ha podido leer, por rozado. Este escrito dexaron las Fundadoras en esta Casa»¹⁹⁹.

«Estando un día en el Convento de veas me dixo nuestro Señor, que pues era su Esposa, que le pidiese, que me prometía que todo me lo concedería quanto jo le pidiese, y por senas me dio un anillo hermoso con una piedra a modo de amatista mas con un resplandor muy diferente de acá, y me lo puso en el dedo, esto escribo por mi confusión viendo la vondad de Dios y mi ruin vida que merecía estar en los Infiernos, mas ay hijas encomiendenme a Dios y sean devotas de S. Joseph que y puede mucho esta boveria escribo...»²⁰⁰.

La Fuente tomó el texto de Faci un siglo después y de ahí pasó a la edición que hicieron de las Obras las Carmelitas de París en 1907 y a la edición de Silverio en 1915 con lo que terminó de instalarse entre los escritos auténticos de la Santa.

El manuscrito presenta una serie de anomalías respecto a otros originales de nuestra autora: Escribir «hijas» donde la Santa hubiera escri-

197 Resumo el artículo de ÁLVAREZ T., *En torno a la Relación 38 (R.38) ¿auténtica o espuria?*, «Monte Carmelo», 96 (1988) 341-363.

198 Los tituló «Relaciones que la Madre Teresa de Jesús escribió a unos confesores suyos» y los diseminó a lo largo de la obra.

199 Lo reproduce VICENTE DE LA FUENTE, *Escritos de Santa Teresa*, Madrid 1861, 135-161, y más tarde, SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de Santa Teresa de Jesús*, BMC II, Burgos 1915, 67.

200 FACI, R.A., *Gracias de la gracia, virtudes y doctrinas de N. Santa Madre Teresa de Jesús, gloriosa reformadora y gloria singular del Carmelo, que para aumento de su gran devoción, publica y consagra a los sagrados Lavios de la misma Doctora Mystica de la Iglesia, Zaragoza 1757.*

to «hijas» o «yjas»; «anillo» en lugar de anjlo»; «jo, ruin, resplandor, senas» en vez de «yo, rruin, rresplandor, señas»; «St Joseph» por «San Joseph» y cinco veces «que» sin la abreviatura «q̄», grafía normalmente empleada; asimismo el escrito está salpicado de «comas» (líneas 4,11,13,17,20) como los pseudoautógrafos, ya que ella no solía usarlas.

Existen otras anomalías de tipo lexicográfico; en el pensamiento teresiano, el criterio para el discernimiento de espíritus es la señal, no las señas. Resulta anómalo que la Santa dijera que Dios le da «señas» en vez de «señales». De igual modo, el término «anillo» no lo utiliza, ni en sentido profano, ni en sentido espiritual; usa «sortija», «sortijica» (cf. V 15.15.). Lo más importante es que nunca aparece en el ritual místico nupcial de la Santa. Con el término «amatista» de nuevo nos encontramos ante un «ápax» aunque frecuente el simbolismo de «piedras preciosas», «perlas», «cristales» etc, (cf. V 29.7.). El modismo típicamente teresiano a propósito del infierno dirá «mif infiernos» y el empleo del término se hará siempre en singular (cf. C 39.2; 7.9.).

El punto crucial para discernir la autenticidad de la merced depende del contenido de la misma. La R 38. afirma que la merced sucedió «estando en el convento de Beas», por tanto entre febrero y mayo de 1575, tiempo después de recibida la merced del matrimonio espiritual. La conclusión es extraña: «Mas ¡ay, hijas, / encomiéndenme a Dios.../ esta bobería escribo», porque las «Relaciones» se caracterizan –salvo la 67– justamente por su índole personal e íntimo; se diferencian de otros escritos en no estar dirigidos a confesores; son apuntes privados que excluyen toda mención dialogal. Tampoco el calificativo de «bobería» es creíble dado que se trata de una elevada merced, ni el mencionar a S. José en una merced de contenido cristológico.

La gracia referida en la R 38. se presenta con unas palabras del Señor, un don simbólico, el anillo y el efecto que produce la merced. En cuanto a las palabras del Señor, «que pues era su esposa, que le pidiese, que me prometía que todo me lo concedería cuanto yo le pidiese», nada hay de extraño porque las hallamos en otras «Relaciones» (cf. R 59.). Un matiz menos seguro es recordar el desposorio como algo ya pasado y formular la promesa de «conceder todo cuanto...» como una novedad, siendo que ya se concedió la promesa en V 39.1.

El arra del anillo de la R 38. es don y señal del desposorio con antecedentes en el ritual de otras santas, especialmente de santa Catalina de Siena. «Lo extraño –dirá T. Álvarez– no es que se trate de una novedad en la historia mística de la Santa. Sino que en ningún otro pasaje autobiográfico haya quedado la más mínima huella de ese simbolismo, ni de la presencia del anillo en el paisaje de sus experiencias

místicas. El arra que acompaña y ratifica el matrimonio es netamente cristológica. Y se reduce, aparte las palabras formales del Esposo, a un recuerdo simbólico de su Pasión: el 'clavo' con que El fue crucificado».

En conclusión: La R 38. se edita tardíamente no siendo autógrafo el manuscrito, ni total ni parcialmente; se trata de un pseudoautógrafo. Hay una total ausencia de referencias a la merced del «anillo» en «Relaciones» y otros escritos; cuatro vocablos de la R 38. son ajenos al léxico teresiano. Y, por último, que siendo una merced propia de las séptimas moradas, en cierto modo un duplicado, se aleja de los símbolos específicos del ME, el «clavo» y la «cruz».

D. El matrimonio espiritual y la «mística»

Generalmente los autores han convenido en dividir la vida espiritual en dos grandes apartados: el ascético y el místico; limitándonos al «Castillo Interior», consideran las tres primeras como ascéticas y las tres últimas como místicas, viendo la cuarta morada como aquella en la que el hombre realiza el paso de la ascesis a la vida mística.

La división entre ascética y mística, la posibilidad de que ésta última sea o no experimentada por todo bautizado, la pasividad y actividad del alma en relación a ambos estados etc., han supuesto discusiones sin fin entre teólogos y ríos de tinta, sin que, por el momento, se haya llegado a resultados mínimamente concordantes²⁰¹. No es el momento de adentrarnos en este laberinto, pero sí de dejar constancia de cual será el sentido en que utilizaremos el término, aunque sea en contadas ocasiones.

Adopto la sencilla definición que expone Baldomero Jiménez Duque: «Por mística se entiende más universalmente ahora el encuentro personal y vivo del hombre con el Dios personal que se le revela»²⁰².

Sí debo aportar al lector los motivos que me inducen a no introducir dicha terminología en el presente estudio salvo en raras ocasiones, las más debido al uso frecuente que se ha impuesto entre los teresianistas: además de la dificultad de definir el término y no haber sido empleado por la Santa, hay que añadir los malentendidos, las continuas precisiones que requiere y la connotación negativa que tiene

201 Casi no es preciso recordar aquí la polémica entre el P. Arintero y los Carmelitas Descalzos, resumidas por DANIEL DE PABLO MAROTO, *La Teología en España desde 1850 a 1936*, en *Historia de la Teología española*, Madrid 1987, II, 621-624.

202 JIMÉNEZ DUQUE B., *Miscelánea teresiana*, Avila 1972, 53; este autor expuso una definición extensa del concepto «mística» en *Teología de la mística*, Madrid 1963, 469-474.

su empleo corriente; lejos de acercar al creyente a experimentar el «misterio» le aleja por lo que denota y connota de fenómeno «extraordinario», para-normal, o para-místico. Sólo al final del análisis, después de comprobar que las 7M son la mayor revelación histórica del ser humano y que ser creyente experimentando el ME es la máxima personalización en esta vida del ser hombre, se podrá, con sentido, expresar el «misterio» de la «mística».

El término «ascética» no forma parte del lenguaje teresiano²⁰³. En cuanto a la «mística», conocía el término por los «recogidos», aunque nunca llegó a apropiárselo ni a introducirlo en su esquema teológico:

«Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística teología»; «que de lo demás que comencé a decir de mística teología, que creo se llama así, diré más adelante»; «en la mística teología que comencé a decir, pierde de obrar el entendimiento; «En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos»²⁰⁴.

En «Moradas» prescinde la Santa totalmente de dicho término; sin embargo, emplea con frecuencia otros sinónimos, siendo el más importante el de «sobrenatural», a veces denominado «contemplación», (cf.C 25.3.). Distingue entre dos tipos de oración: aquel que el hombre con su esfuerzo, ayudado por la gracia, puede alcanzar, es decir, con «industria humana», de otro estado de oración «sobrenatural», entendiéndose por ello los estados de oración que son gratuitamente dados por Dios y que exceden a toda posibilidad de fabricarlos el hombre mediante la meditación²⁰⁵:

«La primera oración que sentí, a mi parecer sobrenatural (que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure, aunque disponer para ello sí y debe hacer mucho al caso...)»²⁰⁶.

Tanto la oración de meditación como los estados «sobrenaturales» comprenden la gracia de Dios y la actividad humana. En ningún momento, ni tan siquiera en las séptimas moradas, la gran pasividad del hombre receptor de la merced, impide —como tendremos ocasión de demostrar— la cooperación de la persona humana. Incluso la mer-

203 Véase la ausencia del término en POITREY J., *Vocabulario de Santa Teresa*, Madrid 1983, y en las Concordancias de FRAY LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 1982.

204 V 10.2, 11.5, 12.5, 18.2.

205 El paso se da en las moradas cuartas, «comienzan a ser cosas sobrenaturales», M 4.1.4.

206 R 5.3; cf. V 14.2, 22.1, 23.5, R 4.1, C 19.6, 25.4, 31.2, 31.6, 36.13.

ced del ME «dispone» al hombre para emprender la definitiva tarea de configurarse totalmente con el Crucificado hasta la escatología final; cf. M 7.1.10.

En consecuencia, sería preferible hablar de «actividad-pasiva» o, en los estados posteriores a las cuartas moradas, de «pasividad-activa», indicando así cómo en las tres primeras moradas se acentúa el aspecto de esfuerzo humano, contando naturalmente con la gracia y, en las tres últimas moradas se enfatizaría la pasividad, sin por ello prescindir de la necesaria cooperación del hombre²⁰⁷.

Si el problema de la «llamada universal a la santidad», que se volvió a suscitar este siglo con las disputas entre el P. Arinterro y los Carmelitas Descalzos hubiera estado claramente expuesto en los escritos teresianos, no hubiera tenido lugar la polémica. Teresa conjugó hasta el final ambas posibilidades, la vía del «conocimiento adquirido» y la «vía mística» sin que, al parecer, le provocara el más mínimo problema personal o teológico. El problema comienza en las 5M, porque hasta ellas llegan casi todos los que comienzan el «camino espiritual»:

«Y aunque dije 'algunas', bien pocas hay que no entren en esta morada que ahora diré. En algunas cosas de las que aquí diré que hay en esto aposento, bien creo que son pocas; mas aunque no sea sino llegar a la puerta, es harta misericordia la que las hace Dios; porque, puesto que son muchos los llamados, pocos son los escogidos...pocas nos disponemos para que nos la descubra el Señor»²⁰⁸.

Son emblemáticas al respecto las expresiones: «¿cómo lo entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa!» (M 7.2.8.) y la que parece su contraria: «Porque creo hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas» (V 40.8). La primera frase parece referirse a «todas» las monjas destinatarias del libro; la de «Vida» por el contrario, parece suponer que el llegar a las sextas moradas es don de pocos.

Si analizamos el problema exclusivamente en las 7M el resultado es el siguiente: Las destinatarias primeras del libro son las monjas de los monasterios por ella fundados, dato que se ve confirmado al

207 Puntualizamos con García Ordás que: «teológicamente hablando, Dios permanece inmutable siempre, en sus relaciones con la persona humana es más o menos activo, más o menos presente. Podemos registrar esta mayor o menor actividad y presencia de Dios por sus operaciones en el alma del místico. El místico es un ser privilegiado que tiene conciencia de una actuación de Dios en su ser de un modo misterioso», GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Roma 1967, 36

208 M 5.1.2; cf. la correspondencia en V 15.2.

comienzo y final del relato²⁰⁹; el título al capítulo indica que no todas las almas son llamadas a vivir esta experiencia²¹⁰; el estado de las 7M presupone la exclusión para este estado de aquellas almas que están en pecado mortal y se dirige a quienes han hecho penitencia por sus pecados (cf. M 7.1.5.); las 7M son una merced libre y gratuita de Dios que excluye toda posibilidad de necesidad u obligación por su parte²¹¹; junto a la gracia, las 7M exigen el compromiso del hombre²¹²; algunos párrafos confirman la seguridad de que las personas «dispuestas» accederán a las 7M²¹³; por otra parte, toda la estructura del capítulo tiene una finalidad mistagógica, invita a desear el estado del matrimonio espiritual²¹⁴; en ocasiones supone que las lectoras se encuentran en dicho estado (M 7.3.9.).

En conclusión, Teresa constata una realidad: al estado del ME sólo llegan algunas almas. Al mismo tiempo manifiesta el deseo y la esperanza de que todas las monjas lleguen a él²¹⁵, llamando la atención al lector para que se disponga y colabore con la debida preparación; ante la disyuntiva Teresa propone dos principios generales: «y como hagamos lo que pudiéremos, hará Su Majestad que vayamos pudiendo cada día más y más» (M 7.4.15.), es decir que, invita al esfuerzo y a la superación de la persona humana; en segundo lugar, avisa del peligro de querer entrar sin la merced de Dios en la morada siguiente (M Epil.2.). Ella misma recogía años atrás la frase evangélica cargada de contenido misterioso y que resume la paradoja: «Muchos son los llamados y pocos los escogidos»²¹⁶.

209 M Pról. 4. y M 7.1.1.11: «si el Señor nos hace merced de llevarnos por su misericordia»; cf. M 7.2.1, M 7.3.3, M 7.3.9.etc.

210 «las mercedes que hace Dios a las almas que han llegado a entrar...», M 7.1. (título); otros textos lo confirman: «en dar a entender a algunas personas hasta donde llega...», M 7.2.3; «llegando el alma...esta alma», M 7.2.9, «algunas almas», M 7.3.5, M 7.3.8.

211 M 7.1.2, M 7.1.5. etc.

212 «que no quede por vosotras el celebrar vuestro Esposo este espiritual matrimonio», M 7.1.2; «aquellas almas que estaban ya dispuestas», M 7.2.7.

213 «en vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ella por amor de Dios, el mismo Señor la ha de henchir de Sí», M 7.2.7. y la ya mencionada de M 7.2.8, que se confirma en lo que sigue: «como faltamos en no disponernos y desviarnos de todo»; cf. M Epil. 2.

214 «haced que quieran los cristianos buscarla», M 7.3.13, cf. M 7.3.9.

215 «Por el gran deseo que tengo de ser alguna parte para ayudaros a servir a este mi Dios y Señor», M Epil. 4. ¿Qué sentido tendría escribir el libro para sus monjas en el supuesto de que ella considerara que el estado del ME era algo «elitista»?

216 V 3.1, citando a Mt 20,16.; cf. también M 5.1.2.

 Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO II

**Las «Séptimas»
en el manuscrito original**

 Institución Gran Duque de Alba

Expuse en el prólogo las razones por las cuales el segundo capítulo no reproduce la edición crítica de las séptimas moradas. No obstante, el resto de las cuestiones presentadas en la tesis doctoral siguen siendo válidas aunque hayan sido incorporadas y notablemente mejoradas en la edición facsímil y crítica de 1990. Por ello, el primer apartado: «El autógrafo de las séptimas moradas» queda muy disminuido.

Después examinaremos las reacciones teológicas ante el manuscrito por parte de aquellos teólogos que apoyaron el pensamiento de la Santa. Pero como no todo fueron parabienes hacia la obra, sino que hubo una gran crítica, estudiaremos en otro apartado, los memoriales inquisitoriales, fijándonos en las acusaciones generales aunque, particularmente aquellas que criticaban las «séptimas». Analizaremos desde una perspectiva actual, las unidades teológicas sobresalientes de las «séptimas», que posibiliten el estudio teológico desde los núcleos esenciales.

1. El autógrafo de las séptimas moradas

Sobre el autógrafo pasaron los mejores teólogos del momento y todos dejaron su impronta: Ribera, Fray Luis de León, Jerónimo Gracián, Yanguas y, posiblemente Bañez, aunque no dejara nada escrito sobre el mismo. Además, Teresa dejó las huellas de la revisión del manuscrito que añade substanciales aclaraciones, tacha expresiones, añade frases al margen, retractaciones, etc.

Por otra parte, Fray Luis pretendió hacer de la edición príncipe una reproducción literal del manuscrito teresiano y, de hecho, la edición príncipe fue normativa para todas las posteriores durante cuatro siglos.

El manuscrito suscitó vivas polémicas incluso entre los partidarios de la Santa: Francisco de Ribera y fray Luis de León, quisieron ser los

primeros en publicar la obra, estableciéndose entre ellos una dura pugna en la que, finalmente, Ribera no se pudo mantener impedido, entre otras razones, por las dificultades que puso a sus investigaciones teresianas el general de la Compañía de Jesús desde Roma, a la sazón Acquaviva.

Las correcciones que hicieron Ribera y el hermano Antonio Arias a la copia de Salamanca fueron totalmente respetuosas con el manuscrito, y su publicación hubiera supuesto el genuino conocimiento del pensamiento teresiano, de no interponerse los inconvenientes desde la misma Compañía de Jesús. Por el contrario, fray Luis de León no tuvo acceso directo al manuscrito de «Moradas», guardado celosamente en Sevilla por orden de Gracián, y confió excesivamente en la calidad de la copia de Salamanca reproduciendo literalmente todos sus errores.

De la edición de fray Luis se servirían los censores para criticar la obra; el examen de los Memoriales Inquisitoriales nos dará idea cierta de la teología oficial y del choque que producía la experiencia de una mujer escritora.

Digamos unas palabras sobre la redacción del libro por la Santa. La redacción de las «Moradas» comienza a realizarse en Toledo, el 2 de junio de 1577. Tras cuatro o cinco meses de iniciado el texto, y tras pasar por Madrid de incógnito, Santa Teresa se dirige a Avila donde, en el convento de San José, reanuda los trabajos hasta concluir su obra. En un plazo no mucho más dilatado de un mes, escribe de un tirón, a partir del capítulo cuarto de las moradas quintas, desde el folio 46 hasta el 110¹. La fecha de finalización es el 29 de Noviembre de 1577, lo que nos induce a pensar que el texto que nos ocupa, las 7M se escribieron en la segunda quincena o últimos días del citado mes.

El lenguaje de «Moradas» es más suelto y correcto de estilo que el de anteriores escritos². Están redactadas con pluma ágil y ligera; la premura de tiempo en que fueron escritas nos hace creer que también estaban dictadas por un pensamiento fluido y claro. Las letras aparecen unidas unas a otras, no usando mayúsculas en ningún momento. Al final fragmenta el texto en capítulos, utilizando una gran letra «C» para cada uno de ellos. Fue la propia Santa la que, aprovechando los escasos huecos que había dejado la redacción del texto, encuadra los capítulos y las moradas. Como en el resto de sus escritos, utiliza frecuentemente las abreviaturas y pagina en números romanos hasta el

1 ÁLVAREZ T., En torno al Castillo Interior de Santa Teresa, Roma 1978, 7.

2 BMC., IV, X.

último folio de la morada séptima, el CX. Las 7M comienzan a mitad del folio 94r. El capítulo primero, por su parte, ocupa casi cuatro páginas por ambas caras.

2. El autógrafo ante los teólogos: primeras reacciones

Nos interesa ahora analizar las reacciones de los teólogos partidarios de la Santa: Jerónimo Gracián, Francisco de Ribera, Rodrigo Alvarez y Fray Luis de León.

El manuscrito de las «Moradas» tuvo una vida agitada. Los mejores teólogos de la época se interesaron por él hasta el punto de llegar varios de ellos a competir por ser los primeros en publicar la obra. Nos consta que así quisieron hacerlo: el jesuita Francisco de Ribera, el agustino Fray Luis de León y el carmelita descalzo Jerónimo Gracián.

Aunque fueron decididamente defensores de la Santa, algunos enmendaron el original, con vistas a preparar la futura edición; precisamente ahí, en la preparación de la posible edición, fueron emergiendo diversas anotaciones, enmiendas y correcciones que nos dan idea de las discrepancias teológicas con la autora y el miedo a un rechazo inquisitorial.

A. *Manuscrito de Córdoba de Jerónimo Gracián*

Jerónimo Gracián tuvo ante el autógrafo teresiano cuatro reacciones que revisten singular importancia: en primer lugar, en apretadas sesiones, revisó el original en Segovia, en presencia de Teresa y el P. Yanguas; segundo, lo ocultó de miradas indiscretas trasladándolo a Sevilla; tercero, él mismo hizo una copia destinada a una futura publicación de la obra; y cuarto, en dicho traslado dejó traslucir las diferencias teológicas con la autora. Examinaremos cada uno de los puntos.

El libro se escribe por orden de Gracián y él mismo se hará cargo del manuscrito una vez concluido, manteniéndolo en secreto preservándolo de la Inquisición. Numeró el autógrafo por páginas y cifras arábigas, colocando los números en el margen superior e inferior de las hojas hasta la página 50; a partir de ahí únicamente lo hará en el margen inferior. Gracián corrige los folios 90 a 99 que la Santa ha escrito LXL, LXLI..., expresándoles como se hace ahora, XC, XCI...³. El epílogo que se presenta ahora al final se encontraba en el inicio del texto autógrafo, correspondiéndole las páginas dos, tres y cuatro.

3 BMC, IV, XXXII.

En el locutorio del convento de Segovia tendrá lugar durante el verano de 1580, entre los días 13 de junio y 6 de julio, una censura previa del manuscrito. No sabemos si dicha censura se realizó a instancias de la propia Santa o por sugerencia de Gracián. Lo cierto es que estuvo presente en la misma, además de los ya mencionados, fray Diego de Yanguas, a la sazón lector de teología en el convento dominico de Santa Cruz, muy apreciado por Teresa en su calidad de buen teólogo⁴.

El mismo Gracián recuerda aquel importante acontecimiento:

«Después leímos este libro en su presencia el padre fray Diego Yanguas y yo, arguyéndole yo muchas cosas de él, diciéndole ser malsonantes y el padre fray Diego respondiéndome a ellas, y ella diciendo que las quitásemos; y así quitamos algunas, no porque fuese mala doctrina, sino alta y dificultosa de entender para muchos; porque con el celo que yo la quería, procuraba que no hubiese cosa en sus escritos en que nadie tropezase»⁵.

Como resultado de las sesiones de censura, pasan al manuscrito adiciones y enmiendas, todas de Jerónimo Gracián que actuaba de juez y secretario. Algunos años más tarde, un corrector de los correctores cancela las adiciones y tachaduras de Gracián. Durante mucho tiempo se pensó que se trataba de fray Luis de León. Opina el P. Silverio que no es la letra de fray Luis sino del P. Francisco Ribera⁶.

En las Carmelitas Descalzas de Córdoba se conserva un traslado antiguo de «Las Moradas», obra de Jerónimo Gracián. Está escrito a dos tintas, negra y encarnada y en bella caligrafía. Es un tomo de 200 por 145 milímetros y 116 hojas de texto sin paginar. Omite el prólogo y el epílogo. Según el Padre Silverio, ante la insistencia de la Santa y dada la posibilidad de que algún día se publicase la obra, Gracián retoca el manuscrito e introduce, en opinión del P. Silverio «muchas alteraciones, aunque, en general, no cambian substancialmente el sentido»⁷. El traslado debió realizarlo, según el P. Silverio, siendo provincial, y antes de dar el original a D. Pedro Cerezo Pardo⁸.

4 EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS. Santa Teresa. Obras completas, II, o.c., 332. BMC, IV, XXXIII.

5 Conocemos este dato por la nota del P. Gracián a la vida de la Santa escrita por Ribera, que va copió ANTONIO DE SAN JOAQUÍN, Año Teresiano, Madrid 1733, VIII.150. Citado por EFRÉN. Santa Teresa. Obras completas, II, 332; BMC, IV, XXXIII; ÁLVAREZ T., En torno al Castillo Interior de Santa Teresa, o.c., 9.

6 BMC, IV, XXXIV.

7 BMC, IV, XLIII.

8 BMC, IV, XLIV.

Las «alteraciones» de Gracián van desde la modificación de algunas frases que pudieran ser mal interpretadas teológicamente y la inclusión de las notas fruto de las sesiones de Segovia, hasta una serie de reloques formales: entrecorillado y puntuación del manuscrito, colocación de mayúsculas, de las que carecía el original y titulación de los capítulos que Teresa había realizado en hojas aparte. En opinión del P. Tomás de Aquino, compartida por Silverio, el autógrafo corregido se destinaba a las futuras impresiones de la obra, quedando el original como reliquia⁹.

La edición de Fray Luis hizo que la copia de Gracián perdiera valor, desconociéndose su paradero hasta principios del siglo XVIII. Por esas fechas un hermano del P. Bartolomé de Santa Teresa, la dio a los Carmelitas Descalzos de Córdoba. Por causa de la excomunión del año 1836, los religiosos entregaron la copia a las Carmelitas Descalzas de la misma ciudad, donde se conserva actualmente¹⁰.

La transcripción de aquellas frases del manuscrito de Córdoba que contienen enmiendas, tachaduras o adiciones al original es de gran interés para nuestro trabajo. Comprobaremos hasta qué punto fue respetuoso con el manuscrito de Teresa y además, a través de las enmiendas, aparecerá la problemática teológica subyacente. Podemos comprobar a simple vista que las modificaciones de Gracián en el traslado del manuscrito teresiano son abundantes. Para nuestro propósito, solamente nos interesan las teológicas, prescindiendo por tanto de las enmiendas gramaticales o de estilo literario.

Nos interesan cuatro: La comprensión ontológica del alma, el problema del conocimiento, la estructura del alma y la llamada universal a experimentar las séptimas moradas.

a. La comprensión ontológica del alma

En las reuniones de Segovia, Gracián y Yanguas no modificaron la frase: «no etendamos es el alma alguna cosa oscura» (M 7.1.3.). La grafía del «es» teresiano es clara y se lee fácilmente. El manuscrito no está corregido de ningún modo. Sin embargo, el traslado de Gracián sustituyéndola por «en», tergiversa el significado de la frase. Del ser del alma, ontología, a la situación existencial. El problema teológico es evidente: la definición del alma en sí misma es cuestionada.

Unas líneas después el manuscrito de Córdoba complica mas la

⁹ BMC, IV, XLIV.

¹⁰ BMC, IV, XLIV, nota 2 y también en la pág. XLV.

cuestión. Teresa decía: «sino por no ser ella capaz». Gracián tacha «capaz» y escribe una palabra encima. Encima de «ser» pone tres letras, posiblemente la misma palabra, y en el traslado cambia la frase y su sentido: «estar ella dispuesta». Teresa se refería en ese momento a las almas que no están en gracia¹¹. El problema subyacente es la situación teológica del que no está en gracia, el concepto de pecado mortal y el de gracia. Teresa dirá que el alma es incapaz de recibir la luz porque está atada de pies y manos cuando no está en gracia, y Gracián afirma que en el alma no hay nada obscuro salvo si no se encuentra en gracia porque no se está dispuesto. La disposición del alma para Teresa significa la cooperación del hombre a la gracia que es autodonación del mismo Dios; nunca el término lo encontraremos en contexto de pecado mortal. Gracián y Teresa tenían distintas concepciones de la expresión «no estar en gracia».

Otra enmienda confirma lo dicho. Las almas que están en gracia no son algo arrinconado y limitado, afirma Teresa. Gracián suprime «y limitada» en M 7.1.5., por el mismo temor que antes.

b. El problema del conocimiento

Es sin duda el punto más conflictivo para Gracián. Teresa en el manuscrito afirma que la merced de la presencia de Dios trino en el alma es concedida por «visión y telectual»¹²; la enmienda de Gracián se aprecia en el traslado «visión o conocimiento intelectual que nace de la fe».

Es evidente que para Gracián la visión es un conocimiento intelectual vinculado a la fe, no distinto de él, que de ninguna manera incluye la «vista» ni con ojos del cuerpo ni del alma. Las afirmaciones de Teresa podrían apuntar a que la visión por vista fuera con ojos del cuerpo o del alma, un conocimiento directo de Dios, sin intervención de la fe. El problema teológico consiste en dilucidar qué entendemos por conocer las realidades divinas. Pertenece al ámbito de la teoría del conocimiento y la capacidad del hombre para recibir y comprender la revelación. Es por tanto un problema antropológico, porque Gracián no corrige que a Teresa se le muestre la Trinidad, sino cómo son las capacidades que posee el hombre para recibir el misterio.

Las enmiendas siguientes confirman el problema tratado: «lo que tenemos por fe, allí lo entiende más el alma», corrige Gracián en el

¹¹ Tendremos ocasión de comprobar en su momento, que la expresión «no estar en gracia» significa estar en pecado mortal.

¹² M 7.1.6.

traslado en lugar de «ētiēde el alma»¹³. Añadir «mas» denota que, para Gracián, el alma entiende más o mejor, lo que ya conocía por fe. Luego la duda que lleva a Gracián a añadir el «mas», no es otra que evitar el peligro teresiano, según lo entiende él, de dos modos totalmente distintos del conocer humano.

El estudio detallado del pensamiento teresiano nos lleva a comprobar que los recelos de Gracián tenían un fundamento real. Para Teresa hay dos formas de conocer por fe y por experiencia. El conocimiento por experiencia es aquel que se imprime en las entrañas. El hombre accede a este tipo de conocimiento por los sentidos interiores y exteriores; de modo particular por la imagen exterior o interior vista e introyectada. La autonomía radical de la experiencia, ajena a la adhesión personal de fe, desde el depósito de la revelación transmitido en y por la Iglesia, había hecho caer en el error a los alumbrados. Este es el peligro que Gracián quiere evitar ante los detractores de la Santa. Peligro infundado en cuanto al pensamiento teológico de Teresa se refiere, porque ella nunca separó radicalmente conocer por fe y conocer por experiencia: Conocer por experiencia será distinto a conocer por fe, pero siempre desde la fe transmitida por la Iglesia.

Leemos en el manuscrito: «lo q̄ tenemos por fe alli lo «ētiēde el alma/podemos deçir por vista āq̄ no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma porq̄ no es vision ymaginaria». Gracián enmienda: «Podemos decir que parece vista aunque no con los ojos del cuerpo. Porque dios es spiritu, ni de la ymaginacion porque no es vision ymaginaria». Gracián precisa mejor que Teresa, en qué consiste la visión intelectual y la diferencia de la visión imaginaria. Añadiendo «parece vista» pretende evitar que se confunda la visión intelectual con la visión de la esencia de Dios cara a cara.

En M 7.1.7. vuelve sobre el tema principal. A la frase teresiana «oyr estas palabras y creerlas a ētender por esta manera», añade Gracián «como comunmente se creē y oyen». El añadido confirma lo que veníamos diciendo. El problema afecta a la teoría del conocimiento. Observemos que esta corrección no niega la posibilidad de entender las palabras de la Trinidad de otra manera, pero destaca que lo común es creerlas y entenderlas por fe; «por esta manera», que no es la común, se entiende más lo ya sabido por fe. Existe un miedo solapado a reconocer un conocimiento por experiencia que pusiera en consonancia el pensamiento teresiano con el alumbrismo.

c. La estructura del alma

Teresa decía: « \bar{q} $\bar{a}\bar{q}$ se $\bar{e}\bar{t}\bar{i}\bar{e}\bar{d}\bar{e}$ \bar{q} el alma esta toda junta/ no es $\bar{a}\bar{o}\bar{j}\bar{o}$ lo \bar{q} e dicho \bar{q} es muy ordinario/ por donde de $\bar{c}\bar{i}\bar{a}$ yo \bar{q} se v \bar{e} cosas ynteriores de manera \bar{q} $\bar{c}\bar{i}\bar{e}\bar{r}\bar{t}\bar{o}$ se $\bar{e}\bar{t}\bar{i}\bar{e}\bar{d}\bar{e}$ ay difer $\bar{e}\bar{c}\bar{i}\bar{a}$ / \bar{e} alguna manera muy cono $\bar{c}\bar{i}\bar{d}\bar{a}$ del alma a el espiritu/ $\bar{a}\bar{q}$ mas sea todo uno/ cono $\bar{c}\bar{e}\bar{s}\bar{e}$ una divisi \bar{o} n tan delicada \bar{q} algunas ve $\bar{c}\bar{e}\bar{s}$ pare $\bar{c}\bar{e}$ obra de difer $\bar{e}\bar{t}\bar{e}$ mane-
ra lo uno de lo otro»¹⁴.

Gracián suprime « \bar{q} es muy ordinario» y « \bar{e} alguna manera», añadiendo, «que no» hay diferencia; deja la frase así: «de manera que cierto se entiende que no ay diferencia y muy conocida del alma. Pero el espíritu aunque mas sea todo uno cono $\bar{c}\bar{e}$ una divy^{on} tan delicada».

¿Cuál es el significado de estos cambios?. El más importante es el añadido «no hay». Gracián niega que exista división entre alma y espíritu, incluso cuando Teresa deja constancia de la unidad entre ambos. El problema teológico resultante es la composición del alma y su estructura.

d. Las enmiendas al capítulo segundo de las «séptimas»

Hemos podido observar que, por el momento, las correcciones de Gracián implicaban al capítulo primero de las «séptimas»; sin embargo, también el capítulo segundo se vio corregido en algún punto substancial.

Donde Teresa aseguraba que, por la merced del matrimonio espiritual quería el Señor mostrarse «a el alma», Gracián matizará diciendo en el manuscrito de Córdoba «a algunas almas»; con ello pretendía limitar la experiencia del ME a un grupo de privilegiados, negando teológicamente —como lo harán posteriormente los inquisidores— que, el pueblo de Dios pudiera acceder mayoritariamente a dicho estado. De este modo, coloca el ME entre los fenómenos extraordinarios del cristianismo.

Asimismo cercena la frase clave del ME, el intercambio interpersonal del Esposo con la esposa, suprimiendo la dialéctica dialógica; donde Teresa especifica que las palabras dirigidas por Cristo decían: \bar{q} ya era tiempo de \bar{q} sus cosas tomase ella por suyas y el tenía cuidado de las suyas»¹⁵, Gracián prefirió eliminar la segunda parte, «y el tenía cuidado de las suyas». Posiblemente temía que la persona humana que-

14 M 7.1.11.

15 M 7.2.1.

dara libre de su propia responsabilidad o bien le pareció un exceso de confianza oracional. En todo caso, obvió del encuentro con Cristo una de las partes esenciales.

Tampoco le pareció acertada la afirmación teresiana de que Dios habita en el centro del alma y la matizó añadiendo «de mas asiento».

Por último, fue enemigo de excesivas seguridades teológicas; donde Teresa afirmaba con frescura y nitidez que las aspiraciones que siente el alma después de consumado el ME son «tan bivas q̄ ē ninguna manera se puede dudar porq̄ las siēte»¹⁶, suprimió la certeza y prescindió de «ē ninguna manera se puede dudar».

e. Reflexión final sobre las enmiendas de Gracián

Cuatro aspectos esenciales fueron enmendados por Gracián en las séptimas moradas: la ontología del alma, el concepto de conocimiento y la composición del alma; señaló el carácter extraordinario de la merced del ME y suprimió las certezas teresianas. A la vista de las correcciones hechas por Gracián en el traslado, cabe decir que la totalidad de las mismas afectan al capítulo I y II de las séptimas moradas. Eran los puntos teológicos controvertidos en la época.

Teniendo en cuenta el conocimiento, cariño y respeto que tenía a Santa Teresa, consideramos que las correcciones son tan importantes que Gracián hubo de tener serios motivos para llevarlas a cabo. Comprendió los problemas teológicos subyacentes que presentaba el texto mejor que ningún otro y atajó posibles dificultades de manera drástica.

La lectura del traslado de Gracián nos lleva a pensar que es cierta la opinión de que pensaba publicar la obra, quedando el original como reliquia. Los cuidados por conservar el manuscrito fuera del peligro inquisitorial, no tienen como único fundamento los avatares de «Vida» en la Inquisición; el libro de las 'Moradas' era mucho más vulnerable teológicamente para según qué intelectuales de la época. Por consiguiente, creemos que Gracián no sólo ocultó el original, sino que hizo el traslado cuando la Reforma estaba siendo atacada y la fama de santidad de Teresa no se había extendido como después de su muerte. Es decir, que el traslado lo llevó a cabo en fecha cercana a las conversaciones de Segovia.

Gracián fue apresado en Túnez y no pudo llevar a feliz término la publicación de la obra.

16 M 7.2.6.

B. Opinión del P. Rodrigo Álvarez

Conocemos que Teresa confió el libro a Gracián para que lo guardase en secreto, estando 'Vida' denunciado a la Inquisición. Gracián a su vez lo entregó a la priora de Sevilla, María de S. José¹⁷. En noviembre de 1580, había llevado el manuscrito a Sevilla¹⁸. En noviembre del año siguiente, desde Avila, la Santa pide el parecer de la priora para que ella misma lea a su antiguo confesor, el jesuita de Sevilla P. Rodrigo Álvarez, la séptima morada. Por su interés reproducimos un fragmento de la carta:

«Ahora recibí otra de vuestra reverencia y de mi padre Rodrigo Álvarez, que en forma le tengo gran obligación por lo bien que lo ha hecho en esa casa... Tornando a lo que decía, si a vuestra reverencia le parece, pues nuestro padre me dijo había dejado allá un libro de mi letra (que a usadas que no está vuestra reverencia por leerle) cuando vaya allá, debajo de confesión (que así lo pide él con harto comedimiento) para sola vuestra reverencia y él léale la postrera morada y dígame que en aquel punto llegó aquella persona y con aquella paz que ahí va, y así se va con vida harto descansada, y que grandes letrados dicen que va bien. Si no fuere leído ahí, en ninguna manera le dé allá, que podría suceder algo. Hasta que me escriba lo que le parece de esto, no le responderé. Déle un recaudo mío»¹⁹.

Rodrigo Álvarez escuchó en el Carmelo de Sevilla el fragmento de la obra. En el último folio del manuscrito, casi en la misma línea en que Teresa acaba M 7.4.16., escribió su opinión, en 27 líneas. Se trata de un juicio de importancia porque Rodrigo Álvarez era teólogo de renombre y consultor de la Inquisición²⁰; la opinión de Rodrigo Álvarez dice así:

«La Madre priora de este convento de Sevilla me leyó esta séptima morada o habitación donde llega un espíritu en esta vida: alaben todos los santos a la bondad infinita de Dios que tanto se comunica a aquellas criaturas que de veras buscan su mayor gloria y la salvación de sus prójimos. Lo que siento y juzgo de ello es que todo esto que me leyó son verdades católicas

17 BMC, IV, .XXXVII-XXXVIII.

18 VICENTE RODRÍGUEZ J, Castillo Interior o Las Moradas, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, o.c., 318.

19 Cta 258.17-18, a María de S. José en Sevilla, del 8 de Noviembre de 1581.

20 Era consultor de la Inquisición en Sevilla y para él había redactado la Santa la R 4, en clima inquisitorial; cf. ÁLVAREZ T., *En torno al Castillo Interior de Santa Teresa*. Roma 1978, 9.

según las divinas letras y doctrinas de los santos. Quien fuere leído en la doctrina de los santos, como es el libro de Santa Gertrudis, y en las obras de Santa Caterina de Sena, y santa Bríxida y otros santos y libros espirituales, entenderá claramente ser este espíritu de la Madre Teresa de Jesús muy verdadero, pues que pasan en él los mismos efectos que pasan en los santos. Y porque es verdad que esto así siento y entiendo, lo firmo de mi nombre hoy, 22 de febrero de 1582. El P. Rodrigo Álvarez».

La valoración, como se puede comprobar, es totalmente positiva y espontánea. Como en una oración de alabanza, Rodrigo Álvarez afirma que Dios se comunica a las personas que buscan su gloria y la salvación de sus prójimos. Ha comprendido perfectamente el pensamiento teresiano; las tres son características de la teología de Teresa: comunicación de Dios al hombre que, como respuesta, busca la gloria de Dios y el bien del prójimo. En segundo lugar, es doctrina católica mantenida por la Iglesia católica y fundada en la Escritura y teología; a su vez, concuerda con la doctrina de los santos, la espiritualidad. Son tres los ejemplos de Santas, todas ellas coincidentes en una espiritualidad trinitaria. Aún en vida de Teresa, Rodrigo Álvarez equipara la espiritualidad de las tres santas con la de Teresa, pudiendo decir que la valora como santa. En último lugar, ve refrendada la doctrina en la praxis, los efectos, aspecto también muy teresiano. La doctrina de las 7M se ve corroborada por la práctica existencial de Santa Teresa.

La valoración del P. Rodrigo Álvarez no tuvo, al parecer, repercusiones posteriores, cuando los escritos fueron denunciados a la Inquisición, seguramente porque el manuscrito no se divulgó, siendo muy pocas las personas que tuvieron acceso a él como enseguida veremos.

Pero además de la opinión del jesuita, nos interesa resaltar los datos que emergen sobre el libro y que se desprenden de la carta de Teresa: ha recibido la doble petición de la priora y de Rodrigo Álvarez para que éste pueda leer las séptimas moradas en las que se ve reflejada su alma; se siente muy agradecida con el jesuita; sabemos que, con seguridad, Gracián ha entregado a M^a de San José el manuscrito antes de 1581; con reticencias acepta que lean ambos las séptimas moradas; pero prohíbe terminantemente que sea leído fuera del convento y, mucho menos, que lo preste y salga del convento. En consecuencia, la autorización de la Santa no queda exenta de reticencias y suspicacias por las graves consecuencias que tendría la divulgación de la obra.

C. La frustrada edición de Francisco de Ribera

Profesor eminente de Sagrada Escritura en el colegio de la Compañía en Salamanca, Francisco de Ribera fue un ferviente admirador de la obra teresiana. En pugna permanente con Fray Luis de León en la interpretación de la Escritura, lo estarán también en el campo del teresianismo: ambos quisieron ser los primeros en publicar las obras teresianas.

De las andanzas de Ribera en el teresianismo conservamos varias pruebas documentadas que son las siguientes: 1) Enmendó la copia de Salamanca ayudado por el hermano Arias; 2) el General de la Compañía Acquaviva desde Roma le prohíbe adentrarse en terrenos resbaladizos y publicar las obras de «beatas» cuando tiene tanto trabajo en la exégesis bíblica; 3) fue amigo de D. Pedro Cerezo; 4) añade al autógrafo teresiano unas líneas sustanciosas de contenido; 5) por fin, pudo publicar una gran biografía de la Santa.

Comentemos cada uno de los puntos. La copia de Salamanca fue realizada —en mi opinión— por un amanuense anónimo, sin que exista ninguna prueba de que fuera encargada por el propio Ribera²¹. Consta de tres documentos diferentes: en primer lugar, la copia de «Moradas», a continuación, una copia de las «Exclamaciones» de la Santa y, por último, una carta de San Ignacio. Por el hecho de incorporar la carta ignaciana deducimos dos cosas: el autor de la copia es un jesuita que conoce el latín²² y tiene una bella caligrafía, signo de que estamos ante un hombre culto.

Ahora bien, mientras que las «Exclamaciones» pudieron ser hechas sobre el original teresiano, opino que, la copia de «Moradas» fue realizada sobre otra copia y no sobre el manuscrito original. La excesiva cantidad de enmiendas, adiciones y cambios de palabras, totalmente injustificadas, invitan a pensar que el amanuense no fue el culpable de tales desmanes y trabajó sobre una copia.

El 10 de Febrero de 1588, Francisco de Ribera y el hermano Arias han concluido la corrección de la copia de Salamanca. Con gran minuciosidad y cuidado fueron corrigiendo una a una todas las deficiencias y errores de ésta. Pero, en este caso, no cabe la menor duda de que trabajaron cotejando la copia con el manuscrito original,

21 Ni hay pruebas de que se hiciera por orden de Ribera, ni tampoco fue él quien la hizo, las letras del amanuense y de Ribera se distinguen claramente; tampoco es la letra del hermano Arias.

22 La carta de S. Ignacio contiene varios párrafos en latín traducidos al margen por una mano extraña.

dejándola lista para la imprenta. Y aquí comienzan las preguntas: ¿llevaron a cabo la corrección en Salamanca o bien fueron a Sevilla?

Volvamos por un momento a Sevilla para seguir la huella del original. Como ya hemos dicho, el traslado realizado por Gracián convertía el manuscrito de «Moradas» en una reliquia celosamente guardada por Mⁿ de San José. Allí permanece en 1581 y 1582, como consta por diversas cartas de Teresa y las líneas de Rodrigo Álvarez. Ahora bien, entre 1582 y 1585, año en que el P. Gracián dejó de ser Provincial de la Orden, el mismo P. Gracián agradece los innumerables favores que ha recibido la Orden de los Descalzos en Andalucía, regalando el original al bienhechor D. Pedro Cerezo Pardo, noble caballero sevillano.

La amistad entre Pedro Cerezo y Francisco Ribera está fuera de toda duda, hasta el punto de dedicarle la biografía de Santa Teresa en 1590 y elogiarlo al relatar la Fundación de Sevilla²³. Por su parte, Pedro Cerezo cita a Francisco Ribera en varias ocasiones en el Proceso de Beatificación²⁴. En mi opinión, Francisco Ribera viajó a Sevilla con la copia de Salamanca y Pedro Cerezo le permitió que la corrigiera; además añadió en la primera página del autógrafo teresiano lo que sigue:

«En este libro está muchas vezes borrado lo q̄ escriuio la Sta. madre y añadidas otras palabras o puestas glosas al margen. Y ordinariamente esta mal borrado y estaua mejor primero como se escriuio, y verase en q̄ a la sentenciã viene mejor y la sta. me lo viene despues a declarar, y lo q̄ se enmienda muchas vezes no viene bien con lo q̄ se dize despues. Y ansí se pudieran muy bien escusar las enmiendas y las glosas. Y porq̄ lo e leydo y mirado todo con algun cuydado me pareçio auisar a quien lo leyere q̄ lea como escriuio la sta. m^e q̄ lo entendia y dezia mejor, y dexe todo lo añadido, y lo borrado de la letra de la sta. delo por no borrado, si no fuere quando estuuiere enmendado o borrado de su misma mano q̄ es pocas vezes. Y ruego por caridad a quien leyere este libro q̄ reuere las palabras y letras hechas por aquella tan sta. mano y procure entenderlo bien y vera q̄ no hay q̄ enmendar, y aunq̄ no lo entienda crea q̄ quien lo escriuio lo savia mejor y q̄ no se pueden corregir bien las palabras sino es llegando a alcançar enteramente el sentido dellas, porq̄ si no se alcança, lo q̄ esta muy propiamente dicho pareçera impropio, y desta manera se vienen a estragar y echar a perder los libros».

23 FRANCISCO DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, I.III, cap. 6, 256.

24 BMC, *Procesos*, II, 157 y 160.

Desconocemos la fecha en que Ribera escribió el párrafo citado. En mi opinión, pudo ser apenas acabada la corrección de la copia de Salamanca. Naturalmente se está refiriendo a las enmiendas de Gracián, aunque también exista la posibilidad de que indirectamente critique la edición que en aquel momento estaba preparando fray Luis de León quien, desconociendo el original «vienen a estragar y echar a perder los libros». Parece imposible que Ribera añadiera estas líneas al manuscrito sin la autorización del propietario, en este caso D. Pedro Cerezo, y menos aún que lo hiciera fuera de Sevilla. En conclusión, Ribera añade su comentario particular con la autorización explícita de Pedro Cerezo y no cabe la posibilidad de que le prestara el manuscrito para llevarlo a Salamanca. Nunca se hubiera atrevido a añadir nada de no mediar causas graves, como son, las alteraciones de Gracián y la inminente publicación de Fray Luis.

Acabamos de afirmar que el manuscrito no salió de manos de Pedro Cerezo, contrariamente a la opinión comúnmente admitida de que el manuscrito viajó a manos de Fray Luis para preparar la edición príncipe. Un detalle del informe de Pedro Cerezo en el Proceso de Beatificación no debe pasar inadvertido: a la pregunta de si conoce los escritos de la Santa responde:

«A la décima pregunta dijo: que este testigo tiene noticia de los libros de la dicha madre Teresa de Jesús, los cuales hizo imprimir el Padre fray Nicolás Doria de Jesús María, vicario general que fue, los cuales tiene este testigo en su poder, y que el original del libro de «las Moradas» ha tenido este testigo muchos años en su poder escrito todo de letra de la dicha Madre, y así entiende todos son suyos, porque la frasis es toda una»²⁵.

¿Cómo es posible que Pedro Cerezo silencie su participación en la preparación de la edición príncipe aportando el original de las «Moradas»? Cuando Ana de Jesús, desde Madrid, recibe el encargo de recopilar los manuscritos teresianos, el original de «Moradas» está ya en poder de Pedro Cerezo, porque, cuando años después su hija Dña. Catalina entra en las Descalzas, en el acta de su profesión religiosa se puede leer:

«Trujo al convento el libro de las moradas que escribió de su letra nuestra madre santa teresa que se le dio a su padre, pedro çereço, el padre Fr, gerónimo gracián de la madre de dios, siendo provincial de la orden, en agradecimiento de las grandes limosnas que hacia a toda la orden...»²⁶

25 BMC, Procesos, II, 160.

26 BMC, IV, XXXVIII-XXXIX, nota 2.

Por tanto, el original pasó a poder de Pedro Cerezo antes de 1585; cuando se prepararon los materiales para la edición de Fray Luis obra en su poder. Ana de Jesús se lo tenía que haber pedido a él, pero no lo hizo. El mismo Pedro Cerezo dice poseer y leer la edición príncipe, pero omite cualquier colaboración con Ana de Jesús o con Fray Luis. Concluyo diciendo que, el único que tuvo acceso al original fue Francisco de Ribera, quien cotejó fielmente la copia de Salamanca y la corrigió. El original era una reliquia y se creían poseer buenas copias como para no tener que recurrir al autógrafo.

Francisco Ribera se encontraba por aquel entonces en óptimas condiciones para publicar la biografía y la edición de «Moradas» antes que Fray Luis. Pero surgieron nuevos imponderables, el General de la Compañía le prohíbe que publique la biografía:

«Recibí la de vuestra reverencia, en que me pide dos cosas: la primera, que le dé licencia para imprimir la vida de Teresa de Jesús, la monja carmelita. Lo que me parece en esto es que este asunto es más propio de algún fraile de su orden, que no de persona de la Compañía, ni que nos ocupemos nosotros en escribir vidas de beatas; añadiendo a esto, no convenir a la autoridad de su persona y ministerio que ejercita, y habiendo sacado a luz (obras) de mayor importancia, y esperanza que sacaré más, que vuestra reverencia se ponga ahora de propósito a imprimir esta vida; y así me inclino a que se deje esto a otro que lo haga»²⁷.

La prudencia del General Acquaviva, nos impidió disfrutar durante estos cuatro siglos de la versión meticulosa preparada por Ribera del manuscrito teresiano de «Moradas». Sin negar el gran servicio que prestó Fray Luis a la causa teresiana, debemos afirmar sin ambages que habría resultado beneficioso que Ribera hubiera podido llevar a cabo su propósito. El respeto y la minuciosidad con la que preparó las correcciones de la copia de Salamanca dan buena prueba de ello. Desgraciadamente no fue así; afortunadamente sí pudo publicar la biografía en 1590, después de tres años de intensa correspondencia con el General Acquaviva.

D. Fray Luis de León ante las «séptimas moradas»

La intervención de Fray Luis ante los escritos teresianos fue providencial desde varios puntos de vista. Sin embargo, el presente aparta-

27 LOPETEGUI LEÓN, *Censura de la Orden de la Vida de Santa Teresa de Jesús, por Francisco de Ribera, S.I.*, "Manresa" 16 (1944) 264.

do pretende dejar constancia de que el ilustre profesor salmantino no tuvo acceso al autógrafo de las «Moradas» para preparar la edición príncipe. Además de este aspecto tan importante, analizaremos otras tomas de posición teológicas de Fray Luis ante el «Castillo Interior», tanto en la Carta-Dedicatoria como en la Apología y la Biografía inconclusa.

a. La edición príncipe

Dos de los grandes personajes dispuestos a publicar las «Moradas» deben desistir en su empeño: El proyecto de Gracián de publicar la obra se vio truncado por su encarcelamiento en Túnez. El jesuita Francisco de Ribera, prepara —como hemos visto— una copia para publicarla. Por esas mismas fechas (1586-1587) prepara la edición de «Camino de Perfección» y trabaja en la biografía. El 10 de Febrero de 1588 había concluido el trabajo de «Moradas». Pero, desde Roma, el General de la Compañía Claudio Acquaviva le hace desistir, llegando a publicar únicamente la biografía en 1590²⁸.

Por las mismas fechas los responsables de los Descalzos, en la sesión del 1 de Septiembre de 1586 que celebró el Definitorio en Madrid, convinieron en imprimir los escritos, siendo provincial de la Reforma el Padre Doria y S. Juan de la Cruz uno de los definidores. Por entonces, las Carmelitas Descalzas fundaron en Madrid, teniendo como priora a la M. Ana de Jesús. El Provincial le encomendó la búsqueda de los originales para su posterior publicación²⁹. Una vez reunidos los originales, el P. Doria quiso acreditar la edición de las obras confiándola a una gran autoridad religiosa y literaria de la época, el agustino fray Luis de León³⁰.

Fray Luis era amigo de Ana de Jesús; descubre a Teresa, a quien no conoció en vida y, tras revisar y aprobar por orden del Consejo Real los libros en septiembre de 1577, firma la Carta-Dedicatoria que se convertirá en el prólogo de las obras, el 15 del mismo mes en S. Felipe de Madrid. La impresión fue realizada por Guillermo Foquel en Salamanca, en tres tomos. Las «Moradas» es el tercero, con paginación propia, 268 páginas³¹.

28 cf. ÁLVAREZ T., *Introducción*, en *Santa Teresa de Jesús. Castillo Interior, facsímil de la edición príncipe*, Burgos 1984.

29 BMC, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, V, 460.

30 BMC, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, V, 465.

31 ÁLVAREZ T., *Introducción*, en *Santa Teresa de Jesús. Castillo Interior, facsímil de la edición príncipe*, o.c.

En la «Carta-Dedicatoria a las Madres, Priora Ana de Jesús y religiosas Descalzas del Monasterio de Madrid», que encabezaba la obra, dice fray Luis:

«Los cuales libros, que salen a la luz, y el Consejo Real me los cometi6 que los viese, puedo yo con derecho enderezarlos a ese santo convento, como de hecho lo hago, por el trabajo que he puesto en ellos, que no ha sido pequeño. Porque no solamente he trabajado en verlos y examinarlos, que es lo que el Consejo mand6, sino también en cotejarlos con los originales mismos, que estuvieron en mi poder muchos días, y en reducirlos a su propia pureza, en la misma manera que los dejó escritos de su mano la Madre, sin mudarlos ni en palabras ni en cosas, de que se habían apartado mucho los traslados que andaban, o por descuido de los escribientes o por atrevimiento y error. Que hacer mudanza en las cosas que escribió un pecho, en quien Dios vivía y que se presume le movía a escribirlas, fue atrevimiento grandísimo, y error muy feo querer enmendar las palabras; porque si entendieran bien castellano, vieran que el de la Madre es la misma elegancia»³².

Fray Luis deja constancia de haber cotejado su edición con los originales, reduciéndolos a su propia pureza, «sin mudarlos». T. Álvarez no es de este parecer: «fray Luis, al preparar el texto, no tiene ante sí el original teresiano...entre la 'propia pureza' del manuscrito teresiano y las variantes reiteradas del texto impreso por Foquel, ha mediado un manuscrito en que las páginas de la Santa han sufrido un tratamiento intencionado de revisión estilística. Sin duda fray Luis, que había colacionado los autógrafos de «Vida» y «Camino» con los cuadernos destinados a la imprenta, al llegar a la «copia» del «Castillo Interior» prest6 fácil fe al amanuense de turno y éste no era merecedor de tanta confianza»³³.

En un principio, y a falta de pruebas documentales, analicé minuciosamente las correcciones de la edición príncipe respecto del manuscrito original teresiano, buscando, como en el caso de Gracián, las divergencias teológicas, hasta llegar finalmente al convencimiento de la inutilidad de ese trabajo por una sencilla razón que debe ser explicada con brevedad y claridad: Fray Luis de León, no conoció el autógrafo de la Santa.

32 FRAY LUIS DE LEÓN, *Carta-dedicatoria a la Madre Ana de Jesús en Obras completas castellanas*, Madrid 1959, 1315-1316.

33 ALVAREZ T., *Introducción, en Santa Teresa de Jesús. Castillo Interior, facsímil de la edición príncipe*, o.c.

Esta opinión desdice las palabras del mismo fray Luis y la de tantos especialistas que durante años creyeron ser cierta la afirmación del humanista salmantino³⁴. Pero hay una prueba que no debe pasar inadvertida: la inmensa mayoría de las correcciones que añade Fray Luis en la edición príncipe se encuentran ya en la copia de Salamanca; hasta tal punto que debemos preguntarnos si Fray Luis no preparó la edición príncipe sobre la misma copia que Francisco de Ribera, es decir, el manuscrito de Salamanca.

Una cosa parece segura: Fray Luis no dejó su huella escrita en la copia de Salamanca, mientras que Francisco de Ribera y el hermano Arias sí lo hicieron. Caben varias hipótesis: 1) Fray Luis trabajó sobre la copia de Salamanca sin ver el original teresiano y poco más tarde, la misma copia cayó en manos de Francisco Ribera; 2) Fray Luis elaboró la edición sobre una copia muy similar a la de Salamanca; 3) Fray Luis se basó en la copia de Salamanca apoyándose en algún otro documento.

Una cosa debemos mantener como cierta: dadas las concomitancias entre la copia de Salamanca y la edición príncipe se debe afirmar que Fray Luis no cotejó el autógrafo teresiano. En consecuencia, es inútil analizar las discrepancias teológicas del humanista con la Santa, salvo aquellos añadidos al margen que descubren el pensamiento del teólogo, aunque no se base en el original, sino en una copia que tergiversa en muchos momentos el pensamiento de la autora y no precisamente por criterios teológicos.

En mi opinión, me inclino por la tercera opción: Fray Luis trabajó sobre la misma copia de Salamanca (quizá otra muy similar), aunque ayudado de otros materiales no originales de la Santa. Estos materiales no pueden ser la copia que hicieron las monjas a la par que Teresa redactaba su obra; varias religiosas intervinieron en el manuscrito de Toledo respetando exquisitamente la tarea de la Madre. Por otra parte, la copia de Salamanca es insuficiente, por sí misma, para elaborar la edición príncipe; concretamente me estoy refiriendo a los títulos de los capítulos que faltan en la de Salamanca.

En conclusión, el autógrafo teresiano no salió nunca de tierras andaluzas y Fray Luis confió excesivamente en la calidad de la copia de Salamanca y otros materiales que dio por válidos. Por tanto, sólo

34 *cf.* la monografía de VALLEJO GUSTAVO, *Fray Luis de León, su ambiente, su doctrina espiritual, huellas de Santa Teresa*. Roma 1959; el autor prescinde totalmente del problema y da por seguro que Fray Luis trabajó sobre el manuscrito original. Para el P. Silverio, el P. Gracian dio el autógrafo a la priora Ana de Jesús, para que, a su vez, ella se lo entregara a Fray Luis; *cf.* BMC, IV, XXXVIII.

podremos analizar teológicamente los añadidos al margen en la edición príncipe.

Reproducimos, por tanto, la frase que Fray Luis añade al margen en la edición príncipe:

«Aūq̄el hōbre en esta vida perdiēdo el uso de los sētidos y eleuado por Dīos, puede ver de passo su essencia, como probabemēte se dize de Sã Pablo, y de Moysen, y de otros algunos: mas no habla aquí la madre desta manera de visiō q̄ auq̄ es de passo, es clara y intuitiua: sino habla de un conocimiento deste mysterio que da Dīos a algunas almas por medio de una luz grādisima q̄ les infunde, y no sin algūa especie criada: mas porq̄ esta especie no es corporal ni q̄ se figura en la imaginaciō por esso la madre dize q̄ esta vision es intellectual, y no imaginaria»³⁵.

La frase comenta uno de los puntos más conflictivos, tanto para los teólogos defensores de la Santa, como para sus detractores; nos estamos refiriendo, evidentemente, a M 7.1.6. La interpretación de fray Luis es muy curiosa: distingue dos tipos de conocimiento de las realidades divinas, siempre como casos extraordinarios: la primera referida a personajes bíblicos, Moisés y Pablo, con una percepción momentánea de la esencia divina; la segunda, que es la que adjudica a Teresa, también como caso excepcional, se conoce el misterio mediante una «luz» y con «especie criada». Es evidente que Fray Luis quiere evitar la interpretación de que Teresa «ve» la esencia divina; para ello debe añadir que, además de no ser visión de paso de la esencia divina, va acompañada de alguna especie criada, la cual, al no ser corporal ni de la imaginación, Teresa llama imaginaria.

La sana intención de fray Luis no nos impide afirmar que no entendió a la Santa. Las visiones imaginarias o intelectuales de la Santa nada tienen que ver con el problema teológico de las «especies criadas». La visión teresiana no es ni corporal ni de la imaginación, pero sí es personalizada e interviniendo las facultades humanas, incluida la imaginación, no como sujeto activo, sino como recipiendario de la merced mediante la cual Dios se sirve para comunicarse. Pero tampoco podemos juzgar a Fray Luis desde nuestros presupuestos actuales; tendremos la oportunidad de aportar nuestra interpretación. Baste de momento decir que, Fray Luis, con el añadido al margen, evitó que se interpretaran las visiones teresianas como visiones directas de la esen-

35 FRAY LUIS DE LEÓN, *Santa Teresa de Jesús, "Castillo Interior"*; facsimil de la edición príncipe, o.c., 234-235.

cia divina, exclusivas de la escatología y, dentro de ella, reservada a aquellos que en el Juicio final hubieran accedido a la bienaventuranza eterna.

b. La certidumbre de la gracia

Fray Luis se adelanta a las futuras críticas que harán los destructores de la obra teresiana y ya en la Carta-Dedicatoria interpreta a la Santa para prevenir malos entendidos:

«Sola una cosa advertiré aquí, que es necesario se advierta, y es que la santa Madre, hablando de la oración que llama de quietud, y de otros grados más altos, y tratando de algunas particulares mercedes que Dios hace a las almas en muchas partes de estos Libros, acostumbra decir que está el alma junto a Dios, y que ambos se entienden, y que están las almas ciertas que Dios les habla, y otras cosas de esta manera. En lo cual no ha de entender ninguno que pone certidumbre en la gracia y justicia de los que se ocupan en estos ejercicios, ni otros ningunos por santos que sean, de manera que ellos estén ciertos de sí que la tienen, si no son aquellos a quien Dios lo revela...Y en el libro de «Las Moradas» hablando de las almas que han entrado en la séptima, que son las de mayor y más perfecto grado, dice de esta manera: De los pecados mortales...³⁶. Que aunque son grandes mercedes de Dios, y que muchas veces, o andan con la gracia que justifica o encaminan a ella; pero no por eso son aquella misma gracia, ni nacen ni se juntan siempre con ella...en lo que toca particularmente a la Madre, posible es que después que escribió las palabras que agora yo refería, tuviese alguna propia revelación y certificación de su gracia. Lo cual, así como no es bien que se afirme, así no es justo que con conciencia se niegue; porque fueron muy grandes los dones que Dios en ella puso, y las mercedes que le hizo en sus años posteriores a que aluden algunas cosas de las que en estos libros escribe»³⁷.

Dos cuestiones destacan para nuestro interés. Distingue entre los escritos con la correspondiente interpretación por parte de los lectores y la experiencia propia de la Santa. En cuanto al primero, la experiencia descrita por Teresa no significa que haya «certidumbre en la gracia y justicia» en aquellos que se ocupan en esos ejercicios del alma, «por

36 Cita M 7.4.3.

37 FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras completas castellanas*, o.c., 1319-1320.

muy santos que sean». Por muy grande que sea la merced «o que andan con la gracia que justifica» nunca se identifican con ella, no se hacen gracia, «no por eso son aquella misma gracia». Es decir, ni son la gracia, ni siempre están junto a ella. En este sentido se incluye a Santa Teresa.

Ahora bien, fray Luis admite la certeza en la gracia «a quien Dios lo revela». Es posible que Teresa tuviera una especial «revelación y certificación» de su gracia. Pero esta posibilidad no se debe ni afirmar ni negar. Apoya la interpretación con varias citas teresianas, entre ellas M 7.4.3. El problema teológico que subyace es la posible infidelidad a la doctrina de Trento sobre la gracia santificante, la certeza del cristiano de poseer la gracia. En la reimpresión de los escritos, que vio la luz entre Junio y Julio de 1589, amplía la respuesta de la Carta-Dedicatoria apostillando al margen varios textos vulnerables: M 5.1.9, M 5.2.12-13, M 6.6.10 y M 7.4.3. En los cuatro defiende la doctrina de Teresa, pero niega que signifiquen una seguridad infalible de estar en gracia³⁸.

c. Apología de Fray Luis

Un año después de la impresión de los libros de Santa Teresa, fray Luis escribió una apología de sus escritos, publicada por fray Tomás de Jesús en 1615³⁹, para responder a aquellos que «han hablado menos bien que debían» en tres puntos concretos, la oración de unión, algunos conceptos oscuros incomprensibles para todos y por las particulares revelaciones que tuvo la Santa.

Fray Luis no entra en demasiados detalles para defender los escritos teresianos. En síntesis, explica que la oración de unión consta en la Escritura y la oscuridad de algunos puntos de doctrina es común a todos los grandes teólogos. El aspecto más interesante para nuestro propósito es el tercero, la réplica de fray Luis ante los detractores de la obra por las revelaciones que contiene. La defensa es general y solamente desciende a lo concreto en un caso, cuando Teresa explica que vio a Pedro de Alcántara «no sólo después de muerto, sino en vida y ausente». Fray Luis responde que muchos santos han pasado por esa experiencia y que para Dios no es imposible, «porque como el ausente vivo pueda ser en dos maneras visto, o en su presencia real o en visión de su imagen, de ambas tenemos en la Sagrada Escritura».

38 ÁLVAREZ T., *Introducción, en Santa Teresa de Jesús. Castillo Interior, facsímil de la edición príncipe*, o.c.

39 FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras completas castellanas*, o.c., 1321-1326.

Como vemos, en la Apología, fray Luis evita la discusión concreta con los críticos de la obra. Hace una defensa general de los escritos teresianos, aceptando las revelaciones particulares de Dios al hombre, pero sin definirse sobre las visiones de Dios, punto conflictivo de M 7.1.6.

d. *Biografía inconclusa*

Sin embargo, posteriormente, en la biografía inconclusa dedicada a la emperatriz, defiende la doctrina de Santa Teresa apoyándose en la opinión del Maestro Ávila, retomando literalmente su opinión escrita. Juan de Avila escribe a Santa Teresa que las visiones imaginarias o corporales nunca deben buscarse, dando unos criterios de discernimiento para conocer su veracidad. Si a pesar de resistirse se siguen dando y el alma saca provecho no induciendo a vanidad «y lo que dicen es doctrina de la Iglesia y tiene esto por mucho tiempo y con una satisfacción interior que se puede tener mejor que decir, no hay para qué huir de ellas; aunque ninguno se debe fiar en su juicio en esto»⁴⁰. Fray Luis coincide con Juan de Ávila. Su opinión es favorable a las experiencias interiores, reconociendo que existe un peligro, «a veces también se disimula el demonio». Los criterios de discernimiento son: la propia «experiencia que la Madre tenía», comunicar siempre lo que se siente, pedir consejo y seguirlo aunque fuese contrario a lo que sentía su espíritu⁴¹.

Para concluir todo el apartado dedicado a la relación de Fray Luis de León con los escritos teresianos y, particularmente con las «Moradas», diremos que: gracias a él, las obras teresianas tuvieron amplia divulgación conociendo tres ediciones en menos de 16 meses; a él debe Teresa que su pensamiento se introdujera rápidamente en el ámbito europeo; y, por fin, las obras pudieran franquear la barrera del ortodoxismo postridentino⁴².

3. El autógrafo ante la Inquisición: la gran crítica

Las opiniones favorables a la doctrina de Santa Teresa no fueron unánimes. La importancia y el prestigio de los teólogos que la defendieron no fueron suficientes para apagar los recelos y denuncias. Ana-

40 FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras completas castellanas*, o.c., 1342.

41 FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras completas castellanas*, o.c., 1343.

42 ÁLVAREZ T., *Fray Luis de León y Santa Teresa de Jesús, el humanista ante la escritora*, a.c., 100.

lizaremos a continuación las delaciones ante la Inquisición. Para todo este apartado seguiremos los minuciosos trabajos de investigación realizados por el P. Enrique Llamas Martínez⁴³.

Enrique Llamas divide el estudio en dos partes, las delaciones contra el espíritu y la persona y las gestiones inquisitoriales en torno a los libros. Al final añade un apéndice documental. Nuestro trabajo se limita al análisis de los problemas teológicos que presentaron a la Inquisición sobre las 7M, prescindiendo de las acusaciones contra su persona, aunque entre las dos exista el mismo sustrato acusatorio: considerarla una «alumbrada».

A. Historia de las acusaciones contra los libros

Los procesos de la primera fase, 1574-1579, no contienen acusaciones doctrinales contra los libros, aunque fuera sometido a examen el libro «Vida», sino contra la persona de Teresa. Sin embargo, la segunda fase del proceso, una vez que los libros se hubieron publicado, fue rica en acusaciones a la Inquisición y duró desde 1589 a 1598. Intervienen distintos teólogos: Alonso de la Fuente, Antonio de Sosa, Juan de Orellana, Juan de Lorenzana y Francisco de Pisa⁴⁴.

Nos ceñiremos al análisis de las acusaciones contra el libro de 'Las Moradas, haciendo previamente una breve historia de las acusaciones.

El proceso a los libros publicados tiene 4 fases: 1) de 1589 a Marzo de 1591, primera señal de alarma y primeros memoriales acusatorios. 2) en abril-junio de 1591, nuevo informe acusatorio y defensa de la doctrina. 3) en Junio de 1593, después de un silencio de dos años, los mismos argumentos acusatorios pero mejor elaborados y 4) En 1598, con un nuevo acusador, el doctor Pisa, canónigo de la metropolitana de Toledo.

El ambiente era favorable a Teresa. Se hacían públicos los primeros milagros en torno al sepulcro, se difundía su heroicidad en la práctica de las virtudes. Al mismo tiempo tuvo sus detractores.

En la primera parte del proceso el principal acusador fue Alonso de la Fuente. Nacido en Llerena, foco de iluminismo. En su pueblo fue durante muchos años calificador de la Inquisición. Recorrió durante

43 LLAMAS MARTÍNEZ E., *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, 1972.; del mismo autor, *Teresa de Jesús y los Alumbrados. (Hacia una revisión del "alumbradismo" español del siglo XVI)*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca 1982, I, 137-167

44 LLAMAS E., *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, o.c., 226.

cinco años 28 pueblos buscando herejes. Más tarde intervino en las luchas contra los alumbrados de Jaén. En total, 17 años de luchas por desterrar el iluminismo en Extremadura y Andalucía. Al final llegó a ver alumbrados por todas partes, tal era su celo intemperante, llegando a traspasar los límites de la moderación. Censuró el «Audi filia» del Maestro Ávila, puso en guardia a los inquisidores contra las obras de Tauler, Blosio y otros tratadistas medievales. Por los excesos que cometió a la hora de juzgar fue perdiendo crédito ante el tribunal de la Inquisición a partir de 1586. Hay que reconocer, con todo, su preocupación por mantener la doctrina de la fe⁴⁵.

Con poca salud y ya mayor, leyó los escritos de Teresa. Naturalmente redactó unos memoriales. Lo secundó fray Antonio de Sosa, agustino residente en el convento de Valladolid. La primera delación, la escribe Alonso de la Fuente en Llerena, un año después de publicados los libros, el 26 de Agosto de 1589.

La delación al Consejo es una carta que llegó a Madrid el 12 de Octubre de 1589 que pide una exposición más extensa. Alonso de la Fuente lo lleva a cabo en un memorial de 5 folios. El Consejo decidió que otro calificador examinase la doctrina. Existe una réplica anónima del memorial, redactada en noviembre o diciembre de 1589 y que defiende a Santa Teresa. En opinión del P. Llamas el autor anónimo que sale en defensa de Teresa es Martínez del Muro, del entorno de Yepes, gran conocedor de la autora.

En diciembre de 1589, Alonso de la Fuente escribe un segundo Memorial que no ha llegado hasta nosotros y el 20 de febrero de 1590 el tercer Memorial. Ante el silencio de la Inquisición el 4 de Abril de 1590 redacta y envía el cuarto Memorial (de gran importancia para nuestro trabajo), acompañado de una carta en la que se queja de no haber sido escuchado, el tribunal ni tan siquiera le había contestado. El 13 de Junio se recibió en Madrid, pero no fue causa suficiente para que el proceso siguiera adelante.

Por aquellas fechas surge un nuevo delator, el agustino Antonio de Sosa, quien entregó al tribunal vallisoletano una denuncia que desconocemos. El Consejo permanecía en silencio. Estaba ocupado por el acto de fe de Llerena contra el clérigo Gaspar Lucas y los excesos de Alonso de la Fuente contra los jesuitas habían mermado su influencia. Además el ambiente de la Inquisición era favorable a Teresa con la presencia al frente de Gaspar de Quiroga.

45 Ibid., 307-309.

El 28 de febrero de 1591 el tribunal de Toledo remite al de Madrid cinco memoriales acusatorios, quizás los de Alonso de la Fuente. El Doctor Montoya fue comisionado para su examen. Desconocemos cual fue su decisión. Mientras, Alonso de la Fuente seguía trabajando en descubrir los errores de Teresa, como había prometido en el cuarto Memorial. Y así, el 26 de marzo de 1591 envía el quinto sobre la oración mental y vocal. El Consejo encomendó la revisión de los libros al prestigioso calificador dominico, Juan de Orellana.

En la segunda parte del proceso interviene Juan de Orellana emitiendo un memorial breve y condenatorio. Tan breve que, posiblemente, en Junio de 1591, Antonio de Quevedo, recibe una nueva encomienda del Consejo para calificar los libros. Escribe siete folios, rebate las ideas de los acusadores y defiende la doctrina de Teresa. Con todos estos datos el Consejo se abstuvo de pronunciar su veredicto.

El protagonista de la tercera parte del proceso fue Juan de Lorenzana quien había conocido a Teresa en Valladolid en 1568. Leyó sus libros y su opinión fue favorable. En 1593 residía en Toledo, en el mismo convento que Orellana. Posiblemente, del trato que ambos mantuvieron nació la animadversión a lo escritos teresianos por parte de Lorenzana. Redactó un memorial condenatorio el 25 de junio del 1593 siguiendo los pasos de los memoriales de Alonso de la Fuente, con la salvedad de que de la Fuente hacía el paralelismo entre Teresa y Tauler, mientras que Lorenzana lo hace entre Teresa y Blosio.

B. Análisis de las acusaciones doctrinales

Las acusaciones contra la doctrina teresiana son de dos tipos: se le acusa de alumbrismo y luteranismo. Según los detractores, la doctrina es la misma que practicaban los alumbrados de Extremadura y los de Llerena⁴⁶. Las fuentes inspiradoras de estas doctrinas heréticas hay que buscarlas en Tauler y Blosio que, en última instancia, dependen de las herejías euchitas.

Juan de Lorenzana en el Memorial condenatorio de Junio de 1593 acusa la doctrina teresiana de depender de Ludovico Blosio, «Teresa de Jesús fue muy blosiana»⁴⁷, de pertenecer a la secta de los masilianos o euchitas por negar cualquier actividad a las potencias⁴⁸. Juan de Ore-

46 Primer Memorial de Alonso de la Fuente. cf. LLAMAS E., o.c.399.

47 LLAMAS E., o.c., 445.

48 *Ibid.*, 454.

llana la condena por luterana, haciendo prevalecer la experiencia por encima del juicio de peritados⁴⁹.

a. *Acusaciones implícitas a las séptimas moradas*

Veremos en la presente sección las acusaciones que implícitamente condenan la doctrina de las 7M; después analizaremos las acusaciones explícitas.

En el artículo 7 del Primer Memorial de Alonso de la Fuente leemos: «Pone por fundamento la doctrina que afirman los theólogos que Dios está por presencia en todas las cosas». Artículo 8: «Enseña que el alma tiene muchas moradas y en el centro y mitad dellas tiene la más principal, donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma, y aquella es la pieza donde está el Rey». Artículo 12: el fin de la doctrina teresiana, según Alonso de la Fuente, es la unión del alma, en su esencialidad, con Dios, sin mediación de imagen ni operación por parte de la criatura, juntándose con la «real presencia de Dios que está en el centro y fondón del alma». Ese fondo del alma es su «esencia pura y espíritu puro», el alma no obra, sólo lo hace Dios. La gracia entonces es la unión presencial con Dios, no hay otra. Y esto es «ley común y ordinaria». En la Iglesia de Dios, insistirá en el Tercer Memorial, desde que se fundó, no ha obrado Dios de ley común ni raptos, ni elevaciones ni efectos semejantes «quando vienen por horden de Dios son rarísimos y de mil a mil años; y quando se hallaren en tales supuestos, como son legos y mugeres seglares y de cualquier condición, es letra conocida de sathanás»⁵⁰.

Calificación de los artículos del Primer Memorial. Como respuesta al artículo 7: Sentir en el fondón del alma la presencia de Dios por esencia y presencia, es doctrina de alumbrados. Se entiende que es una presencia «exclusa dubitatione». La presencia de Dios mismo se «pone de ley común sensible experimento de la presencia del mismo Dios, o efectos serios sobrenaturales en la justificación del hombre». Es doctrina de Tauler, heredada de los herejes Masilianos. Respuesta al artículo 8: Es fábula y mentira decir que Dios está en el fondo del alma mas particularmente que en otro lugar por presencia y potencia, «porque de la misma manera existe en el pie y en la mano y en el árbol

49 *Ibid.*, 475.

50 Por ley común entiende: «en todos los justificados... de cualquier estado que sean: sacerdotes, religiosos, casados, flacos, imperfectos y de cualquier grado que sean». Alonso de la Fuente comprendió el alcance universal de la doctrina teresiana: «Y en las 'Moradas'... dize que a todas daría el Señor estas cosas, si se dispusiesen». Tercer Memorial. LLAMAS E., o.c. p.407-408.

por esencia, presencia y potencia». Según Alonso de la Fuente, «no ay tal fondón en el alma»; en el caso de que lo hubiera «no se podría entrar allí sino con las potencias del alma». Pero como tanto Tauler como Teresa niegan ninguna actividad en el fondón, la doctrina es «sueño y disparate»⁵¹. Como consecuencia de esta doctrina se niega implícitamente la oración vocal, dejando de «aprovechar para nuestra justificación» (Calificación del artículo 11). Al igual que los alumbrados en la contemplación desde el fondón del alma se «infunde sathanás en el interior del sentido» quitándoles toda oración vocal y adoración exterior. Para Alonso de la Fuente no buscar a Dios más que en el fondo del alma es herejía porque dice Isaías 12 'celum mihi sedes est' y Cristo dijo 'Pater noster, qui es in celis'; también de David, los Macabeos y otros textos «se collige claramente que en el cielo se tiene de buscar Dios...y deste centro del alma no ay rastro ni memoria en la philosophía natural, ni en la divina, ni en los libros de los sanctos, ni en el uso ecclesiástico»⁵².

En el Quinto memorial leemos: «la herejía fundamental desta secta es que enseña que sólo Dios obra la justificación en el alma sin concurso del hombre», por ello niegan las oraciones vocales y mentales como obra del hombre. En el mismo concepto tienen las virtudes, el ayuno, la limosna, la disciplina etc.

Juan de Lorenzana le acusa de encontrar seguridad y certeza en la gracia por regalos espirituales o la buena conciencia⁵³. A propósito de V 40.5. «que no estando en pecado mortal uno se vee Dios en él, estando conservándole el ser, que es el estar allí por esencia, presencia y potencia». Atenta contra Is. 45, Tu es Deus absconditus⁵⁴.

En resumen, las acusaciones generales que implícitamente implican a las séptimas moradas son las siguientes:

- Defender que Dios está, sin ninguna duda, en el centro del alma por presencia, potencia y esencia.
- Defender que la presencia de Dios en el fondo del alma es

51 El Tercer Memorial examina el tercer grado de oración y se extiende en criticar la inactividad de las potencias en la oración de quietud, calificándolas como doctrina luterana «porque la gracia divina no destruye la naturaleza ni apaga la lumbre natural». Asimismo el Cuarto memorial: «todo ello es quitar la obra y concurso del hombre para su justificación y aprovechamiento espiritual». cf. E. Llamas, o.c. p.410-416 y Cuarto memorial, p.411., artículo 25. No nos detendremos en este punto; será examinado en el capítulo siguiente.

52 Calificación del artículo 11, LLAMAS E., o.c., 405-406, Primer Memorial.

53 LLAMAS E., o.c., 449.

54 *Ibid.*, 451.

experimentable por cualquier persona humana sea cual sea su estado, es decir, de ley común.

Los acusadores condenan las consecuencias de dicha doctrina:

- Negar la oración vocal.
- Negar la libertad de obrar de las potencias.

b. Acusaciones doctrinales explícitas sobre las séptimas

El Cuarto Memorial concreta un dato relativo a M 7.1. En la unión con Dios, sin ninguna intervención de las potencias, «se le da al alma por gracia todo lo que Dios tiene por naturaleza, sin acepción (excepción) alguna mas de que el hombre se queda criatura, quedándose en todo lo demás hecho Dios; porque allí goza de su visión y bienaventuranza y allí en el mismo Dios bee todas las cosas y allí conoce y goza de todos los demás privilegios, que son propios de Dios, hasta conocer los secretos de los corazones... diciendo que se le manifestó Dios, que le habló Dios y declaró tales y tales misterios, y que se le descubrió la misma verdad y las Personas Divinas y las cosas futuras»⁵⁵. Para Alonso de la Fuente es herético entender que el alma ve la esencia de Dios, máxime cuando se eleva a ley común que consiguen todos los justificados. Es la doctrina herética de Adelfio, (los llamados extáticos), los Begardos condenados por el Concilio de Vienne y los alumbrados de Extremadura.

Moradas sextas y séptimas, repiten las herejías de las anteriores. Los números 1 al 4 exponen la doctrina teresiana de 7M 1.⁵⁶ Piensa Alonso de la Fuente que la doctrina sobre la Trinidad coincide con la que expuso sobre Cristo en el artículo 28, por la cual, los secretos que encierra el centro del alma permiten ver y sentir a Cristo, aunque no vea con los ojos del alma ni del cuerpo, llamándola visión intelectual⁵⁷. Doctrina idéntica a los alumbrados de Llerena, concretamente de Juan García que, junto a sus discípulas, gozaban y veían la esencia de Dios.

Calificación de los número 1 al 4. En la última morada, por ley común, «Dios les descubre su esencia y los secretos de su divinidad», «se vee Dios allí como por vista de ojos y lo que tenemos por fee lo entiende allí el alma por vista de ojos, que es la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y lo que dice modificando (como por vis-

55 Cuarto Memorial, LLAMAS E., o.c., 412.

56 Cuarto Memorial, LLAMAS E., o.c.,414.

57 LLAMAS E., o.c.,413.

ta de ojos), es para desvelar al lector, porque realmente allí habla de la visión intuitiva de Dios...se le da por gracia a el alma todo lo que Dios tiene por naturaleza»⁵⁸. A continuación, Alonso de la Fuente reprocha a fray Luis no haber comprendido que la autora ha repetido muchas veces que no ve ni con ojos del cuerpo ni del alma, no siendo «visión de potencia, sino visión esencial», negando «por imposible que Dios se comunique al alma por medio de cosa criada»⁵⁹; «el alma que allí llega queda hecha Dios y sabe a naturaleza de Dios, tanto que de allí adelante, todo lo que obra el hombre es obra de solo Dios, y todo lo que hace bueno y malo y absurdo dicen se le convierte en Dios»⁶⁰.

Juan de Orellana, el 22 de Abril de 1591, comentando los memoriales de Alonso de la Fuente opina que la total unión del alma con Dios con los sentidos y potencias inoperantes, sin libertad «hasta ver con visión intelectual, aunque no con los ojos del alma, la Santíssima Trinidad y las tres Personas distinctas», es doctrina errónea de los Enthusiastas o Euchitas⁶¹. El Memorial condenatorio de 24 de Agosto de 1593.

Juan de Lorenzana en el memorial condenatorio de Junio de 1593 dice «una vez se le dio a entender claro la manera cómo Dios es Trino y Uno; y cuando pienso o se trata de la Sanctíssima Trinidad entiendo cómo puede ser. Y esto de que entendió a Dios que era Trino y Uno dícelo veces en sus libros, máxime en el libro de las «Moradas», en la 7 morada...harto añadió en ella a lo que aprendió de su maestro Blosio (quien) pone en esta manera de oración de unión cierta manera de entender a las personas de la Santísima Trinidad diferente que la fe nos da...Maestro y discípula ponen clara cognición de las Personas; y Teresa ya de asiento, después de aquella revelación dice que siempre entendía cómo puede ser Dios trino y Uno»⁶². Blosio en su «Apología pro Taule-ro», continúa Lorenzana, habla del «fundus animae, que es la esencia», que Teresa llama «centro del alma, que es lo mismo in re»⁶³.

Juan de Orellana en 1593 transcribe literalmente M 7.1.6. según la edición príncipe. A continuación explica que Cristo tuvo la ciencia beatífica y la indita o infusa. Por esta, algunos teólogos piensan que Cristo es noticia clara de la Santísima Trinidad, «pero dicen que fue

58 Cuarto Memorial; LLAMAS E., o.c., 414-415. Un poco mas adelante repetirá «visión intuitiva y clara de Dios», 416.

59 LLAMAS E., o.c., 415-416.

60 Ibid., 416.

61 LLAMAS E., Juicio de Juan de Orellana, o.c., 434-435.

62 LLAMAS E., o.c., 452-453.

63 LLAMAS E., o.c., 454.

noticia clara de que Dios era Trino, mas no del cómo era Trino. A esta mugercita el qué y el cómo se le da a entender tan claro que se espanta. Y no una vez sola...después en las «Moradas» hace regla ordinaria y ley común en las planas 233-234⁶⁴ para todas las almas que llegan a aquel grado de oración»⁶⁵.

La visión de la Trinidad, en la séptima morada no es de paso, como pretende en su anotación fray Luis: «y quantas veces tuvieren aquella oración el ver la Santísima Trinidad. No hay duda sino que no es paso en ella, sino de asiento y de ley común y ordinaria aquella oración»... «El Maestro (fray Luis) añadió de suyo: 'y no sin alguna especie criada'. Pero ni la Madre habló de especie en todo este contexto, ni la relieva mucho esta adnotación, porque teólogos ay que opinan que Dios se puede ver por especie criada en la visión beatífica». En el nº 3 dicho quiere salvar un disparate que dixo la Madre, página 234: no es con los ojos corporales esta vista, porque no es visión imaginaria. Ni ella supo lo que dixo, ni él lo da a entender. Por fuerza se ha de conceder lo que ella dice al principio de la dicha página: metida en aquella morada por visión intelectual, que quiere decir del entendimiento. De lo dicho se colige que la visión de que habla la Madre Teresa en los dichos lugares es visión intelectual de la Santísima Trinidad, clara, de asiento, que de ley común y ordinaria la tienen las almas que entran en la morada séptima. Y no solamente es la visión de que Dios es trino, sino también de la manera y cómo es un solo Dios y tres Personas». La doctrina es calificada por Orellana de herética, siendo sus fuentes los massalianos y begardos, quienes creían que el hombre podía en esta vida alcanzar la bienaventuranza final. El censor se muestra de acuerdo con su predecesor, aunque indica que Blosio era discípulo de Tauler⁶⁶. Ver a la Santísima Trinidad y a Cristo y que le hablen es doctrina de alumbrados. Orellana acusa a Teresa de enseñar que «es la visión de la divina esencia facial, como fue la de san Pablo según la sentencia de muchos doctores santos y escolásticos». También condena que las visiones duren muchos días, cosa que no vivieron ni tan siquiera los apóstoles, excepción de nuestra Señora «y ver la Santísima Trinidad y estar un año y más en visión intelectual»⁶⁷.

Del Memorial de Francisco de Pisa de febrero de 1598 entresacamos esta frase:«Enseña que el alma devota puede llegar en esta vida

64 M 7.1.5-6.

65 LLAMAS E., o.c., 477.

66 LLAMAS E., o.c., 478-479.

67 Ibid., 481-482.

a conocer y entender el misterio de la Santísima Trinidad de tal manera que lo que tenemos por fe allí lo entiende el alma, como ella dice, por vista, página 234»⁶⁸. Francisco de Pisa también la considera discípula de Blosio.

c. Resumen de las acusaciones doctrinales explícitas

Las acusaciones contra la doctrina de Santa Teresa en las séptimas moradas son de dos tipos: aquellas que tergiversan el dato revelado y otras que implican la teoría del conocimiento.

Según los detractores, Teresa propone la unión esencial del alma con Dios; el alma recibe en la unión todo lo que Dios es convirtiéndose en Dios; se le acusa de panteísta, defendiendo un tipo de unión similar a la hipostática.

Por otro lado, la mayoría de las acusaciones apuntan al modo humano de conocer las realidades divinas. Opinan los detractores que Teresa defiende la visión clara e intuitiva de la esencia de Dios. Según éstos, la única comprensión del misterio trinitario es la aportada por el dato de fe; niegan cualquier otro modo de comprensión por experiencia; tampoco admiten que la mayor comprensión por experiencia del misterio de Dios trino y uno pueda ser duradera en el tiempo.

Llegamos a la conclusión de que tanto Gracián como fray Luis en la nota al margen, comprendieron bien las dificultades teológicas de la doctrina teresiana. El añadido al margen de fray Luis al original de M 7.1.6. no fue suficiente para ocultar, a los ojos de los detractores, la verdad de una doctrina diseminada en los tres libros publicados.

Una vez analizados los traslados de Gracián, la edición de fray Luis y las acusaciones a la Inquisición, tenemos la convicción de que la gran originalidad de la doctrina teresiana consiste en la conexión que establece entre el dato revelado y la capacidad del hombre de aprehender el misterio, su interpretación del conocer por fe y por experiencia. Además hay que decir, en defensa de los acusadores, que nuestra autora expuso el misterio revelado con una osadía y claridad tal que fácilmente podía malinterpretarse; por ello deberemos estar atentos en el análisis teológico a las dificultades que encontraron los detractores, en especial, la recta comprensión de la unión de espíritus en el matrimonio espiritual diferenciándola de la unión escatológica.

68 *Ibid.*, 486.

4. Análisis de las estructuras teológicas de las «séptimas».

Este apartado pretende analizar los grandes núcleos teológicos que componen las séptimas moradas, de cara a proseguir con el estudio pormenorizado de cada uno de ellos.

Nos enfrentamos a un texto dividido en cuatro capítulos que juntos componen un grado de oración determinado. Un estudio monográfico de las séptimas moradas no significa hacer un análisis exhaustivo de las mismas, debido a que en sus páginas se encierra la riqueza y queda acumulada toda la sabiduría experiencial de Santa Teresa en el momento de redactarlas. En consecuencia, nuestra tarea debe, por un lado, presentar globalmente los contenidos teológicos de cada capítulo y, por otra, localizar aquellos núcleos que lo estructuran.

Estamos ante una persona mayor de edad que en su madurez repiensa su experiencia y la plasma por escrito, temblorosa de que alguien pueda descubrir el secreto de su vida: lo que escribe, lo vive. Tanta experiencia y saber acumulados, le permiten recorrer el itinerario pasado estructurándolo, dividiéndolo en siete partes, correspondientes a cada una de las moradas. En las seis primeras, ha contenido el aliento para no descubrir prematuramente al lector los secretos de la última, al tiempo que le ha incitado poderosamente a dejarse atraer por él. Cuando, por fin, el lector accede a ellas, lo que la autora escribe y vive, esa experiencia es cosa que ha sido reflexionada, madurada y reelaborada en varias ocasiones, siempre con el mismo hilo conductor: repensar el itinerario espiritual desde sus comienzos, reinterpretándolo desde la situación que experimenta en ese momento.

A. Núcleos teológicos del capítulo 1 de las «séptimas»

El primer número del capítulo –en las ediciones modernas–, debe considerarse como una introducción que tiene un contenido teológico preciso: 1) el ser y obrar de Dios que se comunican a la persona; 2) una persona, por otra parte, capaz de comprender el mensaje revelado; 3) comprensión que se fundamenta en que la persona ha sido creada a imagen de Dios.

El ser de Dios, «grandezas», junto al actuar, «misericordias», se comunican al hombre. Estamos, por tanto, ante la concepción teresiana de la revelación, entendida como comunicación del ser y obrar de Dios al hombre. Dicha revelación es capaz de entenderla la persona, ella misma, en mayor o menor medida. En consecuencia, el dinamismo de la revelación, implica en el mismo instante el problema del conocimiento humano y la percepción del mensaje revelado.

Acceder a las 7M conlleva poseer un alto grado de conciencia de aquello que Dios quiere revelarnos, porque vista desde el hombre, la comunicación puede ser recibida en mayor o menor grado.

El fundamento último de la revelación, como comunicación del ser y obrar de Dios, se basa en la capacidad innata del hombre para comprender, debido a su creación a imagen de Dios.

En definitiva, M 7.1.1. trata de introducir al lector en las 7M; pero debemos observar que Teresa reelabora los materiales teológicos del comienzo del libro; mientras que allí interesaba únicamente describir el alma, el inicio de las 7M especifica mucho más las partes que intervienen en la relación, Dios y el hombre, entre quienes se establece un diálogo. Da la impresión de que estamos ante un nuevo libro que, de algún modo, rompe con el esquema primero y lo completa. En mi opinión, y gracias a esta introducción, las 7M forman en sí mismas una unidad teológica, la última que elaboró nuestra autora.

El texto de M 7.1.2., forma una unidad aparte respecto de la introducción; 1) la autora interviene personalmente en el relato; 2) define el objeto de las 7M: la celebración del ME; 3) teme que descubra el lector que la autora atraviesa por la experiencia que relata.

En sentido estricto, las numeraciones modernas de la obra, deberían comenzar el nº 2 ahí donde dice: «Plega a Su Majestad...», situado hoy en el nº 1, debido a que, en ese instante, Teresa se autocalifica como intermediaria entre ella misma y las religiosas. Habiendo comprendido los secretos comunicados pretenderá transmitirlos al lector haciéndolos comprensibles.

El segundo aspecto debemos resaltarlo porque define el objetivo no sólo del capítulo primero, sino de la totalidad de las 7M, la celebración del ME: «que no quede por vosotras el celebrar vuestro Esposo este espiritual matrimonio con vuestras almas». De este modo queda delimitada la finalidad de las 7M y confiere singular valor al capítulo segundo, por el hecho de que será ahí donde explique precisamente el matrimonio espiritual. En consecuencia, la relación del hombre con Cristo en el ME se constituye en el núcleo central de las 7M y, por ello mismo, de nuestro trabajo.

El tercer aspecto, el temor a ser descubierta y que los demás descubran que ella sabe por experiencia el contenido de lo que va a relatar, no tiene particular importancia en cuanto a la estructura del capítulo, pero sí para nuestro trabajo, por el hecho de convertir la totalidad de las 7M en un relato doctrinal con un sustrato autobiográfico. Como consecuencia, un estudio pormenorizado de las 7M nos exige investigar previamente lo que la autora entiende por experiencia.

El discurso propiamente dicho del primer capítulo comienza en M 7.1.3., con cuatro contenidos: 1) Engarce con la situación del alma inmediatamente anterior, las sextas moradas; 2) descripción de la luminosidad del alma; 3) situación del alma en el estado de pecado mortal; 4) reacción del alma que está en gracia ante aquella que no lo está.

El primero va desde: «Cuando nuestro Señor es servido...» hasta «métela en su morada que es esta séptima». El alma ya ha sido tomada espiritualmente por esposa, pero el Señor espera que se le desee antes de consumir el matrimonio.

La luminosidad del alma en sí misma –segundo punto–, comienza así: «porque así como la tiene en el cielo' y va hasta «está dentro de nuestra alma alguna oscuridad». El alma –dirá la Santa– no es algo oscuro.

Pasa luego a describir el estado del alma que no está en gracia, es decir, que se encuentra en una situación de pecado mortal; comienza donde dice: «De la que no está en gracia...» y se alarga hasta «ciegas y mudas». Ahora bien, esta aparente digresión del discurso mediante el cual, antes de analizar la merced de la Trinidad en el alma, se detiene a contemplar el estado del alma en pecado mortal, continua en el nº 4 e incluso con el primer párrafo del nº 5, añadiendo la actitud que debe adoptar el alma que está en gracia ante aquella que no lo está. De modo que M 7.1.3-4 y M 7.1.5. forman una unidad teológica, que podemos titular como: descripción de los «estados» del alma e introducción a M 7.1.6.

Una vez que ha advertido la ontología del alma y su desnaturalización cuando no se encuentra en gracia, retoma el discurso primero en M 7.1.5.b, desde «pues cuando Su Majestad es servido de hacerle la merced...». Aquí distinguirá la llamada a entrar en el centro del alma en la merced de las sextas moradas, de la específica a las séptimas, a saber, la llamada a entrar en el centro más interior y, lo que es más importante, advertir al lector de que en las séptimas, las potencias no se pierden, mientras que, en mercedes anteriores «las potencias todas se pierden». Podemos observar cómo se da una unidad literaria y teológica desde: «Cuando nuestro Señor es servido haber piedad...» a comienzos del número 3, que prosigue en: «Pues cuando Su Majestad es servido de hacerle la merced dicha» de M 7.1.5.

Llegamos así al punto central del capítulo, al núcleo teológico esencial: la merced de experimentar en el centro del alma la visión de la Trinidad; nos estamos refiriendo a M 7.1.6. Es de destacar que M 7.1.6. recoge la merced en cuanto tal, con alguna advertencia al problema del conocimiento por «vista», mientras que, M 7.1.7. concreta

los diversos tipos de conocimiento y especifica que la percepción subjetiva de la presencia trinitaria es permanente. Por tanto, ambos números forman una unidad teológica. La percepción del misterio de la Trinidad implica la manera de comprender esta específica comunicación de Dios. Y decimos que es la experiencia fundamental del capítulo porque todo lo anterior ha consistido en preparar el relato principal y todo lo que va a continuación explicará los efectos que produce dicha merced.

En M 7.1.8 -10, la autora se enfrenta al problema de explicar cómo el alma que tiene en sí la compañía divina de Dios trino encara la vida normal de cada día. En consecuencia, ya no se trata de la experiencia en sí misma como algo puntual y bien determinado, sino la continuidad, los efectos que produce en la vida de la persona; el número 8 explica la percepción de la compañía divina en comparación con el trabajo diario; el nº 9 distingue la percepción habitual de aquella específica en que se produce la merced; por su lado, el número 10 describirá el «para qué» de la merced. En este núcleo teológico subyace un principio: lo esencial del alma no se mueve del aposento principal aunque la persona esté ocupada en múltiples trabajos. Lo cual posibilita la distinción entre alma y espíritu aunque todo sea uno, en el último número del capítulo, M 7.1.11.

Si reexaminamos el capítulo a la luz de lo dicho buscando las grandes unidades podremos resumirlo del siguiente modo:

- M 7.1.1-2: Introducción: La revelación como comunicación del ser y actuar de Dios a persona capaz de entender por estar criada a su imagen. La autora interviene en el relato.
- M 7.1.3-5a: descripción del alma en gracia y en pecado.
- M 7.1.6-7: núcleo teológico principal; experiencia y doctrina de la percepción de la Trinidad en el alma.
- M 7.1.8-11: efectos que produce en el alma. Porque el conjunto tiene en común aclarar las consecuencias que tiene para el alma la merced, lo incluimos dentro del mismo núcleo teológico.

Deducimos que para nuestro análisis del capítulo debemos centrar nuestro análisis en M 7.1.6.: experiencia de la Trinidad en relación con el alma humana; pero previamente es obligado detenerse en la investigación del preciso significado del conocer humano según Santa Teresa; de esto último se ocupará el capítulo tercero de nuestro trabajo y de M 7.1.6. el capítulo cuarto.

B. Núcleos teológicos del capítulo 2 de las «séptimas».

La unidad teológica central del capítulo se encuentra en el mismo número 1: la merced del ME entre Cristo y el alma. Anunciado ya –como hemos visto– en el capítulo anterior, Teresa comienza relatando directamente lo esencial, el encuentro interpersonal con Cristo.

Debe diferenciarla de mercedes anteriores, para lo cual, dedicará los números siguientes; M 7.2.2. explicará la diferencia en general; M 7.2.3. concretará cómo la diferencia principal radica en que la unión se produce en el centro del alma o espíritu, lugar donde habita Dios, sin necesidad de «puerta», es decir, sin intervención activa de las potencias, al igual que sucedió con los apóstoles cuando se encontraron con Cristo resucitado, M 7.2.4. comparará la merced con la anterior, el desposorio espiritual; M 7.2.5. fundamentará bíblicamente lo dicho en el número 4 sobre la unión de «espíritus» en dos textos: 1Cor 6, 17 y Fil 1, 21.; por tanto desde M 7.2.2 hasta M 7.2.5. inclusive hay una unidad bien concreta: diferenciar el ME de mercedes anteriores.

Con M 7.2.6. comienza una nueva estructura teológica que será desarrollada a lo largo del capítulo tercero, pero que ya es anunciada aquí: los «efectos» o transformación que produce en la persona el encuentro con Cristo en el ME. En buena lógica, los «efectos» deberían estar incluidos en el siguiente capítulo aunque aquí son anunciados claramente: Cristo da vida al alma.

Las diferencias con mercedes anteriores acaban de concretarse en M 7.2.7., texto al que damos gran importancia, porque en él Teresa resume todo su pensamiento sobre la «disposición» del hombre para recibir el ME y cómo se produce el proceso de «espiritualización» de la persona humana; además añade otra cita evangélica muy importante en su estructura teológica, Jn 17, 20 y 23.

M 7.2.8. forma una unidad aparte, porque concreta un detalle propio del ME que había pasado inadvertido en el relato central de M 7.2.1.: el encuentro del hombre Cristo, fundamento del encuentro del hombre consigo mismo.

M 7.2.9-11 vuelve sobre el tema iniciado en M 7.2.3.: el difícil problema de explicar lo que sucede en el centro del alma humana cuando se consuma la unión de «espíritus». El contenido del nº 9 es: La paz que surge del «centro» del alma es compatible con el movimiento que experimentan las potencias e imaginación; no por ello el alma adquiere seguridad plena de su salvación; el nº 10 continúa explicando la paz del alma, diferente de la actividad de las potencias, por el hecho de que la parte superior del alma o espíritu es el punto

central de la antropología teresiana; la diferencia entre alma y espíritu viene explicada en M 7.1.11. con dos ejemplos de los que la autora no queda muy convencida: el Rey en paz dentro de su palacio mientras le circunda la guerra y el dolor del cuerpo sin que intervenga mal alguno en la cabeza.

De aquí deducimos que la estructura del capítulo segundo de las «séptimas» es el siguiente:

- M 7.2.1.: núcleo principal del capítulo: la merced del ME.
- M 7.2.2-5: diferencia con mercedes anteriores.
- M 7.2.6.: efectos del ME.
- M 7.2.7.: la «disposición» del hombre para recibir la merced.
- M 7.2.8.: encuentro del hombre consigo mismo.
- M 7.2.9-11: diferencia entre el alma y el espíritu.

A la hora de analizar teológicamente el texto debemos examinarlo con un cierto orden, teniendo en cuenta la estructura del mismo, pero, al mismo tiempo, siendo conscientes de que el hilo narrativo va y viene sin cesar. En mi opinión, los puntos clave son tres: el relato del ME; lo que Teresa entiende por «disposición» y «espiritualización» del alma; y el encuentro del hombre consigo mismo al encontrarse con Cristo. Creo que para una mejor comprensión, nuestro capítulo quinto debe, en primer lugar, investigar el significado preciso de los elementos teológicos del ME: lo que llamaremos estructura teológica fundante y la sacratísima Humanidad para, a continuación, analizar la connotación histórica de dicho encuentro y el modo como Teresa desarrolla una forma de oración y de teología que le lleva a afirmar que el hombre se ve a sí mismo cuando se ve reflejado en el Señor. Los demás materiales, más propiamente antropológicos, los estudiaremos en el capítulo sexto.

C. Núcleos teológicos del capítulo 3 de las «séptimas».

Los dos primeros capítulos de 7M han descrito lo esencial y han adelantado los contenidos de los dos siguientes. El tercero tiene un único objetivo: explicar los «efectos» de transformación que produce el ME. Por ello el núcleo principal se encuentra en M 7.3.1., cuestión que ya había anunciado en M 7.2.5.: la vida de Cristo en el alma como consecuencia del ME y las implicaciones que tiene para la persona humana. Este número plantea dos tipos de problemas diferentes: concretar en qué consiste la muerte de la «mariposa» y descubrir el significado de la vida de Cristo en el alma.

Siendo esta la unidad esencial del capítulo, el resto describe pormenorizadamente los «efectos»:

1) «El olvido de sí» en M 7.3.2.; olvido de sí que hace posible el buscar únicamente la honra y gloria del Señor; la vida exterior –dirá M 7.3.3.– sigue su curso, aunque ya está dispuesta para el servicio de Dios.

2) «Deseo de padecer» en M 7.3.4.; sin inquietud, como antes, porque su único deseo es que se cumpla la voluntad de Dios.

3) «Gran gozo interior» en M 7.3.5.; se refiere a los momentos de persecución o calumnia, en los que queda con paz interior.

4) «Gran deseo de servirle» y no de morir en M 7.3.6.; el deseo de servir al Señor, o para ser más precisos de ayudar al Crucificado han suprimido el deseo de morir para encontrarse con Él plenamente; a veces, el alma desea de nuevo el encuentro definitivo, M 7.3.7., pero al ver la «continuanza» con que le tiene, ofrece a Su Majestad su persona y la vida; también desaparece el temor a la muerte; no desea regalos ni gustos como antes porque el alma ve claro que es Cristo quien le da vida y la que tuvo fue de «continuo tormento», M 7.3.8a.

5) «Desasimiento de todo» en M 7.3.8.; el quinto «efecto» comienza en el segundo párrafo de M 7.3.8. para decirnos que el desasimiento implica el deseo de soledad o bien el aprovechamiento de las almas; es decir, que la persona queda en soledad con la divina compañía o quiere hacer el bien estando ya libre de cualquier otro deseo. El movimiento que surge del interior, del centro del alma y que redundará en beneficio de las potencias comienza a ser explicado en M 7.3.8. y continúa en M 7.3.9: Dios quiere comunicarse con el hombre y del interior envía «billete escrito con tanto amor», a lo que el hombre debe responder poniendo a disposición su voluntad o con «un acto de amor».

6) «El no temer los disfraces del demonio» en M 7.3.10.; la seguridad que da la percepción subjetiva de la presencia de Dios desde el centro del alma elimina el miedo al demonio; el demonio, según Teresa, no puede entrar en la morada principal. En M 7.4.11. pone como ejemplo, para explicar la quietud y paz en que vive el alma, el templo de Salomón; desaparecen los arrobamientos en público, M 7.3.12., porque ha hallado reposo ante tal compañía.

Y, por último, la recapitulación de todos los efectos en M 7.3.13, explicándolos desde textos bíblicos. Este número tiene importancia porque va buscando en acontecimientos de la Escritura la quietud y paz que vive el alma en el ME: el beso que pedía la esposa, se dan las

aguas a la cierva herida, la paloma que envió Noé encuentra la oliva, la señal de que las aguas y tempestades de este mundo han pasado. Con todos estos ejemplos, Teresa quiere destacar la paz en la que se encuentra el alma.

Los dos últimos números M 7.3.14-15, destacan algunas advertencias que deben asumir estas almas: no dejar cosa de hacer para agradar al Señor, mayor conocimiento de su miseria y, por tanto, más temerosas de sí, mayor conocimiento de sus pecados pasados, mayor humildad. El propio conocimiento es también cruz, pero nada de ello les hace perder la paz.

En conclusión, los efectos son la transformación del hombre en cuanto tal y tienen su explicación fundamental en M 7.3.1. Además un elemento cristológico importante, que no había aparecido en el capítulo segundo, hace aquí su entrada: «si pudiesen ayudar en algo al Crucificado», adelantando así lo que será el tema central del capítulo cuarto. También observamos que todo el capítulo hace constantes referencias a que los «efectos» nacen de las operaciones que se producen desde el «centro» del alma, en donde ha tenido lugar el encuentro con Cristo.

La estructura del capítulo resulta la siguiente:

- M 7.3.1.: núcleo central; muerte de la «mariposa» y vida de Cristo.
- M 7.3.2-12: relación de los «efectos».
- M 7.3.14-15: Temor a perder la merced del ME y paz interior.

De cara a nuestro estudio, el capítulo tercero de las 7M junto con el cuarto, definen el «status» final del hombre en Cristo y serán analizados en nuestro capítulo sexto.

D. Núcleos teológicos del capítulo 4 de las «séptimas».

El objetivo del capítulo viene definido en el mismo título: «dando a entender lo que le parece que pretende nuestro Señor en hacer tan grandes mercedes al alma».

M 7.4.1-2. informan, a modo de introducción, las vicisitudes del alma cuando parece que el Señor las deja momentáneamente en su «natural» y no están en acto los «efectos»; entonces se junta todo el mal para atacar a la persona. Esta situación es infrecuente, breve y sirve para que el alma no olvide la «memoria de su ser», sea humilde y entienda lo que debe a la merced recibida. En consecuencia, la mutación producida por los «efectos» de la merced no ha suprimido totalmente las debilidades humanas.

En M 7.3.3., estas almas tienen imperfecciones y pecados, un mal involuntario y otro en el que interviene la libertad del hombre que sigue estando ahí. En resumen, siempre hay un temor aunque sean almas favorecidas por Dios y suplican al Señor para no ofenderle.

El contenido específico del capítulo cuarto comienza en M 7.4.4.: «deciros qué es el fin para que hace el Señor tantas mercedes». El término «fin» o la finalidad de las mercedes delimitan el objeto preciso del capítulo diferenciándolo del anterior en donde narró los «efectos»; aunque ambos guardan una estrecha relación, existe una diferencia substancial: los «efectos» se refieren a la transformación de la persona en cuanto tal y los «fines» a la praxis exterior de la persona transformada. Aquí comienza propiamente el capítulo ya que los «efectos» se complementan con los «fines» siendo el principal: «darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado». Aquí se descubre que la recepción de mercedes enfoca al hombre a la imitación de la vida terrena de Jesucristo. Ya en M 7.4.5. pone los ejemplos bíblicos que demuestran cómo a mayor «efecto» de transformación por la cercanía con Cristo, corresponde un mayor «trabajo»: María, los Apóstoles, en particular San Pedro y también San Pablo. El «trabajo» tiene en Teresa una significación amplia en la que se incluye el sufrimiento en general en la imitación de la vida terrena de Cristo. Por ello este número forma una unidad teológica con el anterior. En M 7.4.4-5 ha quedado explicada la primera finalidad de las mercedes: la imitación de la vida terrena de Cristo que estuvo llena de trabajos.

Al andar la persona tan olvidada de descanso, sin tener en nada la honra del mundo y sin querer ser tenida en nada, dirá M 7.4.6., el alma está mucho con Cristo y Cristo en ella. La energía se le va en cómo contentarle y mostrarle que le ama, en definitiva, en cómo imitar la vida terrena de Jesús plagada de «trabajos». Teresa encuentra la solución en la acción: «que nazcan siempre, obras, obras»; la praxis del creyente tiene su importancia en el discurso teológico, no como simple consecuencia, sino como algo inherente a la relación de seguimiento de Cristo. La oración y la acción se convierten en inseparables, como explicará en M 7.4.7. haciendo que se «conformen las obras con los actos y palabras». La persona de las 7M busca la unidad de las cosas, entre ellas la íntima relación entre praxis y oración.

Ahora bien, para que nazcan las obras, en imitación de la vida terrena de Cristo, Teresa llega a un punto culminante de su pensamiento: la persona debe poner los ojos en el Crucificado, M 7.4.8., para hacernos esclavos de Dios, donde marcados con la cruz podamos ser vendidos como esclavos de todo el mundo como Él lo fue. De este modo, M 7.4.8. concreta la finalidad general de las mercedes: los tra-

bajos de Cristo quedan descubiertos como el gran padecimiento de la cruz. En el resucitado se descubre al crucificado, en cuya vida debe configurarse el creyente. Por tanto, M 7.4.6-8 forman una unidad teológica que termina de explicar lo anunciado en M 7.4.4.

A continuación abunda en el tema del despertar a la praxis, ejercitando las virtudes y llevándolas a la práctica, M 7.4.9., viviendo en paz el centro del alma mientras las potencias andan ocupadas en trabajos, porque han recibido fuerza de la unión con el «Fuerte», M 7.4.10.; incluso el cuerpo recibe beneficios por la unión con el Señor, M 7.4.11.; esa fuerza interior que beneficia a todo el castillo parece incontenible, de ahí nacieron las penitencias de los santos. La conclusión de este bloque temático, M 7.4.9-11, es que el alma ha recibido fuerza suficiente para servir y allegar almas a Dios.

La unidad entre contemplación y acción por la fuerza recibida en la merced viene a ser destacada en M 7.4.12.; Marta y María son el arquetipo, deben «andar juntas» para cumplir la finalidad principal de ayudar al Crucificado, configurándose con El mediante la praxis de «allegar almas» a El; la superación del dualismo oración-acción queda así superada en la dualidad indisoluble.

En M 7.4.13., la preferencia por María se debe, según la exégesis teresiana a que ya ella había hecho los trabajos de Marta, lavando los pies a Jesús etc.; María tiene la mejor parte porque ya ha hecho previamente el trabajo de Marta; con esta contestación, Teresa responde a la primera de las pegas que podían plantearle las lectoras. En M 7.4.14. Teresa responde la segunda: cómo puede una religiosa de clausura allegar almas a Dios; a lo que responde que con la oración, a través del ejemplo en la comunidad, humildad, mortificación, servir a todas etc.; es decir, la oración y santidad de la comunidad se convierten para las religiosas de clausura en el medio privilegiado para allegar almas a Dios. Para terminar no valorando tanto la cantidad de las obras como el amor con que se hacen en M 7.4.15.

En conclusión la estructura del capítulo es la siguiente:

- M 7.4.1-3: introducción referente a los «efectos»: situación del alma.
- M 7.4.3.4.: finalidad de la merced: imitación de Cristo.
- M 7.4.6-8.: configuración del creyente con el Crucificado por la praxis.
- M 7.4.9-11: praxis factible por haber recibido fuerzas del «Fuerte»
- M 7.4.12-15: Marta y María o la superación del dualismo en la praxis de allegar almas a Dios.

En conclusión, el capítulo cuarto plantea el problema de la configuración del hombre con Cristo por la praxis. Cristo Crucificado que

invita a la diaconía. El seguimiento de Cristo Crucificado por la praxis constituye el núcleo del capítulo, destacando preferentemente la unidad teológica formada en M 7.4.3-8. A este tema dedicaremos una parte del capítulo sexto de nuestro trabajo.

El recorrido por los vericuetos de los cuatro capítulos puede haber parecido molesto e incluso sin sentido. Opino todo lo contrario. El análisis ha descubierto las pautas principales donde debemos detenernos teológicamente, además de descubrir que para estudiar sin reduccionismos a la Santa, los grados de oración deben tener en cuenta los cuatro aspectos: Trinidad, Cristo, transformación de la persona y finalidad o acción.

Si repasamos la totalidad de los escritos comprobaremos que dicha estructura de pensamiento es permanente. La oración, puerta principal para entrar en el castillo interior, no se limita a la simple relación individual de la persona con Dios, sino que va acompañada de los demás elementos, sin los cuales se desvirtúa, pierde su sentido y significado y mutila gravemente el pensamiento de nuestra mística. A través de los diferentes grados de oración, o moradas del Castillo, la persona humana va tomando conciencia del Dios uno y Trino y de Cristo. Se experimenta progresivamente habitada. Junto a lo cual la persona experimenta una transformación personal, denominada «efectos» y una «para que» o finalidad de la merced: la acción exterior a sí, la ayuda al crucificado-resucitado en la salvación de la humanidad, el apostolado, la praxis.

CAPÍTULO III

**«Entender y experimentar»
o «entender la experiencia»**



Institución Gran Duque de Alba

Introducción

Sería inútil analizar los escritos teresianos en busca de una teoría del conocimiento explícita. También lo sería buscar una definición de lo que Santa Teresa entendía por experiencia. Su pretensión no fue nunca la de definir los términos que empleaba.

No obstante, una lectura atenta de la obra debe resaltar el interés de nuestra autora en lo que concierne al problema del conocimiento, no por haberle dedicado un apartado al tema, sino por atravesar la totalidad de los escritos como un sustrato implícito que condiciona permanentemente la interpretación de su pensamiento.

Por tratarse de un presupuesto, consideramos erróneo limitarnos exclusivamente al análisis del término «experiencia» para interpretar el pensamiento de nuestra autora. La experiencia ocupa un lugar predominante dentro de su concepción del conocimiento, pero su interpretación correcta trae consigo el incluirlo dentro de la teoría del conocimiento entendida como todo lo relativo al conocer humano.

Un trabajo exhaustivo de la teoría del conocimiento en los escritos teresianos excedería las posibilidades de nuestro trabajo. Por ello el objetivo del presente apartado se limitará a analizar aquellos presupuestos explícitos e implícitos de la teoría del conocimiento que nos sirvan para la hermenéutica de las séptimas moradas.

Dos son —a nuestro entender— los puntos a analizar en este capítulo: el «objeto» de conocimiento en los escritos teresianos y el papel que juegan las mediaciones creadas en el acto cognoscitivo; y segundo —el más importante— distinguir y delimitar los tres tipos de conocimiento que aparecen en los escritos: por fe, experiencia y pensamiento.

1. Las mediaciones creadas como objeto de conocimiento

El presente apartado pretende demostrar que para Santa Teresa el sujeto en el acto de conocer dirige su atención a diversos «objetos» exteriores a él mismo. Veremos como el conocimiento es un acto procesual e histórico que tiene en las realidades creadas su punto de partida. La cuestión es importante para dilucidar el lugar que ocupan las mediaciones históricas en el acto cognoscitivo. Por otra parte será de utilidad para descubrir el problema teológico subyacente, a saber, la relación entre «analogía entis» y «analogía fidei».

La constante preocupación en la obra teresiana por todo lo relativo al problema del conocimiento suscita el interés del lector por descubrir sus consecuencias teológicas. El hombre, creado a imagen de Dios, tiene una capacidad innata para entender la revelación por medio de la percepción de la naturaleza, el mundo y su propio yo. La Humanidad de Cristo, en cuanto naturaleza humana del Hijo, participa de la realidad creada y, en consecuencia, será un «objeto» de conocimiento privilegiado. Veremos cómo para nuestra autora conocer equivale a tomar conciencia progresiva de la realidad dada previamente y que, al mismo tiempo, se manifiesta permanentemente.

A. La capacidad innata en el hombre para entender

El comienzo de las séptimas moradas contiene varios temas teológicos interrelacionados que deben ser analizados separadamente. De momento nuestro interés se centra en el problema del conocimiento¹. La persona humana posee una capacidad innata para comprender la comunicación de Dios como podemos comprobar en el texto siguiente:

«Harta misericordia nos hace que haya comunicado estas cosas a persona que las podamos venir a saber, para que mientras más supiéremos que se comunica con las criaturas, más alabaremos su grandeza y nos esforzaremos a no tener en poco almas con que tanto se deleita el Señor; pues cada una de nosotras la tiene, sino que como no las preciamos como merece criatura hecha a la imagen de Dios, así no entendemos los grandes secretos que están en ella»².

El párrafo afirma que Dios se ha comunicado «a persona que las podamos venir a saber»; es decir, a ella misma, receptora de la comunicación, capaz de comprender el mensaje del emisor.

1 Más adelante analizaremos la Revelación de Dios al hombre como comunicación.

2 M 7.1.1.

Además, la comprensión de la comunicación varía, pudiendo ser mayor o menor, «mientras más supiéremos que se comunica con las criaturas». Un mayor conocimiento de la comunicación de Dios a la persona suscitará, por un lado, la alabanza a Dios —«más alabaremos su grandeza»— y, por otro, ensalzará la dignidad del alma, «a no tener uno en poco almas con que tanto se deleita el Señor». La valoración positiva de cada alma, «cada una de nosotras la tiene», proviene del mismo acto creador; el ser criatura creada a imagen de Dios le confiere «per se» la dignidad. Por último, la criatura encierra en sí «grandes secretos que están en ella».

Por tanto, observamos cómo por creación existe en el hombre una capacidad innata para conocer, pero en calidad de potencia a desarrollar³. El hombre recibe un embrión de conocimiento que puede llegar a activar. El texto incita a aumentar el conocimiento, ese «más» que hace posible comprenderse creado a imagen de Dios y a valorarse porque en el alma del hombre el Señor se deleita (cf. M 1.1.1., V 19.9).

Esta tarea no está exenta de decisión y esfuerzo, «nos esforzaremos». De este modo aparece el ser del hombre abocado al conocimiento de la comunicación que Dios le dirige y al descubrimiento de los secretos que encierra en sí. Estamos de lleno en el problema del conocimiento en la obra teresiana. Observemos la reciprocidad de ambos objetos del conocer humano —Dios y sí mismo— al vincular el propio conocimiento al hecho de saber que Dios se comunica a la criatura⁴.

En el texto hay dos protagonistas, Dios y el hombre, aunque debemos señalar un marcado acento en el sujeto humano. El hombre es recipiendario de la comunicación de Dios, capaz de dar una respuesta positiva o negativa a Dios y a sí mismo.

Ni el conocimiento de Dios ni el propio son inmediatos. Por dos razones: la diferencia entre criatura y Criador⁵ y las consecuencias del pecado de Adán que mediatizaron al hombre hasta el extremo de ser ambos un misterio a desvelar.

3 «la gran hermosura de un alma y la gran capacidad; y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fuesen, a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues el mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza» M 1.1.1.

4 Por otras vías llegaremos a la misma conclusión en el capítulo cristológico.

5 «Pues si esto es, como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este castillo; porque puesto que hay la diferencia de él a Dios que del Criador a la criatura, pues es criatura, basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima», M 1.1.1.

En conclusión, el hombre se ve abocado al conocimiento por el mismo hecho de ser creado a imagen de Dios. Posee una capacidad innata para comprender la comunicación divina y su propio ser personal. Pero tiene a su vez la posibilidad de quedarse en la periferia de sí y de la realidad o adentrarse en la aventura del conocer.

Teresa de Jesús optó decididamente por el conocimiento. Su preocupación por comprender es una constante en su obra. El verbo «entender» es –sin duda– una de las expresiones más frecuentes: «nos entendemos», «me dé a entender», «da Dios a entender», «para que entendáis», «tan ajena de lo que merezco entender», «lo sé por experiencia», «sea Dios alabado y entendido un poquito más» (M 7.1.2.). Observamos por las expresiones citadas que en el acto de conocimiento, confluyen varios aspectos: el entendimiento como don de Dios; la comprensión por parte del sujeto humano de lo comunicado y la capacidad-dificultad de transmitir lo comprendido a otras personas:

«porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es. Y aunque no parece es menester más de la primera, para no andar el alma confusa y medrosa e ir con más ánimo por el camino del Señor llevando debajo de los pies todas las cosas del mundo, es gran provecho entenderlo y merced; que por cada una es razón alabe mucho al Señor quien la tiene, y quien no, porque la dio Su Majestad a alguno de los que viven para que nos aprovechase a nosotros»⁷.

Distingue la merced en cuanto tal, como «objeto» de conocimiento, de la comprensión subjetiva y del saber comunicarla. Tres aspectos, todos ellos mercedes de Dios, que diferencian el acto cognoscitivo. De aquí podemos deducir la clave interpretativa del pensamiento de la Santa en tres niveles diferentes: conocimiento de la realidad objetiva, comprensión de la misma por la persona y capacidad de transmisión.

El conocimiento de la realidad «objetiva» tiene como punto de partida la misma realidad. El acceso a Dios tiene lugar desde las mediaciones creadas. Examinemos cuales son.

B. El conocimiento desde lo creado

Afirmar, como lo hemos hecho, que la capacidad del hombre para autoconocerse y comprender la revelación de Dios parten del hecho

6 Las tres expresiones en M 7.1.1. En séptimas moradas «entender» comparece en 58 ocasiones.

7 V 17.5.

de haber sido creado a imagen de Dios, conlleva en el pensamiento de la Santa varias consecuencias: no sólo Dios es objeto de conocimiento en sí mismo, sino la naturaleza, el mundo y el hombre interior:

«Todo me era medios para conocer más a Dios y amarle y ver lo que le debía y pesarme de la que había sido»⁸

En efecto, el que los protagonistas sean Dios y el hombre no impide que la relación entre ambos incluya las mediaciones. Al contrario, justamente porque la capacidad de comprensión le viene dada al hombre por la creación, el conocimiento de sí mismo y de Dios contrastará con las realidades creadas. De este modo, el propio yo, el mundo y el conjunto de lo creado, serán el punto de partida teológico para nuestra autora.

La naturaleza será el primero de ellos. La realidad creada en su totalidad canta las glorias del Creador. Cualquier cosa –por pequeña que sea, quizá por serlo– contiene escondida un significado que remite más allá de sí misma:

«en todas las que crió tan gran Dios, tan sabio, debe haber hartos secretos de que nos podemos aprovechar, y así lo hacen los que lo entienden, aunque creo que en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita»⁹.

Cuando Teresa comenzó su andadura oracional, la contemplación de la naturaleza era, junto con los libros, el punto de partida del recogimiento. El agua, el campo y las flores pasaban a ser libros abiertos en donde descubrir las huellas del Creador:

«Aprovechábame a mí también ver campo o agua, flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro»¹⁰.

Muchos años más tarde, en 1560, al explicar la situación de su alma al P. Pedro Ibáñez, observaremos un cambio de opinión. La contemplación de la naturaleza ya no es el lugar privilegiado para descubrir el Criador al haber sido sustituido por otro tipo de visualizaciones de la realidad, las visiones, que superaban con creces la visión de la naturaleza:

8 V 21.10.

9 M 4.2.2.

10 V 9.5. «Esta monja ha cuarenta años que tomó el hábito, y desde el primero comenzó a pensar en la Pasión de nuestro Señor por los misterios y en sus pecados, sin nunca pensar en cosa que fuese sobrenatural, sino en las criaturas o cosas de que sacaba cuán presto se acaba todo», R 4.1.

«Cuando veo alguna cosa hermosa, rica, como agua, campos, flores, olores, músicas, etc., paréceme no lo querría ver ni oír; tanta es la diferencia de ello a lo que yo suelo ver; y sí se me quita la gana de ellas. Y de aquí he venido a dárseme tan poco por estas cosas, que si no es primer movimiento, otra cosa no me ha quedado de ello, y esto me parece basura»¹¹.

Ese año la Santa aún no había experimentado las visiones imaginarias de la Humanidad de Cristo, que comenzaron en 1561. En aquel entonces experimentaba a Cristo «cabe sí» por visión intelectual y gozaba de constantes «hablas» del Señor. Contemplar la naturaleza ya no era entonces suficiente.

Conviene resaltar cómo la contemplación de la naturaleza tuvo su importancia en el conocimiento de las realidades divinas. Fue un punto de partida en la oración, pero no un absoluto, algo que con el tiempo pasaría a un segundo plano, porque las más bellas imágenes de la naturaleza aparecían en su interior¹². Por otra parte, nos indica que el conocimiento es un proceso a desarrollar en el tiempo, regido por unas leyes inherentes al hombre; en él se parte de lo inmediato, aquello que rodea al hombre y es su entorno habitual, a saber, la naturaleza, el mundo, y los otros.

Quando en los años 60 fue superada la contemplación de la naturaleza exterior por otra interior, «más subida», quedaron reminiscencias anteriores. Las «comparaciones», símbolos, metáforas y alegorías que la Santa emplea tuvieron con frecuencia motivos entresacados de la naturaleza: el agua, el fuego, los «arroyos». Por otra parte, siempre procuró que las monjas disfrutaran en la clausura de amplios espacios de huerta¹³.

En definitiva, no se debe obviar en la teoría del conocimiento el «objeto» conocido, por pequeño que parezca, porque —como veremos— los distintos objetos interrelacionados darán la clave hermenéutica al problema del conocimiento en Teresa de Jesús.

C. *Conocimiento del mundo*

Un segundo objeto de conocimiento lo constituye aquello que Teresa denomina «mundo». Entiende por tal el conjunto de la realidad temporal en su vertiente social, es decir, las estructuras socio-económicas y sus mecanismos de funcionamiento. Incluye también las estructu-

11 R 1.11

12 «Vime estando en oración, en un gran campo a solas», V 39.17. cf. 40.14

13 «Yo quisiera tuvieran mayor huerta», Clt 253.8., F 10.1. Clt 247.7. etc.

ras de significado que dan sentido a dicha realidad económica: las clases sociales –con su particular filosofía–, la fama, el prestigio social, etc.

En este aspecto el pensamiento de la Santa es ambivalente: El mundo, en cuanto realidad creada por Dios, es bueno y, por su mediación, también se descubren las huellas del Criador. En cuanto a su funcionamiento será decididamente pesimista y crítica.

La mayor crítica que puede hacerse al «mundo» es haberse separado del plan del Creador, encerrándose en sí mismo como unidad autónoma de significado; separándose del Creador ha perdido el fin último para el que había sido creado. De modo que existe un auténtico antagonismo entre el Criador y el mundo. Entiende en la oración unas palabras del Señor, que dicen así:

«No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes; porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escrituras con clara verdad; no faltara una tilde de ella. A mí me pareció que siempre yo había creído esto, y que todos los fieles lo creían. Díjome: ¡Ay, hija, qué pocos me aman de verdad! que si me amasen, no les encubriría Yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a mí. Con claridad verás esto que ahora no entiendes, en lo que aprovecha a tu alma»¹⁴.

El mal que le viene al mundo hunde su raíz en «no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad». A Teresa le extraña en las palabras del Señor que niegue lo que ha considerado siempre como un bien adquirido por ella y todos los fieles, es decir, la creencia en las verdades de la Escritura. Ahora bien, a continuación, las palabras del Señor le confirman que no basta con creer unas Verdades sin la aportación personal del amor como respuesta personal de adhesión a las verdades de fe. Deducimos que el mundo se ha alejado de la comunicación de Dios y ahí está la raíz de sus males, no tanto por desconocer el depósito revelado sino porque la adhesión de fe a la Revelación no se ha visto correspondida con el amor «de verdad» y «con verdad». Luego el mal del mundo no se computa a la sociedad «laica», sino a la sociedad «cristiana». Conocer con «clara verdad» la Escritura implica el conocimiento de amor.

El mundo se ha centrado y cerrado en la «honra» –estructura de significado–, el «dinero» –estructura económica–, y los «deleites», sin

contar con el plan del Creador; por tanto, no puede haber «concierto»:

«¡Oh, si todos diesen en tenerlos [los dineros] por tierra sin provecho, qué concertado andaría el mundo, qué sin tráfigos! ¡Con qué amistad se tratarían todos si faltase interés de honra y de dineros! Tengo para mí se remediaría todo»¹⁵.

Se ha desvirtuado el «interés» centrándolo en el dinero y la honra en lugar de buscar lo que «es agradable a mí». El dinero y la honra revisten diversas formas sociales, «recreaciones» (V 7.4.), «deleites y contentos» (V 35.15.), todas ellas apetecibles y tentadoras. Teresa critica severamente la «discreción» del clérigo que predica para ganar honra y crédito o canonjía «para no perder por ellas ni descontentar. Temen persecución; quieren tener gratos los reyes y señores y el pueblo; van con la discreción que el mundo tanto honra» (CAD 7.4.); critica la falta de veracidad comparándola con la de la Samaritana a quien «cuando el Señor le dice sus faltas no se agravió como lo hace ahora el mundo, que son malas de sufrir las verdades» (CAD 7.6.); también arremete contra la molicie «¿Por qué están los del mundo perdidos, sino por buscar descanso?» (E 8.2.). Critica asimismo los comportamientos y normas sociales de la alta sociedad: «una de las mentiras que dice el mundo es llamar señores a las personas semejantes, que no me parece son sino esclavos de mil cosas» (V 34.4.).

Todas las actitudes y comportamientos que Teresa considera negativos los fue descubriendo progresivamente. Ella no quedó exenta del atractivo del mundo. La toma de conciencia de la realidad mundana corría paralela a la búsqueda de Dios llegando a provocarle una disyuntiva desgarradora por su antagonismo con la voluntad del Señor:

«por una parte me llamaba Dios, por otra, yo seguía al mundo»¹⁶.

«Dieciocho años pasé –dirá Teresa– en esta batalla y contienda de tratar con Dios y con el mundo», es decir, hasta 1552-1553¹⁷.

Debido a sus estructuras de funcionamiento, el mundo no es una mediación para la salvación, sino contraproducente para el propio conocimiento y el de Dios. El que conoce el mundo en su realidad más profunda y despersonalizante lo que debe hacer es abandonarlo. La sociedad aparece en Santa Teresa como amenaza y no como aliada.

15 V 20.27. «Pues bueno anda el mundo para que os le dejen tomar en paz; sino que por un maravedí de interés se pondrán a no dormir muchas noches y a desasosegaros cuerpo y alma», C 21.5.; cf. V 20.26.

16 V 7.17.

17 V 8.3.

Cuando tiene lugar la visión en la que se ve rodeada de mucha gente que la amenaza, Cristo acude en su ayuda tendiéndole la mano¹⁸. Por mundo entiende el conjunto de enemigos del alma y de su proceso de encuentro con Cristo. Así podemos leer:

«Parece sin fruto esta visión, y hame hecho grandísimo provecho, porque se me dio a entender lo que significaba; y poco después me vi casi en aquella batería y conocí ser aquella visión un retrato del mundo, que cuanto hay en él parece tiene armas para ofender a la triste alma. Dejemos los que no sirven mucho al Señor, y honras y haciendas y deleites y otras cosas semejantes, que está claro que, cuando no se cata, se ve enredada, al menos procuran todas estas cosas enredar; mas amigos, parientes y, lo que más me espanta, personas muy buenas, de todo me vi después tan apretada, pensando ellos que hacían bien, que yo no sabía cómo me defender ni qué hacer»¹⁹.

La visión citada expresa un acontecimiento negativo explicado en toda su crudeza. Nos dice mucho del pensamiento de la Santa al respecto, pero no se trata de la única clave interpretativa de su pensamiento. El mundo en sí mismo evocaría a Dios si no centrara su interés en la honra y dinero. Lo negativo es «detenerse» —esa es la palabra teresiana—, hacer que la realidad en cuanto tal contenga una estructura de significado cerrada que no envía a una realidad superior, «mas para detenerse en ello no»²⁰; el mundo no sirve en tanto no remite al encuentro con el Esposo:

«¡Oh, que es burlería todo lo del mundo, si no nos llega y ayuda a esto, aunque duraran para siempre sus deleites y riquezas y gozos, cuantos se pudieren imaginar, que es todo asco y basura comparado a estos tesoros que se han de gozar sin fin! Ni

18 «Vine estando en oración en un gran campo a solas, en rededor de mí mucha gente de diferentes maneras que me tenía rodeada; todas me parece tenían armas en las manos para ofenderme: unas, lanzas; otras, espadas; otras, dagas, y otras, estoques muy largos. En fin, yo no podía salir por ninguna parte sin que me pusiese a peligro de muerte, y sola, sin persona que hallase de mi parte. Estando mi espíritu en esta aflicción, que no sabía qué me hacer, alcé los ojos al cielo, y vi a Cristo, no en el cielo, sino bien alto de mí en el aire, que tendía la mano hacia mí, y desde allí me favorecía de manera que yo no temía toda la otra gente, ni ellos, aunque querían, me podían hacer daño» V 39.17.

19 V 39.18.

20 «Son estas personas que Dios las llega a este estado almas generosas, almas reales; no se contentan con amar cosa tan ruin como estos cuerpos, por hermosos que sean, por muchas gracias que tengan, bien que aplice a la vista y alaban al Criador; mas para detenerse en ello, no. Digo detenerse de manera que por estas cosas los tengan amor; parecerles hía que aman cosas sin tomo y que se ponen a querer sombra; correrse hían de sí mismos y no tendrían cara, sin gran aïenta suya, para decir a Dios que le aman» C 6.4.

aun éstos no son nada en comparación de tener por nuestro al Señor de todos los tesoros y del cielo y de la tierra»²¹.

El «señorío» sobre el mundo (término que equivale a libertad en el pensamiento de nuestra autora) que tenían los Santos se consigue cuando se descubre su vanidad, porque sin detenerse en sus normas de funcionamiento se las trasciende hasta el Criador, desde donde se contempla la realidad de otro modo: «entenderéis como el verdadero amor de Dios –si está en su fuerza, ya libre de cosas de tierra del todo y que vuela sobre ellas– como es señor de todos los elementos y del mundo» (C 19.4.).

Llegados a este punto el hombre –como decimos– descubre la «vanidad» del mundo, término que resume su conocimiento y el desengaño que provoca²². Conforme más profundamente la persona se encuentra con Cristo, más descubre la vanidad del mundo:

«Es una llama grande, que parece abrasa y aniquila todos los deseos de la vida; porque ya que yo, gloria a Dios, no los tenía en cosas vanas, declaróseme aquí bien cómo era todo vanidad, y cuán vanos, y cuán vanos son los señoríos de acá; y es un enseñamiento grande para levantar los deseos en la pura verdad»²³.

El conocimiento de Cristo discurre paralelamente al conocimiento del mundo y su vanidad. La merced de V 38. le confirma definitivamente en lo que había ido descubriendo progresivamente. Quisiéramos resaltar la importancia del contraste (entre mundo y Cristo) en el proceso del conocimiento. El mundo aparece como una mediación «necesaria», incluso para conocer profundamente las realidades divinas, porque ante él se contrastan las diferencias radicales y se provocan las opciones fundamentales:

«Paréceme ahora a mí que cuando una persona ha llegádola Dios a claro conocimiento de lo que es el mundo, y qué cosa es el mundo, y que hay otro mundo, y la diferencia que hay de lo uno a lo otro, y que lo uno es eterno y lo otro soñado, o qué cosa es amar al criador o a la criatura... o ver y probar qué se gana con lo uno y se pierde con lo otro, y qué cosa es Criador y qué cosa es criatura, y otras muchas cosas que el Señor enseña a quien se quiere dar a ser enseñado de él en la oración o a quien

21 M 6.4.10.

22 «Vine a ir entendiendo la verdad... y la vanidad del mundo y cómo acababa en breve», V 3.5., cf. V 4.1., 8.3.

23 V 38.18.

Su Majestad quiere, que aman muy diferentemente de los que hemos llegado aquí»²⁴.

En definitiva, entre Criador y criatura existe una diferencia que el hombre va entendiendo, desde la criatura y desde Dios, por el trato que mantiene en la oración. El encuentro con Cristo y, por Él, en Dios, se realiza «desde» y «por medio» del contraste entre mundo exterior e interior. El abandono del mundo adquiere pleno significado cuando se ha entendido su vanidad.

Todo lo anterior nos lleva a concluir la necesaria mediación del mundo en el acto cognoscitivo de la realidad humana y divina. La apertura radical del hombre para comprender la comunicación de Dios incluye la comprensión del mundo, que llevada a sus últimas consecuencias hace emerger su vanidad y un fuerte espíritu crítico ante una realidad cerrada a la autotrascendencia.

En cuanto comprendidas y relativizadas por no ser la Verdad, la naturaleza y el mundo remiten a realidades superiores después de que el sujeto las ha captado. La búsqueda de Dios, en cuanto conocimiento humano de la comunicación divina, incluye las mediaciones creadas y, sin detenerse en ellas, camina hacia otros modos de conocimiento, después de haber discernido y asumido el objeto conocido. El creyente no conoce la revelación ahistóricamente. Tampoco se da un orden cronológico, primero conocer la naturaleza para, más tarde, conocer el mundo y después Dios. El conjunto de la realidad, incluida la divina, son percibidas conjuntamente por el sujeto humano, interrelacionadas.

D. El conocimiento desde el hombre y la Humanidad de Cristo

Tanto la naturaleza como el mundo fueron mediaciones históricas que introdujeron progresivamente a nuestra autora en otro universo más personal e interior. El pensamiento teresiano se caracteriza por un constante proceso de interiorización: de lo exterior a lo interior, de lo superficial a lo profundo, del mundo exterior al interior, de la estética de la naturaleza a la belleza del hombre.

El carácter afable y extrovertido permitió a la Santa descubrir la hondura del ser humano relacionándose con los mejores teólogos de la época, consultando a personas profundamente espirituales, buscando en los confesores la guía espiritual de su vida, valorando la amistad y ayuda de aquellos que como ella buscaban la Verdad. Debemos afirmar que la relación con los otros fue un lugar privilegiado de encuentro con Cristo en Dios.

24 C 6.3.

Baste recordar –en una breve panorámica en la que seguimos a T. Álvarez²⁵– cómo desde su juventud, intuyó la necesidad de buscar ayuda mutua con otras personas que tuvieran las mismas inquietudes, formando grupos reducidos de oración para «hacerse espaldas»: «Es menester hacerse espaldas unos a otros los que le sirven para ir adelante»²⁶. La primera experiencia grupal contaba con cinco personas de diferente estado social: «Este concierto querría hiciésemos los cinco que al presente nos amamos en Cristo... procurásemos juntarnos alguna vez para desengañar unos a otros y decir en lo que podríamos enmendarnos y contentar más a Dios» (V 16.7.). La fundación de pequeños Carmelos continuó el mismo ideal de equipo institucionalizado con vínculos más fuertes que el «concierto» de amistad.

Teológicamente el otro –como rostro ignorado de Dios– forma parte insustituible de las mediaciones históricas: El confesor, que ocupa el lugar de Cristo; la religiosa que desde su vida entregada incita a la alabanza y acción de gracias. Personas concretas como el «caballero santo», D. Francisco de Salcedo, quien «con su industria, me parece fue principio para que mi alma se salvase» (V 23.6.), o el confesor Diego de Cetina que «en todo me parecía hablaba en él el Espíritu Santo para curar mi alma» (V 23.16.).

Paralelamente a la relación con los otros el interior de uno mismo fue ocupando un lugar predominante como vía de acceso al conocimiento de Dios. El itinerario hacia la interioridad se vio potenciado por la lectura, a los 23 años, del «Tercer Abecedario» de Osuna (V 4.7.) y consolidado a los 39 con las «Confesiones» de S. Agustín²⁷:

«para buscar a Dios en lo interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas, como dice San Agustín que le halló, después de haberle buscado en muchas partes)»²⁸.

Ya dijimos que la característica esencial del pensamiento teresiano consiste en la dinámica y progresiva interiorización de la persona

25 ÁLVAREZ, T. *La oración camino a Dios*, en ÁLVAREZ-CASTELLANO, *Teresa de Jesús enseñanos a orar*, o.c., 81-86.

26 V 7.22 «Gran mal es una alma sola entre tantos peligros... Por eso aconsejaría yo a los que tienen oración, en especial al principio, procuren amistad y trato con otras personas que traten de lo mismo», V 7.20. «crece la caridad con ser comunicada», V 7.22., 23.4., C 23.4.

27 V 9.7-8, 13.3.; «para enseñarse a considerar al Señor en lo muy interior de su alma... adonde se ha de buscar a Dios. En especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los contentos ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí; y no es menester ir al cielo, ni más lejos que a nosotros mismos», V 40.6.

28 M 4.3.3.

humana. Tomar conciencia del yo personal desde su interioridad abierta a la trascendencia y a la comunicación con Dios en la oración, apoyada en las mediaciones humanas. En este sentido, es evidente la eminencia del hombre ante las demás criaturas. El hombre ocupa un lugar central dentro de la creación; en él se deleita Dios más que en otras:

«También entendí algunas cosas de la causa por qué Dios se deleita con las almas más que con otras criaturas, tan delicadas que, aunque el entendimiento las entendió de presto no las sabré decir»²⁹.

Detrás de todo lo que hemos venido analizando subyace un principio general de gran importancia: «se ha de buscar al Criador por las criaturas». Entendiendo por «criaturas» todo lo corpóreo o materia creada: naturaleza, mundo y relación con los otros y sacratísima Humanidad de Cristo:

«Esto de apartarse de lo corpóreo bueno debe ser, cierto, pues gente tan espiritual lo dice; mas, a mi parecer, ha de ser estando el alma muy aprovechada, porque hasta esto, está claro, se ha de buscar al Criador por las criaturas. Todo es como la merced el Señor hace a cada alma; en eso no me entremeto. Lo que querría dar a entender es que no ha de entrar en esta cuenta la sacratísima Humanidad de Cristo. Y entiéndase bien este punto, que querría saberme aclarar»³⁰.

Es decir, que la sacratísima Humanidad forma parte de lo corpóreo, de las criaturas. El Esposo, que vino al mundo por la encarnación (CAD 4.10), permanece en él por el Santísimo sacramento: «Mirad que aún está en el mundo vuestro Hijo» (C 35.4.). Hemos llegado al punto culminante de nuestra reflexión. Si negásemos que el punto de partida teológico de la búsqueda de Dios sea la realidad creada, estaríamos negando, a su vez, la posibilidad de partir de la Humanidad de Cristo para llegar a Dios.

En definitiva, lo que está en juego es el punto de partida de la teología en cuanto teoría del conocimiento, el papel que juegan las mediaciones y la interpretación que hagamos de la «analogía entis» y la «analogía fidei». Ambas son inseparables y su unidad está en Cristo. Analizando la experiencia vivida por la Santa en las dimensiones esenciales de la existencia humana, hemos mostrado cómo interrelacionadas entre sí, contienen la posibilidad de buscar a Dios desde

29 R 54.

30 V 22.8.

la realidad creada³¹. Este punto de partida condiciona la estructura teológica de una obra porque el valorar la realidad creada presupone la aceptación de la materia y de la historia. Para una creyente como Teresa de Jesús, el conocimiento de la realidad y el de Cristo se implican mutuamente, porque la Humanidad de Cristo forma parte de la realidad³².

La naturaleza, el mundo y el propio conocimiento son realidades terrenas que envían a un más allá, más profundo, que únicamente encuentra su último significado en la Humanidad de Cristo. Naturaleza, mundo y «yo» remiten a Otro; son realidades que se autotranscenden a sí mismas. Cristo, por su naturaleza humana, pertenece al orden creado y garantiza el nexo de unión con la Divinidad desde la historia y la creación. El conocimiento por experiencia abarca «toda» la realidad y experimentar consiste en captar el conjunto de la realidad, dándole un significado determinado desde la Humanidad de Cristo.

2. La persona humana en el acto de conocer

Una vez analizada la realidad que es objeto del conocimiento humano, reflexionaremos sobre el sujeto en el acto de conocer. Comprobaremos, en primer lugar, que «todo» el hombre conoce con los sentidos exteriores e interiores junto con las potencias del alma, para pasar, en segundo lugar, a comprobar los tres tipos de conocimiento humano: fe, entendimiento y experiencia.

El conocimiento por excelencia para Teresa es el de la experiencia, porque engloba la totalidad del sujeto cognoscente y el conjunto de la realidad. El conocer por fe y entendimiento queda asumido en la experiencia, sin por ello privarles de su autonomía propia. Por otra parte, la experiencia —como vivir lo vivido en su totalidad— se somete al discernimiento de la fe y el entendimiento ya que contiene el depósito revelado.

A. Conoce «toda» la persona humana

Teresa concibe al hombre en una doble vertiente, exterior e interior. Lo exterior tiene su justa correspondencia en lo interior; hay un

31 ALFARO, J. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca 1988. Explica el autor por el análisis fenomenológico-trascendental cómo la cuestión apriórica del sentido último de la existencia que capacita al hombre como recipiendario de la Revelación se deduce del análisis de las cuatro dimensiones esenciales: mundo-naturaleza, con la colectividad humana, muerte e historia.

32 En contra de los alumbrados, Teresa afirma la necesidad de la Humanidad de Cristo para acercarse a Dios; cf. CASTRO S., *Cristología teresiana*, Madrid 1978, 300 ss.

mundo exterior y otro interior, unos sentidos exteriores que confirman la existencia de sentidos interiores.

El acto cognoscitivo puede comprenderse desde la estructura misma de la persona, «todo el hombre interior y exterior» (CAD 4.2.); en cuanto hombre exterior, tiene sentidos exteriores y en cuanto hombre interior, sentidos interiores:

«se siente en el alma, que parece ella tiene allá otros sentidos, como acá los exteriores»³³.

El hombre ve, oye, etc. con los sentidos exteriores que le comunican con el exterior del yo; y ve, siente, etc. con los sentidos interiores, dentro de sí mismo. Los primeros, corresponden al cuerpo; los segundos, al alma. Así, el hombre percibe con los ojos de cuerpo la realidad exterior o con los sentidos interiores hacia la realidad íntima del alma.

Refiriéndose a los sentidos interiores, el lenguaje tiene un significado analógico, ya que después de mencionar en 4M «fragancias», «braseo», «lumbre», «calor», «humo oloroso», añade:

«Mirad, entendedme, que ni se siente calor, ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas; sino para dároslo a entender»³⁴.

Los sentidos exteriores conducen, por el recogimiento, hacia los interiores, participando del acto cognoscitivo porque son la primera realidad a la que tiene acceso el sujeto³⁵. Permanecen en comunicación con las cosas y personas. Por ellos se conoce el mundo, naturaleza y personas. Sirven para conocer las realidades humanas y las divinas, en cuanto se descubra las huellas del Creador y son mediaciones necesarias.

Una vez captado el objeto exterior, se introyecta y las potencias del alma lo catalogan como objeto conocido de amor o desamor; no como dos momentos distintos, sino en el mismo acto de conocer. Sólo se ama lo que se conoce:

«Se emplea el alma toda en amar a quien el entendimiento ha trabajado [en] conocer»³⁶.

33 R 5.3.

34 M 4.2.6. cf. GARCÍA EVANGELISTA, *La experiencia mística de la inhabitación*, «Archivo teológico granadino», 16 (1953), 154-155.

35 «De los que comienzan a tener oración podemos decir son los que sacan agua del pozo, que es muy a su trabajo, como tengo dicho, que han de cansarse en recoger los sentidos», V 11.9., cf. V 19.2., R 1.1.

36 V 22.9.

Cuando el conocimiento exterior no se cierra sobre sí mismo, sino que permanece abierto a la autotrascendencia, la realidad externa al yo introduce en la realidad religiosa. A través de lo corpóreo, particularmente por medio de la Humanidad de Cristo, se accede a lo divino. Pero, como todo lo exterior tiene su correspondencia interior y siendo éste el lugar privilegiado para el conocer de uno mismo del mundo y de Dios, la experiencia del conocimiento consistirá en la progresiva toma de conciencia de la realidad interior³⁷.

Los sentidos interiores actúan, preferentemente, en el centro del alma; la «fragancia» (M 4.2.6.), «deleite y suavidad» (V 15.10.), el «oir aquellas palabras» (M 6.3.12.). El recogimiento de los sentidos exteriores hacia los interiores se ve correspondido dialécticamente por la repercusión de los sentidos interiores en el cuerpo³⁸.

De los sentidos interiores cabe destacar la particular importancia del oído, la vista y el tacto. Teresa oye palabras interiores, ve visiones intelectuales o imaginarias y, en diversas ocasiones, la Virgen o Cristo le tienden la mano. No nos detendremos en un análisis pormenorizado. Por su particular dificultad e interés las visiones serán estudiadas dentro del concepto experiencia. Bástenos indicar algo sobre las «hablas».

La Autobiografía en los capítulos 25-27 y M 6.3. son dedicados a las «hablas» interiores. Destacaremos un texto donde son clasificadas en exteriores e interiores:

«Otra manera tiene Dios de despertar al alma, y aunque en alguna manera parece mayor merced que las dichas, podrá ser más peligrosa y por eso me detendré algo en ella, que son unas hablas con el alma de muchas maneras: unas parece vienen de fuera, otras de lo muy interior del alma, otras de lo superior de ella, otras tan en lo exterior que se oyen con los oídos, porque parece es voz formada. Algunas veces, y muchas, puede ser antojo, en especial en personas de flaca imaginación o melancólicas, digo de melancolía notable»³⁹.

37 «La experiencia religiosa –leemos en García Ordás– es algo vital y de toda la persona» GARCIA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Roma 1967, 26. Leonard, distingue entre experiencia religiosa y experiencia mística; en ambas se implica toda la persona, diferenciándose en que la primera es mediata, mientras que la segunda es inmediata, al menos en relación con la conciencia de las mediaciones, cf. LEONARD A., *Expérience spirituelle*, DS. IV, 2006.

38 «vase revertiendo esta agua por todas moradas y potencias hasta llegar al cuerpo; que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad», M 4.2.4.

39 M 6.3.1.

Dicha realidad interior tiene sus grados y etapas. Las cuatro formas de regar el huerto o las siete moradas son otros tantos estados de conocimiento que, progresivamente, desvelan al hombre el misterio de sí mismo, al mismo tiempo que el de Dios. La experiencia va grabando en las entrañas (es decir, en el centro del alma, su estrato más profundo), palabras, gestos, visiones, mientras el hombre, por un proceso de interiorización –que es, a su vez, de espiritualización–, va entrando en sí mismo. Para la Santa, la aventura humana consiste en un descubrimiento de lo dado previamente, mediante la toma de conciencia progresiva.

Por tanto se trata de un conocimiento centrado en y desde el sujeto humano. Santa Teresa considera que la mayoría de las preguntas fundamentales que se hace el ser humano se responden desde dentro de sí, después de haber captado la realidad exterior –vivencia– y oído la verdad de fe. Estamos ante una aventura personalizada e individual, por tanto intransferible, lo cual no significa que sea individualista.

3. Los tipos de conocimiento subyacentes en las séptimas moradas: por fe, entendimiento y experiencia

El hombre conoce captando el conjunto de la realidad exterior desde el interior de su yo, comprendido éste también desde la totalidad de sentidos exteriores e interiores, potencias e imaginación.

A continuación analizaremos los tres tipos de conocimiento: por fe, entendimiento y experiencia. Primero veremos en qué términos se presenta el problema para delimitar, desde la obra escrita, los tres tipos de conocimiento.

Santa Teresa distingue claramente entre el conocimiento por fe y el conocimiento por experiencia. En las 7M el problema del conocimiento se plantea cuando las tres Personas se le muestran por visión intelectual:

«de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista»⁴⁰.

Nos encontramos ante dos modos diferentes de conocer, por fe y por vista. El alma entiende por vista lo que ya «tiene» por fe. Luego el conocer por vista no añade nada nuevo al contenido dado por la fe; simplemente lo entiende de otro modo. En el mismo capítulo dice a continuación de la frase citada:

40 M 7.1.6.

«¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son!»⁴¹.

Lo que tenemos por fe equivale a «oir estas palabras y creerlas» –fe «ex auditu»– mientras que lo que entendemos por vista, corresponde a «entender por esta manera». Se impone una doble conclusión: primero, el conocimiento por fe se diferencia del conocimiento por vista; segundo, el conocimiento por vista engloba el conocimiento por fe, entendiendo por «vista» lo que «tenemos por fe»: La diferencia entre los dos modos de conocer no es radical.

Explicaremos más adelante que conocer por vista equivale a conocer por experiencia. Pero antes debemos añadir un tercer tipo de conocimiento:

«esto visto por experiencia, que es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo»⁴².

En principio se deducen tres formas de conocer: ver por experiencia, pensar y creer. El «pensar» parece indicar que entre el conocimiento por experiencia y el conocimiento por fe, existe un tercero en el cual interviene directamente el entendimiento⁴³.

A. *Conocimiento por fe*

En Santa Teresa predomina la concepción del acto de fe en cuanto «fides quae», adhesión al depósito revelado. Sin embargo la fe tiene unas características propias además de la adhesión libre del hombre; es don de Dios concebida de manera dinámica y, por último, está relacionada con la experiencia.

a. *La fe como adhesión a la verdad revelada*

Desde la elaboración escolástica el contenido teológico de la fe había perdido parte de su genuino significado, destacando sobre todo el aspecto de «fides quae». La fe en cuanto fiducial, como entrega confiada –«fides qua»–, había quedado absorbida en el acto de fe por el contenido objetivo del dato revelado.

41 M 7.1.7.

42 C 6.3.

43 La teología debe excluir los dos extremos: negar la experiencia en la vida de la gracia, o hacer de ella el único criterio válido y decisivo; cf. LEONARD A., *Expérience spirituelle*, DS., IV, 2021-2022.

La Santa participa relativamente de esta corriente de pensamiento. Así, para ella, la fe es un conjunto de verdades conservadas por la Iglesia, basadas en la Escritura y Magisterio a las cuales el creyente se sujeta:

«si fuere conforme a las verdades de nuestra santa fe católica...que yo a esto me sujeto»⁴⁴

Al conjunto de verdades de fe se les denomina «fe católica»⁴⁵. La creencia en las verdades de fe implica la posibilidad de su comprensión. Pero, teniendo en cuenta que contienen el misterio de Dios —dicho en terminología teresiana los «secretos»—, la incompreensión de las verdades de fe, lejos de convertirse en obstáculo, aumenta la creencia⁴⁶. Una verdad como el misterio de la Santísima Trinidad, se cree, «sin detenimiento lo creía», aunque no se entienda. El dudar del contenido dogmático lo llamará Teresa tener «tentaciones de fe», aunque ella confiesa no haberlas tenido nunca⁴⁷.

b. El dinamismo de la fe

Ahora bien, el concepto «fe» en el pensamiento de la Santa no se limita a la creencia en el contenido dogmático. La fe evoluciona desde su propio dinamismo. Puede estar muerta o viva, despierta o dormida, con tentaciones o fortalecida y aumentada.

Frecuentar los Sacramentos y recibir las mercedes que Dios concede al alma la despiertan convirtiéndola en «viva fe»⁴⁸:

«Es imposible —conforme a nuestra naturaleza, a mi parecer— tener ánimo para cosas grandes quien no entiende está favorecido de Dios...porque con estos dones es adonde el Señor nos da

44 V 10.8. «...en especial en acabando de comulgar, que ya sabemos que está allí, (Jesucristo) que nos lo dice la fe», V 28.8., «sabía bien de mí que en cosa de la fe, contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo iba, por ella o por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pondría yo a morir mil muertes», V 33.5.

45 «porque todo lo que veía y entendía siempre la afirmaba más en la fe católica», R 4.6., «siempre jamás estaba sujeta y lo está a todo lo que tiene la santa fe católica...cuando alguna cosa de estas la induciera contra lo que es fe católica y ley de Dios...que luego viera era demonio», R 4.10.

46 «jamás en cosa que no entendáis de la Sagrada Escritura, ni de los misterios de nuestra fe, os detengáis más de como he dicho», CAD 1.7., «...mientras menos los entiendo, más lo creo y me hace mayor devoción», R 33.3.

47 «porque no he tenido tentaciones de la fe», R 33.1., cf. M 6.3.4., 6.9.10.

48 «el acudir a los Sacramentos; la fe viva que aquí le queda de ver la virtud que Dios en ellos puso», V 19.5., «Las grandísimas ganancias que saca un alma de allí por los efectos y por las virtudes y la viva fe que le queda y el desprecio del mundo», CAD 6.6.

la fortaleza que por nuestros pecados nosotros perdimos. Y mal deseará se descontenten todos de él y le aborrezcan y todas las demás virtudes grandes que tienen los perfectos, si no tiene alguna prenda del amor que Dios le tiene y juntamente fe viva. Porque es tan muerto nuestro natural, que nos vamos a lo que presente vemos; y así estos mismos favores son los que despiertan la fe y la fortalecen. Ya puede ser que yo, como soy tan ruin, juzgo por mí, que otros habrá que no hayan menester más de la verdad de la fe para hacer obras muy perfectas, que yo, como miserable, todo lo he habido menester.»⁴⁹.

Los favores o «prendas» que Dios da despiertan y fortalecen una fe alicaída ante el atractivo de aquello que ve más inmediato. Reconoce como hipótesis que a otras personas la sola «verdad de fe» les incite a obrar, pero este no es su caso. Luego la fe es una opción del hombre ante la verdad revelada y contenida en el dogma, actualizada y fortalecida por los permanentes dones de Dios. La fe asiente ante el contenido del dogma y, al mismo tiempo, es don de Dios.

«Tengo por muy cierto que el demonio no engañará –ni lo permitirá Dios– a alma que de ninguna cosa se fía de sí y está fortalecida en la fe, que entienda ella de sí que por un punto de ella morirá mil muertes. Y con este amor a la fe, que infunde luego Dios, que es una fe viva fuerte, siempre procurar ir conforme a lo que tiene la Iglesia, preguntando a unos y otros, como quien tiene ya hecho asiento fuerte en estas verdades, que no la moverían cuantas revelaciones pueda imaginar –aunque viese abiertos los cielos– un punto de lo que tiene la Iglesia»⁵⁰.

El amor a la fe infundido por Dios «fe viva fuerte» y las mercedes recibidas harán que la persona desconfíe de las mismas revelaciones por medio de las cuales puede infiltrarse el demonio. El preguntar «a unos y otros» tiene la única finalidad de «ir conforme a lo que tiene la Iglesia». Por tanto, la fe consiste en el asentimiento por parte del hombre al depósito que conserva la Iglesia. La relación personal con Dios y las mercedes recibidas, para ser consideradas como auténticas, han de estar en consonancia «con lo que tiene la Iglesia»⁵¹. En última instancia, la fe es don de Dios y asentimiento del hombre discernido en la Iglesia.

Por el contrario, la fe está muerta cuando el hombre se queda en la

49 V 10.6.

50 V 25.12.

51 cf. la misma expresión en V 30.12.

superficialidad y exterioridad del mundo⁵² o, en el caso más grave, cuando se acerca al Santísimo Sacramento estando en pecado mortal⁵³. La visión del mundo como una epopeya planteada entre Dios y el demonio interfiere en la fe. El demonio tienta la fe y dificulta el discernimiento de las mercedes de Dios⁵⁴; el creyente puede, por su parte, hacer crecer su fe o cooperar en el crecimiento de la de otros⁵⁵.

c. La fe y las potencias del alma

La fe en las verdades reveladas no se constituye en único objeto de conocimiento. El problema es mucho más complejo. Para Santa Teresa de Jesús el sujeto cognoscente es la totalidad de la persona. La fe, en el triple aspecto reseñado de don, asentimiento y evolución positiva o negativa, ha de reflexionarse interrelacionada con las potencias del alma. La decisión personal adviene con la intervención de todos los elementos:

«la razón, por otra parte, le representa el engaño que es pensar que todo esto vale nada en comparación de lo que pretende; la fe la enseña cuál es lo que paran todas estas cosas, trayéndole presente la muerte de los que mucho gozaron estas cosas, que ha visto: cómo algunas ha visto súbitas, cuán presto son olvidados de todos, cómo ha visto a algunos que conoció en gran prosperidad pisar debajo de la tierra y aun pasado por la sepultura él muchas veces, y mirar que están en aquel cuerpo hirviendo muchos gusanos, y otras hartas cosas que le pueden poner delante; la voluntad se inclina a amar adonde tan innumerables cosas y muestras ha visto de amor, y querría pagar alguna: en especial se le pone delante cómo nunca se quita de con él este verdadero amador, acompañándole, dándole vida y ser. Luego el entendimiento acude con darle a entender que no puede cobrar mejor amigo, aunque viva muchos años»⁵⁶.

52 «Porque está tan muerta la fe, que queremos más lo que vemos que lo que ella nos dice», M 2.5., «sino, como no tienen fe viva, sino muerta», CAD 1.11.

53 «tengo por cierto habrá muchas personas que se llegan al Santísimo Sacramento...con pecados mortales graves...como no tienen fe viva, sino muerta», CAD 1.11.

54 «a manera de tentaciones en cosas de la fe, que puede el demonio alborotar, mas no dejar el alma de estar firme en ella; antes mientras más la combate, más queda con certidumbre de que el demonio no la podría dejar con tantos bienes, como ello es así, que no puede tanto en lo interior del alma; podrá él representarlo, mas no con esta verdad y majestad y operaciones», M 6.9.10.

55 «Por un punto de aumento en la fe y de haber dado luz en algo a los herejes, perdería mil reinos» V 21.1., «procuraba esforzar la fe», C 34.7.

56 M 2.4.

La razón hace ver el engaño; la fe en la resurrección le hace relativizar el aparente triunfo del hombre en esta vida cuando, en definitiva, debe enfrentarse a la muerte. La voluntad inclinada hacia el amor de quien tantas muestras del suyo viene dando, sobre todo el ver cómo «el verdadero amador» le acompaña siempre. Por último, el entendimiento le razona que no hay mejor amigo que Cristo. Es decir que, ante la decisión, interviene la razón, la fe, la voluntad-amor y el entendimiento.

Teresa plantea una relación con Dios de tipo personalista. De ahí que toda la persona participe de la opción y de la relación. La fe, en cuanto adhesión a un contenido objetivo de verdades reveladas, es un elemento importante, pero no el único.

Todo lo anterior nos explica que, en otros textos, la fe aparezca junto al amor⁵⁷:

«El amor de contentar a Dios y la fe hacen posible lo que por razón natural no lo es»⁵⁸; «si nos llegásemos al Santísimo Sacramento con gran fe y amor, que de una vez bastase para dejarnos ricos»⁵⁹.

El amor implica la confianza en el Otro. La fe en unas verdades no puede ocultar que lo intrínseco de la misma es la relación con un Dios personal que quiere comunicarse al hombre. Como Teresa comparte con sus contemporáneos una concepción en la que predomina la «fides quae», se ve en la necesidad de unir fe y amor.

Posiblemente el término —«junto al amor»— matiza la fe en cuanto «fides qua», equivalga a «creencia», distinguiéndola de «fe» en cuanto adhesión a un contenido objetivo.

«Al menos creo que quien no creyere que puede Dios mucho más y que ha tenido por bien y tiene algunas veces comunicarlo a sus criaturas, que tiene bien cerrada la puerta para recibirlas. Por eso, hermanas, nunca os acaezca, sino creed de Dios mucho más y más»⁶⁰.

Es decir, creer en las verdades de fe implica la creencia en un Dios personal que se comunica a las criaturas de diferentes maneras. Confiar en el poderío divino es condición de posibilidad para verse favorecido por las mercedes de dicha comunicación.

57 CAD 3.3.

58 F 2.4.

59 CAD 3.13.

60 M 5.1.8. cf. también M 1.1.4., M 6.3.7.

B. El conocimiento por el entendimiento

Aunque la experiencia sea, en última instancia, el modo privilegiado y último de conocimiento, únicamente tiene en sí misma una legitimación relativa. En cuanto experiencia vital, íntima y personal, la experiencia tiene validez en sí misma. En cuanto acontecimiento humano, necesitado de discernimiento, su autonomía es relativa. Obligada a contar con mediaciones para poder discernir su autenticidad, la experiencia encuentra el apoyo y la legitimación en el parecer de los «letrados».

Teresa consideró siempre que la experiencia era el mejor modo de conocer la realidad, porque englobaba a todo el hombre en el acto cognoscitivo; sin embargo, nunca negó la función esencial de la teología y del Magisterio. Por el contrario, consultó siempre su experiencia con los confesores a quienes sometía la intimidad vivida como últimos garantes de la autenticidad de lo experimentado. Contaba entre sus amistades con los mejores teólogos de la época; de ellos aprendió y a algunos les introdujo en el conocimiento por experiencia. Ellos, en calidad de teólogos, son los intérpretes de la Escritura y, por tanto, últimos garantes del depósito revelado⁶¹. La máxima teresiana era unificar «letrado y espiritual» pero, de tener que optar por una de las dos facetas, elegía la primera⁶². Dicha opción, que contrasta con su itinerario personal, suscita una reflexión: en ella subyace un principio determinante en la teoría del conocimiento, a saber, la ineludible necesidad de las mediaciones históricas en el acto de conocer⁶³ y que el conocimiento por experiencia y la teología se necesitan mutuamente.

En el fondo del pensamiento teresiano late la profunda aspiración de unificar teología y espiritualidad. En este sentido Teresa participa del pensar de los «recogidos» quienes aspiraban a una integración de la

61 V 13.17-18, 36.5., M 4.1.8., 5.1.7.

62 R 4.3., C 5., F 27.15.

63 en este sentido habría que interpretar la virtud de la obediencia, en cuanto la relación personal se autotrasciende intrínsecamente. La relación con Cristo envía a la relación con Dios trino; y la relación con Cristo en Dios uno y trino lejos de quedar cerrada en sí misma trasciende hasta las mediaciones históricas queridas por el mismo Dios. De este modo, la obediencia al superior se convierte en el signo visible de la creencia relacional con Dios. La obediencia, lejos de ser una imposición externa, se deduce intrínsecamente de la relación graciosa y misteriosa con Dios que autotrascendiéndose a sí misma remite a la creación como mediación y dentro de ella a la Iglesia como garante de la revelación de Dios al hombre. Podría decirse que Teresa obedece porque cree por experiencia. Subrayamos en el texto que presentamos la mediación histórica, «por medio»: «acordándose que determinadamente pusieron su voluntad en la de Dios, tomando por medio sujetarse a quien en su lugar toman», F Pról. 1. cf. también V 29.6., 26.5., R 4.23. etc.

teología escolar con la experiencia. Reconoce en ambos saberes una autonomía relativa y la necesidad de imbricarse mutuamente.

El asunto planteado aquí suscita el problema de la relación entre el conocimiento por experiencia y el conocimiento por entendimiento. Podemos decir que la experiencia es un tipo de conocimiento que genera la capacidad de amor; el «camino espiritual» que propone la Santa se desarrolla plenamente desde y por la experiencia. La imposibilidad de comprender la teología teresiana sin el concepto experiencia aparece como evidente.

La experiencia es un lugar teológico de primer orden al englobar la fe y convertirla en realidad existencial implicando la totalidad del ser humano. En el conocimiento por experiencia participa el ser humano con todos sus sentidos, además de con las potencias del alma y la imaginación. Mientras que en el acto de fe, ante lo oído, únicamente el entendimiento y la voluntad asienten.

En repetidas ocasiones la Santa sitúa como dos realidades diferentes el pensar y el creer. Expresiones como «saben y creen» (M 1.1.4.), la ya citada de C 6.3., «pensarlo y creerlo» indican que la teoría de conocimiento no se limita a la distinción entre conocimiento por fe y por experiencia.

El entendimiento forma parte de las potencias del alma que, junto con los sentidos interiores y exteriores, constituyen los vasallos del alma (M 1.2.4.). La experiencia abarca —como dijimos— la totalidad del ser humano, mientras que el entendimiento afecta a una sola de las potencias; por tanto, de características limitadas e inferior al saber experimental que también abarca el entendimiento. Colabora en el acto de fe y en el camino espiritual mediante la meditación; el entendimiento conoce para que la voluntad ame: «se emplea el alma toda en amar a quien el entendimiento ha trabajado conocer» (V 22.9.).

Las funciones del entendimiento consisten en razonar, «no escuche las razones que le dará el entendimiento» (CAD 3.1), «discurrir» (V 13.11), ocuparle en que «mire que le mira» (V 13.22.), «trabajar» (V 14.2.), «dar gracias» (V 15.9.), etc.

Muy tardíamente —quizás gracias a la ayuda de S. Juan de la Cruz— distinguió claramente pensamiento o imaginación de entendimiento:

«Yo he andado en esto de esta barahúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el pensamiento (o imaginación, porque mejor se entienda) no es el entendimiento, y

pregunté a un letrado y díjome que era así, que no fue para mí poco contento»⁶⁴.

Por esta causa, en los escritos anteriores a «Moradas», encontraremos frecuentemente que confunde pensamiento (que en lenguaje teresiano equivale a imaginación) con entendimiento.

En conclusión, con el entendimiento se realiza la meditación discursiva y la elaboración teológica. La razón ayuda al desarrollo del conocimiento por fe reflexionando sobre el dato revelado. El conocimiento por experiencia gozará de autonomía relativa en cuanto está sometido al saber racional interpretando la Escritura. Pero el ideal teresiano es aunar ambos conocimientos, respetando la función de cada uno de ellos. Se necesitan mutuamente.

C. *Conocimiento por experiencia*

¿Qué es la experiencia para Santa Teresa?, ¿qué significa conocer por experiencia?, ¿en qué consiste este «entender por esta manera», o entender por «vista»?; ¿qué añade al conocimiento por fe?. Dada la importancia de este punto en la teología teresiana nos detendremos en su análisis.

Dividiremos el tema en varios subapartados. En primer lugar, estudiaremos la importancia que Teresa concede al conocimiento por experiencia, su testimonio personal. A continuación veremos que entender por experiencia consiste en comprender algo conocido por todo el hombre desde las entrañas del alma. Teniendo en cuenta que nuestro análisis centra su objeto en las 7M y que tanto el encuentro con Cristo del matrimonio espiritual en el capítulo segundo como la experiencia de la Trinidad en el capítulo primero, son visiones, nos detendremos –por último– en el examen de las visiones imaginarias e intelectuales.

Nos encontramos ante un tema teológico controvertido en todas las épocas, al que nuestra autora concedió gran relevancia al situar la experiencia como el mayor grado de conocimiento. Se trata de un presupuesto que recorre la obra escrita, algo subyacente que nunca definió, pero que es determinante para una correcta hermenéutica de la obra teológica.

Experimentar consiste en probar en la propia vida, vivenciar un hecho hasta quedar grabado en las entrañas por la sucesiva repetición del hecho. Las visiones intelectuales e imaginarias fueron uno de los

modos más importantes de experimentar la experiencia religiosa. Para comprender su significado acudiremos a los comienzos de la vida de oración de Teresa. Comprobaremos que las dos maneras de «recogerse» y «representar» en el interior del alma –bien con el apoyo de una imagen plástica, bien por la representación de la escena evangélica sin ver–, fueron la base de las visiones imaginarias e intelectuales.

a. *Presupuestos de la experiencia*

El presente apartado presentará tres presupuestos esenciales de la obra en lo referente a la experiencia: En la experiencia personal argumenta y radica toda la fuerza doctrinal, siendo prueba de veracidad de lo afirmado; el mensaje se comprende desde la experiencia del lector; por último, Teresa suscita en el lector el deseo de acrecentar su saber experimental.

La insistencia con que repite que no dirá nada sin haberlo experimentado una y muchas veces delata por sí misma la importancia que concede a este tipo de conocimiento: «no diré cosa que no la haya experimentado mucho»⁶⁵. Y cuando algo no lo haya vivido personalmente habrá sido comprobado por otros: «aunque no todo he experimentado yo, en otras almas sí lo he visto»⁶⁶.

En este sentido la experiencia se presenta como prueba fehaciente de veracidad. Lo afirmado es verdadero porque se ha probado, «sé yo por experiencia que es verdad esto que digo»⁶⁷. Por ello mismo el relato experiencial exige del interlocutor la credibilidad que merece la vivencia⁶⁸.

Considera la Santa que el lector será capaz de comprender el significado de sus escritos si ha vivido la experiencia. Difícilmente entenderá quien no lo haya comprobado empíricamente:

«plega al Señor que atine a decir algo, porque es bien dificultoso lo que querría daros a entender, si no hay experiencia; si la hay, veréis que no se puede hacer menos de tocar en lo que plega al Señor no nos toque por su misericordia»⁶⁹.

65 V 18.8. «solo he dicho lo que he visto por experiencia», C 2.7., «no diré cosa que no haya experimentado algunas y muchas veces», R 5.1. cf. V 22.5.

66 F 5.1., «no diré cosa que en mí o por verla en otras, no la tenga por experiencia», C Prof.3.

67 V 27.11, «de lo que no hay experiencia, mal se puede dar razón cierta», M 6.9.4.

68 «Así que vuestra merced, hasta que halle quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor estése en esto», V 22.13.

69 M 1.1.9., «cómo se diga siquiera algo que venga tan al justo que no quede bien oscuro para los que no tienen experiencia; que quien la tiene muy bien lo entenderá, en especial si es mucha», M 4.1.2., «a quien no tuviere experiencia de lo uno y de lo otro, no lo entenderá», M 6.6.6. cf. M 4.1.5., CAD 4.1., 5.4., V 15.4., 26.6., 39.12., C 31.10., R 5.15.

Al menos, pide que se tenga un poco de experiencia para poder comprenderla⁷⁰. Involucra al interlocutor de modo que no puede permanecer en la neutralidad ante su obra.

Consciente de que no todos los lectores han pasado por su experiencia y que algunas de ellas son desconocidas para la mayoría⁷¹, con la misma fuerza invitará a que el otro se adentre en el camino espiritual que ella ha seguido para que pueda entenderle. De este modo, la experiencia se convierte en una permanente incitación para que el lector no se quede en la mera lectura. El estilo coloquial implica al otro, haciéndole salir de la indiferencia. Quizás sea éste uno de los grandes atractivos de su obra, tanto para los creyentes como para aquellos que no lo son. El escalonamiento con que estructura sus libros más importantes en moradas, grados, aguas, etc. comprometen en el descubrimiento de hasta dónde puede llegar la experiencia. Así, la que queda por venir convierte los escritos en prospectivos. Hay que llegar al final para entender el principio. En este sentido la experiencia se convierte en mistagogia.

b. Características de la experiencia

Ante la imposibilidad de definir lo que Teresa entiende por conocimiento experiencial examinaremos sus características. Consiste en comprender el objeto comprobándolo desde las entrañas. Por su carácter repetitivo, la acumulación de muchas de ellas afianzará lo experimentado, debiendo distinguir entre una esporádica y aquellas que se repiten frecuentemente. La percepción continuada de una determinada se convierte en un criterio esencial para corroborar los aspectos doctrinales y experienciales sobresalientes en la obra.

Como conocimiento global y totalizante la experiencia es don de Dios y tarea del hombre. Las diferentes mercedes concedidas al hombre, y que éste capta conscientemente y posteriormente sabe expresar, le conducen a un mayor conocimiento de sí y de los secretos de Dios. La praxis verificará la veracidad final de lo conocido. Las obras no son la consecuencia de la experiencia, sino un elemento intrínseco a la misma.

c. Fe y experiencia

Ya dijimos al presentar el problema del conocimiento que la ex-

70 «entenderme ha quien tuviere alguna experiencia», V 12.5.

71 «porque creo hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas», V 40.8, *cf.* V 10.9.

perencia asume la fe. El conocimiento por experiencia no es ajeno al acto de fe, sino que lo incluye.

Debemos añadir que la fe, en el doble sentido de adhesión y confianza en un Dios personal, es indispensable para vivir la experiencia:

«porque saben y creen que hace Dios aun muy mayores muestras de amor. Yo sé que quien esto no creyere no lo verá por experiencia»⁷².

En consecuencia, el saber por experiencia incluirá el conocimiento por «fe» y «creencia». Lo sabido por la fe, «saben», junto a lo creído por fiducia, «creen», posibilita la experiencia. El conocimiento por experiencia asume el conocimiento por fe en cuanto adhesión y confianza. Quien no cree en el poder misericordioso de Dios y en la permanente actualidad de su relación con el hombre, se cierra a sí mismo la posibilidad de recibir las mercedes, además de menoscabar los mismos cimientos, porque sin «creencia», la «fe» se debilita:

«al menos enflaquece la fe, que es harto daño no creer que Dios es poderoso para hacer otras [obras] que no entienden nuestros entendimientos»⁷³.

Siendo la fe condición «sine qua non» para la experiencia religiosa, la misma experiencia la alimenta, la hace evolucionar y progresar en la historia de salvación. Las mercedes recibidas la acrecientan disponiendo al hombre para mayores obras:

«mas si no mostrara Dios a su alma secretos con certidumbre para que viese y creyese que era Dios, no se pusiera en tantos y tan grandes trabajos»⁷⁴.

Ahora bien, la experiencia puede adelantarse a la verdad de fe en el sentido de que una verdad revelada no conocida conscientemente por la persona, surja como verdad por la experiencia habida en la relación con Dios. Existe una relación permanente entre las dos, una interdependencia; no puede haber experiencia sin fe y, al mismo tiempo, la experiencia alimenta, aumenta, y fortalece la fe. Incluso la misma fuerza de la experiencia es tan grande que conduciría a la fe al que no la tuviera:

«mas entiendo que quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adora

72 M 1.1.4.

73 M 6.3.7.

74 M 6.4.7.

desde aquel punto por tal, como hizo Jacob cuando vio la escafa»⁷⁵.

En conclusión, la fe no es estática sino dinámica, evolucionando en cada historia personal. Consiste en el asentimiento al depósito confiado a la Iglesia. A su vez es don de Dios, activada en la relación de comunicación que mantiene con el hombre. El conocimiento por fe no es algo aislado; el hombre conoce con las potencias y su interpretación correcta exige examinarla dentro de la teoría del conocimiento. La confianza será, junto a la fe como «fides quae», la condición de posibilidad de que Dios pueda manifestarse concretamente en la existencia personal.

El conocimiento por experiencia antecede al acto de fe en cuanto vivencia interpretada de la realidad y, en cuanto dato de fe inconsciente, se desarrolla desde la contemplación del misterio por el «sensus fidei». La contemplación del misterio –junto con otros elementos– es vía adecuada de desarrollo dogmático⁷⁶. Al mismo tiempo, la experiencia permanece en el ámbito de la fe, asume lo sabido por ella y conoce de otro modo.

d. La experiencia como «ver» y «probar»

Experimentar consiste en «ver», por eso es conocimiento vital. Ver equivale a comprender por experiencia, es un modo preciso de entender algo⁷⁷; la expresión la encontramos repetidamente en la obra: «entiendan y vean» (CAD 1.5.), «lo entienda y lo vea» (CAD 1.6.), «esto entiendo yo y he visto por experiencia» (V 20.23.), «Diré pues, lo que he visto por experiencia» (V 28.7.):

«cosas tan delicadas que ver y que entender, que el entendimiento no es capaz para poder dar traza cómo se diga siquiera algo que venga tan al justo que no quede bien oscuro para los que no tienen experiencia⁷⁸.

75 M 6.4.6.

76 D.V. 8. Pocos podrán decir como Teresa de Jesús el haber desarrollado personalmente a través de la oración el mismo contenido dogmático en el sentido señalado por el Vat. II.

77 Así Cobarruvias dirá: «Algunas veces se toma el ver por entender como si dixésemos: No avéis visto lo que avéis hecho, o mirad lo que avéis hecho, que vale considerad y advertir con el ánimo», COBARRUVIAS, o.c., 1000. Y S. Juan de la Cruz concreta: «Es, pues, de saber que, hablando anchamente y en general, todas estas cuatro aprensiones [visiones, hablas, tactos, etc.] se pueden llamar visiones del alma, porque al entender del alma llamamos también ver del alma...», SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, l.2 c.23 n.2s

78 M 4.1.2. cf. V 36.29., C 2.3., 2.6., 2.7., 7.9., 36.8.

Luego el conocimiento por «vista» tiene dos connotaciones: es una forma precisa de comprender por experiencia que incluye la «visión» imaginaria, intelectual u otras.

La experiencia es vital porque comprueba en la práctica la existencia de una realidad; es probar algo, haber pasado por una situación:

«porque yo tengo probado, y gran experiencia de ello, la ganancia que es dejar libremente mi voluntad en la vuestra»⁷⁹.

Se trata de que la persona, en su totalidad, pase por una situación y la compruebe en la práctica: «la experiencia de pasar por ello» (M 6.1.11.). Ella tiene experiencia de las mercedes recibidas de Dios por medio de San José quien le socorre en todas sus necesidades. A otras personas les dice que se encomienden a él; entonces por experiencia ellas mismas descubren esta verdad:

«Esto ha visto otras algunas personas, a quien yo decía se encomendasen a él, también por experiencia; y aun hay muchas que le son devotas de nuevo, experimentando esta verdad»⁸⁰.

Por tanto, nadie puede entender de esta manera en nombre de otro. Hay que pasar por ella para descubrirla.

e. *Experiencia y conocimiento desde las entrañas*

Además de ser un conocimiento vital y personal, que comprueba en la práctica lo conocido por la fe, «ata el entendimiento y hace recoger el alma»:

«¿Pensáis que importa poco saber qué cosa es cielo y adónde se ha de buscar vuestro sacratísimo Padre? —Pues yo os digo que para entendimientos derramados que importa mucho, no sólo creer esto, sino procurarlo entender por experiencia; porque es una de las cosas que ata mucho el entendimiento y hace recoger el alma.»⁸¹.

Es decir, es un conocimiento vital desde dentro del hombre, porque, en el pensamiento teresiano el objetivo primordial de encuentro con Cristo en Dios y encuentro del hombre consigo mismo se realiza en el interior de la persona, por la aventura de recogerse dentro de sí mismo, «espiritualizándose» hasta llegar a ser espíritu y poderse

79 C 32.4. «y en alguna manera probado por experiencia en estos años en muchas cosas, de no hacer cosa contra vuestra voluntad», V 6.9.

80 V 6.6.

81 C 28.1.

encontrar con el espíritu de Dios que habita el centro del castillo en su pieza principal.

Aquí creemos que se encuentra la clave determinante para interpretar el objeto de nuestro actual análisis. El hombre experimenta existencialmente desde su interior, desde dentro, y eso es justamente conocer por experiencia. Proponemos un texto clave para la comprensión del problema del conocimiento:

«Paréceme ahora a mí que cuando una persona ha llegádola Dios a claro conocimiento de lo que es el mundo, y qué cosa es el mundo, y que hay otro mundo, y la diferencia que hay de lo uno a lo otro, y que lo uno es eterno y lo otro soñado, o qué cosa es amar al criador o a la criatura (esto visto por experiencia, que es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo), o ver y probar qué se gana con lo uno y se pierde con lo otro, y qué cosa es Criador y qué cosa es criatura, y otras muchas cosas que el Señor enseña a quien se quiere dar a ser enseñado de él en la oración o a quien Su Majestad quiere, que aman muy diferentemente de los que hemos llegado aquí»⁸²

Lo importante del texto, para nuestro propósito, es que debe ser «visto por experiencia, que es otro negocio que sólo pensarlo o creerlo». La frase fue añadida en la segunda redacción del libro; la Santa quería destacar con claridad la diferencia entre distintos modos de conocer⁸³. Aparecen tres: conocer por experiencia, por pensar y por creerlo. Del conocimiento por fe ya nos hemos interesado, el que da la experiencia es el que nos ocupa actualmente.

Comprobamos nuevamente que el conocimiento por experiencia consiste en «ver y probar». Los tres modos de conocer confirman la diferencia existente entre realidades contrapuestas: el mundo de aquí y el eterno, el amor al Criador o a la criatura, que se gana con lo uno o con lo otro, quién es el Criador y quién la criatura. Es decir, que ante el hombre se presenta una disyuntiva. El conocimiento aparece como discernimiento de contrarios. El 'objeto' a conocer por el 'sujeto' no es neutro, implica diferencias y contrastes tan fuertes que lo hacen antagónico. El hombre posee una capacidad innata para conocer, está abocado al conocimiento. Pero se debate en la eterna duda de permanecer

82 C 6.3. HERRÁIZ M., Teresa de Jesús, maestra de experiencia, «Monte Carmelo», 88 (1980) 269-304.

83 La primera redacción decía: «y que aquello es eterno y esto otro es soñado, y qué cosa es amar al Criador u a la criatura, y qué se gana con lo uno y qué se pierde con lo otro» CE 9.3. En el códice de Toledo viene tachado «y creerlo».

en la periferia de sí y de la realidad o adentrarse en las preguntas que dan sentido a su vida porque «va mucho de estar a estar»⁸⁴. En el acto de conocer por contraste de dos realidades, observemos que las dos son esenciales. El mundo interior se conoce en contraste con el exterior y viceversa; los dos términos, Criador y criatura, son necesarios para el acto de conocer. En consecuencia, existe una reciprocidad entre «analogía entis» y «analogía fidei».

El conocimiento de la realidad presente al hombre se le concede como donación de Dios —«ha llegádola Dios a claro conocimiento»— e, inseparablemente, como tarea a la que puede acceder de tres maneras: por fe, por entendimiento o por experiencia.

La insistencia teresiana en el conocer por experiencia radica en ser el único modo de conocer que garantiza que «todo» el ser personal intervenga en el acto cognoscitivo. La intervención de toda la persona no se realiza de cualquier manera, sino desde dentro, desde el centro, porque, aunque la totalidad del ser conozca, el centro del conocer es lo más interior de la persona. La explicación más profunda de lo que significa esta vía de conocimiento por experiencia viene a continuación del párrafo anteriormente citado:

«Podrá ser, hermanas, que os parezca tratar en esto impertinente y que digáis que estas cosas que he dicho ya todas las sabéis. Plega al Señor sea así que lo sepáis de la manera que hace al caso, imprimido en las entrañas; pues si lo sabéis, veréis que no miento en decir que a quien el Señor llega aquí tiene este amor»⁸⁵.

No cabe duda de que seguimos en el mismo contexto y esta frase es continuación de la anterior. El saber que hace al caso es el «imprimido en las entrañas»; justamente dicha expresión equivale a experimentar en el pensamiento teresiano.

La consecuencia de esta conclusión es enorme. En ella radica la importancia de la oración como respuesta dialógica del hombre a la comunicación constante de Dios. Por la «impresión en las entrañas» el hombre irá accediendo hacia su centro, lugar habitado por Dios. En él se fijarán, escribirán, y esculpirán las palabras, acciones, e imágenes de Dios. Las potencias y sentidos interiores y exteriores cooperarán en el acto de conocer. Lo conocido en nada se distanciará de lo ya revelado y conservado por la Iglesia y, si en algo se desviara, sería el signo

84 M 1.1.5.

85 C 6.4.

inequívoco de ser obra del demonio. La experiencia confirmará lo sabido por fe, y paralelamente, descubrirá nuevas facetas de la fe desconocidas hasta ese momento por la persona.

El hombre accede a este tipo de conocimiento por los sentidos interiores y exteriores; de modo particular por la imagen exterior o interior vista e introyectada. La autonomía radical de la experiencia, ajena a la adhesión personal de fe, desde el depósito de la revelación transmitido en y por la Iglesia, había hecho caer en el error a los alumnos. Este es el peligro que Gracián quiso evitar ante los detractores de la Santa para lo cual corrigió el manuscrito. Peligro infundado en cuanto al pensamiento teológico de Teresa se refiere, porque ella nunca separó radicalmente las dos vías de conocimiento. Para ella conocer por experiencia es distinto que conocer por fe, pero siempre desde la fe transmitida por la Iglesia. Tendremos ocasión de profundizar y demostrar la función primordial de la impresión en las entrañas y el papel que juega en el plano teológico, en el capítulo dedicado a la cristología de las 7M⁸⁶.

í. *Experiencia y continuidad*

Al no contar con una definición de experiencia en la obra tere- siana hemos de ir descubriendo su significado en su funcionalidad, en sus características. A la «impresión en las entrañas» queda vinculada otra característica: la continuidad o repetición de la misma.

La experiencia alcanza su máximo nivel de significación cuando es reiterativa. Debemos distinguir, por tanto, entre la que es acto único y esporádico del conocer, y la experiencia continuada, que es la que definitivamente se imprime⁸⁷. Son frecuentes las expresiones, «a quien tuviere mucha experiencia» (M 4.1.5.), «de esto tengo grandísima experiencia» (M 5.1.8.), «sabido por larga experiencia» (V 35.5.) «a quien tuviere mucha experiencia de las hablas de Dios»⁸⁸, «muy muchas veces lo he visto por experiencia» (V 22.6.). En consecuencia, la experiencia acontece en el devenir histórico como sucesión de hechos singulares y similares que van imprimiendo progresivamente su huella en lo profundo del ser humano.

86 El carácter fundamental de la experiencia mística es la presencia de Dios sentida, una experiencia de la presencia de Dios, POULAIN A., *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie Mystique*, Paris 1931, 69; BAUMGARTNER C., *Contemplation*, DS. I, 176.

87 Tomás Álvarez distingue entre éxtasis ocasional y éxtasis funcional; este último tiene lugar a partir de las sextas moradas y está caracterizado por su intensidad y frecuencia; cf. ÁLVAREZ T., *L'extase chez Sainte Thérèse d'Avila*, DS., IV, 2153.

88 M.6.3.10, cf. también CAD 2.3., V 11.15., 25.1., 28.5., 34.11., 35.5., etc.

Cualquier merced de Dios es inolvidable. La visión del infierno tuvo lugar una sola vez; esto no le resta importancia pero, situada en el conjunto de la obra, aparece como periférica y no esencial: «Ello fue en brevísimo espacio, mas aunque yo viviese muchos años, me parece imposible olvidárseme» (V 32.1.). Cuánto más cuando éstas se suceden ininterrumpidamente: «como las visiones fueron creciendo...muchas veces los veía [San Pedro y San Pablo] al lado izquierdo» (V 29.5.), «Hele visto muchas veces con grandísima gloria» (V 27.19.). De la continuidad de una experiencia, y su consiguiente impresión en las entrañas, podremos deducir la importancia que adquiere en el conjunto de la teología teresiana: «¿Es verdad que se olvida después? –Tan imprimida queda aquella majestad y hermosura, que no hay poderlo olvidar, si no es cuando quiere el Señor que padezca el alma una sequedad y soledad grande»⁸⁹.

De este modo, una merced esporádica no tendrá la misma importancia teológica que otra sucedida muchas veces⁹⁰. Las experiencias teresianas determinantes son cristológicas y trinitarias, tienen por objeto a Cristo o a Dios trino. Destacamos un párrafo relevante:

«De ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día, porque para esto bastaba sólo una vez, ¡cuánto más tantas como el Señor me hace esta merced!»⁹¹.

Desde el momento en que toda la persona vive personalmente desde dentro un acontecimiento y queda grabado en su interior, nos encontramos ante un conocimiento por experiencia. Cuando la repetición de la misma imprima y esculpa en el centro del alma lo experimentado, la totalidad del ser aprehende e incorpora subjetivamente la realidad conocida hasta llegar a formar parte de sí. Por eso, una característica definitoria del ME será la «continuanza» con la que Teresa experimenta dentro de sí la presencia de Cristo resucitado (M 7.3.7.). La continuidad convierte en habitual lo que era discontinuo en el tiempo. Dentro de la experiencia existen grados de profundidad; el momento álgido se alcanza cuando la toma de conciencia se hace prácticamente habitual. Las experiencias trinitarias continuadas comenzaron y ya no cesaron en 1571; las cristológicas, en el ME, en 1572. Esto no significa que anteriormente Teresa no viviera experiencias de Dios trino o de Jesucristo. Bien al contrario, la continuidad exi-

89 V 28.9. , «muchas veces quiere el Señor que le vea en la Hostia», V 38.19., «Estas me dice Su Majestad muchas veces, mostrándome gran amor: Ya eres mía y Yo soy tuyo», V 39.21.

90 Por ejemplo la visión del cielo donde ve a su padre y a su madre, V 38.1. O cuando ve un ángel en forma corporal «lo que no suelo ver sino por maravilla», V 29.13.

91 V 37.4.

ge, como paso previo, experiencias distanciadas en el tiempo que se van haciendo más y más frecuentes⁹².

g. La experiencia: don de Dios y tarea del hombre

Cuando el hombre se vuelve sobre sí mismo, reflexiona sobre su propia vida y toma conciencia de quién es, entonces está experimentando:

«¡Oh, si mirásemos con advertencia las cosas de nuestra vida! Cada uno vería por experiencia en lo poco que se ha de tener contento ni descontento de ella»⁹³.

Luego el hombre es para sí objeto de conocimiento y reflexión, todo ello en el contexto histórico y global de su existencia, pues debe examinar «las cosas de nuestra vida». La toma de conciencia progresiva de sí es ya experiencia.

Al mismo tiempo, debido a su relación con Dios, recibe mercedes que también han de ser comprendidas. El Señor es quien enseña: «el Señor me ha enseñado por experiencia» (V 10.9):

«Como yo no tenía maestro y leía en estos libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo (y después entendí que, si el Señor no me mostrara, yo pudiera poco con los libros deprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía)»⁹⁴.

En conclusión, la experiencia es don y tarea. Comporta tres actos cognoscitivos distintos: comprender la merced de Dios, percibirla como tal interiormente y saberla expresar. Tres facetas presentes en la frase: «una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es» (V 17.5.).

h. Verificación de la experiencia

Ha de confirmarse la veracidad de este tipo de conocimiento porque únicamente goza de una autonomía relativa. Por sí sola puede ser engañosa, ya que el demonio puede servirse de ella para introducirse y desbaratar la obra de Dios en el hombre. La conformidad entre lo

92 En el siguiente capítulo demostraremos que V 27.9. y 39.25. son conocimientos de la Trinidad por experiencia, propios del último estado correspondiente a las sextas moradas, pero esporádicos y sin «continuanza», aunque no por ello desdeñables.

93 V 36.9.

94 V 22.3., 27.6.

experimentado y el dato revelado (V 32.17.), la consulta a los maestros y la verificación en la praxis, son las tres maneras de discernimiento.

«En todo es menester experiencia y maestro» (V 40.8.) dirá Teresa; o también, «me ha enseñado por experiencia y después tratádo yo con grandes letrados» (V 10.9.). El letrado confirma la veracidad del hecho, porque el demonio –que por cierto también tiene experiencia– (C 23.4.) engaña, aunque la mucha experiencia fortalece el alma e imposibilita su acción⁹⁵, pero no hasta el punto de no dejar de temer (CAD 1.5.).

La relación con el Señor tiene que provocar obligatoriamente cambios en la persona humana para poderla considerar como veraz. Sin la praxis no pueden entenderse los efectos transformantes de la relación con Dios:

«porque a los principios, aunque hace estos efectos, no están experimentados con obras, y no se puede así entender que los tiene»⁹⁶.

D. El conocimiento por visión imaginaria e intelectual

Distingamos con la autora entre entre visión imaginaria e intelectual. Dijimos que «ver» equivale a entender con un doble significado: conocer y «visión». Entre los sentidos interiores del alma las visiones ocupan un lugar destacado porque el ME aparece como una sucesión de visiones imaginarias e intelectuales:

«mostrarse al alma por visión imaginaria»⁹⁷; «aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria sino intelectual»⁹⁸.

El paralelo autobiográfico especifica que se trata de una visión imaginaria, «representóseme por visión imaginaria» (R 35.), mientras que al final de sus días desaparecen las visiones imaginarias y, permanentemente, experimenta la visión intelectual, «lo de las visiones imaginarias han cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual» (R 6.3.). Asimismo, la visión de la Trinidad es de carácter intelectual, «y metida en aquella morada por visión intelectual» (M 7.1.6.). Son razones suficientes para detenernos e intentar comprender los dos tipos de visión.

95 V 25.2., 28.10., R 1.27.

96 V 21.8.

97 M 7.2.1.

98 M 7.2.3.

Santa Teresa entendía que la visión, como forma de conocimiento por experiencia de una merced de Dios, podía darse de tres maneras: corporal, imaginaria e intelectual. Ella confiesa no haber experimentado nunca las visiones corporales, con los ojos del cuerpo, aunque durante años creyó que eran las únicas posibles:

«Él me dio grandísima luz porque al menos en las visiones que no eran imaginarias no podía yo entender qué podía ser aquello, y parecíame que en las que veía con los ojos del alma tampoco entendía cómo podía ser; que –como he dicho– sólo las que se ven con los ojos corporales era de las que me parecía a mí había de hacer caso, y éstas no tenía»⁹⁹.

No tuvo nunca ninguna visión con los ojos del cuerpo, que «es la más baja», sino con los ojos del alma, es decir, con los sentidos interiores:

«Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma. Dicen los que lo saben mejor que yo, que es más perfecta la pasada que ésta, y ésta más mucho que las que se ven con los ojos corporales; ésta dicen que es la más baja y adonde más ilusiones puede hacer el demonio, aunque entonces no podía yo entender tal, sino que deseaba, ya que se me hacía esta merced, que fuese viéndola con los ojos corporales, para que no me dijese el confesor se me antojaba»¹⁰⁰.

En consecuencia, descartado cualquier tipo de visión con el sentido exterior de la vista, resta por analizar las visiones imaginarias e intelectuales¹⁰¹.

a. *Unidad entre las dos formas de visión, imaginaria e intelectual*

Lo primero que quisiéramos destacar es su interrelación; a saber, las imaginarias e intelectuales van juntas, no son antagónicas, como puede comprobarse en el texto que presentamos:

«aunque la visión pasada que dije que representa Dios sin imagen es más subida, que para durar la memoria conforme a nuestra flaqueza, para traer bien ocupado el pensamiento, es

99 V 30.4. Le sacó de dudas San Pedro de Alcántara; cf. V 30.1.

100 V 28.4.

101 GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 77, opina que, «las visiones consisten esencialmente en comunicaciones divinas a las potencias humanas».

gran cosa el quedar representado y puesta en la imaginación tan divina presencia. Y casi vienen juntas estas dos maneras de visión siempre; y aun es así que lo vienen, porque con los ojos del alma vea la excelencia y hermosura y gloria de la santísima Humanidad, y por estotra manera que queda dicha se nos da a entender cómo es Dios y poderoso y que todo lo puede y todo lo manda y todo lo gobierna y todo lo hinche su amor»¹⁰².

Subrayamos que «casi vienen juntas estas dos maneras de visión siempre» para no entenderlas nunca separadamente como dos modos radicalmente distintos de conocer por experiencia. En mi opinión, la primera parte del texto se refiere a la visión imaginaria: tiene «imagen», dura en la memoria y es más conforme al modo natural del ser humano, ocupa el pensamiento y queda fijada en la imaginación. La visión imaginaria ve con los ojos del alma la hermosura del Cristo resucitado en su Humanidad, es decir, en cuanto naturaleza Humana, mientras que la intelectual acentúa el aspecto de la Divinidad en cuanto esencia de Dios y naturaleza divina del Hijo¹⁰³.

La mutua relación de ambas visiones puede comprobarse en el texto que a continuación reproducimos por su importancia:

«Pocas veces le he visto tomando forma y muchas sin ninguna forma, como la visión que sin forma se ve claro está allí»¹⁰⁴.

Con «forma» corresponde a la visión imaginaria y sin ella a la intelectual. Al narrar la fundación de Alba leemos la visión de S. Andrés que tuvo la mujer de Francisco Velázquez:

«Por donde se da a entender que también fue visión intelectual como imaginaria y que ni pudo ser antojo ni ilusión del demonio»¹⁰⁵.

La interpretación correcta del párrafo encierra obstáculos difíciles de superar: ¿En qué es imaginaria y en qué intelectual?. La visión de S. Andrés «de forma de una persona muy venerable y hermosa», resulta ser un claro indicio de visión imaginaria. Posiblemente lo que tiene de

102 V 28.9.

103 Volveremos sobre el tema para desarrollarlo en el capítulo cristológico.

104 V 31.10.» Cuando estando el alma en esta suspensión, el Señor tiene por bien de mostrarle algunos secretos, como de cosas del cielo y visiones imaginarias, esto sábelo después decir, y de tal manera queda imprimido en la memoria, que nunca jamás se olvida; mas cuando son visiones intelectuales, tampoco las sabe decir; porque debe haber algunas en estos tiempos tan subidas que no las convienen entender más los que viven en la tierra para poderlas decir», M 6.4.5.

105 F 20.7.

intelectual se debe al hecho de entender «claro que era aquel santo San Andrés, sin decirselo nadie». Luego la visión imaginaria «conforma» el objeto conocido y la visión intelectual «confirma» la identidad de la persona representada. En todo caso, querríamos constatar que ambas visiones van juntas.

Prácticamente se dan a la vez, por eso se interfieren y son difíciles de distinguir. Reproducimos un ejemplo particularmente delicado y delicioso:

«Parecióme, estando así, [en misa y arrobada] que me veía vestir una ropa de mucha blancura y claridad y al principio no veía quién me la vestía; después vi a nuestra Señora hacia el lado derecho y a mi padre San José al izquierdo, que me vestían aquella ropa; dióseme a entender que estaba ya limpia de mis pecados. Acabada de vestir, y yo con grandísimo deleite y gloria, luego me pareció asirme de las manos nuestra Señora: díjome...¹⁰⁶

La Virgen le confirma en la Fundación del convento de S. José y en que el Hijo «había prometido andar con nosotras». Como señal le da una joya, un collar de oro que tenía asida una cruz. Todo ello rodeado de una hermosura y color blanco diferentes de lo normal. Continúa diciendo:

«Era grandísima la hermosura que vi en nuestra Señora, aunque por figuras no determiné ninguna particular, sino toda junta la hechura del rostro, vestida de blanco con grandísimo resplandor, no que deslumbra, sino suave. Al glorioso San José no vi tan claro, aunque bien vi que estaba allí, como las visiones que he dicho que no se ven. Parecíame nuestra Señora muy niña. Estando así conmigo un poco, y yo con grandísima gloria y contento, más a mi parecer que nunca le había tenido y nunca quisiera quitarme de él, parecióme que los veía subir al cielo con mucha multitud de ángeles.»¹⁰⁷

En una misma experiencia coincide la visión imaginaria de la Virgen María y la visión intelectual de S. José; ella, hacia el lado derecho y él, al izquierdo. La visión de conjunto de la Virgen difumina sus rasgos, sin poder determinar nada particular «sino toda junta». A San José no lo ve tan claro pero se da la certeza de su presencia; se trata de una visión intelectual «visiones que he dicho que no se ven». Anteriormente se le había aparecido «me apareció San José» pero no especifica si se trataba de visión imaginaria o intelectual (V 33.12.).

106 V 33.14.

107 V 33.15.

En nuestra opinión, la unidad de las dos formas de visión, que aparece en las citas anteriores, ha de ampliarse a toda la obra teresiana como norma de interpretación, tanto de las imaginarias como de las intelectuales.

Mutua relación que nos lleva a concluir lo siguiente: El conocimiento por visión incorpora el conocimiento por fe siendo un modo particular y privilegiado del comunicarse y darse a entender de Dios al hombre, con un soporte en los sentidos exteriores y –sobre todo– interiores del alma. Suele ir acompañado de revelaciones o «hablas», relacionando, por tanto, palabra e imagen. Tienen como objetos de conocimiento preferentes a Cristo resucitado o como andaba en el mundo, a la Trinidad, la Virgen, los Santos o a algunos cuerpos glorificados.

b. Diferencias entre las dos formas de visión

Concretemos cuales son las diferencias entre las dos formas de visión, una vez que hemos visto su unidad.

La **visión imaginaria** es aquella que se ve con los ojos del alma nítidamente, y tiene como objeto de visión a Dios, los Santos, etc.:

«Esto no es visión intelectual, sino imaginaria, que se ve con los ojos del alma muy mejor que acá vemos con los del cuerpo, y sin palabras se le da a entender algunas cosas; digo como si ve algunos santos, los conoce como si los hubiera mucho tratado»¹⁰⁸.

Por tanto, la imaginaria consiste en ver con los ojos del alma. Sus características son las siguientes: se graba en el interior del alma y nunca se olvida (M 6.4.5, 6.9.3, 6.9.4.); son muy frecuentes (R 9.35), aunque en 1581 habían cesado totalmente (R 6.3.); son fugaces, como un relámpago, y pasan «de presto»¹⁰⁹ y tienen forma corporal¹¹⁰. Más conformes con nuestro natural que las intelectuales y, al mismo tiempo, más peligrosas, porque el demonio se infiltra engañando con mayor facilidad:

«Ahora vengamos a las visiones imaginarias, que dicen que son adonde puede meterse el demonio más que en las dichas, y

108 M 6.5.7.

109 «no es [la intelectual] como las imaginarias, que pasan de presto», M 6.8.3., «cuando pudiere el alma estar con mucho espacio mirando este Señor, yo no creo que será visión, sino alguna vehemente consideración, fabricada en la imaginación», M 6.9.8.

110 «aunque no con forma corporal, que era visión intelectual» R 25.1. Para García Ordás la nota más característica de las visiones imaginarias está en los «datos sensibles que las acompañan», GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 78.

así debe de ser; mas cuando son de nuestro Señor, en alguna manera me parecen más provechosas, porque son más conformes a nuestro natural»¹¹¹.

La **visión intelectual** –por su parte– se distingue por ser una visión que no ve nada con los ojos del alma; Teresa la considera más subida –más importante– que la imaginaria; también la distingue por la mayor duración del sentimiento de presencia:

«podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria»¹¹².

Mejor que ver, habría que decir sentir la presencia, «vi cabe mí, o sentí por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada» (V 27.2.). Sentir la presencia, sin ver nada con los ojos del alma, sin forma ni figura:

«Acaece, estando el alma descuidada de que se le ha de hacer esta merced ni haber jamás pensado merecerla, que siente cabe sí a Jesucristo nuestro Señor, aunque no le ve, ni con los ojos del cuerpo ni del alma. Esta llaman visión intelectual, no sé yo por qué. Vi a esta persona que le hizo Dios esta merced, con otras que diré adelante, fatigada en los principios harto, porque no podía entender qué cosa era, pues no la veía; y entendía tan cierto ser Jesucristo nuestro Señor el que se le mostraba de aquella suerte, que no lo podía dudar, digo que estaba allí aquella visión; que si era de Dios o no, aunque traía consigo grandes efectos para entender que lo era, todavía andaba con miedo, y ella jamás había oído visión intelectual, ni pensó que la había de tal suerte; mas entendía muy claro que era este Señor el que le hablaba muchas veces de la manera que queda dicho; porque hasta que le hizo esta merced que digo, nunca sabía quién la hablaba, aunque entendía las palabras.»¹¹³.

Evidentemente esta visión tiene su paralelo autobiográfico en V 27.2. Hemos de señalar que la Santa no empleó el término «visión intelectual» hasta muy tardíamente y, como acabamos de comprobar, lo tomó de alguna lectura o consulta a letrados, «esta llaman visión intelectual». Le costó mucho concretar el significado de las intelectuales. Hasta tal punto que el término aparece por vez primera en las Relaciones trinitarias y en Mora-

111 M 6.9.1.

112 M 7.1.6. GARCÍA EVANGELISTA, *La experiencia mística de la inhabitación*, o.c., 186-219.

113 M 6.8.2. Garrido considera que la visión intelectual no es sino «cobrar conciencia de su vida íntima (la de Dios) que recorre la nuestra», sin examinar su relación con la iconografía y las formas de oración; cf. GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 139.

das, nunca en «Vida» o «Camino». Por primera vez lo utilizó en la R 16.1., en 1571. Esto significa que en textos anteriores a esa fecha puede tratarse de visiones intelectuales, aunque la experiencia no esté clasificada.

c. *La base de las visiones: clave hermenéutica*

¿Cuál es la raíz y fundamento de los dos tipos de visión? La clave interpretativa la encontramos en el modo en que Teresa organizó un particular método de oración en función de su modo de ser, posibilidades y limitaciones naturales.

Al explicar su «modo de oración», en V 9., dirá que representaba a Cristo en su interior, sin discurrir;» no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí» (V 9.4.). Los pensamientos le asaltan (quiere decir la imaginación) y necesita algo que le ayude a recogerse, un libro o contemplar la naturaleza (V 9.5.). A continuación viene el texto que más nos interesa:

«Tenía tan poca habilidad para con el entendimiento representar cosas que, si no era lo que veía, no me aprovechaba nada de mi imaginación, como hacen otras personas que pueden hacer representaciones adonde se recogen. Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre; mas es así que jamás le pude representar en mí, por más que leía su hermosura y veía imágenes, sino como quien está ciego o a oscuras, que aunque habla con una persona y ve que está con ella porque sabe cierto que está allí, (digo que entiende y cree que está allí, mas no la ve), de esta manera me acaecía a mí cuando pensaba en nuestro Señor. A esta causa era tan amiga de imágenes»¹¹⁴.

Entresaquemos del párrafo las afirmaciones esenciales: 1) con el entendimiento no puede representar cosas; 2) sólo representa lo que ve; 3) la imaginación es inhábil para tal fin; 4) sólo puede pensar en Cristo como hombre; 5) jamás pudo representar a Cristo en sí, aunque leyera y viese en imágenes su hermosura; 6) sólo como quien está ciego o a oscuras, sin verle; 7) por eso era tan amiga de imágenes.

Deducimos fácilmente que Teresa no disponía de una imaginación capaz de representar a Cristo en su interior ayudada por la imaginación. Es decir, no podía representar con figura a Cristo-hombre en una escena evangélica. Al no disponer de este tipo de imaginación, que visualiza interiormente una escena, la representación interior se apoya en la imagen plástica o la representación interior sin ver y a oscuras.

El soporte en la imagen plástica ocupa el primer lugar. Reza mi-

114 V 9.6.

rando iconos de Cristo. Además, al no poder imaginar interiormente a Cristo visualizándolo recurre a la representación interior sin figura. Representa la escena –por ejemplo en el Huerto– sin ver ninguna figura interior, pero con la certeza de que «esta allí».

Deducimos, por tanto, que se dan dos formas de oración muy unidas: una, apoyada en la imagen plástica y otra, en la representación interior sin ver. La relación entre ambas no evita la diferencia. La primera, se apoya más que la segunda en los sentidos exteriores y ayuda a recogerse. La segunda, es más profunda e interior¹¹⁵.

Aquí está la raíz –profundamente humana–, de las visiones imaginarias e intelectuales y la razón por la cual han de analizarse juntas, sin identificarlas. La oración continuada, que parte de la imagen plástica, se constituye en el preámbulo –junto con la merced de Dios–, de las visiones imaginarias y, la otra, por representación interior sin imagen, las visiones intelectuales.

A la luz de nuestra conclusión entendemos que las imaginarias sean «más conformes a nuestro natural», y las intelectuales «más subidas» y duraderas. En la imaginaria se verá una imagen interior, en la intelectual no se verá nada pero se tendrá la certeza de una presencia.

Volveremos sobre el tema en los capítulos dedicados a la Trinidad y a Cristo para concretar el tipo de visión y elaborar el modo peculiar de oración de la Santa y sus implicaciones teológicas. De momento creemos haber demostrado el origen de las visiones como un conocimiento por experiencia que tiene como último fundamento la merced de Dios y el esfuerzo meditativo del hombre.

Todo lo cual nos lleva, a su vez, a poder concretar un principio hermenéutico general aplicable a toda la obra. Teresa de Jesús es maestra de la experiencia. Detrás de una afirmación doctrinal late una experiencia que deberemos descubrir. Ante cualquier experiencia habrá que analizar otras parecidas porque ya hemos visto la importancia que tiene la repetición de las mismas. Y, por último, detrás de un cúmulo de experiencias pasivas –o mercedes de Dios–, subyace su esfuerzo activo, labrado en la meditación.

115 El estudio de García Ordás llega a otras conclusiones; según este autor las formas sensibles acompañan a las visiones imaginarias; imágenes que se representan dinámicamente, y que progresivamente «será más nuestra cuando vaya teniendo menos de sensible, menos de imagen». Es decir que, las visiones imaginarias serían un paso obligado que conduzca al hombre a la comunión personal, pero no un elemento esencial junto a las visiones intelectuales, que se sigue dando con gran fuerza en el ME; son elementos pasajeros que conducen a lo esencial: la comunión personal. Relaciona las visiones imaginarias con las imágenes interiores, sin vincularlas con la iconografía utilizada por la Santa. GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 75-90.

CAPÍTULO IV

**«Presencia y experiencia de Dios,
uno y trino»**



Institución Gran Duque de Alba

El presente capítulo, tiene por objeto analizar el capítulo primero de las séptimas moradas, presentando los aspectos teológicos más importantes. En la Introducción, al analizar la estructura teológica, quedó constancia de que el núcleo esencial de dicho capítulo era, la experiencia de Dios uno y trino en el centro del alma, narrada en M 7.1.6. A este texto dedicaremos el mejor esfuerzo, aunque contemplado desde el conjunto de la teología trinitaria en Santa Teresa

Presentamos el texto para, a continuación, deducir los diferentes apartados:

«Aquí es de otra manera: quiere ya nuestro buen Dios quitaría las escamas de los ojos, y que vea y entienda algo de la merced que le hace aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada, por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: *que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos*»

Del texto deducimos el siguiente esquema:

1) La evolución de las visiones trinitarias. La comunicación de Dios uno y trino al alma es una merced que se concede mediante una visión intelectual, por tanto, una experiencia bien concreta. Veremos la evolución que tuvieron las visiones trinitarias en la Santa y desde cuan-

do fueron determinantes en su vida y pensamiento teológico. Junto a ello las diferencias existentes en las tres grandes etapas: de las visiones ocasionales a las habituales para terminar con lo específico de las visiones del matrimonio espiritual.

2) La comunicación de Dios trino al alma. La comunicación por «vista» se reviste de un contenido. Las tres Personas le hablan y le dan a entender las palabras del evangelio. Este apartado abordará en qué consisten las locuciones divinas al alma y su fundamentación escriturística.

3) La presencia en el alma de Dios trino. Para comprender el modo en que las tres Personas están presentes en el alma, analizaremos la situación del alma que no está en gracia, la de aquella que lo está, el significado del término «justo» y de la frase «por presencia, potencia y esencia».

4) Algunos aspectos de teología trinitaria. Destacamos tres: el problema de los nombres de Dios en la Santa; la clave interpretativa desde su concepción de las operaciones «ad extra» de Dios trino y, por último, la función del Espíritu Santo en la inhabitación de Dios trino en el alma¹.

1. Evolución en el conocimiento por experiencia del misterio de la Santísima Trinidad

Introducción

En el capítulo dedicado a la experiencia quedó establecido que las visiones era mercedes concedidas por Dios; un modo de entender existencialmente –por experiencia–, lo conocido por fe. También dimos cuenta de la importancia previa que tuvieron las dos formas de oración de las que se servía nuestra autora: la imagen plástica o la representación interior sin figura. A continuación analizaremos las visiones intelectuales e imaginarias de la Trinidad, rehaciendo el camino histórico experimentado por la Santa para poder así comprender el significado de M 7.1.6.

Descubriremos tres grandes etapas: 1) los comienzos y primeras visiones intelectuales de la Trinidad correspondientes a los libros «Vida» y «Camino». 2) En un segundo periodo, a partir de 1571, Teresa

1 Sobre la teología trinitaria en la Santa, véase: GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 131-169; CASTRO S., *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid 1985, 181-197.

descubre por visión la Trinidad en el centro de su alma e inmediatamente se suceden gran cantidad de experiencias que tienen como protagonista a Dios uno y trino; todas ellas relatadas en las «Relaciones». 3) En un tercer momento, el matrimonio espiritual sitúa definitivamente la experiencia cristológica dentro del paradigma trinitario; esta postura teológica perseverará hasta el final de su vida.

A. Visiones ocasionales del misterio de la Santísima Trinidad

Desconocemos en gran medida el proceso experimental de Teresa, su modo de oración y acercamiento al misterio trinitario. Fue mucho más parca que en el caso de Cristo. En todo caso disponemos de algunos datos significativos. Cabe citar, en primer lugar, un párrafo extraído de las «Relaciones» en el cual comprobaremos sin dificultad que el punto de partida oracional, para lo que a la Trinidad concierne, no fueron las imágenes plásticas:

«A las personas ignorantes parécenos que las Personas de la Santísima Trinidad todas tres están —como lo vemos pintado— en una Persona, a manera de cuando se pinta en un cuerpo tres rostros; y ansí nos espanta tanto, que parece cosa imposible y que no hay quien ose pensar en ello, porque el entendimiento se embaraza y teme no quede dudoso de esta verdad y quita una gran ganancia»².

A la vista del texto podemos afirmar que la iconografía relativa al misterio trinitario no era de su agrado. Le «espanta tanto» ver tres rostros en un cuerpo que, ante la posibilidad de dudar de la verdad de fe que encierra y el embarazo del entendimiento, prefiere prescindir de ellas. En la expresión «quita una gran ganancia» observamos un cierto reproche a la iconografía del tiempo, soporte natural de su oración que, en este caso, desecha por temor a que sea más perjudicial que beneficiosa³.

Descartada la iconografía como punto de partida, suponemos que centró la oración en la meditación de la verdad aportada por la fe y la representación interior sin ver.

2 R 33.2.

3 La Trinidad representada en tres cuerpos en uno era una representación corriente en los libros de horas de fin del periodo gótico. Imagen inventada por Abelardo autor de un tratado sobre la Trinidad, condenado por el Concilio de Soissons (1122) fue retomada tres siglos más tarde. Esta imagen fue condenada por Urbano VIII en 1628 y en 1745 por Benedicto XIV. La opinión de Teresa demuestra la independencia espontánea de la Santa. cf. Florisoone, Michel: *Esthétique et Mystique d'après S. T. d'Avila et S. J. de la Croix*. Paris 1956, p. 41, nota 11.

De hecho la primera mención a este misterio aparece tardíamente en «Vida». Dice así:

«Esta comparación postrera me parece declara algo de este don celestial, porque se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas. Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa, sino a quien ve que, sin trabajo ninguno suyo, la hace capaz de tan grandes bienes y le comunica secretos y trata con ella con tanta amistad y amor que no se sufre escribir»⁴

El texto no especifica si se trata de una visión imaginaria o intelectual. Sí sabemos que nos encontramos ante una merced, «don celestial», por el que se ve el alma tan sabia y «declarado el misterio de la Santísima Trinidad». Queda por ello descartado que sea fruto de la meditación; estamos ante una merced de Dios en la cual le es declarado el misterio.

El significado último de la merced se deduce del contexto. La visión intelectual de Cristo «cabe ella» caracteriza el capítulo 27.2 de «Vida». Visión intelectual que «alumbra el entendimiento» (V 27.3. y 27.8.), que el Señor enseña por «experiencia» (V 27.6.). Teresa destaca la pasividad del hombre ante la merced de Cristo para, a continuación, explicar la merced de Dios trino⁵. Sin solución de continuidad, el relato pasa de la merced cristológica a la trinitaria. No debe pasar inadvertida la íntima relación entre la primera visión intelectual de Cristo y la primera experiencia trinitaria: el misterio de Cristo y la Trinidad se contemplarán siempre unidos.

En mi opinión nos encontramos ante la primera visión intelectual de la Trinidad concedida junto a la primera visión intelectual de Cristo⁶. En el mismo número 9 leemos: «Y así yo pienso decir pocas de

⁴ V 27.9.

⁵ «Acá, ninguna cosa; que aun esto poco que es sólo escuchar, que hacía en lo pasado, se le quita. Todo lo halla guisado y comido; no hay más que hacer de gozar, como uno que sin deprender ni haber trabajado nada para saber leer ni tampoco hubiese estudiado nada, hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde, pues aun nunca había bajarlo aún para deprender el abecé», V 27.8.

⁶ No olvidemos que la nomenclatura es bastante posterior y que ni «Vida» ni «Camino» emplean nunca el término «visión intelectual». Para Garrido V 39.25. es una «ilustración iníntima del misterio trinitario no está aún experimentada en conexión con su inhabitación en el alma justificada. Las vivencias trinitarias comienzan en 1571 y a partir de 1575 experimenta en íntima conexión el misterio de la Trinidad con la Encarnación del Verbo cñ. GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c.137 y 157.

las que el Señor me ha hecho a mí —si no me mandaren otra cosa— si no son algunas visiones que pueden para alguna cosa aprovechar, o para que, a quien el Señor las diere, no se espante pareciéndole imposible, como hacía yo, o para declararle el modo y camino por donde el Señor me ha llevado, que es lo que me mandan escribir»⁷. Y más adelante añade: «darse a entender esta manera de visión y merced que hace Dios al alma» (V 27.12.). Todo el contexto nos habla de «visiones»; entre las denominadas «algunas visiones» o «esta manera de visión» quedan incluidas la visión intelectual de Cristo y la Trinidad.

Ya explicamos la importancia que tiene la repetición de una experiencia; sin embargo, como dice Teresa, no debemos olvidar que «basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa». La merced de V 27.9. no concreta en qué fue declarado el misterio de la Santísima Trinidad. Por otra parte, resulta difícil creer que hubiese otras visiones en esa fecha sin que Teresa dejara constancia escrita de las mismas.

La autobiografía sólo retoma el problema trinitario en otra ocasión durante el trienio 1562-1565:

«Estando una vez rezando el salmo de Quicumque vult, se me dio a entender la manera cómo era un solo Dios y tres Personas tan claro, que yo me espanté y consolé mucho. Hízome grandísimo provecho para conocer más la grandeza de Dios y sus maravillas, y para cuando pienso o se trata de la Santísima Trinidad, parece entiendo cómo puede ser, y esme mucho contento»⁸.

Por el contexto sabemos que dudaba si las visiones imaginarias de la Humanidad de Cristo eran auténticas mercedes de Dios: «Estando una vez con la misma duda que poco ha dije, si eran visiones de Dios, me apareció el Señor y me dijo... Con gran ternura y regalo me tornó a decir que no me fatigase»⁹. Observamos que, desde el capítulo 27 hasta el 40 incluidos el tema central del libro lo constituye la narración de las visiones cristológicas. Por tanto concluimos que V 39.25. es una visión intelectual de la Trinidad. Se trata de un hecho aislado —«estando una vez»—, con la particularidad de que, en esta ocasión, se le die-

7 V 27.9. Distinguirá la merced de Cristo cabe sí de aquella otra «como una presencia de Dios»: «Esta gran merced es de Dios y téngalo en mucho a quien lo ha dado, porque es muy subida oración, más no es visión», V 27.4.

8 V 39.25.

9 V 39.24. La duda se refiere a V 39.20.: «tenía miedo si las mercedes que el Señor me había hecho eran ilusiones... Estando con esta pena, comencóme a hablar el Señor y díjome que no me fatigase...».

ron a entender la unidad y diferencia de Personas en Dios, «como era un solo Dios y tres Personas». En consecuencia, antes de 1565, una merced le ha «declarado» el misterio y por otra ha llegado a la inteligencia experimental de la unidad y distinción de Personas.

Para comprobar hasta qué punto ambas visiones influyeron en la teología teresiana anterior a 1565 debemos verificar las menciones al Padre y al Espíritu Santo recogidas en la autobiografía. Estas son escasas. Al Padre se le contempla en relación con Cristo. Será voluntad de Cristo y el Padre que las fundaciones se hagan pobres:

«me dijo el Señor que en ninguna manera dejase de hacerle pobre, que ésta era la voluntad de su Padre y suya, que El me ayudaría»¹⁰.

Y por último, después de comulgar, contempla la Humanidad de Cristo en los pechos del Padre (V 38.17.). «Vida» recoge asimismo una visión del Espíritu Santo en forma de paloma aleteando sobre su cabeza, cuando estaba leyendo el Cartujano, «un día, víspera del Espíritu Santo»:

«Estando en esto, veo sobre mi cabeza una paloma, bien diferente de las de acá, porque no tenía estas plumas, sino las alas de unas conchicas que echaban de sí gran resplandor. Era grande más que paloma. Paréceme que oía el ruido que hacía con las alas. Estaría aleando espacio de un avemaría. Ya el alma estaba de tal suerte, que, perdiéndose a sí de sí, la perdió de vista. Sosegóse el espíritu con tan buen huésped...»¹¹.

En otra ocasión ve la misma paloma sobre la cabeza de un padre dominico (V 38.9-10 y V 38.12), además de otras menciones al Espíritu¹².

El comentario al Padrenuestro, objeto del siguiente libro escrito por Teresa, «Camino», se encuentra repleto de referencias a Dios Padre, soliloquios y diálogos de oración que tienen al Padre y al Hijo como protagonistas¹³. De momento únicamente resaltamos el hecho de que abundan los soliloquios dirigidos por nuestra autora al Padre y la relación intratrinitaria existente entre Padre e Hijo. Podemos afirmar que la realización del comentario implica una percepción experiencial del

10 V 35.6.

11 V 38.10.; Baudry data la merced en 1563 o 1564; cf. BAUDRY J., *La place du Saint-Esprit dans la spiritualité de Thérèse d'Avila*, «Carmel» 23 (1975) 61-62.

12 V 22.1., 23.16. y 34.17.

13 C 3.7-8., 24.2., 27.1. etc.

misterio trinitario, habida cuenta que ella no escribirá nada sin haberlo experimentado.

Concluimos que la primera visión intelectual de la Trinidad tuvo lugar en las mismas fechas que la primera visión intelectual de Cristo cabe ella, significando que hasta 1560 no había tenido conocimiento por experiencia del misterio trinitario.

Al comenzar, a partir de V 28.1. las visiones imaginarias de la Humanidad de Cristo, éstas quedan enmarcadas dentro de la Trinidad; es decir, la cristología debe analizarse en el paradigma trinitario. Por ello, al redactar «Vida», el Dios de Teresa que condiciona todo el escrito es Cristo en Dios uno y trino.

Hay que distinguirla nítidamente de las visiones que tuvieron lugar a partir de 1571 dado lo esporádico de la visión y la importancia que reviste su repetición para la impresión en las entrañas y la percepción continuada por parte del sujeto humano.

El hecho de no haber podido orar desde la contemplación de imágenes que representaran la Trinidad hace plausible que las primeras visiones fueran intelectuales y que tardaran mucho en llegar las imaginarias.

Los dos relatos de la Trinidad en «Vida» son como estrellas fugaces inolvidables para la persona; indican el sendero a seguir y configuran por experiencia la concepción teológica de Cristo en Dios uno y trino, pero les falta la confirmación definitiva, cuando la experiencia se repita y llegue a convertirse en habitual.

B. Visiones continuadas del misterio de la Santísima Trinidad

Llegamos así al segundo momento de la experiencia trinitaria, que aporta varias novedades respecto a la etapa anterior. Las visiones de la Trinidad comienzan a ser muy frecuentes. Ella percibe subjetivamente la presencia de las tres Personas durante largos períodos de tiempo. Y tiene lugar la primera visión imaginaria. El presente periodo abarca los años 1571-1572, hasta la fecha del matrimonio espiritual.

La primera de ellas sucedió el 29 de Mayo de 1571. Fue tan determinante que casi la totalidad de los materiales teológicos pasaron posteriormente a M 7.1.6. En consecuencia, debe ser considerada el antecedente autobiográfico del texto de «Moradas»:

«El martes después de la Ascensión, habiendo estado un rato en oración después de comulgar con pena, porque me divertía de manera que no podía estar en una cosa, quejábame al Señor de nuestro miserable natural. Comenzó a inflamarse mi alma,

pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno»¹⁴.

De la novedad que aporta la visión tomó plena conciencia pasado un mes, justo al tener lugar una nueva visión. Hasta Mayo de 1571 Cristo era su compañía habitual. De repente irrumpen las representaciones trinitarias, percibiendo su presencia «muy ordinario», durante un mes seguido, concretamente desde el 29 de Mayo de 1571 al 30 de Junio del mismo año:

«Esta presencia de las tres Personas que dije al principio, he traído hasta hoy –que es día de la Conmemoración de San Pablo– presentes en mi alma muy ordinario, y como yo estaba mostrada a traer sólo a Jesucristo siempre, parece me hacía algún impedimento ver tres Personas»¹⁵.

En el mismo mes de Mayo recibe una merced del Espíritu Santo, similar a la que tuvo en V 38.10. «vi una manera de paloma que meneaba las alas con ruido» y, otro día, «vi al Señor glorificado en la Hostia»¹⁶. También parece ser de 1571 la visión del alma en gracia acompañada de la Trinidad y del alma en pecado¹⁷.

En 1572 las «Relaciones» dan cuenta de dos nuevas visiones trinitarias. La primera tuvo lugar el 19 de Enero de 1572 (R 25) y, la segunda, de fecha incierta, quizás del 22 de Septiembre (R 33.). Aportan dos datos de interés: persevera varios meses en la oración de tener presente a la Trinidad y tiene lugar por vez primera una visión imaginaria. Leemos: «quedéme yo en la oración que traigo de estar el alma con la Santísima Trinidad» (R 25). Es decir, que lo frecuente hasta 1571 era traer presente a Jesucristo y las visiones intelectuales de la Trinidad fueron muy esporádicas. A partir de Mayo de 1571 se hacen más frecuentes las visiones y ella incorpora la percepción de la presencia trinitaria durante meses enteros, sin menoscabo de la cristología.

A esto debemos añadir la mencionada primera visión imaginaria que reproducimos por su interés:

«Un día después de san Mateo, estando como suelo después que vi la visión de la Santísima Trinidad y cómo está con el alma

14 R 16.1.

15 R 18.

16 R 17.

17 R 24.

que está en gracia, se me dio a entender muy claramente, de manera que por ciertas maneras y comparaciones por visión imaginaria lo vi. Y aunque otras veces se me ha dado a entender por visión la Santísima Trinidad intelectual, no me ha quedado después algunos días la verdad, como ahora, digo para poderlo pensar y consolarme en esto»¹⁸.

Pocos meses antes del matrimonio espiritual sigue viviendo en presencia de la Trinidad. «Estando como suelo después que vía la visión...» se refiere a la R 16. (primera de la segunda etapa) y a la R 24, cuyo contenido fue comparar la presencia de la Trinidad en el alma en gracia con aquella que está en pecado. La visión imaginaria aporta la percepción interior de la imagen y comprender la «verdad» algunos días de modo distinto a las visiones intelectuales.

El rechazo a la iconografía trinitaria de la época condicionó y postergó la combinación de visiones intelectuales e imaginarias, mientras que con Cristo se intercalaron constantemente. Aún así, la visión imaginaria tan tardía completó, dio forma a las visiones intelectuales y permitió que ordenase pintar las tres Personas de la Trinidad.

Por el testimonio de María de Toledo sabemos que:

«...En todas estas ocasiones hablale la Santísima Trinidad por visión intelectual; pero en esta habla por visión imaginaria: La razón congruencial por qué aquí se le representó en esta especie de visión fue, como dice la Santa, para mejor poderlo pensar; para que viendo así aquellas divinas personas, se le quedasen más fijas en la memoria sus imágenes soberanas. Consiguióse el fin porque lo quedaron tanto, que después hizo la Santa que las pintasen en la forma que las vio en esta visión, borrando ella con su propia mano lo que el pintor no acertaba...

Estas tres imágenes tan dignas de veneración por esta circunstancia, principalmente por sí mismas estuvieron en poder de la excelentísima señora María de Toledo, duquesa de Alba, y de sus manos pasó a las de su suegro, el gran Duque don Fernando»¹⁹.

Concluimos, por tanto, que Teresa incorporó, en esta segunda etapa a su oración cristológica el misterio trinitario. En consecuencia, si ya en «Vida» la cristología teresiana ha de analizarse dentro del para-

18 R 33.

19 LAFUENTE, *Escritos de Santa Teresa*, VI, Madrid, 1881, 297. La relación entre iconografía y teología la desarrollaremos en el capítulo siguiente.

digma trinitario, con mayor razón deberán interpretarse en este sentido todos los escritos posteriores a 1571. Tuvo frecuentes visiones intelectuales y fue consciente de la presencia en su alma de las tres Personas. Se confirma lo que dijimos al tratar la experiencia: la repetición de la merced trae como consecuencia una conciencia continuada por parte de la persona. La visión imaginaria completa la intelectual y permite visualizar interiormente la imagen que más tarde se mandará pintar.

C. Visiones de la Trinidad desde el Matrimonio Espiritual

Con el bagaje adquirido podemos analizar las visiones de Dios trino y uno desde 1572 a 1577, año de redacción del «Castillo». En segundo lugar veremos la especificidad de M 7.1.6., para concluir examinando las visiones posteriores a 1577.

De entre aquellas «Relaciones» que conservamos del periodo 1572-1577, las R 47, 54, 56, 57 y 5. tienen un contenido trinitario. La primera es una visión intelectual –casi imaginaria– que confirma la unidad de las tres Personas en la diferencia:

«Habiendo acabado de comulgar el día de San Agustín –yo no sabré decir cómo–, se me dio a entender, y casi a ver (sino que fue cosa intelectual y que pasó presto) cómo las Tres Personas de la Santísima Trinidad que yo traigo en mi alma esculpidas, son una cosa. Por una pintura tan extraña se me dio a entender y por una luz tan clara, que ha hecho bien diferente operación que de sólo tenerlo por fe»²⁰.

En 1575 la compañía de las tres Personas sigue siendo permanente para el alma: «con esta compañía que traigo siempre en el alma»²¹. Nos basta con recoger, de momento, estos dos datos: Teresa es consciente de estar habitada por la compañía de las tres Personas y continúan las visiones intelectuales, casi imaginarias.

En este contexto hemos de comprender el texto de M 7.1.6. Al redactar el «Castillo» en 1577, Teresa lleva seis años de visiones trinitarias, la mayor parte de ellas intelectuales y, al menos, una imaginaria. El Dios de Teresa es uno y trino en Cristo y la ausencia de menciones frecuentes al misterio trinitario a lo largo de las seis primeras moradas no debe engañar al lector. Teológicamente se trata siempre de Cristo en Dios uno y trino. Entonces tomó conciencia de una nueva característi-

20 R 47.

21 R 54. Lo mismo en la R 57.: «con esta presencia de las tres Personas que traigo en el alma», y en R 47.: «que yo traigo en mi alma esculpidas»

ca a añadir a las ya dichas. La visión de la Trinidad tiene lugar en el centro del alma:

«Pues cuando Su Majestad es servido de hacerle la merced dicha de este divino matrimonio, primero la mete en su morada...no le parece al alma que es tanta llamada para entrar en su centro, como aquí en esta morada, sino a la parte superior»²².

Con las visiones trinitarias de 1571 comienzan las séptimas moradas, aunque por otra parte únicamente desde el ME con Cristo en 1572 adquieren pleno significado. Por eso mismo Teresa colocó las visiones trinitarias en las séptimas moradas y no en las sextas porque, aún siendo el ME la cumbre de la experiencia crística en la teología de nuestra autora, quedó enmarcado dentro de la teología trinitaria.

Por otra parte, tal como se deduce del capítulo 1 de 7M., la visión intelectual de la Trinidad supone, de alguna manera, la visión imaginaria:

«Digamos ahora como una persona que estuviese en una muy clara pieza con otras y cerrasen las ventanas y se quedase a oscuras; no porque se quitó la luz para verlas y que hasta tornar la luz no las ve, deja de entender que están allí»²³.

Para ser exactos debemos corroborar que el conocimiento por visión del misterio trinitario tuvo lugar preferentemente en forma de visión intelectual, mientras que las correspondientes a la Humanidad de Cristo –como veremos– fueron fundamentalmente imaginarias. Pero no hay que desdeñar la imaginaria –tal como dejamos constancia en la R 33.–, ni que hubiera otras posteriores no conservadas en los escritos, porque de lo contrario sería imposible que la Santa mandara fijar en estampas las imágenes de las tres Personas.

De 1577 hasta su muerte Teresa sintetizó en una sola frase, escrita en 1581, el itinerario de toda su vida:

«Lo de las visiones imaginarias ha cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es, a mi parecer, cosa muy más subida. Y ahora entiendo, a mi parecer, que eran de Dios las que he tenido, porque disponían el alma para el estado en que ahora está, sino como tan miserable y de poca fortaleza íbala Dios llevando

22 M 7.1.5. En M 7.1.6. dirá: «y metida en aquella morada». La llamada para entrar en el centro del alma es específica también del ME: «pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma», M 7.2.3.

23 M 7.1.9.

como veía era menester; mas, a mi parecer, son de preciar cuando son de Dios, mucho»²⁴.

Por tanto las características de las visiones trinitarias en la última etapa son las siguientes: 1) Prioridad de la visión intelectual sobre la imaginaria. La visión intelectual confiere a la experiencia la conciencia subjetiva de una continuidad en el tiempo que nunca puede alcanzar la visión imaginaria por su brevedad. 2) Culminación de la unidad e interrelación entre Trinidad y Cristología, en la misma línea apuntada desde la primera visión intelectual de Cristo y la Trinidad en «Vida». Además, distinción de las Personas y reconocimiento de que el camino recorrido no era sino la disposición para que el alma llegara a esa situación «muy más subida». 3) Todas las operaciones divinas en el alma suceden en su «centro», morada principal del Castillo habitada por el mismo Dios.

Conclusiones

El conocimiento por experiencia del misterio trinitario tiene lugar en nuestra autora por la merced de Dios. Desconocemos los primeros pasos de acercamiento al misterio, salvo que rehusó la iconografía de la época. Las mercedes se concretaron en visiones preferentemente intelectuales, las cuales son un modo de conocer por experiencia lo ya sabido por fe, ratificando lo dicho en la Escritura haciéndolo vida.

Desde y por la experiencia oracional y las mercedes recibidas la Santa evolucionó con el tiempo pasando por diferentes etapas. La definitiva, que comenzó en 1571, se caracteriza porque el acontecimiento de encuentro por visión se realiza en el centro de alma, con tal frecuencia en el número de mercedes que la persona percibe conscientemente en el fondo del alma la presencia de las tres Personas, «siempre que advierte se halla con esta compañía».

La concepción teológica de Dios legada por la Santa en sus escritos consta de dos grandes períodos. El primero correspondiente a «Vida», «Camino» y las tres primeras «Relaciones», cuando se hallaba personalmente en las sextas moradas. El segundo período lo constituyen los escritos posteriores a 1571 en que había comenzado las séptimas. Las sextas reciben un anticipo del misterio trinitario que, aunque sean mercedes esporádicas, configuran una teología esencialmente cristológica pero ya dentro del paradigma trinitario. V 27.9. y 39.25. fueron dos mercedes —«basta una merced de éstas para trocar toda un alma» dirá en V 27.—, que no deben pasar inadvertidas. Apuntan lo que más adelante se convertirá en torrente de mercedes trinitarias y confirman el último pensamiento teológico del cual son germen, la unidad y

relación de la teología trinitaria con la cristología. El Dios de Teresa, tal y como se encuentra en los escritos, es siempre Dios uno y trino en Cristo, aunque con diferente intensidad según analicemos el primer o segundo período.

2. La comunicación de Dios uno y trino

El presente apartado comentará las palabras de M 7.1.6.: «Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos». Estudiaremos los aspectos siguientes: 1) el término «comunicación»; 2) en qué consiste que las tres Personas le hablen; 3) la comprensión por experiencia, por visión intelectual y la comunicación hablada de la frase evangélica. Una vez visto el modo de la comunicación, por visión, ahora corresponde examinar el contenido.

Teresa concibe la experiencia religiosa como relación interpersonal entre Dios y el hombre; por ello, la comunicación ocupa un lugar esencial en su obra²⁵. El obrar misericordioso de Dios, su acción 'ad extra', consiste en la comunicación al hombre. Es el término más genérico para describir la acción de Dios. La comunicación engloba todas las mercedes, pudiendo afirmar que se trata de la merced por excelencia²⁶.

La razón última la encontramos en el ser mismo de Dios y su vida intradivina. Las Personas se aman, comunican y conocen al tiempo que se comunican con todo lo criado. Dios, en la unidad y diferencia de Personas, se comunica al hombre desde la profundidad del alma, porque El mismo es comunicación interpersonal:

«Estas Personas se aman y comunican y se conocen»²⁷.

«Parecíame que de dentro de mi alma –que estaban y vía yo estas tres Personas– se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo»²⁸.

24 R 6.3.

25 «La presencia divina que, en su realidad íntima, es una 'comunicación' de Dios al alma, constituye el núcleo central de la espiritualidad de Santa Teresa», GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 44.

26 M 7.1.1., M 1.1.3., 5.1.8., 6.9.18.

27 R 33.3.

28 R 18.

La merced por excelencia es la comunicación de Dios al hombre, que se puede manifestar de diversas maneras. «La presencia divina –según García Ordás– quiere decir ante todo persona divina»²⁹. Entre todas ellas destacan dos en el caso trinitario: las visiones y las «hablas». En cuanto a las «hablas» nos interesan dos aspectos: primero, las distintas mercedes concedidas por cada una de las Personas; y, segundo, comprobar cual es la Persona divina que nunca habla.

Las tres Personas se comunicaron a Teresa indistintamente, «se le comunican todas tres Personas, y la hablan» dirá en M 7.1.6. El texto paralelo también recoge la misma afirmación:

«Comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno; y así me parecía hablarme todas tres Personas, y que se representaban dentro en mi alma distintamente, diciéndome que desde este día vería mejoría en mí en tres cosas, que cada una de estas Personas me hacían merced: la una en la caridad y en padecer con contento, en sentir esta caridad con encendimiento en el alma»³⁰.

¿Qué merced le comunica cada Persona de la Trinidad?. La pregunta es importante; de ella podremos deducir la función de cada Persona en las operaciones «ad extra», además de comprobar que la inhabilitación de las tres Personas diferencia la presencia en el alma.

Aunque la respuesta de Teresa no es en este punto muy explícita, debemos arriesgar un análisis. La frase de la R 16 dice así: «La una en la caridad y en padecer con contento, en sentir esta caridad con encendimiento del alma». La primera dificultad para la interpretación consiste en dividir las tres mercedes. En nuestra opinión la caridad es la primera merced, padecer con contento la segunda, sentir la caridad la tercera. El padecer con contento es una merced del Hijo, por la connotación con la Pasión de Cristo³¹. Sentir la caridad es función del Espíritu Santo, pues enamora la voluntad y mueve el alma con unos deseos que la encienden en fuego soberano³². La caridad sería, en este caso, la merced concedida por el Padre.

29 GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 45.; «De muchas maneras se comunica el Señor al alma con estas apariciones...Por otras maneras se comunica Su Majestad harto más subidas», M 6.10.1.

30 R 16.1.

31 son numerosos los textos donde vemos como el hombre reproduce y colabora en el padecimiento de Cristo en la Pasión. Señalamos, a modo de ejemplo, C 32.7.

32 C 27.7. y CAD 5.5.

Concluimos que la comunicación de Dios uno y trino, manifestada por visión y de palabra, concede dones particulares por parte de cada una de las Personas. Abordamos ahora un asunto muy discutido por los teresianistas: dilucidar qué Persona de la Trinidad no le ha hablado nunca. Porque aunque las tres Personas se comunican al alma y le hablan –según hemos leído en los textos–, en aparente contradicción con lo anteriormente afirmado, Teresa dirá que una de las Personas nunca le ha hablado:

«Verdad es, y advierta vuestra merced en esto, que la Persona que habla siempre, bien puedo afirmar la que me parece que es; las demás no podría así afirmarlo. La una bien sé que nunca ha sido. La causa jamás lo he entendido ni yo me ocupó más en pedir de lo que Dios quiere»³³.

«La principal paréceme que alguna vez; mas como ahora no me acuerdo bien, ni lo que era; no lo osaré afirmar»³⁴

La data de esta Relación es posterior a la experiencia fundamental de Dios trino del 29 de mayo de 1571, en la que dejó constancia de cómo las tres Personas le hablaban. Concretamente la R 5. fue escrita en Sevilla en 1576 luego supone la experiencia pasada en 1571. La pregunta es la siguiente: ¿Cuál es la Persona divina que nunca le habla?

Jesucristo es el interlocutor principal del alma en los escritos de Santa Teresa, por tanto debemos descartar que sea Él la Persona que no le hable. Decimos que hay que descartar a Cristo, no sólo por la cantidad de textos que demuestran que la segunda Persona de la Trinidad le ha hablado, sino porque la R 5.23. especifica que es una Persona la que no le ha hablado, no una de la dos naturalezas de Cristo³⁵. Ciertamente, Cristo sólo le habla en cuanto Hombre, en su sacratísima Humanidad. En nuestra opinión (como veremos en el capítulo siguiente), la sacratísima Humanidad de Cristo significa el Cuerpo de Cristo resucitado en su naturaleza humana. Cristo, en cuanto Dios, su Divinidad, permanece siempre en el alma humana. En cuanto Hombre se ofrece al Padre, dentro del alma, por el Santísimo Sacramento. Ahora bien, decir que la naturaleza humana de Cristo es quien habla y no su divinidad, no significa que la Persona de Cristo no le hable. Insistimos, por tanto, en que es una Persona la que nunca le habla.

33 R 5.22.

34 R 5.23.

35 García Ordás opina que «el Hijo nunca le ha hablado; casi siempre le habla el Padre», GARCÍA ORDÁS, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 102, nota 186.

Tampoco puede ser el Padre. Sería sorprendente que Teresa en 1576 hubiese olvidado la experiencia del 19 de Enero de 1572, en la cual el Padre le decía palabras muy agradables:

«Después de esto quedéme yo en la oración que traigo de estar el alma con la Santísima Trinidad, y parecíame que la persona del Padre me llegaba a Sí y decía palabras muy agradables. Entre ellas me dijo, mostrándome lo que quería: «Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen. ¿Qué me puedes tú dar a mí?»³⁶.

Por el contrario, no hay ningún texto en toda la obra teresiana donde explícitamente se dé una locución del Espíritu Santo. Deducimos que el Espíritu Santo es la Persona que nunca le habló³⁷. Las visiones del Espíritu Santo en forma de paloma no incluyen, en ninguno de los casos, una comunicación hablada³⁸. El Espíritu Santo se comunica al alma a través de persona humanas o en la Escritura³⁹. La presente conclusión presupone otra que trataremos en extenso más adelante, a saber, que por «espíritu de Dios» hay que entender la esencia de la Divinidad que es espíritu y nunca el Espíritu Santo, aunque participe de él⁴⁰.

Las visiones y locuciones trinitarias –experiencia consciente de la presencia de Dios en el alma–, tienen un triple contenido: confirman la Escritura, suceden en el centro del alma y dan a entender la unidad y diferencia de Personas en Dios. A continuación analizaremos los tres aspectos comenzando –en este mismo apartado–, por la confirmación de la Escritura.

Interesa insistir en que el conocimiento por experiencia no es ajeno al dato de fe contenido en la Escritura, sino que lo ratifica. La visión y locución trinitaria de M 7.1.6. no es una simple experiencia psicoló-

36 R 25.2.

37 José Cristino Garrido es de la misma opinión; cf. GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 147.; también BAUDRY J., *La place du Saint-Esprit dans la spiritualité de Thérèse d'Avila*, a.c., 64, nota 20; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Doctrina de Santa Teresa sobre la Santísima Trinidad*, «Rev. de Espir.», 87-89 (1963) 771.

38 R 17, V 38.9-12

39 V 23.16., 34.17, M 4.1.1.

40 M 6.3.18. plantea el problema: ¿La palabra espíritu debe ir en las ediciones modernas con o sin mayúscula?; ¿«el mismo Espíritu que habla», tal como transcribe la edición de T. Alvarez, es el Espíritu Santo o, sencillamente, el espíritu de Dios?. Nos inclinamos por la segunda opción. Baudry afirma no haber encontrado textos que explícitamente relacionen el «espíritu de Dios» con el «Espíritu Santo»; sin embargo, opina que el Espíritu Santo fue experimentado por la Santa como autor de su progreso espiritual y místico, BAUDRY J., *La place du Saint-Esprit dans la spiritualité de Thérèse d'Avila*, a.c., 77.

gista sino la reafirmación de la Palabra de Dios transmitida en la Escritura. Teresa retiene al redactar «Moradas» lo experimentado anteriormente en repetidas ocasiones, concretamente en 1571:

«Entendí aquellas palabras que dice el Señor: que estarán con el alma que está en gracia las tres divinas Personas, porque las veía dentro de mí por manera dicha»⁴¹.

En ambos casos se refiere a Jn.14,23. En 1581 vuelve sobre la misma idea al hacer balance de su vida:

«Esta presencia tan sin poderse dudar de las tres Personas, que parece claro se experimentan lo que dice San Juan, «que haría morada con el alma»⁴².

Entiende las palabras del evangelio porque las experimenta; se siente habitada en el centro del alma por la Trinidad. Por tanto, el término «morada», fundamento del símbolo del Castillo Interior que configura la totalidad del libro, encuentra su origen en las palabras del Señor recogidas en el evangelio. La morada principal es sinónimo de «centro» del alma. Por tanto el libro «Moradas», escrito desde la experiencia de la inhabitación de la Trinidad y el matrimonio espiritual con Cristo, tiene en el texto joánico su fundamento último⁴³.

3. Presencia de Dios uno y trino en el centro del alma

Lo dicho hasta el momento nos conduce al punto principal: la presencia de la Trinidad en el centro del alma. Las preguntas son las siguientes: ¿De qué modo está Dios presente en el alma antes de la experiencia del ME.?; ¿cuáles son las diferencias entre presencia por inmensidad y presencia por justificación?; ¿cómo es la presencia de Dios en el alma que no está en gracia?; ¿cuál es el significado, en el pensamiento de la autora de que Dios esté presente por presencia, potencia y esencia y no sólo por gracia?

Examinaremos distintos aspectos: el término «justo» y la presencia de Dios en el alma que no está en gracia y en aquella que lo está. También abordaremos la frase «por presencia, potencia y esencia».

41 R 16.1.

42 R 6.9.

43 ELOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Principios teológicos fundamentales en la doctrina teresiana*, «Rev. de Espir.», 87-89 (1963) 526.

A. Presencia de Dios en el «justo»

¿El hombre está habitado por Dios por estar justificado o por creación?. ¿El punto de llegada, consistente en la experiencia de la presencia de Dios en el centro del alma, está reservado al justificado? ¿Qué significa la palabra «justo» en el pensamiento de nuestra autora?

Para responder a estas preguntas analizaremos, en primer lugar, el término «justo». Al comienzo de «Moradas» una sola palabra puede darnos la clave interpretativa de la concepción teresiana:

«Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice El tiene sus deleites»⁴⁴.

¿Hay que interpretar «justo» como justificado?. El término aparece en tres ocasiones en «Moradas», mas ninguna en el sentido teológico de justificación tal como lo entendía la teología tridentina: «no deja el Señor de pagar como justo, y aún como misericordioso»⁴⁵, «cuando no es nuestra la falta, justo es el Señor»⁴⁶. El último texto no tiene ningún contenido teológico, «se diga siquiera algo que venga tan al justo»⁴⁷. El primero especifica que un atributo de Dios es la justicia, inseparable de la misericordia. Señalan ambos el aspecto de justicia con el que Dios obra. La experiencia que hay detrás de la afirmación se remonta a «Vida», en la primera locución entendida por la Santa. Ante las murmuraciones y acusaciones que recibe porque, supuestamente quería hacerse pasar por santa, afirma:

«Una vez rezando las Horas, como yo algunas tenía esta tentación, llegué al verso que dice Justus es, Domine, y tus juicios; comencé a pensar cuán gran verdad era, que en esto no tenía el demonio fuerza jamás para tentarme de manera que yo dudase tenéis Vos, mi Señor, todos los bienes, ni en ninguna cosa de la fe, antes me parecía mientras más sin camino natural iban, más firme la tenía, y me daba devoción grande: en ser todopoderoso quedaban conclusas en mí todas las grandezas que hicierais Vos, y en esto –como digo– jamás tenía duda. Pues pensando cómo con justicia permitíais a muchas que había –como tengo dicho– muy vuestras siervas, y que no tenían los regalos y mercedes que me hacíais a mí, siendo la que era, respondísteisme, Señor: Sírvete

44 M 1.1.1.

45 M 3.2.9.

46 M 3.2.11.

47 M 4.1.2.

me tú a Mí, y no te metas en eso. Fue la primera palabra que entendí hablarme Vos, y así me espantó mucho»⁴⁸.

Es decir, la justicia del Señor supera los juicios humanos. Por su justicia permite que otras personas muy siervas suyas no tuvieran las mercedes y regalos que le hacía a ella. Las primeras palabras entendidas del Señor le corroboran que no es su asunto dilucidar el tipo de mercedes que recibe ella u otras personas. Por tanto, no aparece ninguna relación entre el término «justo» y la justificación como concepto teológico⁴⁹.

En nuestra opinión, la influencia del Tercer Abecedario de Francisco de Osuna en la construcción de la frase citada de M 1.1.1., es en este caso innegable. Leemos:

«El corazón del justo es paraíso terrenal donde se viene el Señor a deleitar, porque El dice que sus deleites son morar con los hijos de los hombres. Y es también a nosotros paraíso del deleite, porque en el corazón comenzamos a gustar el deleite del paraíso, mayormente cuando mora Dios en él, y este deleite que en el corazón se gusta, como el Sabio dice, es mayor que todo el mundano placer»⁵⁰.

La frase de Osuna, memorizada e interiorizada en la juventud por Teresa, pasa posteriormente a encabezar la idea general del libro «Moradas»; con una salvedad importante entre Teresa y su maestro de juventud: la concepción de cómo mora Dios en el alma. Para Osuna no mora siempre, «mayormente cuando mora Dios en él», para Teresa sí, como veremos enseguida. Late una diferente concepción de la justificación. Se impone una conclusión: El término «justo», en el sentido teológico que le da Osuna y que confirma Trento, no es propiamente teresiano.

Ahora bien, tampoco podemos interpretar a nuestra autora fuera de su marco cultural. Ella vive en un mundo cristiano y dirige el libro a las religiosas, es decir, a personas justificadas por la redención de Cristo. Así lo concretará más adelante: «¡Oh almas redimidas por la sangre de Jesucristo!»⁵¹. En este sentido podemos afirmar que el libro se dirige a almas justificadas por el bautismo.

48 V 19.9.; véanse los salmos 118, 137.

49 ELOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Principios teológicos fundamentales en la doctrina teresiana*, a.c. 528-533

50 OSUNA F., *Tercer Abecedario espiritual*, Madrid 1972, tr. 4, c.3., 202. Eirón destacó el paralelismo entre los dos textos. EFRÉN-STEGGNINK, *Santa Teresa y su tiempo*. Salamanca, 1982, I, 244

51 M 1.2.4.

Concluimos. El término «justo» no equivale al concepto tridentino de justificación; no obstante, el ambiente cultural y personal de nuestra autora es cristiano y se dirige a personas «justificadas».

B. Presencia de Dios en el alma que no está en gracia

Una de las características más notables de la teología teresiana es la presencia de Dios en el alma que no está en gracia. Para clarificar la cuestión examinaremos tres aspectos: la expresión «no estar en gracia», su contraria «estar en gracia», y el significado de la frase «por presencia, potencia y esencia».

Curiosamente constatamos que, junto a las experiencias más profundas de Dios vividas por la Santa, aparece en contraposición y contraste el alma que no está en gracia. Así, en «Vida», después de explicar las operaciones amorosas del alma con Cristo y utilizar el símil del espejo quebrado⁵². La visión del alma en gracia habitada por la Trinidad se contrapone a la que está en pecado, todo ello dentro de la misma «Relación» y experiencia⁵³. La característica esencial de la oración de unión no es estar en gracia, también están unidos los que no lo están⁵⁴. Al contemplar, acabando de comulgar, la operación intradivina dentro de su alma, inmediatamente después afirma que el sacerdote en pecado mortal no recibe las mercedes. Sin embargo no es porque se ausente la gracia sino por la incapacidad del sacerdote para recibirlas⁵⁵.

Este breve repaso por los textos nos encamina al principal, moradas séptimas, en donde encontramos el mismo contraste, con la salvedad de que aquí es al contrario. Justo antes de iniciar el relato del alma habitada por la Trinidad presenta un largo excursus sobre las almas que no están en gracia:

«Porque nos importa mucho, hermanas, que no entendamos es el alma alguna cosa oscura; que como no la vemos, lo más ordinario debe parecer que no hay otra luz interior sino ésta que vemos, y que está dentro de nuestra alma alguna oscuridad. De la que no está en gracia, yo os lo confieso, y no por falta del Sol de Justicia, que está en ella dándole ser; sino por no ser ella capaz para recibir la luz...»⁵⁶.

52 V 40.5.

53 R 24.

54 R 29.

55 R 57.

56 M 7.1.3.

Párrafo de suma importancia que tiene su paralelo en M 1.2.1-3. Examinando los elementos que aparecen comprobamos que el alma no es oscura. Subrayemos que emplea el verbo ser y no el verbo estar, posible indicación ontológica, como ya indicamos en el capítulo segundo⁵⁷. Cambiada la frase de la negación a la afirmación resulta que el alma es clara; se convierte en oscura cuando no está en gracia; luego no estar en gracia es una situación. Ahora bien, el Sol de Justicia «está en ella dándole ser», aunque haya oscuridad, pero es incapaz de recibir la luz. En consecuencia, el no estar en gracia no afecta en absoluto a la presencia del Sol de Justicia, es decir de Dios en el alma. Presencia que, por otra parte, es activa, ya que el Sol continúa dándole ser. Pero la persona que no está en gracia no puede recibir la luz, luego la consecuencia consiste en su incapacidad para tomar conciencia de la luz que la habita.

El alma que no está en gracia es aquella que está en pecado mortal; ambas expresiones son sinónimas. El texto comentado continúa así:

«Tomemos, hermanas particular cuidado de suplicárselo y no nos descuidar, que es grandísima limosna rogar por los que están en pecado mortal»⁵⁸.

El contexto no ha variado. El discurso sobre las almas que no están en gracia comenzó justo en el momento en que explicaba que nuestro Señor «primero que se consuma el matrimonio espiritual métela en su morada, que es esta séptima; porque así como la tiene en el cielo, debe tener en el alma una estancia adonde sólo Su Majestad mora, y digamos otro cielo «métela en su morada, que es esta séptima»⁵⁹. Y acaba diciendo: «No hablamos ahora con ellas, sino con las que ya por la misericordia de Dios...»⁶⁰. Por tanto, la frase que nos ocupa, «rogar por los que están en pecado mortal», significa lo mismo que decir «rogad por los que no están en gracia».

El texto paralelo confirma nuestra interpretación:

«Antes que pase adelante, os quiero decir que consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida que está plantado en las mismas

57 Razón por la cual Gracián -en el Ms. de Córdoba-, apreció bien el problema que podía suscitar y se apresuró a cambiar el verbo «ser» por «estar». Así no quedaría duda de que la Santa no hablaba de ontologías. cf. Edición crítica del «Castillo Interior» (Burgos 1990), p.194 tanto del manuscrito original como de la transcripción.

58 M 7.1.4.

59 M 7.1.1.3.

60 M 7.1.5.

aguas vivas de la vida, que es Dios, cuando cae en un pecado mortal: no hay tinieblas más tenebrosas, ni cosa tan oscura y negra, que no lo esté mucho más. No queráis más saber de que, con estarse el mismo sol que le daba tanto resplandor y hermosura todavía en el centro de su alma, es como si allí no estuviese para participar de El, con ser tan capaz para gozar de Su Majestad como el cristal para resplandecer en él el sol»⁶¹

El alma en pecado mortal está oscura y negra. El sol, Dios, sigue «en el centro de su alma» pero es como si no estuviese porque no puede participar de El. Un poco más adelante leemos:

«y así os la dé a vosotras, hijas, de rogar mucho a Dios por los que están en este estado, todos hechos una oscuridad, y así son sus obras; porque así como de una fuente muy clara lo son todos los arroyicos que salen de ella, como es un alma que está en gracia»⁶²

Existen dos situaciones antagónicas: la de no estar en gracia o la de estar en gracia. El pecado mortal convierte al hombre en oscuridad, frente a la fuente clara de los que están en gracia. En conclusión, no estar en gracia significa estar en pecado mortal. Dios uno y trino siguen habitando y dando ser al hombre, pero éste es incapaz de percibir sus beneficios⁶³.

Hasta tal extremo el alma permanece habitada que escucha del Señor cómo aquellos que no están en gracia, siguen junto a El:

«No pienses, hija, que es unión estar muy junta conmigo, porque también lo están los que me ofenden, aunque no quieren; ni los regalos y gustos de la oración, aunque sea en muy subido grado, aunque sean míos, medios son para ganar las almas muchas veces, aunque no estén en gracia»⁶⁴

61 M 1.2.1.

62 M 1.2.2.

63 El mismo vocabulario en: «Mostróme también cómo está el alma que está en pecado, sin ningún poder, sino como una persona que estuviese del todo atada y liada y tapados los ojos, que aunque quiere ver, no puede, ni andar, ni oír y en gran oscuridad». R 24. La diferencia entre las almas santas -piensa Efrén- y las pecadoras no es objetiva, sino subjetiva. Siendo el mismo objeto, se diferencia por ser visto de una forma o de otra». EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, en el *Prólogo* a GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 16.

64 R 29. El texto plantea otros problemas en los que no entramos ahora particularmente si puede el hombre en pecado mortal llegar a subidos grados de oración. Teresa consultó y llegó a la conclusión de que no, cf. R 29.3. Sin embargo las palabras entendidas en la oración parecen confirmar lo contrario. Sobre este problema véase FORTUNATO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Pecado mortal y contemplación. Solución teresiana a un conflicto*, «Rev. Espir.» 87-89. (1963), 736-755. GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 105, nota 22, opina que no es incompatible el pecado mortal con la contemplación.

El caso del sacerdote que, estando en pecado mortal, celebra la eucaristía y comulga, plantea a la Santa el problema de la comunicación de la gracia:

«entendí que también recibe este sacrificio aunque esté en pecado el sacerdote, salvo que no se comunican las mercedes a su alma como a los que están en gracia: y no porque dejen de estar estas influencias en su fuerza que proceden de esta comunicación con que el Padre recibe este sacrificio, sino por falta de quien le ha de recibir; como no es por falta del sol no resplandecer cuando da un pedazo de pez, como en uno de cristal»⁶⁵.

El Padre recibe el sacrificio del Hijo en el alma del comulgante incluso si el sacerdote está en pecado mortal. Y la misma operación intradivina acaece al comulgar el sacerdote en esa situación salvo que las mercedes no le llegan por la responsabilidad del que está en pecado. La pez ha cubierto el cristal y ya no le deja transmitir la luz.

Teresa considera que la situación más grave se da en los herejes porque el cristal o espejo irradiantes de la luz que proviene del sol que la habita, ha sido roto por la herejía:

«dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre presente dándonos el ser; y que los herejes es como si el espejo fuese quebrado, que es muy peor que oscurecido»⁶⁶.

La misma imagen se repite constantemente, el espejo queda negro por el pecado mortal y, en el caso de los herejes, quebrado. Pero, en ambos casos, se insiste en que el Señor sigue ahí presente, dando vida al hombre.

Es imposible comprender a Santa Teresa en este punto sin mencionar al demonio. Opinamos con García de la Concha que la «protagonista de la historia...no es Teresa de Jesús sino Dios. Acertadamente se le ha calificado de 'epopeya' porque, en realidad, nos ofrece la crónica de una guerra entre Dios y el demonio...»⁶⁷. El hombre no es el único responsable del pecado mortal. Una fuerza demoníaca intenta arrancarle de las aguas vivas en donde está plantado. Y aquí justamente nos encontramos ante una pequeña contradicción en los escritos teresianos porque el demonio –corresponsable con el hombre en la separación de

65 R 57.

66 V 40.5.

67 GARCÍA DE LA CONCHA V., *El arte literario de Santa Teresa*, o.c., 180.

Dios— es la misma tiniebla y oscuridad y, así, el hombre que peca mortalmente se hace tiniebla:

«apartándonos de El, no puede ser agradable a sus ojos [las obras]; pues, en fin, el intento de quien hace un pecado mortal no es contentarle, sino hacer placer al demonio, que como es las mismas tinieblas, así la pobre alma queda hecha una misma tiniebla»⁶⁸.

El pecador se alía con el enemigo a quien quiere agradar haciéndose tiniebla como él. Pero —nos preguntamos—, si queda hecho tiniebla, ¿cómo es posible que Dios siga habitándolo?. A continuación leemos:

«así el alma que por su culpa se aparta de esta fuente y se planta en otra de muy negrísima agua y de muy mal olor, todo lo que corre de ella es la misma desventura y suciedad»⁶⁹.

Luego el pecado mortal no es simplemente apartarse de Dios. Es apartarse y plantarse en otra fuente, hundir la raíz del ser en el demonio. Pero, una vez dicho esto, Teresa vuelve sobre sus pasos; rectifica una interpretación que a todas luces sería exagerada y dice inmediatamente después de la frase anterior:

«Es de considerar aquí que la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma no pierde su resplandor y hermosura que siempre está dentro de ella, y cosa no puede quitar su hermosura. Mas si sobre un cristal que está al sol se pusiese un paño muy negro, claro está que, aunque el sol dé en él, no hará su claridad operación en el cristal»⁷⁰.

En conclusión, la imagen del hombre plantado en el demonio no llega a arrancarle de Dios, que sigue en su alma. Nada puede expulsar a Dios del centro del alma, tampoco el demonio.

Observemos que, cuando se trata de explicar el pecado mortal, nuestra autora denomina a Dios por medio de imágenes: sol, fuente, sol de justicia, agua viva... en todo caso, Dios. Es decir, nunca explícitamente afirmará que el alma en pecado mortal esté habitada por la Trinidad. ¿Por qué, si el «Sol de «Justicia y «fuente» son imágenes de Dios, y Dios en su teología es Dios uno y trino?. La pregunta no tiene respuesta desde los escritos. Opinamos —una vez realizado el análisis de textos— que de la teología teresiana se deduce la presencia de Dios

68 M 1.2.1.

69 M 1.2.2.

70 M 1.2.3.

uno y trino en el centro del alma de aquellos que están en pecado mortal⁷¹. La ausencia de menciones explícitas nos advierte también sobre la diferencia entre el alma en pecado mortal y la que está en gracia como veremos enseguida.

Recapitulamos los datos descubiertos hasta el momento: No se pueden aplicar al pensamiento teresiano las categorías teológicas de la época, fundamentalmente tomistas. La terminología relativa al «justo» es fruto de la propia experiencia oracional; el caso concreto de M 1.1.1. es aislado y tomado de Osuna. Por tanto, no es defendible basar en el término «justo» el concepto teresiano de justificación. Junto a lo dicho, destacar que Teresa escribe para bautizados, redimidos por Cristo, elaborando una teología propia fundada en la experiencia, reflexionada y matizada por la oración y la doctrina de la Iglesia.

Segundo, el alma del cristiano en pecado mortal⁷² (aquella que no está en gracia) se encuentra incapacitada para recibir la luz, pero Dios sigue habitando en lo profundo. Luego, el no estar en gracia es una «situación» que corta la comunicación entre Dios y el alma, mientras que el alma «es» habitada por la luz. Lo «natural es» estar en gracia, es decir, no apartado de la fuente y sol que es Dios. Pecar es «apartarse» de la raíz donde el hombre está plantado. Por eso, lo natural, lo propio al hombre, es la comunicación con Dios. El pecado mortal como situación de la persona que no está en gracia, interesa a nuestra autora en la «opción radical» planteada al hombre: o se está junto a la fuente de la vida, o el hombre se «aparta» de ella, por propia responsabilidad e inducido por el demonio⁷³.

Aún no podemos afirmar que se trate de una presencia ontológica de Dios en el centro del alma, afirmación factible desde el nivel teológico de la creaturalidad. Hemos analizado la situación del pecado mortal y la presencia de Dios en su alma visto desde la Alianza y la redención que aportó Jesucristo.

71 Hay que matizar que Dios siempre «está» y al mismo tiempo «viene» al hombre que le «ama y guarda sus mandamientos», como demostraremos más adelante.

72 O dicho con otro término sinónimo «apartarse» de Dios.

73 Evidentemente la opción fundamental de apartarse de Dios se concreta en actos pecaminosos y hablará de ellos en varias ocasiones. Pero el interés esencial de su doctrina se encaminó decididamente al dilema esencial: la opción personal por Dios o el demonio. Con razón leemos en Domínguez Reboiras: «A Teresa le interesa constatar el hecho de nuestro pecado y la necesidad y posibilidad de una superación del mismo. El interés se centra en el presente y en el futuro y no sobre un pasado inseguro e investigable», DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., *El amor vivo de Dios. Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, a.c., I, 52.

C. Presencia de Dios uno y trino en el alma en gracia

Afirma Domínguez Reboiras: «Para Teresa Dios es causa de la gracia, pero la gracia no es algo separable de Dios. Dios es causa y es efecto de la gracia. Dios y gracia se confunden... Dios está en nosotros y existe en nuestro interior... estar en gracia es para Teresa una vida en Dios, una participación de la vida de Dios»⁷⁴.

Lo «natural» al hombre es la presencia de Dios en su alma⁷⁵; por su culpa, cuando éste se aparta de su fuente y raíz, que es Dios, se pierde la comunicación. «Estar en gracia», es obra absoluta de Dios pero también es decisión del hombre que puede «apartarse» y plantarse en otra fuente.

Ahora bien, dicha presencia plantea varios interrogantes: Si Dios «está» en el alma en pecado ¿por qué «viene»? o, dicho de otro modo: ¿Qué relación se establece entre el «estar» y «venir» de Dios al alma? ¿Qué significa exactamente estar en gracia? ¿De qué modo colabora el hombre en dicha situación?

En las 7M la persona humana experimenta conscientemente, y de manera habitual, estar habitada en lo profundo del ser por las tres Personas divinas; situación bien distinta es la del alma que se encuentra en pecado mortal, porque en el estado de gracia las mercedes de Dios redundan en beneficio del hombre, siendo capaz de recibir la comunicación divina y aprovecharse en la acción que realiza.

La interrelación del hombre con Dios, entendida por nuestra autora en su vertiente dinámica e histórica, hace posible que progresivamente el alma tome conciencia de la realidad dada previa y gratuitamente. Además el dinamismo e historicismo que imprime Teresa a la totalidad del pensamiento teológico posibilita la comprensión del permanente «estar» de Dios en el alma y su constante «venida».

En M 7.1.6. leemos que «vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos». Las Personas «están» siempre dentro del hombre y «vienen» al alma que ama y guarda sus mandamientos⁷⁶. Por tanto, «estar en gracia» es algo más que no estar en pecado mortal. El «estado de gracia» conlleva la flui-

74 DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., 'El amor vivo de Dios'. *Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, a.c., II, 6 y 9; cf. también MARTÍN DEL BLANCO M., *Hacia una teología existencial de la gracia y del pecado en S. Teresa*, «Teología espiritual» 62 (1977) 185-209.

75 La hermosura y dignidad del alma es «algo congénito a su propia naturaleza», GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 84.

76 «y como está con el alma que está en gracia», R 33.1.cf. R 16.1, 6.9.

dez en la comunicación de mercedes entre Dios y el alma, porque el espejo no está oscuro. Pero además añade otras connotaciones: La gratuidad absoluta de la gracia. Que el hombre participa y colabora en la venida de las tres Personas. Que el alma se da cuenta y tiene conciencia de encontrarse habitada en su centro. La estructura teológica de una relación interpersonal dialéctica. Que las tres Personas «vienen» al alma. Explicamos a continuación cada uno de los asertos.

Debemos comenzar afirmando la absoluta prioridad y gratuidad de la gracia como donación libre del Señor:

Sobre el temor de pensar si no están en gracia: «Hija, muy diferente es la luz de las tinieblas. Yo soy fiel. Nadie se perderá sin entenderlo. Engañarse ha quien se asegure por regalos espirituales. La verdadera seguridad es el testimonio de la buena conciencia; mas nadie piense que por sí puede estar en luz, así como no podría hacer que no viniese la noche, porque depende de mí la gracia. El mejor remedio que puede haber para detener la luz, es entender que no puede nada y que le viene de mí; porque aunque esté en ella, en un punto que yo me aparte, vendrá la noche. Esta es la verdadera humildad, conocer lo que puede y lo que yo puedo⁷⁷.

La «buena conciencia» del hombre es presentada como criterio que evita la ignorancia sobre el estado en que se encuentra el alma, pero resulta insuficiente porque el hombre no se basta a sí mismo para asegurarse de estar en la «luz»: «porque «depende de mí la gracia» y «le viene de mí»⁷⁸.

Junto a la total prioridad y gratuidad de la gracia (fundada en la diferencia que existe entre el hombre y el Señor y origen de la verdadera humildad), ha de situarse la decidida colaboración de la persona humana, que consiste, primeramente, en haberse apartado del pecado para estar en gracia ayudada por la misericordia de Dios:

«No hablamos ahora con ellas, sino con las que ya, por la misericordia de Dios, han hecho penitencia por sus pecados y están en gracia»⁷⁹.

El hombre en pecado, en primer lugar, ha de salir de él; Ahora bien, la realidad del pecado (como consecuencia del primer pecado de

77 R 28., «Todo es dado de Dios», V 10.2.; cf. HERRAIZ M., *Sólo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, Madrid 1981, 79-106.

78 «no hay diligencia que baste si el agua de la gracia nos quita Dios», V 14.9.

79 M 7.1.5.

Adán) acompaña al hombre viador. Teresa propone la opción fundamental, la ruptura con el pecado mortal por el cual el hombre se aparta de Dios. Pero, fijándose en los prototipos evangélicos, la Magdalena y la Samaritana, anima a la búsqueda de Dios aunque el hombre esté inmerso en el pecado. Creo que no se ha destacado suficientemente la respuesta de la Santa a San Juan de la Cruz en el «Vejamen»; más allá de la «ironía» propia del estilo literario del «Vejamen» se esconde una profunda verdad teológica y quizás dos concepciones teológicas diferentes. Para Santa Teresa el hombre debe «buscar» a Dios sea cual sea su situación personal de pecador. Merece la pena reproducir el párrafo: «Harto buena doctrina dice en su respuesta, para quien quisiere hacer los ejercicios que hacen en la Compañía de Jesús, mas no para nuestro propósito. Caro costaría, si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron...Dios me libre de gente tan espiritual, que todo lo quiere hacer contemplación perfecta, dé do diere» (cf. Vej 6 y 7).

En segundo lugar, ha de establecer una relación positiva con Dios basada en el amor y guarda de sus mandamientos. Mediante un proceso y un proyecto de amor y conocimiento de Dios, que se realiza en la historia personal, el hombre va vislumbrando el misterio de Dios uno y trino.

El hombre colabora y participa pero no condiciona de ningún modo la libertad de Dios quien, aunque no deja de darse a los que se dan a Él, conserva siempre su libertad infinita. Nuestra Santa solventa el grave problema teológico de la correspondencia entre gracia y colaboración del hombre con la agudeza que la caracteriza. Es decir que, salvaguardando la libertad de Dios en orden a la gracia, mantiene al mismo tiempo la equivalencia entre donación de Dios y respuesta del hombre, centrando el problema en la persona humana. En mi opinión, el texto que presento a continuación es el mejor exponente de la doctrina de la gracia en nuestra autora:

«Parece que quiero decir que podemos quitar y poner en Dios, pues digo que El es la morada y la podemos nosotras fabricar para meternos en ella. Y ¡cómo si podemos!, no quitar de Dios ni poner, sino quitar de nosotros y poner, como hacer estos gusanitos; que no habremos acabado de hacer en esto todo lo que podemos, cuando este trabajillo, que no es nada, junte Dios con su grandeza y le dé tan gran valor que el mismo Señor sea el premio de esta obra. Y así como ha sido el que ha puesto la mayor costa, así quiere juntar nuestros traba-

jillos con los grandes que padeció Su Majestad y que todo sea una cosa»⁸⁰.

Insistimos en que el «estado de gracia» denota el aspecto de superación de su máximo oponente antagónico, el pecado mortal.

Viene a continuación una relación interpersonal fundamentada en la redención de Cristo por la cruz: El ha sido quien «ha puesto la mayor costa» por los grandes trabajos que «padeció»; la redención de Cristo se convierte así en la condición de posibilidad de una nueva historia de amor y conocimiento, merced a la cual el hombre puede esconderse y transformarse en Cristo, y por El en Dios uno y trino; condición de posibilidad no determinante para el mismo Dios, que conserva siempre la libertad de autodonación, pero a la que siempre está dispuesto si la persona humana colabora; colaboración que no modifica el ser divino, porque el hombre «no puede quitar ni poner en Dios», aunque sí pueda «disponerse»⁸¹ y «quitar de nosotros y poner», con unos pequeños «trabajillos» que junta el Señor con los grandes trabajos y padecimientos de la Pasión y muerte en Cruz. Primacía de la gracia, libre autodonación de Dios y colaboración del hombre por su «disposición»⁸² configuran la relación dinámica e histórica que definimos como relación dialéctica⁸³.

La relación interpersonal de mutua autodonación provoca una progresiva toma de conciencia por parte del hombre de sentirse y experimentar habitado, en la raíz más profunda de su ser, por las tres Personas. Si sentir algo equivale a experimentarlo —como ya demostramos en el capítulo anterior—, la presencia trinitaria es experimentada, en conformidad con la cercanía al centro del alma, mediante el proceso de espiritualización que le permite adentrarse en lo profundo del ser; cuanto mayor es la aproximación al centro, más se experimenta la presencia trinitaria, como lo demuestra la experiencia personal de la Santa y el planteamiento de sus escritos en diversas moradas o «aguas»:

80 M 5.2.5. La teología de la gracia teresiana se ve enriquecida con una nueva lectura de M 5.1.3 : «Mas mirad, hijas, que para esto que tratamos no quiere que os quedéis con nada; poco o mucho, todo lo quiere para sí, y conforme a lo que entendiéreis de vos que os *han dado*, se os harán mayores o menores mercedes». La lectura habitual, *aveys dado* cambiaba totalmente el significado. La donación de sí y la toma de conciencia agradecida de las mercedes recibidas posibilitan nuevos avances en el camino de la gracia y la colaboración humana. cf. *Edición crítica del «Castillo Interior»* (Burgos 1990), 74.2 del autógrafo y la transcripción.

81 «más cuando el alma a quien Dios hace estas mercedes se dispone», M 5.2.1.

82 Más adelante estudiaremos detenidamente en qué consiste la disposición del hombre. De momento únicamente analizamos el aspecto de la gracia. Capítulo VI.

83 Para el uso del término «dialéctica» remitimos al capítulo cristológico desde donde adquiere pleno significado. cf. Capítulo V, I, H.

«Digo que está más cerca el agua, porque la gracia clare más claramente a conocer al alma»⁸⁴.

En consecuencia, debemos distinguir entre «gracia», como auto-donación de Dios y conciencia del hombre de dicha gracia. Cuanto más cerca está el hombre de la «gracia», que es el mismo Dios —expresado simbólicamente en el «agua»—, mayor conciencia tiene en la relación personal de estar inhabitado por Dios uno y trino. A su vez, el mismo Dios «está» y «viene» al hombre. Es imposible entender la aparente aporía desde posiciones teológicas inamovibles ajenas al pensamiento teresiano. En él todo es dinamismo e historia. La aproximación al centro por el proceso de espiritualización aumenta la toma de conciencia, por parte de la persona, del Dios personal que la habita, mediante la gracia divina y la disposición humana.

El Dios personal, cuya huella se descubre en todo lo criado, está presente dentro del alma en gracia sin dejar de estar en las demás criaturas:

«Parecíame que de dentro de mi alma —que estaban y vía yo estas tres Personas— se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta de estar conmigo»⁸⁵.

La comunicación, característica esencial de Dios y gracia en cuanto auto-donación personal, se trasmite a todo lo criado porque nada ni nadie agota el ser de Dios. La unión del alma en gracia con Dios trino es explicada en la misma «Relación» por medio de una imagen:

«como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas».

Como el agua se embebe en la esponja así Dios se junta con el alma sin dejar de estar con las demás criaturas. La razón última estriba en la relación dialéctica, mediante la cual Dios es omnipresente y habita el fondo del ser. Por ello —como se demostrará más claramente desde la cristología—, Dios está en el hombre y el hombre está en Dios.

La estructura de las sextas moradas demuestra la importancia de la relación dialéctica: El capítulo séptimo es cristológico: la corporeidad manifestada en la sacratísima Humanidad de Cristo se constituye en la vía privilegiada de acceso a Dios, quien se manifiesta «dentro» del

84 V 14.2.

85 R 18. El texto paralelo se encuentra en la R 45: «Una vez entendí cómo estaba el Señor en todas las cosas y cómo en el alma, y púsoseme comparación de una esponja que embebe el agua en sí».

alma por las visiones intelectuales (capítulo octavo) y las visiones imaginarias (capítulo noveno). El capítulo décimo cambia de perspectiva porque el hombre contempla a Dios en sí mismo:

«adonde le da el Señor a entender grandes secretos, que parece los ve en el mismo Dios...se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo»⁸⁶.

En consecuencia el alma descubre la comunicación de Dios de diversas maneras dentro del alma o en el mismo Dios. Y en Él contempla como el apartarse del palacio grande y hermoso que es Dios (realidad del pecado) lo sufre Dios dentro de Sí:

«Hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada o palacio muy grande y hermoso y que este palacio, como digo, es el mismo Dios. ¿Por ventura puede el pecador, para hacer sus maldades, apartarse de este palacio? No, por cierto; sino que dentro en el mismo palacio, que es el mismo Dios, pasan las abominaciones y deshonestidades y maldades que hacemos los pecadores...que es la mayor maldad del mundo ver que sufre Dios nuestro Criador tantas a sus criaturas dentro en Sí mismo»⁸⁷

Estas palabras únicamente pueden entenderse desde la experiencia vivida en 1571, cuando el Señor le dice que no trabaje por «tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí»⁸⁸.

En definitiva, el alma en gracia es contemplada por la Santa como una situación de intimidad y amistad entre el alma y Dios, el cual reside en lo interior y penetra todas las manifestaciones del espíritu, expandiéndose desde el interior⁸⁹.

D. Dios está en el alma por presencia, potencia y esencia.

Los datos aportados hasta aquí contienen parte de la indudable originalidad de la teología teresiana. Pero aún queda por escudriñar el aspecto que terminará por definirla y hará factible la visión de conjunto sobre la presencia de Dios en el alma y la inhabitación de la Trinidad. Lo formulamos como interrogante: ¿Qué dicen los escritos teresiana-

86 M 6.10.2. El capítulo 11 de sextas moradas lo podemos definir como la experiencia mística de la ausencia divina, o dicho con palabras teresianas de la «pena sabrosa». En M 6.11.2 debemos leer: «que por el tiempo que dura es imposible tener memoria de cosa de *nuestro Señor*», donde siempre hablamos leído de *nuestro ser*. cf. *Edición crítica del «Castillo Interior»* (Burgos 1990), 186,5

87 M 6.10.3.

88 R 18.

89 GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 111.

nos a propósito de la presencia de Dios en todas las cosas?. Entendemos que, metodológicamente, no debemos obviar la cuestión, porque, solamente comparando las conclusiones sucesivas a las que vamos llegando, comprenderemos la teología teresiana en su unidad. Presentamos el texto:

Yo sé de una persona que no había llegado a su noticia que estaba Dios en todas las cosas por presencia y potencia y esencia, y de una merced que le hizo Dios de esta suerte le vino a creer de manera, que aunque un medioletrado de los que tengo dichos a quien preguntó cómo estaba Dios en nosotros (él sabía tan poco como ella antes que Dios se lo diese entender) le dijo que no estaba más de por gracia, ella tenía ya tan fija la verdad, que no le creyó y preguntólo a otros que le dijeron la verdad, con que se consoló mucho»⁹⁰.

Acaba de explicar que 'Dios fija a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella»⁹¹. La persona que pregunta es la misma Teresa. La cuestión queda formulada de dos maneras, no idénticas: cómo está Dios en todas las cosas y cómo está en nosotros. La experiencia le indica que Dios está en todas las cosas y dentro del alma, aunque no tiene conocimiento intelectual del hecho. El «medioletrado» le responde que solamente está por gracia.

Existe un texto paralelo autobiográfico que repite exactamente el de «Moradas»:

«Acaecióme a mí una ignorancia al principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas, y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí no podía, parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer, porque como digo, parecíame estar presente y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló harto»⁹².

La presencia «en todas las cosas» al ser más general contiene la presencia de Dios en el alma. La procedencia de la respuesta del dominico no puede ser otra que la conocida tesis de Sto. Tomás quien dis-

90 M 5.1.10.

91 M 5.1.9.

92 V 18.15.

tingue presencia de inmensidad y presencia por gracia santificante mediante el conocimiento y amor en el justificado⁹³. Por otra parte, la respuesta del dominico que memoriza Teresa alude a la presencia de inmensidad.

La interpretación de estos dos párrafos tiene una larga historia entre los teresianistas. J.C. Garrido, al comentar este texto afirma que se trata «de una percepción 'sobrenatural' que tiene por objeto la presencia de Dios en todas las cosas y en especial en nuestras almas...estamos ante la experiencia de la presencia de Dios en virtud de su inmensidad...Dios no sólo está dentro de sí por gracia, ya que naturalmente extiende su presencia a todo lo que es»⁹⁴.

García Ordás destaca el carácter teológico de esta primera gracia «sobrenatural» pasiva e infusa, buscando la solución en descubrir el «sentido» que tiene en la Santa la «presencia por gracia»; «La expresión por «presencia, potencia y esencia» —opina García Ordás— nos hace pensar en una presencia natural; sin embargo, para Teresa significa simplemente 'presencia real'. Esto nos demuestra que no entendió las explicaciones del teólogo dominico y que sólo le interesaba saber que Dios estaba en 'nosotros realmente presente'; el autor concluye afirmando que «se refiere a la presencia sobrenatural de Dios en nuestras almas»⁹⁵.

Para Domínguez Reboiras «se trata de una verdadera presencia y no de una forma intrincada y rara de 'presencia Dei', no es un estar por medio de la gracia como si la gracia fuera algo distinto a Dios. Dios está presente, tal y como suena. Dios mismo se nos comunica»⁹⁶.

El primero en opinar sobre la cuestión fue Gabriele di S. Maria Maddalena⁹⁷; según este autor, Teresa escribe antes de las discusiones teológicas entre Vázquez y Suárez que concluyeron con la certeza de la presencia de Dios por gracia en el alma de manera podíamos decir «real». La presencia por «inmensidad», equivalente a la expresión «por presencia, potencia y esencia», no tenía en tiempos de la Santa, ni una amplia difusión, ni una terminología definida, como lo atestigua la posición de Vázquez, quien no atribuía a la gracia otra presencia que la «intencional» y «afectiva», como corresponde al objeto conocido y

93 ST.1, q.43, a.3.

94 GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 92 y 94.

95 GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 69 y 70

96 DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., 'El amor vivo de Dios'. *Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, o.c., II, 11.

97 GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Realizzazioni. L'inhabitation divina in S. Teresa di Gesù*, «Vita Carmelitana», 6 (1943) 26-45.

amado, sin que por ello, dicha presencia pueda considerarse «real». La contestación del teólogo a la Santa iría en este sentido: ignorando la presencia por «inmensidad», su afirmación de que sólo estaba por gracia equivaldría a negar cualquier tipo de presencia «real» de Dios en el alma, lo que contrastaba fuertemente con la propia experiencia de la Santa. Concluye el autor asegurando que «la fórmula por presencia, por potencia y por esencia, para Santa Teresa sirve para caracterizar la realidad de la presencia divina, realidad que ella atribuirá... también a la inhabitación de la Trinidad en el alma, la que efectivamente resulta de la gracia»⁹⁸.

La solución al enigma vendrá dada, no tanto por la interpretación del texto tomista, ni tan siquiera por el tipo de merced concedida, como por la comprensión y posterior uso de la frase en los escritos teresianos. Es decir, en nuestra opinión, la única vía interpretativa consiste en la aplicación que la autora hace de la frase «estaba Dios en todas las cosas por presencia y potencia y esencia», sin olvidar otros contenidos teológicos correlacionados.

En la Relación 54, escrita en Sevilla en el año 1575, encontramos la respuesta a nuestros interrogantes:

«Estaba una vez recogida con esta compañía que traigo siempre en el alma y parecióme estar Dios de manera en ella, que me acordé de cuando San Pedro dijo: «Tú eres Cristo, hijo de Dios vivo»; porque así estaba Dios vivo en mi alma. Esto no es como otras visiones, porque lleve fuerza con la fe; de manera que no se puede dudar que está la Trinidad por presencia y por potencia y esencia en nuestras almas. Es cosa de grandísimo provecho entender esta verdad. Y como estaba espantada de ver tanta majestad en cosa tan baja como mi alma, entendí: «No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen». También entendí algunas cosas de la causa por qué Dios se deleita con las almas más que con otras criaturas, tan delicadas que, aunque el entendimiento las entendió de presto no las sabré decir».

Constatamos que, primero, Dios está vivo en el alma, Dios uno y trino; segundo, «por presencia y por potencia y esencia» significa que realmente está vivo en su interior, sin posibilidad de duda. Así lo entendía también el infatigable compañero de la Santa, Julián de Avila:

«Una cosa es creer y entender que Dios está en todas las cosas

98 Ibid., 29; un resumen del problema en MAURY BUENDIA M., *Puntos clave en la interpretación teológica de la experiencia teresiana de la gracia*, «Monte Carmelo» 40 (1987) 283-302.

por esencia, e presencia, e potencia, y otra cosa es cuando Dios quiere que el alma, no solamente tenga noticia de su presencia, sino que también se dé a gustar y que actualmente sienta el alma *quam suavis est Dominus*⁹⁹.

Opino que no debe interpretarse en el sentido de una presencia de inmensidad. Tercero, se relaciona la presencia de Dios trino en el alma con la creación, «está hecha a mi imagen». La creación a imagen abre y cierra el libro «Moradas» con una clara intencionalidad teológica.

En conclusión, Teresa no distingue los dos planos de presencia, creacional y de justificación, tal y como lo explicaba la teología tomista. Sencillamente no se plantea la pregunta al modo que lo hacían los teólogos de escuela; descubre la presencia de Dios en su alma y universaliza su experiencia hasta las últimas consecuencias: la creación a imagen de Dios. Dios está ontológicamente en el alma¹⁰⁰. ¿Cómo explicar de otro modo la presencia de Dios en quien no está en gracia?¹⁰¹.

Gracián fue quien más conscientemente vio la novedad del planteamiento y quien modificó sustancialmente el manuscrito en este punto, no sólo en M 7.1., como vimos, sino en M 1.2.1. Hablando del alma que no está en gracia y rota la comunicación natural que tiene por la creación a imagen de Dios, a la frase teresiana, «con estarse el mismo sol que le daba tanto resplandor y hermosura todavía en el centro de su alma», añadió entre líneas, «por esencia, presencia», queriendo evitar la identificación de los dos planos, creacional y de justificación¹⁰².

Creemos, y ésta es nuestra última opinión al respecto que, para interpretar el contenido de la frase, no sólo debemos centrarnos en el empleo que Teresa hace de la misma, sino examinar sobre todo su segunda parte. Teresa explica que Dios está en el alma haciéndose sentir y no sólo por gracia:

«se experimenta...esto no solo por gracia, sino porque quiere dar a sentir esta presencia»¹⁰³

99 Julián de Avila: *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1881, 55.

100 «la Santísima Trinidad que sustancialmente mora en el alma»: cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Doctrina de S. Teresa sobre la Santísima Trinidad*, «Rev. de Espir.», 87-89 (1963) 768

101 Efrén critica a Garrido que no se atreva a romper con los prejuicios y las distinciones entre presencia por inmensidad y por gracia. El Dios que halla dentro de sí, es el Dios Creador, que en sí mismo es Trinidad y llena todas las cosas «por presencia, potencia y esencia», EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, en el Prólogo a GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 10 y 15

102 Remitimos a la p. +++ del presente trabajo.

103 R 6.9.

Deducimos que estar por gracia significa que Dios está presente pero sin que el sujeto humano tome conciencia de ello¹⁰⁴. Sin embargo, además de estar por gracia, el hombre puede experimentar (sentir) dicha presencia; entonces Teresa empleará la frase «por presencia, potencia y esencia». La raíz del problema no es, por tanto, la interpretación teológica desde los presupuestos de la teología tomista, sino desde la teoría del conocimiento propia de la autora. Teresa memoriza una frase teológica que después utiliza dentro de sus propios esquemas, aplicándola al problema del conocimiento humano de las realidades divinas.

4. La pneumatología teresiana en las séptimas moradas

La pneumatología teresiana es más implícita que explícita¹⁰⁵. Su teología, fundamentalmente es cristológica en la Trinidad de Personas. Los abusos iluministas hicieron de los «recogidos» garantes de una ortodoxia que debía mantener el equilibrio necesario entre experiencia y fe, pneumatología y respeto a la tradición dogmática sobre Dios uno y trino. Privar al Espíritu Santo de la obligada interrelación con las Personas divinas y absolutizar su papel frente a la Tradición cristológica era un riesgo evidente de la época. Posiblemente por esta razón, los escritos de Santa Teresa contienen una rica pneumatología, difícilmente comprensible en una primera lectura.

El lector actual, ajeno a las controversias inquisitoriales e iluministas, debe intentar descubrir el entramado pneumatológico y, particularmente, la misión «ad extra» del Espíritu Santo en el proceso santificador del hombre. La pregunta es la siguiente: ¿Cuál es la misión «ad extra» del Espíritu en el proceso de inhabitación de Dios trino en el centro del alma? y de modo más general: ¿Cuál es la teología del Espíritu Santo en Santa Teresa?¹⁰⁶.

(104) Coincido con García Ordás cuando afirma: «La expresión 'por presencia, potencia y esencia nos hace pensar en una presencia natural; sin embargo, para Teresa significa simplemente 'presencia real', GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 70.

(105) En el Diccionario de abreviaturas no consta la utilizada por la Santa para designar al Espíritu Santo, «SS^{to}» escribirá ella. Por el contrario, el resto de abreviaturas utilizadas en sus escritos eran de uso corriente: Cf. RIESCO TERRERO, ÁNGEL, *Diccionario de abreviaturas hispanas de los siglos XIII al XVIII*, Salamanca 1983, pp. 173 y 486

La última edición del «Castillo Interior» ha descubierto nuevas menciones explícitas al Espíritu Santo, de manera que comparece la tercera persona de la Trinidad en las siguientes ocasiones: 101,17 102,5 113,15 125,2 196,23, todas ellas en su forma habitual abreviada. Además de 50,19 y 81,19 escrito con todas las letras. Cf. *Edición crítica del «Castillo Interior»* (Burgos 1990).

(106) GARCÍA ORDÁS A.M., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 90-111, engloba la teología trinitaria teresiana en el concepto: «comunidad personal».

Abordaremos el problema desde dos ángulos: El problema de los nombres de Dios como base de una recta interpretación de las operaciones «ad extra» de la Trinidad. Y, en un segundo momento, el estudio de la pneumatología en tres aspectos: la gracia, la mediación en el amor y la relación del Espíritu con Cristo.

A. El problema de los nombres de Dios

Los teresianistas han sostenido acertadamente que los libros escritos por nuestra autora se caracterizan por el constante diálogo entre la persona humana y Dios; ellos dos son los auténticos protagonistas; por ello, no son de extrañar las variadas denominaciones de Dios o el rico vocabulario para designar al hombre.

Cuando las Personas divinas son citadas explícitamente: Padre, Hijo, Espíritu Santo, Jesucristo, Cristo, al lector no le cabe duda de quién es el sujeto o interlocutor divino. El problema surge desde diversos ángulos: al pretender interpretar teológicamente la obra y comprobar que un mismo nombre se aplica a más de una Persona divina; al querer especificar la Persona que concede una determinada merced o, por último, la dificultad que representa explicitar si las distintas denominaciones simbólicas de Dios se refieren a una determinada Persona o a la unidad de Dios¹⁰⁷.

«Dios», «Señor», «Su Majestad», «Rey», «Criador»...son los nombres de Dios que con mayor frecuencia aparecen en la obra, junto a otros de carácter simbólico como «Sol de Justicia», «agua» «fuente»...

Comprobaremos la existencia del problema con algunos ejemplos. En el capítulo primero de las séptimas moradas las tres Personas habitan el centro del alma, pero es Dios el sujeto de la acción divina. «como se le manifiesta la primera vez y otras algunas que quiere Dios hacerle este regalo»¹⁰⁸. En las mismas moradas, el matrimonio espiritual se consuma entre Cristo y la persona humana, aunque la merced la conceda Dios, «la primera vez que Dios hace esta merced»¹⁰⁹. El alma transformada en Cristo ha quedado cristificada, en el tercer capítulo, por «el particular cuidado que Dios tiene de comunicarse con nosotros...adonde está Dios en nuestra alma»¹¹⁰. En consecuencia, un pri-

107 El problema de los nombres divinos ha sido estudiada por PELLISSON N., *Les noms divins dans l'œuvre de sainte Thérèse*, en *Etudes sur sainte Thérèse*, 57-185.

108 M 7.1.9.

109 M 7.2.1.

110 M 7.3.9.

mer problema consistirá en dilucidar la relación entre unidad de esencia y la diferencia de Personas en Dios.

«Señor», en principio, es nombre aplicado a Cristo; sin embargo, en algunos lugares se refiere al Padre: «Padre nuestro que estás en los cielos. ¡Oh Señor mío, cómo parecéis Padre de tal Hijo y cómo parece vuestro Hijo hijo de tal Padre! ¡Bendito seáis por siempre jamás! ¡No fuera al fin de la oración esta merced, Señor, tan grande?»¹¹¹. Lo mismo podemos decir de «Su Majestad»: «Padre santo que estás en los cielos...en nombre del buen Jesús supliquemos a Su Majestad»¹¹².

Por último, ¿las denominaciones de orden simbólico se refieren a Dios uno, o alguna de ellas contiene una teología implícita de una determinada Persona?¹¹³.

El análisis teológico preferiría una mayor concisión en la designación de los nombres de Dios que permitiera conocer exactamente la Persona divina que concede una determinada merced. En su defecto, precisamos una explicación de la teología subyacente que dé razón de este proceder y, si es posible, deducir una norma hermenéutica aplicable a toda la obra.

B. Las operaciones «ad extra» de la Trinidad

Creemos que la razón última origen de la confusión estriba en la particular concepción teológica de las operaciones «ad extra» de la Trinidad. En todas ellas intervienen las tres Personas indistintamente aunque una en concreto sea el sujeto de la acción:

«Lo que a mí se me representó, son tres Personas distintas, que cada una se puede mirar y hablar por sí. Y después he pensado que sólo el Hijo tomó carne humana, por donde se ve esta verdad...En todas tres Personas no hay más de un querer y un poder y un señorío, de manera que ninguna cosa puede una sin otra, sino que de cuantas criaturas hay es sólo un Criador. ¿Podría el Hijo crear una hormiga sin el Padre? No que es todo un poder y lo mismo el Espíritu Santo...¿Podrá el Padre estar sin el Hijo y sin el Espíritu Santo? No, porque es una esencia, y adonde está el uno están todas tres, que no se pueden dividir...Bien sé yo que en aquella obra (encarnación del Hijo) tan maravillosa que estaban todas tres...»¹¹⁴.

111 C 27.1.

112 C 35.3.

113 Dificultad señalada también por PELLISSON N., o.c., p. 130

114 R 33.3.

Se le representan tres Personas distintas subrayando con ello la diferencia entre ellas; diferencia que comprueba en la encarnación del Hijo «por donde se ve esta verdad»; al mismo tiempo las tres son una unidad de voluntad, poder y señorío. De la unidad del ser de Dios deduce que la acción creacional es obra de un solo Criador. La Trinidad económica o las operaciones «ad extra» de Dios siempre se realizan en la unidad, al ser tres Personas en una sola esencia¹¹⁵.

En la encarnación del Hijo, cuando «tomó carne humana» —caso más palpable de distinción en las operaciones «ad extra»—, «estaban todas tres». Tres años más tarde vuelve a tener una visión de la unidad y distinción de las tres Personas y tampoco especifica el porqué de la encarnación del Hijo. El Señor le da a entender cómo siendo una cosa son divisas:

«He quedado de aquí a no poder pensar ninguna de las Tres Personas divinas, sin entender que son todas tres, de manera que estaba yo hoy considerando cómo siendo tan una cosa, había tomado carne humana el Hijo solo, y dióme el Señor a entender cómo con ser una cosa eran divisas»¹¹⁶.

Al querer fundamentar en la Escritura la historia del gusano de seda que, como sabemos, termina muriendo en Cristo, la Santa duda si nuestra vida está escondida en Dios o en Cristo:

«En una parte me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en Cristo, o en Dios, que todo es uno, o que nuestra vida es Cristo»¹¹⁷.

Gracián y Fray Luis enmendaron el texto por lo que suponían era una imprecisión en el tratamiento de la Escritura. Según T. Álvarez sencillamente la Santa «no quiere comprometer su palabra en una cita alegada de memoria»¹¹⁸. También es posible que exista la misma razón teológica aducida anteriormente: Que nuestra vida esté escondida en Dios o en Cristo no afecta a lo esencial porque «todo es uno».

115 Teresa participa, en este aspecto, de una amplia corriente teológica occidental. S. Agustín utiliza las ternas psicológicas del hombre, (memoria, inteligencia, voluntad, amor etc.) para explicar los procesos internos de la vida divina acentuando que toda actividad de Dios «ad extra» parte de su única esencia, común a las tres Personas. *De Trin.* II 17, 32. cf. RAHNER K., *Teología de la Trinidad* en S.M. VI, 755. En la misma línea teológica Sto. Tomás sostuvo la tesis de que cualquiera de las tres Personas podría haberse encarnado. cf. ST. III, q.3, a.5. El IV Concilio de Letrán confirmó la existencia de un solo principio de acción en la actividad «ad extra» y que incluso la encarnación del Hijo es obra común de toda la Trinidad. cf. D.428-429.

116 R.47.

117 M.5.2.4.

118 ÁLVAREZ T., *Teresa de Jesús. Obras completas*, 882, nota 5.

Concluimos que, reconociendo y experimentando la distinción de Personas, Teresa privilegia la unidad de Dios en las operaciones «ad extra». El acentuarla traerá consigo la despreocupación por especificar en cada ocasión la Persona divina que concede una merced determinada, porque, en última instancia, es Dios uno quien la otorga.

A pesar de ello podemos dar algunos criterios generales: El interlocutor divino de toda la obra es Cristo; por tanto, salvo que el sujeto específico de la frase sea el Padre o bien éste se deduzca del contexto inmediato, las denominaciones «Señor» y «Su Majestad» se refieren a Cristo. En cuanto a las denominaciones de tipo simbólico: «calor», «fuego» etc., deberán analizarse separadamente para comprobar si son aplicadas a las tres Personas o a una de ellas diferenciadamente; en todo caso se trataría de una teología implícita que entraña serias dificultades de explicitación desde el análisis textual.

C. *La misión del Espíritu Santo en el matrimonio espiritual*

Analizando el contenido de la comunicación de Dios trino, descubrimos cómo el Espíritu Santo aporta al alma el don de sentir la caridad. Ahora, nos preguntamos: ¿Qué significa exactamente «sentir la caridad con encendimiento en el alma?».

El Espíritu participa al hombre la gracia divina mediante el «auxilio general», comunicándole el calor que vivifica su vida de creyente. Además, actúa directamente en el amor humano, clave suprema del proceso de espiritualización del hombre, el cual posibilita la unión con Dios. Y, por último, las acciones «ad extra» del Espíritu confirman y estimulan la obra de Cristo.

a. *El Espíritu Santo y el «auxilio general»*

El punto central de la pneumatología teresiana lo hallamos en la alegoría del gusano de seda (en las moradas quintas), porque en ella los diversos elementos de la alegoría tienen una aplicación concreta a la vida espiritual, ocupando un lugar privilegiado el Espíritu Santo. Su análisis puede permitirnos deducir la función específica del Espíritu Santo.

Como es sabido —no me extiendo en ello—, Teresa introduce en el segundo capítulo de las moradas quintas un nuevo símbolo, el gusano de seda que, junto al castillo y el matrimonio espiritual, configuran simbólicamente el libro. Primero expondrá el proceso del gusano de

seda para, después, aplicarle a cada una de las partes el correspondiente significado cristiano.

Reproducimos por su interés la historia del gusano de seda:

«Ya habréis oído sus maravillas en cómo se cría la seda, que sólo El pudo hacer semejante invención, y cómo de una simiente, que es a manera de granos de pimienta pequeños (que yo nunca la he visto, sino oído, y así si algo fuere torcido no es mía la culpa), con el calor, en comenzando a haber hoja en los morales, comienza esta simiente a vivir; que hasta que hay este mantenimiento de que se sustentan, se está muerta; y con hojas de moral se crían, hasta que, después de grandes, les ponen unas ramillas y allí con las boquillas van de sí mismos hilando la seda y hacen unos capuchillos muy apretados adonde se encierran; y acaba este gusano que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposica blanca, muy graciosa»¹¹⁹.

A continuación da la aplicación de cada elemento de la alegoría:

«Entonces comienza a tener vida este gusano, cuando con el calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia, así de continuar las confesiones, como con buenas lecciones y sermones, que es el remedio que un alma que está muerta en su descuido y pecados y metida en ocasiones puede tener. Entonces comienza a vivir y vase sustentando en esto y en buenas meditaciones, hasta que está crecida, que es lo que a mí me hace al caso, que estotro poco importa»¹²⁰.

«Pues crecido este gusano —que es lo que en los principios queda dicho de esto que he escrito—, comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender, que es Cristo. En una parte me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en Cristo, o en Dios, que todo es uno, o que nuestra vida es Cristo. En que esto sea o no, poco va para mi propósito»¹²¹.

Mostraremos en dos columnas la comparación para una mejor comprensión:

119 M 5.2.2.

120 M 5.2.3.

121 M 5.2.4.

Gusano de seda

criar la seda
simiente a manera de granos pequeños
muerta con el **calor**

hoja en los morales
comienza la simiente a **vivir**

se crían

cuando son grandes
les ponen unas ramillas
el gusano con las boquillas hila la seda
hace unos capuchillos muy apretados
se encierran en él
el gusano es grande y feo
el gusano acaba, (muere)

del mismo capucho sale una mariposica blanca

Destacan en el texto tres aspectos que hemos subrayado con negrita: el **calor del Espíritu Santo**, la vida que aporta al gusano los remedios de la Iglesia y la casa a construir, **Cristo**. El punto nuclear de la alegoría se centra en la edificación de la casa donde el gusano ha de morir, **Cristo**; el resto prepara el acontecimiento central y no tiene el mismo interés para la autora quien especifica la importancia especial del ejemplo cuando el gusano está crecido: «que es lo que a mí hace al caso, que estotro poco importa».

Sin embargo, no debemos obviar los interesantes datos que la primera parte aporta a la pneumatología teresiana. Entre ellos destaca la función del Espíritu Santo «dando calor a la simiente» para que comience a tener vida mediante el auxilio general que a todos concede Dios.

Se plantean dos cuestiones teológicas importantes: El significado de «auxilio general» y, por otra parte, el marco global de la alegoría. ¿Se refiere a la vida del creyente bautizado (crecimiento de la persona espiritual) o a la vida del hombre desde su nacimiento biológico hasta su madurez espiritual? ¿Estamos ante el régimen de la Alianza o en el creatural? Además, ¿El Espíritu Santo interviene en los remedios que Dios dejó en su Iglesia para el crecimiento del hombre?.

Creyente

con el **calor del Espíritu Santo**
se comienza a aprovechar del
auxilio general que a todos nos
da Dios.

remedios que dejó en su Iglesia,
confesiones, lecciones, sermones.
Entonces comienza a **vivir**.

hasta que está crecida

comienza a labrar la seda
edificar la casa

adonde ha de morir. Esta casa es
Cristo

Dos datos, «la simiente muerta» al comienzo del proceso y la «cría de la seda», junto al hecho de cómo el Espíritu Santo por el auxilio general hace que comience a tener vida, nos invitan a opinar que estamos ante la creación del hombre. De este modo, lo específico de la tercera Persona sería dar calor para que nazca el hombre a la vida con el «auxilio general» y, más tarde, los remedios de la Iglesia. Así la alegoría del gusano de seda abarcaría la totalidad de la vida humana y complementaría la correcta interpretación del conjunto del libro.

Sin embargo, y a pesar de lo sugerente que resulta la hipótesis, hemos de descartarla por respeto al pensamiento de la autora ya que, la 'simiente muerta' no es sino el alma «muerta en su descuido y pecados y metida en ocasiones», es decir, el alma que no ha desarrollado todavía sus posibilidades como creyente, tiene una fe muerta y anda por la primera morada o los arrabales del castillo; en consecuencia, deducimos que el Espíritu Santo interviene específicamente con su calor para despertar al alma muerta en su descuido.

Por otra parte, el término «auxilio general» se distingue del «auxilio particular». Ambos términos, poco empleados en la obra y de difícil distinción —«ni aun yo sé cómo darlo a entender qué es auxilio general o particular»¹²², son acepciones de la gracia. «Auxilio general» designa la gracia como autodonación de Dios al hombre, mientras que «auxilio particular» concreta la donación en «mercedes particulares y concretas: «quiere particularmente comenzar a obrar en el alma»¹²³. El «auxilio particular» favorece al hombre pecador con mercedes particulares: «Y considerad que éste, y muy mayor, tenían algunos santos que cayeron en graves pecados; y no tenemos seguro que nos dará Dios la mano para salir de ellos y hacer la penitencia que ellos, [entiéndase del auxilio particular]»¹²⁴. Por tanto, el «auxilio general» significa el constante y permanente ofrecimiento de gracia por parte del Espíritu Santo y el «auxilio particular» la concreción de dicha gracia en mercedes particulares¹²⁵.

Consecuente con la particular manera de entender Teresa las operaciones «ad extra», la específica función del Espíritu como dador de vida (el calor que insufla a la simiente aún muerta), se ve compartida con la idéntica función de las Personas divinas. Escucha las palabras de Cristo: «Yo soy la verdadera calor»¹²⁶; las tres Personas desde el cen-

122 V 14.6.

123 V 14.7.

124 M 3.1.2. La Santa añadió al margen «entiéndase del auxilio particular»

125 La distinción entre las dos especies de gracia puede ser influencia de Bañez. cf. ÁLVAREZ T. *Teresa de Jesús. Obras completas*, 134, nota 8.

126 F 31.11.

tro del alma: «este sol que da calor a nuestra obras»¹²⁷. Por ello, la expresión «auxilio general» y «calor», siendo de gran importancia para la pneumatología, precisan de una mayor concisión teológica desde la función del Espíritu en la misma alma.

b. *El Espíritu Santo «medianero» en el amor*

La teología teresiana concibe la tercera Persona como mediadora en las relaciones de amor, tanto intradivinas del Padre con el Hijo, como del alma con Dios. En consecuencia, la gracia del Espíritu Santo mueve la voluntad del hombre al amor; por tanto aparecerán tres aspectos características en la pneumatología.

La gracia de Dios en general –«auxilio general»–, establece el nexo de conexión entre Dios y el alma siendo la función que realiza el Espíritu Santo:

«Páreceme a mí que el Espíritu Santo debe ser medianero entre el alma y Dios y el que la mueve con tan ardientes deseos que la hace encender en fuego soberano, que tan cerca está»¹²⁸.

En el siglo XVI el término «medianero» designa –como dirá Cobarrubias– medianería, por medio de, o con la ayuda de alguien¹²⁹. Lee- mos en la Santa como «los gustos que vienen por medianería del entendimiento»¹³⁰, es decir, por medio del entendimiento. Gracián al titular el capítulo 5 de los «Conceptos del amor de Dios dirá «mediación: «las riquezas que adquiere el alma en ella por mediación del Espíritu Santo», aunque Teresa siempre utilizó «medianería» o «medianero» probablemente por pertenecer al lenguaje popular¹³¹.

La misión del Espíritu Santo de estar «entre» el alma y Dios reproduce la vida intradivina y a su vez está entre el alma y Dios:

«entre tal Hijo y tal Padre forzado ha de estar el Espíritu Santo, que enamore vuestra voluntad y os la ate tan grandísimo amor, ya que no baste para esto tan gran interés»¹³².

La doble misión del Espíritu en la interrelación intradivina y la relación humano-divina queda concretada en la misma alma por medio

127 M 1.2.5.

128 CAD 5.5.

129 «El que se pone de por medio para componer diferencias», cf. COBARRUBIAS, o.c., 796.

130 C 19.6.

131 Únicamente San José recibe el mismo calificativo: «y cómo tomó por medianero y abogado al glorioso San José, y lo mucho que le aprovechó», V 6. título

132 C 27.7.

del enamoramiento de la voluntad y moverla con tan ardientes deseos. El contexto de CAD 5.5. comenta la frase del «Cantar»: «Asentéme en la sombra del que había deseado»¹³³. El alma está metida en el mismo sol, se sienta a la sombra que había deseado y recibe «por medio del amor» la noticia de estar junto a Su Majestad:

«Y en esta sombra de la Divinidad...sino debajo de esta nube está aquel sol resplandeciente y envía por medio del amor una noticia de que está tan junto a Su Majestad»¹³⁴

Inmediatamente después afirma que el Espíritu Santo es «medianero», luego deducimos que la noticia que envía al alma por medio del amor equivale a la misión del Espíritu Santo que es amor. Ya hemos dicho que la expresión «por medio de» equivale a «medianero». En consecuencia, el amor entre el Padre y el Hijo, que une las Personas en «tan grandísimo amor», hace llegar al alma la noticia de amor intradivino por medio del Espíritu Santo¹³⁵.

Observemos que la misión «ad extra» del Espíritu se realiza en forma relevante en la oración de unión, estado bien avanzado de la vida espiritual y no sólo en los comienzos por medio del «auxilio general» lo que indica la acción continuada del Espíritu a lo largo de la vida del hombre.

La persona humana recibe el «envío» del Espíritu que le mueve y despierta en la misma voluntad, potencia del alma generadora del amor: «Páreceme el amor una saeta que envía la voluntad... de suerte que, metida en el mismo Dios que es amor, torna de allí con grandísimas ganancias»¹³⁶.

La mediación del Espíritu entre la Trinidad y el alma, por medio de las noticias de amor que envía a la voluntad, encienden el alma en «fuego soberano». En mi opinión, el término «fuego» en cuanto despierta la voluntad a amar, designa la función específica del Espíritu en el alma:

133 CAD 5.1.

134 CAD 5.4.

135 Amor y conocimiento definen la vida intradivina y la vía de acceso del hombre hacia Dios. «¡Oh ánima mía! considera el gran deleite y gran amor que tiene el Padre en conocer a su Hijo, y el Hijo en conocer a su Padre, y la inflamación con que el Espíritu Santo se junta con ellos, y como ninguna se puede apartar de este amor y conocimiento, porque son una misma cosa. Estas soberanas Personas se conocen, éstas se aman y unas con otras se deleitan», E 7.2.

Para BAUDRY J, *La place du Saint-Esprit dans la spiritualité de Thérèse d'Avila*, a.c., 65, Teresa comprendió la relación que existe entre el Espíritu Santo y el amor, esencia misma del misterio.

136 CAD 6.5. cf. CAD 4.3.

«le llega a las entrañas esta pena, y que, cuando de ellas saca la saeta el que la hiere, verdaderamente parece que se las lleva tras sí, según el sentimiento de amor siente. Estaba pensando ahora si sería que en este fuego del brasero encendido que es mi Dios, saltaba alguna centella y daba en el alma, de manera que se dejaba sentir aquel encendido fuego, y como no era aún bastante para quemarla y él es tan deleitoso, queda con aquella pena y al tocar hace aquella operación»¹³⁷

De Dios salta la centella del amor que da en el alma, el Espíritu, quien la enciende en fuego. La expresión «que se dejaba sentir aquel encendido fuego», es idéntica a otras ya mencionadas y que ahora recordamos: «que la mueve con tan ardientes deseos que la hace encender en fuego soberano» (CAD 5.5.), y a aquella de la R 16.1: «sentir la caridad con encendimiento en el alma». Debemos concluir que el Espíritu es dador de vida por el calor y fuego que trasmite al amor humano.

El fuego del amor a Dios impide la indiferencia ante el amor humano. Ambos está imbricados, de manera que cuando el Señor llama al apostolado¹³⁸, el hombre en ese acto comunica el calor recibido previamente:

«el tiempo que dura en el bien siempre hace provecho a otras almas y de su calor les pega calor»¹³⁹

Teresa ve «la misma paloma» del Espíritu sobre la cabeza de un dominico y rápidamente comprende, por merced de Dios, que dicha presencia repercutiría en el bien de los otros: «dióseme a entender había de traer almas a Dios»¹⁴⁰.

Probablemente el 29 de mayo de 1563 comprende que el Espíritu Santo «no dejaba de estar conmigo»:

«Estaba un día, víspera del Espíritu Santo, después de misa: fuime a una parte bien apartada, adonde yo rezaba muchas

137 M 6.2.4. «acaee muchas veces por un pensamiento muy ligero, o por una palabra que oye de que se tarda el morir, venir de otra parte -no se entiende de dónde ni cómo- un golpe, o como si viniese una saeta de fuego. No digo que es saeta, mas cualquier cosa que sea, se ve claro que no podía proceder de nuestro natural», M 6.11.2. cf. M 6.5.9., 6.6.8., 6.7.8., 6.11.8. y V 29.10-14.; «al Espíritu -opina también Secundino Castro- le corresponde el enamoramiento de la voluntad, lugar donde la Santa sitúa la esencia de la santidad»; cf. CASTRO S., *Ser cristiano según Santa Teresa*, o.c., 194

138 «cuanto debe haber que los llama el Señor al apostolado, como a Judas, comunicando con ellos», M 5.3.1.

139 M 5.3.1.

140 V 38.12.

veces, y comencé a leer en un Cartujano esta fiesta; y, leyendo las señales que han de tener los que comienzan y aprovechan y los perfectos, para entender está con ellos el Espíritu Santo, leídos estos tres estados, parecióme, por la bondad de Dios, que no dejaba de estar conmigo, a lo que yo podía entender»¹⁴¹.

Debemos detenernos un instante y releer en el Cartujano las palabras que le aseguraron la presencia del Espíritu Santo en su alma y que, en mi opinión, tanto influyeron en la Santa. Para el Cartujano el Espíritu Santo es enviado de «común consejo y voluntad de toda la Santísima Trinidad...visible o invisiblemente»¹⁴²:

«En manera visible es enviado cuando es mostrado en alguna señal corporal; y de esta manera apareció en cinco formas o figuras. La primera fue en figura de paloma sobre nuestro redentor bautizado. La segunda, en forma de nube resplandeciente sobre Cristo transfigurado. La tercera, en manera de flato o de aire, cuando Cristo dio el Espíritu Santo el día de la Resurrección, lanzando su santísimo aire o huelgo sobre ellos. La cuarta en forma de fuego. La quinta, en apariencia de lenguas, según que apareció el día de hoy. Invisiblemente es enviado cuando se infunde y de delezna en las ánimas castas y santas para santificar la criatura»¹⁴³.

De momento subrayemos las cinco formas «corporales» de envío: paloma, nube, aire, fuego y lenguas; asimismo, notemos que los apóstoles recibieron el Espíritu Santo el mismo día de la Resurrección en forma de «aire» y en Pentecostés en forma de «lenguas» y «fuego».

A continuación, el Cartujano especifica en el mismo folio que:

«no podemos saber por verdadera certidumbre, ni por ciencia manifiesta estar el Espíritu Santo en alguno...lo podemos saber por conjeturas, según algunos efectos y señales por las cuales podemos, en alguna manera, sospechar si está el Espíritu Santo en alguno, o si no está. Y estas señales son diferentes según tres estados, que son: de los principiantes en la virtud y, de los que aprovechan en ella y, de los que ya son perfectos...Porque el Espíritu Santo, tiene por propiedad de espirar, y de morar, y de henchir. Espira cuanto a los que comienzan, y mora como en templo quanto a los que aprovechan, y abastece de su plenitud y abundancia quanto a los perfectos».

En los que comienzan hay tres señales, opina el Cartujano, siguiendo a San Bernardo:

141 V 38.9.

142 CARTUJANO, IV, fol.254.

143 CARTUJANO, IV, fol.256.

«El dolor de la culpa pasada...firme propósito de guardarse con efecto de culpas advenideras...; la tercera es, la buena disposición de la voluntad, que esté aparejada sin dificultad para el bien, porque, según dice San Gregorio, el amor de Dios, que es el Espíritu Santo, nunca está ocioso, porque si en el corazón humano está, grandes cosas obra»¹⁴⁴.

La concomitancia de la expresión de San Gregorio con otras similares de Teresa resulta evidente: «el amor jamás está ocioso»¹⁴⁵, «ya sabéis que quien no crece descrece; porque el amor, tengo por imposible contentarse de estar en un ser, adonde le hay»¹⁴⁶.

Nos interesa destacar los dos últimos «estados», en particular el de los perfectos, para comprobar hasta que punto, ya en 1563, Santa Teresa comprobó por los «efectos y señales» la presencia del Espíritu Santo en su alma:

«Cuanto al estado de los que van aprovechando son otras tres señales por las cuales se conjetura morar el Espíritu Santo en ellos como en templo de santificación: La primera es, examinación frecuente y muy continua y justa de la propia conciencia...La segunda señal es la disminución o amenguamiento de la codicia deste mundo...La tercera señal es, la guarda muy diligente de los mandamientos de Dios....

Cuanto a los perfectos, son otras tres señales, de las cuales se toma conjetura que el Espíritu Santo los tiene llenos de sí mismo.

La primera es la manifestación de la divina verdad; porque, como el Espíritu Santo sea Espíritu de verdad, cosa propia es a su verdad enseñar toda verdad y, por esto, en cualquiera persona perfecta que el Espíritu Santo estuviere, siempre se manifiesta a ella por algunas revelaciones de divinos secretos y se le comunica en apartado como a familiar amigo.

La segunda señal es, no temer en esta vida cosa alguna sino a sólo Dios; porque la caridad perfecta destierra y lanza el temor del corazón humano; porque esta virtud es de tal propiedad que, ningún rastro de pena tiene consigo y, desta causa, toda verdadera caridad aparta y deshecha el temor de su compañía, porque el temor siempre tiene y trae consigo alguna pena. Y por esto dice el apóstol: 'Adonde el espíritu del Señor mora, allí está la libertad ver-

144 CARTUJANO, IV, fol.256.

145 M 5.4.10.

146 M 7.4.9.

dadera'; de donde parece que la caridad no puede estar con el temor servil.

La tercera señal es el deseo de salir desta vida por manera que, por la muy aquejosa vehemencia y muy extremado incendio del divino amor, desee el ánima ser libre y suelta de la cárcel de su cuerpo y estar con Jesucristo; porque el Espíritu Santo, levanta el espíritu racional a la cumbre de los deseos de las riquezas altas y perdurables. Pues según esto, bienaventurada es el ánima que codicia salir de la cautividad de su propia carne por estar con Jesucristo, porque tiene por El tal deseo, muy cierta señal que el Espíritu Santo la tenga llena de si mismo.

Es de notar que, sin estas nueve señales son otras tres por donde puede alguno conocer si tiene en sí mismo al Espíritu Santo. Y por este fin, este mismo Espíritu santísimo apareció en tres señales; conviene saber, en manera de nube sobre nuestro redentor transfigurado; y, en apariencia de paloma sobre el mismo redentor bautizado; y, en figura de fuego, sobre el colegio de los apóstoles ayuntado en una concordia y santificación de amor.

La primera señal es abundancia de lágrimas y por esto apareció en forma de nubes; porque así como cuando viene el viento ábrego, luego las nubes se desatan en pluvias, así, en la venida del Espíritu Santo, los corazones se resuelven y derriten en lágrimas.

La segunda señal es el perdón de las injurias y por esto apareció en figura de paloma que carece de hiel.

La tercera señal es el deseo de las cosas espirituales altas y celestiales y por esto apareció en llamas de fuego, porque así como el fuego, de su propia naturaleza sube arriba, así, el Espíritu santo levanta en alto los corazones que toca y guarnece de su santa habitación y fuego de amor»¹⁴⁷.

La lectura de este texto de vital importancia, refleja y clarifica gran parte de las dudas que suscita una primera lectura de la pneumatología teresiana:

La Santa descubre en 1563, leyendo al Cartujano, que por los «efectos y «señales» puede «conjeturar» la presencia del Espíritu Santo

147 CARTUJANO, IV, fol.256-257. Las citas del Cartujano correspondientes al volumen primero son de la edición de 1503; sobre las pertenecientes al cuarto volumen no tengo la misma seguridad por no estar datado el libro; la tipografía es similar a la del primero, por lo que deduzco que son de la misma edición. Agradezco desde aquí la amabilidad y facilidades que me dieron los Carmelitas Descalzos de Burgos para consultar tan preciada obra.

en su alma, tanto como «pricipiante», «aprovechada» y «perfecta». No era la primera vez que leía el texto y queda sorprendida ante su avance en el «camino espiritual». Por pudor no explicita en cual de los estados autocomprende la presencia del Espíritu en su alma, pero no dudamos en afirmar que se trata del «estado» de los perfectos, porque es consciente de tener «revelaciones de divinos secretos y se le comunica en apartado como a familiar amigo»¹⁴⁸, sólo teme a Dios y¹⁴⁹, desea salir de esta vida para encontrarse con Jesucristo¹⁵⁰.

El léxico del Cartujano que denota la presencia del Espíritu, pasa a formar parte del vocabulario teresiano: El Espíritu que «espira», «mora» e «hinche» se encuentra con frecuencia en los escritos, con la salvedad de no referirse explícitamente a la misión específica del Espíritu¹⁵¹. Pero lo más sorprendente resulta observar cómo el Cartujano distingue entre señales «corporales» e «invisibles», limitando las primeras a los acontecimientos neotestamentarios y adjudicando las segundas al tiempo presente: la forma de «nubes» se convierte en don de lágrimas, la presencia en forma de «paloma» queda reducida al perdón de las injurias y el «fuego» en deseo de las cosas espirituales. Y aquí es donde la teología del Cartujano choca con la propia experiencia de la Santa. Inmediatamente después de la lectura del texto reseñado adviene una merced, al ver sobre su cabeza la paloma «sosegóse el espíritu con tan buen huésped»¹⁵² quedándole un gran efecto a resultas de la visión:

«Desde aquel día entendí quedar con grandísimo aprovechamiento en más subido amor de Dios...»¹⁵³.

¿Cómo compaginar lo que el Cartujano limita a un tiempo pasado con la actual experiencia de la Santa?; ¿con qué derecho hablar de signos de presencia del Espíritu en el alma reservados a los tiempos apostólicos? Entendemos que, esta división establecida por el Cartujano, tan poco dado a reconocer fenómenos «extraordinarios» influye poderosamente en Teresa, quien no osará nunca explicitarlos como pertenecientes al Espíritu Santo, aunque su alma no cese de experimentarlos¹⁵⁴.

148 V 37.4., 39.8, R 3.9., F 4.8.

149 V 6.4., 32.7., R 4.11., C 41.1. etc.

150 P 1, V 20.12-13, 29.8, 34.10.

151 véase «henchir» en M 7.2.7., V 14.2 y 6., 18.9, C 28.11.; «morar» en M 7.1.6.; «aspiraciones» en M 7.2.6. y M 7.4.10.

152 V 38.10.

153 V 38.11.

154 Obsérvese que las visiones en forma de paloma no son nunca referidas explícitamente a la presencia del Espíritu Santo; cf. V 38.10 y 12.

Una interpretación actual de la obra de Teresa puede y debe afirmar que detrás de las «aspiraciones», «paloma», «nube» y «fuego» se esconde la pneumatología teresiana; por pudor y por haber quedado reservadas dichas manifestaciones al tiempo neotestamentario la Santa jamás explicitó que correspondieran a dones concedidos por el Espíritu, aunque no cesara de experimentarlas.

En consecuencia, y este es el fin de nuestro análisis, la merced concedida en M 7.1.6., es un don del Espíritu Santo quien, «a manera de una nube de grandísima claridad», con «secretas aspiraciones», llega a «henchir de Sí» el alma y le muestra las tres Personas que vienen «a morar con el alma».

Hay que añadir otro: El Espíritu Santo —según el Cartujano— es concedido a los apóstoles el mismo día de la resurrección por Cristo y más tarde en Pentecostés. Las séptimas moradas equivalen a la primera resurrección del hombre, siendo la segunda la escatológica. Pues bien, ayudados por el Cartujano debemos concluir que el capítulo primero de las moradas séptimas, como experiencia consciente de la presencia de la Trinidad en el alma, equivale a la recepción del Espíritu por los apóstoles, mientras que el capítulo segundo, de carácter cristológico reproduce el encuentro de Cristo resucitado con el colegio apostólico¹⁵⁵.

Ya antes de concluir «Vida», la merced del Espíritu Santo le confirmó que la tercera Persona de la Trinidad estaba con ella, había tenido una visión en forma de paloma y salía de la experiencia con acrecentado amor de Dios. El Espíritu había sido camino y medianero hacia el amor trinitario. Años más tarde, entre 1570 y 1571, escucha del Señor las palabras: «goza del bien que te ha sido dado, que es muy grande; mi Padre se deleite contigo y el Espíritu Santo te ama»¹⁵⁶.

Concluimos que lo propio del Espíritu es el amor y por su medio recibe el hombre el amor divino despertando el alma muerta con el «auxilio general» o enamorando la voluntad para que ame a Dios uno y trino encendida en fuego soberano¹⁵⁷.

c. *El Espíritu Santo y Cristo*

El amor de Dios se ha manifestado esencialmente en la donación del Hijo; amor que abrasa, arde, hiere, es suave y pide una respuesta

155 Para la total comprensión de esta conclusión remito al lector al Capítulo VI, 3, B, d.

156 R 16.

157 CASTELLANO J., *Espiritualidad teresiana. en Introducción a la lectura de Santa Teresa, o.c.*, 162-172.

del hombre¹⁵⁸. Amor que exige una respuesta apasionada ante el ruego del Señor de que nos estemos con El: «el particular cuidado que tiene de comunicarse con nosotros y andarnos rogando nos estemos con El y con sólo esto se contenta¹⁵⁹. Por lo cual no debe sorprendernos que el Espíritu Santo y Cristo aparezcan vinculados en los escritos de la Santa; concretamente en una visión, yendo a comulgar:

«Una vez poco antes de esto, yendo a comulgar, estando la Forma en el relicario –que aún no se me había dado–, vi una manera de paloma que meneaba las alas con ruido. Turbóme tanto y suspendióme, que con harta fuerza tomé la forma Esto era todo en San José de Avila. Dábame el Santísimo Sacramento el Padre Francisco de Salcedo. Otro día, oyendo su misa, vi al Señor glorificado en la Hostia. Díjome que le era aceptable su sacrificio»¹⁶⁰.

En una ocasión vio a Cristo glorificado y en otra la paloma, símbolo del Espíritu; ambas visiones tuvieron lugar dentro de la Eucaristía ante la Forma.

Asimismo el Espíritu en Pentecostés confirmó a los Apóstoles que Cristo era Dios y Hombre:

«Paréceme a mí que si tuvieran la fe, como la tuvieron después que vino el Espíritu Santo, de que era Dios y Hombre, no les impidiera, pues no se dijo esto a la Madre de Dios, aunque la amaba más que a todos»¹⁶¹.

Pentecostés supuso para los Apóstoles la fe completa al comprender, por experiencia, la Humanidad y Divinidad del Hijo. Los que, contrariamente a la Santa, pensaban que en el camino espiritual «esta obra toda es espíritu que cualquier cosa corpórea la puede estorbar o impedir», caen en contradicción truncando la fe que los Apóstoles tuvieron en Pentecostés reuniendo en Cristo Humanidad y Divinidad. Así, el Espíritu Santo aparece como garantía de inseparabilidad de lo humano y divino en Cristo, además de ser la Persona divina que por experiencia confirmó a los Apóstoles en dicha fe. Es propio de la presencia del Espíritu Santo cambiar la fe de los Apóstoles, «como la tuvieron después que vino», luego el Espíritu confirmó y completó la

158 «que siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda de que nos tiene; que amor saca amor», V 22.14., cf. 39.23, 34.15., 21.7., C 3.8., 19.4., 28.8., 30.5., M 6.1.1.

159 M 7.3.9., «pues tampoco le importa a nuestro Señor ser amado», Cta 361.7

160 R 17. En Avila en Mayo de 1571

161 V 22.1. en nota que añadió al margen la Santa.

ie. Dada la importancia que tiene para nuestra autora la cuestión de la Humanidad y Divinidad en Cristo, el dato que aporta el texto reseñado nos parece decisivo de cara a la interpretación pneumatológica de su teología¹⁶².

Terminemos este recorrido analizando el misterioso «voto de obediencia» que Teresa hizo al P. Gracián¹⁶³. Los hechos se sucedieron en dos tiempos cronológicamente bien diferenciados, cada uno con su particular impronta teológica: el primero en Abril de 1575, encontrándose con Gracián en Beas y el segundo, un mes más tarde, el 23 de Mayo en Ecija¹⁶⁴. La diferencia más notable entre ambos momentos viene indicada por la distinta motivación teológica, en el primer caso cristológica y, en el segundo, pneumatológica.

En Abril de 1575 Teresa goza de una nueva visión –posiblemente imaginaria– de Cristo resucitado:

«...y representóseme esta visión con la brevedad ordinaria, que es como un relámpago¹⁶⁵.

Parecióme que estaba junto a mí nuestro Señor Jesucristo de la forma que Su Majestad se me suele representar, y hacia el lado

162 Los encabezamientos de las cartas tienen casi siempre, después del signo de Jesús, una mención al Espíritu: «Sea el Espíritu Santo siempre con vuestra merced», Cta 1., cf. Cta 21., 15.1., 18.1., etc. o bien con la expresión «La gracia del Espíritu Santo sea con ella, amiga mía», Cta 26.1., cf. 4.1., 11.1., 12.13., 228, 231. etc.

163 Existen tres relatos-explica T. Álvarez-, «Los tres, en tono de narración informativa, pero sin destinatario expreso. La autora informa dirigiéndose monologando con intención manifiesta de que su relato sirva para un fin que no declara al lector. La más breve de las tres Relaciones se ciñe a sólo el último episodio, el de la pobre sacristía de Ecija; es concisa y sencilla como una promemoria personal. Las otras dos abarcan íntegro el pequeño drama interior de la Autora, pero una de ellas consta de dos partes distintas, como dos relatos, escritos en dos folios separados y quizá en dos ocasiones diversas. En cambio, el autógrafo tercero ofrece un relato único y continuo del episodio que comenzó en Beas y culminó en Ecija». Los hechos suceden entre febrero y Marzo de 1575. cf. ALVAREZ T., *El voto de obediencia de Santa Teresa y sus tres relatos autógrafos*, «Ephemerides Carmeliticæ», 15, (1964), 157

164 Al relato de Beas corresponde –según el autógrafo de Consuegra– la R 40.1-4. : «Año de 1575 en el mes de abril, estando yo en la fundación de Beas». Y al de Ecija –autógrafo de Puebla– la R 39.: «Una persona, día de Pascua del Espíritu Santo, estando en Ecija», y la R 40.5-8. añadida posteriormente por la Santa a la primera parte del relato y que comienza diciendo: «El segundo día de Pascua del Espíritu Santo, después de esta mi determinación, viniendo yo a Sevilla, oímos misa en una ermita en Ecija». Citaremos los acontecimientos según la numeración propuesta por T. Álvarez R 39. y 40. Cuando mencionemos la versión de Chichester añadiremos una b a la R 40., p.e. 40b.5.

165 R 40.1. Fidel Fita transcribe el traslado autógrafo Ribera a dichas Relaciones, con toda seguridad más fidedigna que la copia de Avila. Además de otros detalles, conserva las claves habituales de Teresa para referirse a su amigo Gracián: «Eliseo» y «Elías». cf. FIDEL FITA, «Librito autógrafo de Santa Teresa» en Boletín de la Real Academia de la Historia, 67 (1915), 400-402. Comentaré la copia de Ribera en las conclusiones finales del libro.

derecho estaba el mismo maestro Gracián y yo al izquierdo. Tomónos el Señor las manos derechas y juntólas y díjome que éste quería tomase en su lugar mientras viviese, y que entrambos nos conformásemos en todo, porque convenía así»¹⁶⁶

La visión tiene carácter espacial, las figuras aparecen ubicadas en un lugar determinado: Cristo junto a ella, Gracián a la derecha de Cristo y ella al lado izquierdo¹⁶⁷. La idea del voto surge como consecuencia de una nueva experiencia cristológica y tiene dos motivaciones: Tomar a Gracián en el lugar de Cristo y la conveniencia de que ambos se conformaran en todo. Que el confesor ocupe el lugar de Dios en la tierra no es nada nuevo en el pensamiento de nuestra autora, simplemente confirma la necesidad de las mediaciones humanas en el acto de conocimiento y acercamiento al misterio de Dios. La conveniencia de que Gracián y ella estén de acuerdo en todo sí es una novedad y sólo puede tener una explicación: la eficaz realización del proyecto de reforma de la Orden. Se da por tanto un criterio de orden práctico.

Como consecuencia de esta experiencia –corroborada «otras veces» por el Señor¹⁶⁸– Teresa queda determinada a llevar a cabo su decisión. Un mes más tarde, segundo día de la Pascua del Espíritu Santo, encontrándose en la sacristía de Ecija, recuerda la merced pasada que le había hecho el Espíritu Santo:

«El segundo día de Pascua del Espíritu Santo, después de esta mi determinación, viniendo yo a Sevilla, oímos misa en una ermita en Ecija, y en ella nos quedamos la siesta; estando mis compañeras en la ermita y yo sola en una sacristía que allí había, comencé a pensar la gran merced que me había hecho el Espíritu Santo una vispera de esta Pascua, y diéronme grandes deseos de hacerle un señalado servicio; y no hallaba cosa que no estuviese hecha»¹⁶⁹

La merced del Espíritu Santo recibida años atrás fue inolvidable, la recuerda en Ecija, en 1575 y en 1579¹⁷⁰. Indica con ello la imposibilidad de soslayar teológicamente aquel acontecimiento que con-

166 R 40.2.

167 En otras ocasiones había experimentado visiones del mismo tipo. Vio a Cristo por visión intelectual a su lado derecho, V 27.2., a la Virgen al lado derecho y a San José al izquierdo, V 33.14. y al P. Gregorio Fernández lo vio al lado derecho en el momento de subir al cielo, por quien «temía su salvación, que había sido veinte años prelado», V 38.27.

168 R 40.3.

169 R 40.5.

170 cf. V 38.9. y «Estando en San José de Avila, vispera de Pascua del Espíritu Santo, en la ermita de Nazaret, considerando en una grandísima merced que nuestro Señor me había hecho en tal día como éste, veinte años había», R 67.1.

virtió en habitual la oración al Espíritu en ese día, como explica una testigo ocular de lo sucedido, María de San José:

«Este día, con achaque de que estaba mala, nuestra Madre no quiso que la acompañásemos como otros, antes se estuvo todo el día sola, metida en una sacristía pequeña que allí había, sin consentir que la hablásemos, donde se empleó bien buscando nuevos servicios que hacer al Espíritu Santo, en cuyas fiestas mostraba bien el encendido amor que a este divino Espíritu tenía»¹⁷¹.

De lo dicho por María de San José se deduce que no debía ser el primer «servicio» que buscaba hacer al Espíritu, sino «grandes deseos de hacerle un señalado servicio» que le costó encontrar porque «no hallaba cosa que no estuviera hecha»¹⁷². En Ecija la motivación es totalmente pneumatológica: «si sería bien hacer aquello por el Espíritu Santo»¹⁷³, «pareciéndome que yo hacía aquella promesa por el Espíritu Santo»¹⁷⁴. Una vez hecha la promesa, puesta de rodillas, dirá: «no sé si merecí, mas gran cosa me parecía había hecho por el Espíritu Santo, al menos todo lo que supe»¹⁷⁵.

Explica T. Álvarez que «Ya no es el «voto» el centro temático del relato, sino las gracias místicas que lo motivan»¹⁷⁶. En efecto, la visión de Cristo y el «señalado servicio» que pretende hacer al Espíritu Santo forman el núcleo principal del texto.

Las consecuencias teológicas –objetivo prioritario de nuestra reflexión– son las siguientes:

Teresa vive en frecuente relación con la tercera Persona de la Trinidad, en particular cuando el calendario litúrgico celebra la festividad de Pentecostés. La primera merced del Espíritu –recibida como visión en V 38.9. y V 27.9.– originó la búsqueda de nuevos modos de servirle como respuesta agradecida.

En 1575 experimenta una relación diferenciada con la tercera Persona de la Trinidad y con Cristo. Al tenerla también con el Padre en 1572¹⁷⁷, deducimos que la relación diferenciada con las tres Personas –de modo

171 MARÍA DE SAN JOSÉ, *Libro de las Recreaciones*, Rec. IX, Burgos 1913, 99, citado por ÁLVAREZ T., *El voto de obediencia de Santa Teresa y sus tres relatos autógrafos*, a.c., 156-157.

172 R 40.5. «vinome gran deseo de hacerle un muy señalado servicio», R 40.b.6.

173 R 40.6.

174 R 40.7.

175 R 40.8.

176 ÁLVAREZ T., *El voto de obediencia de Santa Teresa y sus tres relatos autógrafos*, a.c., 165.

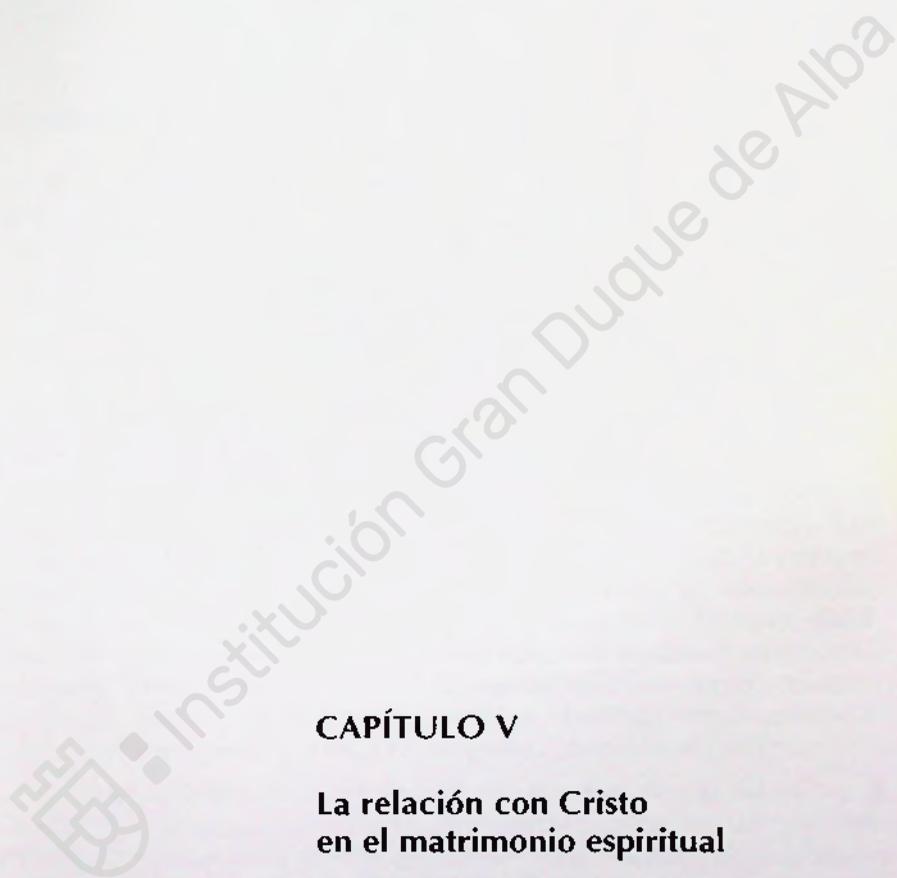
177 R 25.2.

continuado— ha de retrotraerse a 1571. Generalmente las visiones son cristológicas. En el voto de obediencia hay visión de Cristo no del Espíritu.

Tanto el relato de la Santa como el citado de María de San José indican la búsqueda de un «señalado servicio» al Espíritu Santo. En el caso que nos ocupa el «servicio» consistirá en obedecer las palabras de Cristo. Así pues, el Espíritu Santo confirma y estimula la puesta en práctica de la voluntad de Cristo.

Podemos concluir diciendo que la pneumatología está menos presente en la obra teresiana que la cristología, posiblemente por miedo a caer en las sospechas del iluminismo y por la dificultad de representarse la tercera Persona en la oración. En consecuencia, se debe afirmar con Baudry que, en la teología teresiana no se puede rígidamente limitar la obra santificadora a la tercera Persona de la Trinidad. Sin embargo, conforme se fue introduciendo experimentalmente en el misterio trinitario, atribuyó al Espíritu Santo esta obra, cuyo descubrimiento coincide con el ingreso en los estado «sobrenaturales»¹⁷⁸.

178 BAUDRY J, *La place du Saint-Esprit dans la spiritualité de Thérèse d'Avila*, a.c., 80-81.



CAPÍTULO V

**La relación con Cristo
en el matrimonio espiritual**

Introducción general al capítulo

Pretendemos ahora examinar el matrimonio espiritual en el capítulo segundo de las séptimas moradas de Santa Teresa. El análisis de la estructura de M 7.2. nos condujo a una conclusión que recordamos aquí: la relevancia de dos textos que compendian y resumen el contenido del texto y, desde los cuales, estudiaremos la relación de Cristo con el hombre, a saber, M 7.2.1. y M 7.2.8.

Dado que nos encontramos ante lo nuclear de la teología teresiana, nos detendremos debidamente en ello, dividiendo nuestro estudio en cinco apartados, que se deducen del contenido de los textos clave reseñados:

1) El ME tiene lugar dentro de una relación personal de Cristo con el hombre. Por tanto, la narración del ME contiene la estructura fundante de la teología teresiana, la relación de Cristo con la persona humana, la cual tiene unas características esenciales: es una relación personal, yo-tú, que se desarrolla dinámicamente en la historia, dialógica, sponsal, de mutua donación e intercambio de dones, simétrica y asimétrica, fundada en la Escritura y que definiremos como «relación dialéctica». Por consiguiente, en un primer apartado, estudiaremos el matrimonio espiritual en cuanto relación de Cristo con el hombre.

2) Al interior de la relación dialéctica, el sujeto divino del ME es la sacratísima Humanidad de Cristo. En consecuencia, en un segundo apartado, analizaremos el significado de esta importante expresión cristológica en el pensamiento de Teresa. Para ello, nos veremos obligados a interrelacionar e interpretar la sacratísima Humanidad en relación con la Divinidad de Cristo y los problemas teológicos que subyacen; las fuentes teológicas teresianas y los presupuestos que surgen ante una determinada interpretación del dogma calcedonense; la relación entre sacratísima Humanidad y Eucaristía.

3) En tercer lugar, comprobaremos la connotación histórica de la

sacratísima Humanidad de Cristo; mediante el estudio de la iconografía cristológica utilizada por la Santa, demostraremos el desarrollo de la cristología teresiana desde los presupuestos básicos de la religiosidad popular; es decir, cómo la Santa llegó a la relación personal con Cristo en el ME mediante el empleo de las imágenes plásticas.

4) Del proceso histórico de la relación con Cristo apoyada en las imágenes plásticas, deduciremos y demostraremos la repercusión en la cristología. La imagen de Cristo que se imprime y esculpe en el centro del alma hasta llegar a convertirse en una realidad viva y personal, configuran los grandes temas derivados de la cristología: el mayor encuentro del hombre consigo mismo coincide con el mayor encuentro con Cristo en quien está esculpido; y, segundo, el hombre ha sido creado a imagen de Cristo Resucitado en las tres Personas y la Humanidad.

5) Por último, compararemos brevemente el prototipo esencial de la cristología teresiana, Pablo, de quien la Santa depende en su interpretación del tema teológico de la creación a imagen; teología que por otra parte fue continuada por San Ireneo y en la que hay que entroncar la cristología teresiana.

Los cinco apartados nos conducirán a la conclusión siguiente: la mayor hominización se corresponde con la mayor relación con Cristo, que en esta vida —según Teresa—, equivale a la relación del matrimonio espiritual.

1. La relación de Cristo con la persona humana

Abordamos, en primer lugar, la comunicación con Dios como relación interpersonal de la persona humana con Cristo. Este primer apartado estudiará la relación en cuanto relación y sus contenidos, sin adentrarnos, por el momento, en especificar la teología de cada una de las personas que intervienen en la relación, Cristo y el hombre, las cuales serán objeto de posteriores análisis¹.

1 Partimos de un dato esencial aceptado por todos los teresianistas, que no precisa de nuevas demostraciones: el cristocentrismo que recorre la vida y obra de Santa Teresa: cf. CASTRO S., *Cristología teresiana*, Madrid 1978; del mismo autor, *La experiencia de Cristo, centro estructurador de 'Las Moradas'*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca 1982, 927-945. Antes de Secundino Castro, la cristología teresiana había sido destacada por: cf. GARRIDO J.C., *La experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 39; GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 48; en esa página dice el autor: «La persona de Cristo en el centro de la oración teresiana»; DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., «El amor vivo de Dios». *Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, a.c., I, 56.; ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, *Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de Cristo*, «Rev. de Espir.» 87-89 (1963) 773-812; cf. también, CASTELLANO J., *Espiritualidad teresiana. Rasgos y vivencias*, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, o.c., 155-158; ÁLVAREZ T., *Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa*, «Monte Carmelo» 88 (1980) 335-365.

A. La relación yo-tú de la persona humana con Cristo

El ME consiste en una relación interpersonal entre la persona humana y Jesucristo con el intercambio de dones y palabras:

«y le dijo que ya era tiempo que sus cosas tomase ella por suyas, y El tendría cuidado de las suyas»²

«las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra, que fue que mirase por sus cosas, que El miraría por las suyas»³

«y díjome: “Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy. Hasta ahora no lo habías merecido; de aquí adelante, no sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía: mi honra es ya tuya y la tuya mía»⁴

Los tres textos paralelos narran la experiencia del ME., recalcando que son unas palabras dirigidas por Cristo al alma. Conllevan un compromiso de intercambio que en los dos primeros es expresado de forma general –tomar las cosas del otro por propias– y en el tercero se concretan en el término, «honra».

A lo largo del estudio cristológico que nos proponemos desarrollar analizaremos ambos aspectos en la obra teresiana: la comunicación por medio de la palabra y el intercambio de dones.

De momento nos interesa centrarnos en el aspecto de mayor relieve teológico. Estamos refiriéndonos a la presencia de un elemento que no puede pasar desapercibido y que está presente en la misma estructura de las frases: hay dos protagonistas, Cristo y el hombre. Cristo tiene la iniciativa y habla mientras la persona escucha. Llama la atención la abundancia de pronombres posesivos, «sus cosas», «las suyas», «es ya tuya», «y la tuya mía»; indican que Cristo y el alma tienen algo que intercambiar. En el fondo subyace una estructura de relación interpersonal con pronombres personales Yo-tú y, en los textos citados, «Él» y «ella».

Pues bien, la estructura yo-tú, fundamento del ME y culminación de una experiencia, ¿está presente en el proceso anterior al ME o es un modo de comunicación nuevo?. La pregunta nos exige releer la obra teresiana para buscar una respuesta.

2 M 7.2.1.

3 M 7.3.2.

4 R 35.

Palabras de Cristo muy similares a las del ME fueron experimentadas por Teresa mucho antes de 1572 como relata «Vida»:

«Ya eres mía y yo soy tuyo»⁵.

Un poco más adelante el Señor insiste: «si del todo estaba dada por suya, o no»⁶ (V 39.24); observaremos que las palabras de Cristo dicen lo mismo que en el ME, con la diferencia de que no hay intercambio de dones, ni la honra, ni las cosas de uno pasan a ser las del otro.

Pocos años después escribió Teresa en Toledo un pequeño billete que posteriormente llevaba en su breviario, indicando de manera enigmática la fecha de su muerte:

A diecisiete días de noviembre, octava de San Martín, año de 1569, vi para lo que yo sé haber pasado 12 años. Para 33, que es lo que vivió el Señor, faltan 21.

Es en Toledo, en el monasterio del glorioso San José del Carmen.

Yo por ti y tú por mí.

Vida. (33)

Doce por mí y no por mi voluntad se han vivido?

De él nos interesa lo que consideramos central cual es Cristo y la persona humana. Teresa calcula la fecha de su muerte en función de los años que vivió Cristo, quien es el auténtico protagonista de tan misterioso escrito. La persona de Teresa tiene presencia en la medida en que está relacionada con los años que vivió Cristo y, basándose en ese dato sustancial, calcula su muerte. Al lado de Cristo y los años que vivió aparece de nuevo la misma frase y la misma estructura: «Yo por ti y tú por mí». A la vista del texto podemos preguntarnos: ¿son palabras de Cristo a Teresa o de Teresa a Cristo? El uso de las mayúsculas podría habernos facilitado la respuesta, pero Teresa apenas las usó en sus escritos; el manuscrito de esta Relación, en particular de esta frase, se encuentra en minúsculas. Opinamos que son palabras de Cristo entendidas en la oración y que le quedaron grabadas hasta el punto de resumir no sólo la fecha de su muerte, sino toda un programa existencial; es decir, que en el año 1569 tenía conciencia de haber centrado toda su vida en Cristo, viviendo para Él y muriendo para Él. Lo que en defi-

5 V 39.21. Estas palabras hay que datarlas entre 1562 y 1565. Véase V 18.4.

6 V 39.24.

7 R 7. en Toledo a 18 de Noviembre de 1569.

nitiva interesa destacar es la importancia de la frase en su relación con Cristo, una relación personal con El que conlleva hacer por Él, lo que Él hizo por la salvación de todos los hombres y, en particular, por la suya.

Descartando encontrar una solución al enigma por el cálculo de cifras que intervienen, opino que lo central de la «Relación» es Cristo que vivió 33 años y la frase en cuestión, «yo por ti y tú por mí». Aventura la hipótesis de que se trata de la cifra de la muerte calculada en base a los años que vivió el Señor. Si vivió 33 años por la salvación de todos los hombres, evidentemente vive 33 años en la vida de Teresa, vive «por» ella 33, a lo cual ha de responder nuestra autora con otros 33 años vividos por y para El, en cuyo caso Teresa presagiaba su muerte a los 66 años⁸.

Mientras que las palabras de Cristo reseñadas anteriormente, V 39.21. denotaban en la relación interpersonal un aspecto de pertenencia mutua, «ya eres mía y yo soy tuya», la Relación de 1569 señala la dimensión histórica al presentar la existencia de Teresa con una finalidad en el tiempo y en la historia: reproducir la existencia de Cristo con el mismo objetivo que El tuvo, la proexistencia., hacer por El, lo que Él hizo por nosotros.

De momento llegamos a la conclusión de que en la relación Cristo-persona humana se dan dos vertientes, sincrónica y diacrónica. En un lenguaje sponsal, con las connotaciones de pertenencia mutua, posesividad, donación total,... se nos explica que la relación personal con Cristo tiene un sentido de realización histórica, diacrónico, al mismo tiempo que una relación vertical con Cristo, sincrónico. Ambos aspectos no deben identificarse ni separarse, porque caminan juntos y se encuentran en la escatología final.

En los años 1570-1571, Teresa escucha de nuevo unas palabras de Señor que añaden un nuevo matiz a lo dicho, la praxis:

«Haz lo que es en ti y déjame tu a Mí y no te inquietes por nada»⁹

Por tanto nos hallamos ante una relación interpersonal de amor que implica la totalidad del ser de la persona, dándole un sentido a toda la existencia histórica y praxis. El ser, el vivir y el hacer constituyen el todo del hombre y Teresa encuentra la respuesta en Cristo.

8 cf. sobre este punto ÁLVAREZ T., *La previsión siglada de su muerte. La 'cifra' de la Relación 7.*, «Monte Carmelo», 88 (1980) 651-660.

9 R 13.

En Sevilla, con fecha 1575, escucha del Señor:

«Ya sabes el desposorio que hay entre ti y Mí...lo que yo tengo es tuyo¹⁰.

Hemos elegido una selección de textos que creemos justifican por sí mismos la importancia que se debe conceder a la relación Cristo-alma como relación interpersonal yo-tú. A lo largo de estas páginas y conforme, vayamos analizando los diversos aspectos de la relación, aparecerán otros que irán perfilando el pensamiento teresiano.

B. Relación dinámica

La relación personal de Cristo con la persona humana se desarrolla en la historia. No podría comprenderse la teología teresiana sin este componente dinámico y procesual que, partiendo del inicio de su existencia, mantiene una tensión histórica permanente hacia la escatología. En mi opinión atravesó por cuatro momentos clave: 1) Cristo visita a Teresa, 2) Cristo está cabe ella, 3) Cristo está en ella, 4) Teresa está en Cristo. Seguiremos el relato de «Vida» para demostrar cómo se desarrollan las cuatro etapas¹¹.

a. Cristo visita a Teresa

Varios acontecimientos importantes jalonan la biografía de Santa Teresa. Sin detenernos en ellos pormenorizadamente, bien podemos decir que influyeron progresivamente en la vocación al matrimonio espiritual de la Carmelita. La huida del hogar familiar con el deseo de ir a tierra de moros (V 1.4), la muerte de su madre (V 1.7), etc.; resumirá su infancia diciendo: «no me parece os quedó a Vos nada por hacer para que desde esta edad no fuera toda vuestra» (V 1.8.). Amistades inconvenientes, primeros amoríos e ingreso en el convento de nuestra Señora de Gracia de monjas Agustinas (V 2), la entrada en la Encarnación, la larga enfermedad a los 23 o 24 años etc.; un sinfín de sucesos que van construyendo una vida y que Teresa relee en la autobiografía con un claro afán de destacar las misericordias de Dios para con su alma.

10 R 51. «venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El». V 10.1.; cf. también C 22.7., V 14, 5-6.; V 15.15.; cf. ÁLVAREZ T., *Santa Teresa contemplativa*, en ÁLVAREZ-CASSELLANO, *Teresa de Jesús, enseñanos a orar*, o.c., 181, nota 38.

11 Sobre el dinamismo y progresiva comunicación de las personas divinas, cf. GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 61 ss. y 111-112; la oración teresiana estudiada desde el dinamismo personal y transformante, cf. HERRAIZ M., *La oración, historia de amistad*, Madrid 1985, 41-101.

Dios en Cristo «llama» y el hombre «busca». El punto de partida de la relación con Dios consiste en la llamada de Dios al hombre ante la cual éste puede responder afirmativa o negativamente. La primera respuesta que puede dar la persona es la búsqueda de la Verdad, con determinada determinación. En el hombre que busca ante alguien que llama encontramos ya la estructura general de lo que, en el tiempo histórico, se irá concretando como relación personal. Esta es justamente la característica fundamental de esta etapa en la vida de la Santa: la búsqueda de la Verdad como respuesta ante la llamada de Dios, no exenta de altibajos, dudas, retrocesos y avances. Ella misma recuerda que: «aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis Vos a mí tan del todo que no me tornase a levantar, con darme Vos siempre la mano; y muchas veces, Señor, no la quería entender cómo muchas veces me llamabais de nuevo» (V 6.9). Ante la imposibilidad de poder definir la personalidad tan rica y compleja de Santa Teresa, quisiera destacar esta característica de búsqueda de la Verdad como una constante de su biografía, más fundamental en la primera época porque aún no había encontrado¹².

De todas las experiencias vividas, auténticas visitas que Dios le hace, habría que destacar su experiencia ante el Cristo muy llagado, porque indica el final de una etapa y el comienzo de otra:

«Acaeciome que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que había traído allí a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros»¹³.

Los teresianistas coinciden en señalar la importancia de esta experiencia acaecida en la Cuaresma de 1554. Momento decisivo porque ya entonces desconfiaba de sí misma y deseaba no volver a ofender al Señor¹⁴. A lo largo de un período de tiempo muy amplio, hasta los 39 años, Dios le habló en los acontecimientos cotidianos, en las pequeñas luchas, contradicciones, en el encuentro con otras personas. A partir de aquí va a tener lugar un encuentro mucho más personal con Cristo.

En la historia cotidiana se realiza progresivamente el encuentro

12 «La terminología, 'búsqueda y encuentro' de Dios, expresa claramente todo el proceso de la vida espiritual», GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c.38; el autor termina su estudio con idéntica reflexión; véase también la pág. 107. Opino con él que esas palabras se podrían aplicar a la Santa: fue una mujer que a lo largo de su vida buscó la Verdad y la encontró.

13 V 9.1.

14 V 9.3.

entre el Señor y la persona humana. No podía ser de otro modo en el caso de Teresa. A las permanentes llamadas por parte de Dios corresponde ella con la búsqueda de la Verdad. Son visitas del Señor, incomprendidas en su momento muchas de ellas, y releídas posteriormente desde la fe y la perspectiva que dan los años. Cabe destacar la duración en el tiempo de esta etapa que indica la lentitud con la que discurre generalmente la madurez humana y la paciencia de Dios en esperar que se responda a sus constantes llamadas a vivir en comunión con Él.

b. Cristo está cabe ella

Sería prolijo enumerar todas las vicisitudes por las que tuvo que pasar nuestra autora, no correspondiendo con nuestro intento de extraer las claves de lectura teológica. Por ello de este segundo momento destacamos únicamente dos: el comienzo de las «hablas» y, sobre todo, la primera experiencia de sentir cabe sí a Cristo.

El Índice de libros prohibidos, promulgado por Fernando de Valdés en 1559, privó a Santa Teresa de uno de sus grandes aliados, los libros espirituales que le «daban recreación leerlos». Fue entonces cuando el Señor le dijo: «No tengas pena, que Yo te daré libro vivo» (V 26.5). No era la primera vez que le parecía escuchar palabras interiores del Señor. Desde 1558 en que comenzó por vez primera a entenderlas¹⁵ se fueron haciendo más y más frecuentes, sin poder dudar que «es voz tan clara que no se pierde una sílaba»¹⁶. Cristo le hablaba unas veces para reprenderla, otras para decirle palabras amorosas¹⁷, todas «conforme a lo que tiene la Iglesia» (V 25.12).

Dos años después, en 1560, experimenta por vez primera que Cristo está cabe ella:

«A cabo de dos años que andaba con toda esta oración mía y de otras personas para lo dicho, o que el Señor me llevase por otro camino, o declarase la verdad, porque eran muy continuo las hablas que he dicho me hacía el Señor, me acaeció esto: estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser El el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, díome gran temor al principio,

15 «Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles», V 24.5.

16 V 25.4. Transcribe las palabras entendidas en V 25.18., V 26.2.

17 «si son de represión hacen temblar, y si son de amor, hacen deshacerse en amar», V 25.6.

y no hacía sino llorar, aunque, en diciéndome una palabra sola de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que estaba cabe mí»¹⁸.

Se trata de una visión intelectual en donde a la experiencia de las «hablas» se une la percepción subjetiva de la presencia de Jesucristo. Más que ver era un «sentir» al lado derecho a Jesucristo; siempre que se recogía tomaba conciencia de su compañía.

Destaquemos la novedad que supone la experiencia. A las visitas esporádicas de Cristo, es decir, a los momentos puntuales de la existencia donde Teresa experimenta el encuentro con el Señor –siempre como Otro fuera del yo– le sigue la percepción de palabras dirigidas a ella –también de Alguien personal fuera del yo–, aunque las palabras las entienda interiormente. La novedad de 1560 estriba en la interiorización del encuentro personal. El dinamismo de encuentro con Cristo la ha llevado a verificar el diálogo y la percepción de la presencia junto a ella.

c. Cristo está en ella

Teresa sabía que el Señor estaba dentro de la persona en el momento de la comunión, «que como sabía estaba allí cierto el Señor dentro de mí» (V 9.2), pero no dejaba de ser una realidad momentánea; toda la persona aún no estaba volcada en el Señor, ni toda la existencia estaba henchida por dicha presencia. También conocía por las «Confesiones» de San Agustín¹⁹ y el Tercer Abecedario de Osuna²⁰ que el lugar privilegiado para encontrar a Cristo era dentro de uno mismo. Pues bien, en cuanto experimentó a Cristo cabe ella, comenzó una nueva etapa en donde progresivamente descubrió a Cristo «en» ella.

18 V 27.2.

19 «considerar al Señor en lo muy interior de su alma, que es consideración que más se apega, y muy más fructuosa que fuera de sí –como otras veces he dicho– y en algunas libros de oración está escrito, adónde se ha de buscar a Dios. En especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los contentos ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí. Y esto es muy claro ser mejor; y no es menester ir al cielo, ni más lejos que a nosotros mismos, porque es cansar el espíritu y distraer el alma y no con tanto fruto», V 40.6. cf. V 9.7-8., C 28.2., M 4.3.3.

20 OSUNA FRANCISCO, *Tercer Abecedario espiritual*, L.III, tra.18, cap. 2-4.

Varios son los momentos destacables: El primero, cuando tiene lugar la primera visión imaginaria de Cristo resucitado (V 28.1-3). El relato de la visión no especifica si esta tiene lugar «cabe» ella o «en» ella, aunque no dudamos en afirmar que se trata de la segunda. Después de dos años y medio en los que ordinariamente tenía esa visión (V 29.2), tiene lugar «la más subida visión que el Señor me ha hecho merced» (V 38.18) que consiste en una representación de la Humanidad de Cristo metida en los pechos del Padre (V 38.17). Por último, Cristo se representa en el «centro» de su alma por visión imaginaria (V 40.5).

Es decir que, desde el momento en que experimentó a Cristo cabe ella, comenzó un proceso de interiorización hacia el «centro» del alma. No experimenta ya a Cristo ni fuera de sí ni cabe ella sino «en» ella, en lo más interior de su alma. Por eso al redactar «Vida» afirma que Dios vive en ella habiendo comenzado una vida nueva que, paradójicamente, la libró de sí misma:

«otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí...Sea el Señor alabado que me libró de mí»²¹.

La experiencia que atraviesa Teresa al redactar «Vida» corresponde a las sextas moradas. Al intentar explicar este modo de «regar el huerto» y ante la dificultad que conlleva el expresarlo, escucha unas palabras del Señor:

«Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí. Ya no es ella la que vive, sino Yo»²²

Por tanto, se ha producido un proceso dinámico de interiorización hacia el interior del alma, similar al que vivió San Pablo, hasta poder decir que es Cristo quien vive en ella. El dato es esencial para comprender la teología de Santa Teresa, porque nunca abandonará este aspecto. Según ella el dinamismo del proceso de encuentro con Cristo va recogiendo al hombre hacia el interior de uno mismo, lugar privilegiado del encuentro, al mismo tiempo que lo libra del yo propio.

d. Teresa está en Cristo

Así llegamos al último momento –indisociable de los anteriores– al comprender por experiencia que no sólo ha de buscarse a Cristo en uno mismo, sino que paralelamente el alma ha de encerrarse en Cristo. Sucedió en 1571:

21 V 23.1.

22 V 18.14.

«También entendí: No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí»²³.

Podemos comprender que se trata de un movimiento del alma por el cual el trabajo humano de encontrar al Señor (en el mismo centro del alma) debe corresponderse con otro consistente en que el alma se encierre en Cristo. Cristo viene al alma, al tiempo que el alma va hacia Cristo.

De modo menos preciso lo había explicado en «Vida» varios años antes al describir la gran experiencia de V 40.5. Entonces había descubierto, sin tanta conciencia como en 1571, que la representación de Cristo en el centro del alma se veía correspondida –por medio de una comunicación amorosa– en un segundo movimiento en el cual el alma se esculpía en el Señor²⁴.

Hemos de precisar que la existencia de Cristo no se agota en el fondo del ser humano. Cristo está ontológicamente en el fondo del hombre al tiempo que permanentemente «viene», es decir, está en el alma y en el cielo, no impidiendo que su presencia sea infinita y pueda comunicarse a todo lo criado²⁵. De este modo Teresa evita el panteísmo concibiendo el encuentro con el Señor de manera histórica y dinámica. Más tarde explicará en «Moradas», teniendo el precedente de V 40.10.: «cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo»²⁶ y a continuación dirá: «ver que sufre Dios nuestro Criador tantas [maldades] a sus criaturas dentro en Sí mismo»²⁷. En consecuencia, sería equivocado interpretar la teología teresiana como simple búsqueda de Dios en el interior del hombre. Ciertamente será un elemento esencial, pero no exclusivo. Ha de completarse con la perspectiva que da el conjunto de la obra para así afirmar que a Cristo, en Dios, se le encuentra en un movimiento constante que va desde el Señor que está y viene al centro del alma y del alma que va hacia El.

Podemos concluir afirmando que la relación Cristo-alma es una relación personal, con una estructura esencial yo-tú que, gracias al dinamismo histórico que la recorre, atraviesa por cuatro momentos clave. Los dos últimos –Cristo en Teresa y Teresa en Cristo– son indisolubles y fundan un principio hermenéutico esencial de la obra

23 R 18

24 Mas adelante explicaremos la experiencia con más detalle. cf. Capítulo V, 4, B.

25 Lo aplicado a la Trinidad puede aplicarse a Cristo: «se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo», R 18.

26 M 6.10.2.

27 M 6.10.3.

teresiana porque no debemos olvidar que la casi totalidad de los escritos conservados —salvo las «Relaciones» 1 al 3— son posteriores a 1565 fecha de la última redacción de «Vida» en donde, al menos en germen, las cuatro etapas habían sido verificadas por la experiencia. Dicho lo cual resulta obvio afirmar que la relación interpersonal de encuentro es la que encontramos en el matrimonio espiritual, objeto de nuestro estudio.

También afirmamos que la teología teresiana, que tiene como fundamento el conocimiento por experiencia, se presenta como una historia de salvación. La vida histórica de la Santa, reflexionada y plasmada en la obra escrita, narra las maravillas que Dios realizó en una persona de modo similar a la experiencia histórica del Pueblo de Dios. Los cuatro momentos que se deducen de la experiencia teresiana reproducen la historia de amor de Dios para con el Pueblo de Israel quien fue visitado esporádicamente por Yahvé en la época patriarcal.

En un principio Dios sobreviene de improviso, «interviene en la vida de los Patriarcas mediante unos como toques o encuentros pasajeros»²⁸. Después para que sea su Pueblo establece su presencia en medio de él, caminó por el desierto «con» el arca de la Alianza. Es la época en que Yahvé «está con» el pueblo (Exodo). Por la encarnación, ya no se trata sólo de una presencia, sino de una inhabitación de Dios en los fieles y todos son templos de Dios; recibió en su seno al Hijo de Dios que vivió «en» medio del Pueblo (N.T.) y, por último, el Pueblo vivirá «en Dios» (Apocalipsis). La encarnación del Hijo inaugura el tiempo escatológico, el «ya» pero «todavía no» ha comenzado.

Asimismo la relación interpersonal de Cristo «en» la persona humana y ésta en Cristo, experimentada por Teresa a partir del trienio 1562-1565 y culminada en 1572 mediante el matrimonio espiritual, prefiguran el tiempo escatológico. Este razonamiento legitima analizar el ME desde una perspectiva histórica desarrollada en cuatro grandes momentos, como también desde la concepción escatológica de nuestra autora. Adelantamos que, desde el momento en que Teresa descubre que Cristo vive «en» ella y ella «en Cristo», la cristología se contempla desde la escatología y todas las representaciones de Cristo tienen lugar desde la Resurrección.

C. Relación dialógica

A continuación presentamos la mediación en la cual la persona

28 CONGAR Y., *El misterio del templo*, Barcelona 1967², 265 y ss.. El libro de Congar describe las cuatro fases históricas del encuentro y Alianza entre Dios y su Pueblo.

humana se relaciona con Jesucristo: la comunicación. Analizaremos brevemente el puesto que ocupa en la teología teresiana la Revelación como autocomunicación de Dios al hombre; después, la oración como respuesta del hombre a la comunicación de Dios.

El vocabulario teresiano emplea el término «grandeza» para definir el ser de Dios. La grandeza de Dios es equivalente a su «poder»²⁹ «misterio», «secretos»³⁰ o «infinitud»³¹. El atributo esencial del ser de Dios es la Verdad³². El ser de Dios está indisociablemente unido a su obrar, por ello siempre que Teresa expresa la grandeza de Dios lo une al actuar usando el término «misericordia»:

«la grandeza de Dios no tiene término, tampoco le tendrán sus obras. ¿Quién acabará de contar sus misericordias y grandezas?»³³

La grandeza y misericordia de Dios tienen un paralelo, otra expresión que significa exactamente lo mismo: palabras y actos. De manera que las expresiones «grandeza-misericordia» o «palabras-actos» definen a Dios. La característica de ambas expresiones explica que en Dios su ser es obrar³⁴.

El actuar misericordioso de Dios, intrínsecamente unido a su ser, se manifiesta al hombre como acción misericordiosamente amorosa³⁵. La comunicación de Dios es una consecuencia de su obrar misericordioso. Con el término «comunicación», consecuencia de la misericordia de Dios, la Santa designa al mismo tiempo el modo de actuar de Dios y la manera peculiar en que quiere comunicarse con la criatura. Se

29 «en mirar el poder y grandeza de Dios en las criaturas y el amor que nos tuvo», V 13.13., «¿por qué ha de estar el alma cautiva a sola una de sus grandezas o misterios», F 6.7.

30 «mas si no mostrara Dios a su alma secretos...las cosas ocultas de Dios no hemos de buscar razones para entenderlas», M 6.4.7.. Jacob entendió secretos: «como hizo Jacob...que con ella debía de entender otros secretos», M 6.4.6. «es mucho lo que hay en este gran Dios», M 6.4.9.

31 «Dios es infinito» F 6.7.

32 «es la suma verdad», M 6.3.9., «Dios es suma Verdad», M 6.10.7., que fija en el hombre las verdades: «mas entiendo que quedan unas verdades en esta alma tan fijadas de la grandeza de Dios», M 6.4.6. «mostrar Dios en sí mismo una verdad, que parece deja oscurecidas todas las que hay en las criaturas», M 6.10.5.. «y es Dios tan bueno», V 11.9., «y es Dios tan fiel», M 6.8.7., E 17.5.

33 M 7.1.1. Muchos textos lo confirman; cf. V 20.9., 21.9., 27.12., M 6.7.2., 4.2.5., 5.2.7., 6.6.4.

34 «Todo lo manda, todo lo puede; su querer es obrar», C 22.7.. «las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros», M 7.2.7.

35 «pégase más presto el fuego de amor divino», C 28.8.. «¡Oh válgame Dios, qué gran amor del Hijo, y qué gran amor del Padre!», C 33.3.. «que siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes, y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda de que nos tiene; que amor saca amor», V 22.14. «no querer sino lo que quiere Dios, que nos conoce mas que nosotros mismos y nos ama», M 6.9.16.

comunica Dios, las tres Personas o Jesucristo³⁶. Particularmente el diálogo relacional tiene lugar entre Jesucristo y la persona; por medio de la encarnación Cristo se «abajó» para hacer posible dicha comunicación³⁷. Puede tener muchas modalidades³⁸, la hablada es una de ellas; Teresa les denominará «hablas»³⁹. Pero la comunicación de Dios se manifiesta de diversas maneras, siendo todas mercedes: visiones intelectuales o imaginarias⁴⁰, mostrarse al hombre⁴¹ o transformar su existencia (porque lleva efecto de obra dirá Teresa). Se manifiesta directamente en la relación personal con el hombre o bien por medio de las criaturas o de la historia; puede ser verbal o no verbal. La comunicación hablada o por visiones no es distinta del contenido de la revelación depositada en la Iglesia, en la Escritura y en la Tradición. Lo que ya se tiene por fe lo va entendiendo el alma en el trato personal con el Señor de otro modo⁴².

Para Santa Teresa la Revelación consiste en la autocomunicación de Dios al hombre que ha sido creado de manera que pueda ser capaz de captar dicha comunicación⁴³. En este sentido, la totalidad de la acción misericordiosa de Dios es gracia, o dicho con otras palabras, la comunicación es el término genérico que designa la merced de Dios, es la merced por excelencia.

Si la comunicación de Dios es consecuencia inmediata de la acción misericordiosa para con el hombre, al tiempo que el ser va indisolublemente unido al actuar, se comprenderá que la comunicación de Dios al hombre lleve en sí misma el sello de una respuesta que incluya a su vez la palabra y el acto. La unidad de amor a Dios y al prójimo, tan importantes en la teología teresiana, tiene aquí su fun-

36 «...hacer por un Dios que así se quiere comunicar a un gusano», M 6.4.10., «comunicarse un tan gran Dios», M 1.1.3., cf. también, M 6.7.2., M 6.8.título, M 6.9.título, M 6.9.7.

37 «mientras más adelante va un alma más acompañada es de ese buen Jesús... maneras y modos con que Su Majestad se nos comunica...se quiere así comunicar con una criatura»(M 6.8.J), «que abajándose a comunicar con tan miserables criaturas quiere mostrar sus grandezas», M 6.9.18.

38 «de muchas maneras se comunica el Señor al alma», M 6.10.1.

39 «Otra manera tiene Dios de despertar al alma...que son unas hablas con el alma de muchas maneras: unas parece vienen de fuera, otras de lo muy interior del alma, otras de lo superior de ella, otras tan en lo exterior que se oyen con los oídos, porque parece es voz formada, M 6.3.1., cf. R 4.2., R 53., R 36

40 «se le muestra la Santísima Trinidad», M 7.1.6. «porque la comunicación no fue más de una vista», M 5.4.5., «...le hablaban interiormente algunas veces y a ver algunas visiones y tener revelaciones», R 4.2.

41 «pues con unos gusanos quiere así comunicarse y mostrarse», M 5.4.10.

42 M 7.1.6.

43 M 7.1.1.

damento. Desde el punto de vista del hombre la respuesta es también comunicación, entendida no exclusivamente como verbal, sino de palabra y acto.

Ser y obrar en Dios no son ni idénticos ni asimilables el uno en el otro. La acción no agota el ser, aunque el modo de ser sea el actuar. En Dios la distancia entre ambos es mínima. En el hombre, por contra, creado a imagen de Dios, la tensión entre ser y acción es menos evidente por el pecado original. Pero debe intentar acercarse y mantener siempre, con la ayuda de la gracia, la tensión de aproximación entre ser y obrar.

La comunicación verbal del hombre es la respuesta de éste a la previa comunicación de Dios. De ahí la importancia que para Teresa tiene la oración. Esta debe enmarcarse dentro de la teología de la revelación. La oración para Santa Teresa es comunicación del hombre a Dios, respuesta a la previa palabra que le han dirigido y que es capaz por creación de comprender⁴⁴. Pero sería falso interpretar la oración teresiana en el sentido exclusivo de comunicación verbal. El aspecto ético de transformación personal y de la realidad queda implicado en la misma comunicación porque éste y no otro es el modo de comunicarse de Dios⁴⁵.

Toda la obra teresiana explica las misericordias de Dios para con el hombre y la respuesta de éste como comunicación, en su doble vertiente de comunicación verbal y progresiva transformación por la praxis. Aislar la oración del contexto de la revelación de Dios o de su concomitancia práxica, tergiversa el pensamiento teresiano.

Pues bien, la oración como comunicación de respuesta, en el doble sentido del término, tiene en Santa Teresa dos protagonistas privilegiados Cristo y el hombre. La comunicación de Dios al hombre y la de éste a Dios se hace por la mediación de Jesucristo. La relación interpersonal yotú, tal como la contemplamos en el ME consiste en una comunicación verbal cuyo protagonista principal es Cristo quien se dirige a la persona que escucha. Es comunicación verbal (Cristo le dirige unas palabras) y es comunicación práxica porque intercambian lo que es cada una de las partes (todo lo tuyo es mío, incluida la honra). La conclusión del apartado es la siguiente: la relación del ME es interpersonal y dialógica⁴⁶.

44 «tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama», V 8.5.

45 «mientras más merced el Señor os hiciere en la oración, es menester más ir bien fundadas sus obras y oración», C 5.2. cf. M 4.2.8., M 7.4.6.

46 «la sed de Dios, en sus tres fases de búsqueda-encuentro-diálogo, es una constante de singular relieve» afirma HUERGA, ÁLVARO, *El diálogo con Dios en la literatura mística española*, Madrid 1986, p. 63.

D. Relación matrimonial con Cristo Esposo

En el matrimonio espiritual a Cristo se le llama Esposo. Teresa accede al término a través de la Escritura, libros de piedad y ambiente social; aplicada a Jesucristo la palabra aparece frecuentemente en las invocaciones y exclamaciones⁴⁷. El uso del término no es exclusivo del ME, porque ya lo encontramos en «Vida»: «y pensar de ver a nadie que no sea para ayudarlas a encender más el amor de su Esposo, les es trabajo»⁴⁸. Su utilización se hace más frecuente en «Camino»⁴⁹ y adquiere plenitud de significado en «Moradas», «Conceptos del Amor de Dios» y algunas poesías⁵⁰.

Estableciendo la «grosera comparación» entre el matrimonio espiritual y el humano a partir de M 5.4.2., Teresa introduce en la obra un nuevo símbolo junto al del castillo y el del gusano de seda. Como no es el momento aquí de hacer un estudio detallado del término, únicamente queremos resaltar que la relación interpersonal de Cristo con el alma es comparada con un hecho esencial a la existencia humana cual es el matrimonio, lo que presupone en nuestra autora dotar la más alta experiencia espiritual de una base antropológica. La merced del ME es la más alta que el Señor concede y sin embargo no está comparativamente fuera del paradigma humano.

Identificar al Esposo de los «Cantares» con Cristo⁵¹ condiciona la relación dialógica con el alma, convirtiéndola en amorosa⁵²; por el hecho de ser nupcial la relación adquiere el máximo grado de intimidad personal. Cristo es Esposo por la encarnación, vida, muerte, y resurrección; toda su existencia instauro una nueva relación con el hombre, continuando la obra creadora. Podemos decir que el vocabulario sponsal corresponde en la literatura de nuestra autora al término «Alianza» de la Escritura. Cristo es la nueva Alianza y por ello Esposo.

Si llamar Esposo a Cristo da a la relación un cariz personalizado, amoroso e íntimo, y siendo que Cristo es Esposo por la encarnación, creemos que debemos preguntarnos en qué momento la persona

47 CASTRO S., *Cristología teresiana*, o.c., 341ss.

48 V 36.26. cf. también V 36.30., V 4.3., V 27.10.

49 C 2.1., 7.8., 13.2-3., 22.7-8, 23.2., 26.3., 28.3., 34.3.

50 Teresa evolucionó del Cristo «Maestro» y «Modelo» a considerarlo «Compañero»-«Amigo» y finalmente «Esposo»; cf. RENAULT E., *Le Christ dans la vie de St. Thérèse d'Ávila*, «Carmel» Venasque I (1976) 40.

51 CAD 1.10.

52 CASTRO S., *Cristología teresiana*, 346; experiencia de gracia y experiencia de amor, son sinónimos en Santa Teresa, cf. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 'El amor vivo de Dios'. *Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, a.c., II, 28.

humana se convierte en esposa. La profesión convierte a la religiosa en esposa:

«tenemos gran estado, que no hay quien nos quite decir esta palabra a nuestro Esposo pues le tomamos por tal cuando hicimos profesión sino nosotras mismas»⁵³

Sin embargo, en la primera redacción de «Camino» encontramos un texto que fue suprimido en la segunda⁵⁴:

«Pues, acá, si uno se casa, primero sabe quien es y cómo y qué tiene. Nosotras estamos desposadas, y todas las almas por el bautismo. Antes de las bodas y que nos lleve a su casa el desposado –pues no quitan acá estos pensamientos con los hombres– ¿por qué nos han de quitar que entendamos nosotras quién es este hombre?»⁵⁵

Según el segundo texto de «Camino», Cristo es el Esposo desde el bautismo. La profesión religiosa ratifica lo concedido en el bautismo, es decir, el desposorio entre Cristo-Esposo y el alma. La tarea y merced del hombre consistirá en llegar a consumir el matrimonio. En los escritos de Teresa no vuelve a aparecer esta idea, mientras que insiste con frecuencia en la primera: Cristo se convierte en Esposo por la profesión religiosa⁵⁶.

La escasez de textos referentes al bautismo como comienzo de la relación sponsal y la evidencia de que la religiosa se convierte en esposa por la profesión religiosa nos obliga a concluir que, en este punto, la teología teresiana no es explícita. Nuestra autora dirige preferentemente sus escritos a monjas que han hecho o van a hacer la profesión religiosa convirtiéndose en esposas del Esposo. Cristo es plenamente Esposo en el matrimonio espiritual.

E. Relación de mutua donación

En este apartado analizaremos el contenido de la relación comunicativa y sponsal entre Cristo y la persona humana en el matrimonio espiritual. Los textos citados al comienzo del capítulo indican un intercambio recíproco. En M 7.2.1. le dice Cristo que «sus cosas tomase

53 CAD 2.5.

54 La expresión «y todas las almas por el bautismo» no fue tachada por los censores en la primera redacción. Sencillamente, en la segunda redacción Teresa obvió la frase sin que mediaran ningún tipo de condicionamientos.

55 cf. edición de ÁLVAREZ T., *Teresa de Jesús. Obras completas*, o.c., 640, nota 8. En la edición de Efrén corresponde a CE 38.1.

56 P 27., 28 y 30.

ella por tuyas, y El tendría cuidado de las tuyas». El contenido no varía en M 7.3.2., salvo que aquí emplea el verbo «mirar». La R 35. especifica que lo intercambiable es la «honra».

El Esposo y la esposa quedan implicados en mutua donación de intercambio. Tomar las cosas del otro como propias significa hacerse cargo de ellas, tenerlas como de uno mismo⁵⁷. «Mirar» por las cosas del otro quiere decir cuidarse y preocuparse siguiendo a Cristo que mira por la honra del Padre⁵⁸. La expresión «sus cosas» tiene varios significados en la literatura teresiana, siempre entendida dinámicamente. Compartir algo con alguien en el sentido de comunicarle⁵⁹ las actividades o pertenencias de cada persona⁶⁰ o compartir la totalidad del ser personal. Entendemos que el ME conlleva tomar como propio toda la realidad de la otra persona. Además con un matiz de posesividad —«por tuyas»— de manera que los misterios de la vida, muerte y resurrección de Cristo, pasan a formar parte de modo prioritario en la vida de la esposa y Cristo convierte en tuyas las preocupaciones de ésta. La esposa queda liberada totalmente del yo viejo, naciendo un yo nuevo desde el Otro⁶¹.

En el término «honra», empleado muy frecuentemente por Teresa, se resume y confluye el contenido del intercambio. La «honra» es un modo de concebir la existencia que junto a la fe católica y la limpieza de sangre configuran el sentir de una época⁶². La honra tiene que ver con la fama que otros dan a la persona por su comportamiento individual⁶³, además del lugar que ocupa dentro de la escala social en base a su situación económica. A este respecto una frase de la Santa es bien iluminadora: «honras y dineros casi siempre andan juntos, y que quien quiere honras no aborrece dineros»⁶⁴. Por tanto implica la autoafirmación de la persona y su reconocimiento social. Era imposible no dejar-

57 «en mucho más tenía yo las mercedes que el Señor le había hecho y más a mí cuenta las tomaba que si fuera a mí», V 34.17.

58 «mas mirad que vuestro Padre está en el cielo; Vos lo decís; es razón que miréis por su honra», C 27.3.

59 «para tener amistad conmigo —digo— y darme parte de sus cosas», V 2.3.

60 «procuremos irnos entendiendo en cosas aún menudas», M 5.3.9., «hay una multitud de cosas con que nos puede hacer daño», M 1.2.15. cf. MVC.19.

61 V 23.1.

62 «Existe otro valor que sobrepasa el de la vida: el honor. Como la fe, el honor hunde sus raíces en la tradición medieval...expresión del valor individual, también es una valor social que cada uno está expuesto a perder por culpa de otro», DEFURNEAUX M., *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*, Barcelona 1983, 28-45.

63 C 36.5-6, V 31.20-21, V 2.1.

64 C 2.6. cf. V 20.26-27., V 25.21., C 22.4., 27.5.

se influir por un concepto que tantas resonancias tuvo en el siglo XVI⁶⁵. Teresa confiesa haber tenido mucha honra, «que de puro honrosa me turbaba tanto»⁶⁶.

Como opuesto a esta concepción aparece Cristo, nuestro verdadero «Honrador», que ganó la honra de todos humillándose hasta la muerte y no utilizó la honra ni las riquezas:

«¿Pues en qué estuvo vuestra honra, Honrador nuestro? ¿No la perdisteis por cierto en ser humillado hasta la muerte? No, Señor, sino que la ganasteis para todos»⁶⁷

Teresa considera que la búsqueda de la honra es «la cosa más difícil» de erradicar :

«como nos conoce por tan amigos de esta negra honra y como cosa más dificultosa de alcanzar de nosotros y más agradable a su Padre, la dijo y se la ofrece de nuestra parte»⁶⁸

Por tanto la finalidad del cristiano consiste en buscar la honra del crucificado y la de Dios olvidándose de la propia. Y esto es lo que se alcanza en el matrimonio espiritual:

«Y así, de todo lo que puede suceder no tiene cuidado, sino un extraño olvido, que —como digo— parece ya no es ni querría ser en nada nada, si no es para cuando entiende que puede haber por su parte algo en que acreciente un punto la gloria y honra de Dios, que por esto pondría muy de buena gana su vida»⁶⁹

Concluimos que el ME contiene un intercambio de todo el ser personal. El hombre adquiere un nuevo modo de concebir la honra en la configuración con el Esposo, tomando los misterios de su vida, muerte, y resurrección, como propios, y entregando la autoafirmación personal y social, con todo lo que esto conlleva de fama, riquezas, limpieza de sangre, etc. Santa Teresa lo resume en una frase, «darnos todas al Todo sin hacernos partes»⁷⁰. Se trata de una do-

65 Teresa vivió en su infancia el juicio de hidalguía y limpieza de sangre que conmueve durante años a su familia. En sus escritos, curiosamente, nunca es citado el acontecimiento. Creemos sin embargo que posiblemente una reminiscencia del suceso familiar sea la importancia que tiene en la obra este término; cf. ALONSO CORTES N., *Pleitos de los Cepeda*, «Boletín de la Real Academia Española», 25 (1946) 85-110; EGIDO T., *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*, Madrid 1986.

66 V 31.23.; «no me parece había dejado a Dios por culpa mortal ni perdido el temor de Dios, aunque le tenía mayor de la honra» V 2.3.

67 C 36.5

68 C 36.7.

69 M 7.3.2. cf. también M 7.3.6., M 6.1.4., R 1.25., V 7.4., C 36.8., 40.3., CAD 7.5.

70 C 8.1.

nación mutua y dinámica que se realiza en la historia progresivamente y fue culminada en el ME.

F. Relación simétrica y asimétrica

La entrega del yo personal es condición indispensable para el ME. Se ve correspondida por la donación total de Cristo que viene a vivir en la persona de manera que la habita en su propio centro. En este sentido la relación interpersonal es simétrica.

Cristo viene a estar unido con la persona si ésta se esfuerza en conseguir las grandes virtudes⁷¹. Más aún, el Señor no se da a Sí hasta que la persona no se ha entregado del todo:

«Y como El no ha de forzar nuestra voluntad, toma lo que le damos, más no se da a a Sí del todo hasta que nos clamamos del todo»⁷²

Existe una correspondencia entre la entrega de la persona divina y la humana⁷³. Sin dudar de la primacía de Dios en el orden de la gracia⁷⁴ y que todo lo que es y recibe el hombre es don, la teología teresiana mantiene la necesidad de que las obras del hombre aporten a la relación interpersonal una cooperación a la gracia que la Carmelita denomina «disposición»⁷⁵. La relación con Cristo cuenta con el esfuerzo del hombre, sobre todo hasta las cuartas moradas.

Sin embargo, esta situación óptima puede no llegarse a dar. Porque la persona haya entregado todo, no por ello accede automáticamente a la merced del matrimonio espiritual. En este sentido la relación interpersonal con Jesucristo es asimétrica. Aquí es donde debe estudiarse el significado de la humildad en el pensamiento teresiano. Además de una virtud, la humildad es, sobre todo, condición de posibilidad de la misma relación en virtud de la estructura asimétrica.

Desde el prisma humano la relación con Jesucristo se fundamenta en un sustrato primero, que consiste en la búsqueda de la Verdad con «determinada determinación»⁷⁶. La humildad, con la búsqueda de la

71) «no vendrá el Rey de la Gloria a nuestra alma —digo a estar unido con ella— si no nos esforzamos a ganar las virtudes grandes», C 16.6.

72) C 28.12

73) V 8.9.

74) V 11.10.

75) El término será analizado posteriormente. Unicamente interesa destacar en este momento la simetría y asimetría en la relación con Cristo.

76) La búsqueda ha de interpretarse como una modalidad del 'deseo' que estudiaremos más adelante, sobre todo al analizar las 6M. La psicología moderna reconoce una estructura subyacente a la voluntad denominada «intencionalidad» que da sentido global a la existencia. cf. ROLLO MAY: *Amor y voluntad. Las fuerzas que dan sentido a nuestra vida*. Barcelona 1984, 182-200.

Verdad y el 'desasimiento', están en el mismo comienzo de la relación con Cristo:

«Y como este edificio todo va fundado en humildad, mientras más llegados a Dios, más adelante ha de ir esta virtud». «Aquí puede entrar la verdadera humildad, porque esta virtud y estotra [el desasimiento] paréceme andan siempre juntas»⁷⁷

En este contexto habría que interpretar la conocida definición teresiana de la humildad como «andar en verdad» porque Dios es la suma Verdad, luego la virtud de la humildad consiste en caminar en Dios⁷⁸. Por la humildad se reconoce que toda merced proviene de Dios⁷⁹ y por mucho que el hombre aporte a la relación la merced recibida es inmerecida:

«Pues digo que es peligro ir tasando los años que se han tenido de oración que aunque haya humildad, parece puede quedar un no sé qué de parecer se merece algo por lo servido. No digo yo que no lo merecen y les será bien pagado; mas cualquier espiritual que le parezca que por muchos años que haya tenido oración merece estos regalos de espíritu, tengo yo por cierto que no subirá a la cumbre de él... No me parece profunda humildad. Ya puede ser lo sea; mas yo por atrevimiento lo tengo; pues yo, con tener poca humildad, no me parece jamás he osado»⁸⁰

Creemos que se debe mantener la aporía y afirmar que la relación personal con Cristo es de mutua correspondencia, al mismo tiempo que se afirme la absoluta gratuidad de la gracia y la asimetría en la relación. Ni hay donación de Dios por merecimientos del hombre ni de ningún modo queda coartada la libertad de Dios y el modo en que realiza las mercedes. Sin embargo sí se precisa la total donación para que el Señor se dé. La humildad es condición de posibilidad de la relación con Cristo al reconocer la primacía divina en el orden de la gracia.

G. Textos escriturísticos que fundamentan la relación de Cristo con la persona.

Las fuentes bíblicas de las que se sirve Santa Teresa son abundantes; sus escritos están plagados de citas textuales o de remi-

77 V 12.4. y C 10.3. cf. M 7.4.8.

78 M 6.10.7.

79 «¡siempre la humildad delante, para entender que no han de venir estas fuerzas de las nuestras!» V 13.3., cf. V 20.29., M 1.2.5.

80 V 39.15., «es falta de humildad querer vos se os dé lo que nunca habéis merecido», M 6.9.15.

niscencias bíblicas. De todas ellas, tres son las que en mi opinión influirán decisivamente para establecer la relación personal con el Señor como eje de su teología: S. Pablo, el Cantar de los Cantares y el evangelio de S. Juan. Pablo fue para Santa Teresa uno de los modelos predilectos para seguir a Cristo. Al redactar «Vida» interrumpe la narración para decir:

«Que escribiendo esto estoy y me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia podría decir lo que San Pablo, aunque no con esa perfección, que no vivo yo ya sino que Vos, Criador mío, vivís en mí»⁸¹.

Incluso en una de las 'hablas' el Señor le recuerda el texto paulino de Gal 2,20: «Díjome: «Piensa, hija, cómo después de acabada no me puedes servir en lo que ahora, y como por Mí y duermes por Mí, y todo lo que hicieres sea por Mí, como si no lo vivieses tú ya, sino Yo, que esto es lo que decía San Pablo»⁸².

Opinamos que el texto paulino de Gál.2,20 fue determinante para la comprensión del tercer momento de la relación dinámica por el cual Cristo vive «en» la persona.

En segundo lugar San Juan, en particular los capítulos 14 y 17; en el primero encuentra que Dios hará morada en el alma, texto que tantas repercusiones tuvo en su vida y obra, «Se experimenta lo que dice S. Juan, que haría morada en el alma»⁸³. Por su parte, Jn.17, 21-22 le aporta algo esencial: la relación personal con Cristo reproduce la vida intradivina.

«orando una vez Jesucristo nuestro Señor por sus apóstoles –no sé adónde es– dijo, que fuesen una cosa con el Padre y con El, como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en El»⁸⁴

La influencia joánica repercute en la teología teresiana en varios aspectos. El paradigma de la relación con Cristo es la vida trinitaria, la relación yo-tú con Cristo reproduce la del Hijo con el Padre. Siendo el hombre morada de Dios por una presencia ontológica, «viene» a él como consecuencia de la relación. Por último, la estructura «Yo en ti y tú en Mí» también presente en el «Cantar de los Cantares» se aplicará a Cristo.

81 V 6.9.

82 R 56. cf. también R 3.10.

83 R 6.9. cf. M 7.1.6. cf. JIMÉNEZ DUQUE, BALDOMERO, *Notas de la espiritualidad teresiana*, en AA.VV. *Homenaje a Pedro Saínz Rodríguez*, Madrid 1986, vol I, 156

84 M 7.2.7.; lo mismo en M 5.3.7.

La importancia que tuvo el «Cantar de los Cantares» en su vida y obra se deduce por el hecho de haberle dedicado un libro y las numerosas citaciones que se encuentran a lo largo de sus escritos⁸⁵. Del «Cantar» extraerá la relación de amor entre el Esposo y la esposa con la misma estructura que S. Juan, yo en ti tú en mí. Relación de intimidad amorosa que comienza con la búsqueda del Esposo al igual que lo buscaba la esposa⁸⁶. La expresión «Mi Amado a mí y yo a mi Amado»⁸⁷ junto al carácter de relación íntima que conlleva la frase «Veniat dilectus meus in hortum suum et comedat»⁸⁸ están en el origen de una bella poesía:

«Ya toda me entregué y di
Y de tal suerte ha trocado,
Que mi Amado para mí,
Y yo soy para mi Amado»⁸⁹

Las tres fuentes bíblicas citadas inspiraron fundamentalmente la vida y obra teresianas. No hemos pretendido hacer un análisis de las influencias bíblicas, sino de ver los textos escriturísticos que influyeron decisivamente en la construcción del esquema teológico predominante, a saber, la relación dialéctica hombre-Cristo.

H. La relación dialéctica de Cristo con la persona humana: estructura fundante de la teología teresiana.

Insistimos en que según nuestro análisis el vector esencial de la teología de Teresa de Jesús consiste en la relación hombre-Cristo. Con unas características bien precisas: relación interpersonal yo-tú, dinámica, dialógica, amorosa, simétrica y asimétrica⁹⁰.

Reunir todas las características con un solo término es tarea difícil porque sería tratar de fijar en un único concepto un modo preciso de aprehensión de la realidad religiosa en su estructura fundante, la relación Dios-alma. Creo que el concepto «relación dialéctica» resume y engloba todo el contenido teológico teresiano.

Lo aplicamos a la teología teresiana en el sentido primario que le

85 V 27.10. R 24., 54, C 26.3., M 5.1.12., 5.2.12., 6.4.10., etc.

86 M 6.7.9.

87 Cant. 2.16

88 Cant. 5,1; cf. R 54. y 24.

89 P 3

90 Para L. Oechslin, la intuición mística en Santa Teresa unifica el ser, porque se arraiga en la totalidad de la persona y en la apertura hacia Dios. La unión se realiza entre el alma y una Persona por el amor, OESCHSLIN L., *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, Paris 1946, 161.

daban los griegos: «el término dialéctica, y más propiamente la expresión 'arte dialéctico', estuvo en estrecha relación con el vocablo 'diálogo': 'arte dialéctico' puede definirse primariamente como 'arte del diálogo'. Como en el diálogo hay (por lo menos) dos 'logoi' que se contraponen entre sí, en la dialéctica hay asimismo dos 'logoi', dos 'razones' o 'posiciones' entre las cuales se establece precisamente un diálogo, es decir, una confrontación en la cual hay una especie de acuerdo en el desacuerdo —sin lo cual no habría diálogo—, pero también una especie de sucesivos cambios de posiciones inducidos por cada una de las posiciones 'contrarias'»⁹¹. La definición puede aplicarse por analogía a la teología de Santa Teresa con la salvedad demostrada de la asimetría. Cristo y la persona humana dialogan con sucesivos cambios de posición que transforman la persona. Decimos transforma porque aquí hallamos un segundo motivo para preferir el término 'dialéctica' a otros.

En efecto, hemos demostrado que la praxis forma parte intrínseca de la comunicación. A este propósito el método dialéctico «se refiere a la estructura de lo real y a la de nuestra praxis...se descubre y se funda en y por la praxis humana»⁹².

En conclusión el término «relación dialéctica» es aplicable a nuestra autora, como arte del diálogo transformante. También podemos afirmar que la estructura teológica fundamental puede definirse como «panenteísmo», no queriendo decir que todo es Dios, sino que todo está en Dios y no fuera de Él. Pero, a la vez, «paneisteísmo», porque si todo está en Dios, no es de manera estática sino como movimiento hacia Dios⁹³. Cristo, en Dios, desde su intimidad con el hombre, lo trasciende y el hombre está, por Cristo, en Dios sin que ello menoscabe su trascendencia, sino de modo que la afirme. El «panenteísmo» no es monista salvo que negara la creación o la distinción entre criatura y Creador⁹⁴.

La historia de cada hombre está por Cristo en Dios y Dios está en él en una relación no necesaria sino libremente asumida por la divinidad. Ese Dios que «viene» al hombre estando en él, siempre abierto a la trascendencia escatológica, por tanto siempre como misterio

91 FERRATER MORA J., *Diccionario de Filosofía*, I, 796

92 SARTRE J.P., *Critique de la raison dialectique*, I, Paris 1960, 119; citado por FERRATER MORA J., I, o.c., 801.

93 GONZÁLEZ FAUS J.I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 51.

94 RAHNER K., *Diccionario Teológico*, Barcelona 1966, 515.

«representado», mantiene con el hombre una relación personal dialéctica transformante. Las mercedes del Señor se concretan en la historia de la relación, pero la merced por excelencia es la propia relación comunicativa derivada del ser mismo de Dios. Por tanto creemos que, para Santa Teresa, la relación en cuanto tal es la gracia, que debe ser concebida desde el personalismo⁹⁵. La revelación es autocomunicación de los secretos de Dios por la mediación de Cristo. La comunicación se concreta en diversas mercedes, pero la comunicación la origina la persona divina, quien tiene siempre la primacía de la gracia. Cristo es la gran merced y por El la Trinidad que ha asumido una libre relación no necesaria con el hombre, creándolo en condiciones de comprender dicha comunicación⁹⁶.

Quisiera terminar este apartado diciendo que en Teresa la estructura de relación dialéctica no es una de las claves de interpretación, sino «la» clave hermenéutica de su pensamiento. Tiene dos connotaciones, una vertical y otra horizontal. Vertical porque la relación con Cristo es inmanente y trascendente al mismo tiempo. Horizontal porque se desarrolla en la historia de cada individuo. Ambos vectores confluyen en la escatología final, que a su vez comenzó con

95 En este punto estoy de acuerdo con la tesis de Domínguez Reboiras, para quien la gracia es la misma relación interpersonal; los conceptos de amor de Dios y gracia quedan fundidos, DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., *‘El amor vivo de Dios’*. Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús, a.c., t. 20; y a continuación afirma: «En todo caso, ni en la misma utilización gramatical, significa gracia una entidad física en el alma, sino siempre una relación personal», *Ibid.*, 35; «toda la obra de Teresa es un amplio y personal ‘tratado de la Gracia’», *Ibid.*, 41.; «todo el proceso de la gracia se hace pues, una relación de amor entre Dios y la criatura», *Ibid.*, II, 24

«...hemos de evitar todo fijismo o tendencia a cosificar la realidad viviente de la gracia, ... que regenerándonos desde dentro todo el ser...» GARRIDO J.C. *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 24

96 La antropología moderna asume actualmente que la gracia es la relación personal, superando antiguas definiciones ‘cosistas’. cf. GONZALEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, o.c., 429: «La Gracia no puede ser asimilada a una ‘cosa’ u objeto, sino a una presencia personal. Y que, para expresar eso, más que las categorías físicas de ‘accidente y substancia’, sirven como analogía las categorías interhumanas de la relación. La Gracia ha de ser asimilada, ante todo, a una relación personal: de nosotros con Dios, pero producida en nosotros por el mismo Dios».

Durante cuatro siglos, la teología insistió en la gracia actual y la renovación ontológica del hombre originada por la gracia santificante, sin interesarse por el aspecto personal e increado de la gracia; hoy se tiende a considerar la gracia como un encuentro o presencia personal de Dios, GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c.127-128.

La teología católica de los siglos XVI y XVII se vio en la necesidad de demostrar, contra el protestantismo, que el don de la justificación no podía ser descrito definitivamente en la categoría «ad aliquid», es decir, no era sólo una relación, FLICK M.-ALSEGHY, *Il vangelo della Grazia. Un trattato dogmatico*, Firenze 1964, 436.

la Nueva Alianza en Cristo, y se expresa en el encuentro personal que consciente y misteriosamente experimenta el creyente⁹⁷.

2. La Sacratísima Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús

El planteamiento autobiográfico y doctrinal de la Humanidad de Cristo en la obra teresiana exige esclarecer con exactitud el significado de un término de tanta importancia. Será el objetivo del presente apartado.

Nuestro punto de partida, lo encontramos en el mismo relato del matrimonio espiritual, M 7.2.1. La clarificación del término «sacratísima Humanidad», requerirá relacionarlo con los distintos temas teológicos que se deducen del mismo texto: la merced del matrimonio espiritual, leemos, se concede por visión imaginaria de la «sacratísima Humanidad», «acabando de comulgar», «como después de resucitado». Por tanto, la relación entre sacratísima Humanidad y resurrección de Cristo, las dos naturalezas Humano y Divina del Señor, la concomitancia de la Humanidad con el Santísimo Sacramento, serán la temática del presente apartado; para llegar finalmente a concretar el significado de la Humanidad y la específica presencia experimentada por el alma en el ME⁹⁸.

97 He pretendido seguir en la línea de otros autores que estructuran la obra teresiana de forma similar, aportando mi particular visión de la cuestión. Lépez presenta el siguiente proceso: «1. Thérèse a la recherche de Dieu. 2. Thérèse se donne à Dieu. La réforme de soi... 3. Dieu se donne à Thérèse. Les états mystiques», en LEPEE M., *Le réalisme chrétien chez Sainte Thérèse d'Ávila*, Paris 1947. GARCÍA ORDÁS, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, tiene el gran acierto de estructurar su trabajo basándose en las palabras que originaron el «Vejamen» y la Poesía 8, siendo la primera parte: «La búsqueda de Dios. 'Búscame en ti, y la segunda, El encuentro de Dios: 'Búscate en Mí'; sin embargo, considera que «la línea divisoria no es el matrimonio espiritual, sino algo que le acompaña. Es un cambio de perspectiva espiritual insinuado por Dios a la Santa en 1571» 'No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí'; cf. *Ibid.*, 46. Es decir, la clave hermenéutica, o ruptura epistemológica, para García Ordás es previa al ME, mientras que en el presente trabajo, el ME será el punto clave desde donde interpretar las vivencias anteriores. También sigue el mismo esquema de García Ordás, el interesante artículo de MARTÍN VELASCO, JUAN DE DIOS, «Búscame en ti-Búscate en mí». *La correlación entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca 1982, 809-835.

98 Aunque no estudie el concepto de sacratísima Humanidad en relación con la iconografía, estoy de acuerdo con Garrido cuando afirma que «la vivencia de la humanidad gloriosa de Cristo... es sin duda alguna la experiencia cristológica de la Santa que más horizontes le ha abierto en la vida interior», GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 127. Es común en todos los teresianistas resaltar este dato esencial de la teología teresiana.

Ninguno de los puntos teológicos expuestos podrá ser analizado exhaustivamente en sí mismo; únicamente nos detendremos en ellos en cuanto se relacionan y clarifican el que actualmente es nuestro objeto de estudio: «la sacratísima Humanidad».

A. La sacratísima Humanidad y Cristo resucitado

Nos proponemos descubrir el sujeto divino del matrimonio espiritual. La primera constatación que se impone, tras la lectura de M 7.2.1., es la siguiente: el sujeto divino del matrimonio espiritual es la sacratísima Humanidad, que se muestra al alma «con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado». Por tanto, la sacratísima Humanidad, que se muestra al alma de un modo particular, es Cristo resucitado⁹⁹. Un poco más adelante añadirá:

«este aparecimiento de la Humanidad del Señor...como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: 'Pax vobis'»¹⁰⁰,

confirmando que, en el matrimonio espiritual, la sacratísima Humanidad es Cristo resucitado.

Salvo los dos textos citados, únicamente otro del libro «Castillo Interior» corrobora la vinculación existente entre Humanidad y resurrección de Cristo:

«cuando nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma, muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, o como andaba en el mundo, o después de resucitado»¹⁰¹.

En las sextas moradas el Señor muestra al alma su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, o como andaba en el mundo o después de resucitado. En consecuencia, nos encontramos ante dos modalidades de presencia de la sacratísima Humanidad: la del matrimonio espiritual que, como hemos visto, tiene lugar «después de resucitado», coincidiendo la expresión de M 7.2.1. con la de M 6.9.3.; y la de «como andaba en el mundo». Nos interesa ahora dilucidar el significado de esta última: ¿cual es la diferencia de mostrarse Cristo como andaba en el mundo a mostrarse después de resucitado?

99 Un resumen del problema en CASTELLANO J., *Guiones de doctrina teresiana. Sobre grandes temas de espiritualidad*, Valencia 1981, 69-81.

100 M 7.2.3.

101 M 6.9.3.

Podría ser que mostrarse después de resucitado en su Humanidad fuera un modo radicalmente distinto de mostrarse a como andaba en el mundo. La cuestión reviste gran importancia, no sólo para comprender el concepto «sacratísima Humanidad», sino para dilucidar en la teología teresiana la relación de la persona humana con Cristo. La respuesta al interrogante la encontramos en «Vida»:

«Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado, y en la Hostia lo mismo, si no eran algunas veces para esforzarme, si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas; algunas veces en la cruz y en el Huerto y con la corona de espinas pocas; y llevando la cruz también algunas veces, para, como digo, necesidades mías y de otras personas, más siempre la carne glorificada»¹⁰².

Observemos que lo común es representarse el Señor resucitado; cuando lo hace en la cruz, en el huerto, con la corona de espinas o llevando la cruz es «siempre la carne glorificada». Luego el encuentro con Cristo tiene lugar desde la carne glorificada del Señor resucitado. Con otras palabras, la resurrección del Señor ha glorificado su carne.

Teresa descubre progresivamente la Humanidad de Cristo; primero y en este orden, el encuentro con las manos, más tarde el rostro¹⁰³, y, por último, toda la sacratísima Humanidad¹⁰⁴. Presentamos por su interés éste último:

«Un día de S. Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad... cuando otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo Señor nuestro...»

El gran paralelismo de este texto con M 7.2.1. denota la importancia de la experiencia vivida por Teresa antes del matrimonio espiritual. Tal es su relevancia que perduró en el tiempo hasta plasmarla doce años después. En nuestra opinión, estamos ante la experiencia germinal de lo que más tarde será la experiencia cumbre del ME. Colocando paralelamente ambos textos comprobaremos su similitud:

102 V 29.4.

103 V 28.1.

104 V 28.3.

Vida

- «-Humanidad sacratísima
 - estando en misa
 - como se pinta resucitado
 - con tanta hermosura y majestad
- la gran hermosura de los cuerpos glorificados...en especial ver la Humanidad de Jesucristo Señor nuestro»

«Vida» aporta un nuevo elemento para la reflexión teológica: la hermosura de los cuerpos glorificados. De todos ellos es de especial deleite ver el Cuerpo glorificado de Cristo, no señalando diferencias sustanciales entre el cuerpo glorificado del hombre y el de Cristo¹⁰⁵.

Por otro lado, la Humanidad sacratísima en los textos citados de «Vida» y «Moradas» equivale a la «Humanidad de Jesucristo» de V 28.3. «Socratísima Humanidad», simplemente «Humanidad», o «Humanidad de Jesucristo», son sinónimos.

Deducimos que el concepto sacratísima Humanidad engloba dos maneras distintas de presencia, siempre contempladas desde la resurrección. En ambos casos significan corporeidad y, en cuanto tal, creaturalidad. El hombre no es un ángel, tiene un cuerpo humano, de modo que, mientras vivimos, es a través de lo humano como debe el hombre acercarse a Cristo, viéndole con flaquezas y trabajos. En última instancia, lo humano es corpóreo y por ende, creado. Es por medio de la creación como el hombre accede al Criador¹⁰⁶.

En conclusión, teológicamente, el encuentro entre la persona humana y Cristo tiene lugar desde la resurrección del Señor. Las representaciones de Cristo «como andaba en el mundo» tienen lugar desde el Cristo de la fe. Este aspecto es de suma importancia para comprender en su contexto auténtico la totalidad de la cristología teresiana, en particular la teología de la cruz. A Cristo se le contempla de dos maneras, en los misterios de su vida terrena o después de resucitado, pero siempre desde la Resurrección.

105 Se utiliza la misma expresión para designar el cuerpo glorificado de Cristo y el de las personas: «en especial será deleite contemplar el de Cristo en el cielo...era menester mucho esfuerzo para ver unas manos y rostro tan hermoso. Sonlo tantos los cuerpos glorificados», V 28.2.»...siempre aparecía (fray Pedro Alcántara) como cuerpo glorificado», V 36.20, (cf. V 22.6., 29.4.).

106 V 22.9 y 10.

Moradas

- «socratísima Humanidad
- acabando de comulgar
- como después de resucitado
- con forma de gran resplandor y hermosura y majestad»

Previamente, en la experiencia de Teresa, hubo una serie progresiva de descubrimientos de la sacratísima Humanidad de Cristo. Al principio con mucha actividad por parte de la persona humana; mas tarde, con mayor pasividad. Por la meditación, Teresa se representaba la Humanidad de Cristo procurando traerle siempre consigo¹⁰⁷. Cabría preguntarse si el encuentro con Cristo en la meditación, en plena actividad de las potencias y antes de haber llegado a oraciones de carácter «sobrenatural», tiene también lugar desde la resurrección o no.

Teresa misma afirma que:

«puede representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con El, pedirle para sus necesidades y quejarsele de sus trabajos, alegrarse con El en sus contentos y no olvidarle por ellos, sin procurar oraciones compuestas, sino palabras conforme a sus deseos y necesidad»¹⁰⁸.

La persona humana representada delante de la sagrada Humanidad de Cristo por la meditación se esfuerza por traerle siempre consigo, hablándole, pidiéndole, quejándose, alegrándose. Difícilmente puede ser otro el sujeto divino de la meditación que Cristo vivo y por tanto resucitado, cuando Teresa entiende que el encuentro con El consiste en una relación interpersonal comunicativa. Tanto la oración que conlleva una gran actividad por parte de las potencias, como aquella más pasiva y «sobrenatural», se realizan como encuentro interpersonal con Cristo resucitado.

La Humanidad de Cristo se convierte así en el eje central de la cristología teresiana; las discusiones teológicas y crisis personales llevan a Teresa a la conclusión de que en la sacratísima Humanidad de Cristo está el verdadero camino hacia el Padre¹⁰⁹.

Únicamente la Virgen María goza de la aplicación del superlativo «sacratísima». Unida al Hijo en la obra redentora, lo está también en la defensa de su Humanidad, hasta el punto de rebatir a quienes llegado un momento de la vida espiritual prescindían de la Humanidad, más desde María que desde la discusión de los textos evangélicos¹¹⁰.

Si la sacratísima Humanidad es Jesús resucitado o como andaba en el mundo, en su corporeidad glorificada lo cierto es que conserva y mantiene de otra manera los rasgos de la misma corporeidad. Es Cristo

107 V 4.7., 12.2.

108 V 12.2.

109 M 6.7.6.

110 M 3.1.3., 6.7.13-14, V 22.1.

vivo quien habla y da la mano y muestra el clavo como señal del matrimonio, de modo que el glorificado es el Crucificado¹¹¹.

Recopilamos ahora las conclusiones a las que nos ha llevado el análisis: 1) La sacratísima Humanidad de Jesucristo es Cristo resucitado. 2) Existen dos modalidades de representación de Cristo al hombre como andaba en el mundo o como después de resucitado. 3) En ambos casos se trata de la carne glorificada de Cristo. 4) Por ello, la sacratísima Humanidad es Cristo resucitado en carne glorificada.

B. La sacratísima Humanidad y las dos naturalezas de Cristo

Llegados a este punto, y para delimitar y concretar al máximo el concepto de sacratísima Humanidad, debemos comprobar en qué consiste la interpretación teresiana de las dos naturalezas de Cristo. Si la sacratísima Humanidad, como acabamos de demostrar, es Cristo resucitado en carne glorificada, fácilmente se deduce la utilidad que puede reportar para nuestro trabajo analizar la interpretación que hace Teresa del dogma calcedónico.

Sabido es que Teresa de Jesús no construye su obra teológica desde un estricto contenido dogmático. Esto no quita para que, como todo autor, no cuente con unos presupuestos dogmáticos sobre los que construir su pensamiento. Analizando estos presupuestos en su interpretación de Calcedonia, estaremos en condiciones de poder señalar el significado concreto de la Humanidad sacratísima.

Los escritos teresianos apenas mencionan este problema teológico. No hay ninguna referencia explícita en «Moradas» y muy escasas, como comprobaremos, en el resto de los escritos teresianos. Sin embargo, un libro de los considerados menores, «Conceptos del amor de Dios» —obra inconclusa y cuya fecha de composición podría datarse hacia finales de 1574¹¹², aporta elementos determinantes para nuestro propósito. Como es sabido, Teresa comenta «algunas palabras de los Cantares»¹¹³ afirmando que le ha dado el Señor a entender su sentido «ha como dos años»¹¹⁴.

111 V 39.1., R 35.

112 La fecha de composición del libro es muy discutida por los teresianistas. Es probable que realizase dos redacciones entre 1567 y 1575, según la opinión de Silverio y compartida por la mayor parte de los especialistas. cf. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de Santa Teresa*, IV, LIII-LIV. Según Efrén la primera redacción la hizo en S. José de Ávila en 1566 y la segunda no mucho antes de la censura de Báñez en 1574. cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Obras Completas*, II, Madrid 1954, 583; sigue la opinión de Efrén, PABLO MAROTO D., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978, 385. T. Álvarez, por su parte, en la introducción a la edición de las obras completas, opina que el comentario al «Cantar de los Cantares» fue redactado en Ávila en los últimos meses de 1574. cf. ÁLVAREZ T., *Obras completas*, Burgos 1982, 1048.

113 CAD Prol.1.

114 CAD Prol.2.

El libro comienza comentando la frase del Cantar.1,1, «Bésemelo el Señor con el beso de su boca, porque más valen tus pechos que el vino». La escena bíblica tiene dos protagonistas, el Señor y el alma que pide el beso del Señor. Teresa empieza diciendo:

«He notado mucho que parece que el alma está, a lo que aquí da a entender, hablando con una persona, y pide la paz de otra; porque dice: 'Bésemelo con el beso de su boca'. Y luego parece que está diciendo a con quien está: 'Mejores son tus pechos'¹¹⁵.

Al alma, interpreta Teresa, le parece estar ante dos interlocutores, con uno habla y al otro le pide la paz. Ella misma confesará que no lo entiende, «esto no entiendo como es» por lo que seguirá un largo excursus sobre la incompreensión del misterio¹¹⁶. Una vez retomado el tema central, Teresa encontrará la solución:

«Paréceme a mí, en esto que dice al principio, habla con tercera persona, y es la misma: que da a entender que hay en Cristo dos naturalezas, una divina y otra humana. En esto no me detengo porque mi intento es hablar en lo que me parece podemos aprovecharnos las que tratamos de oración»¹¹⁷.

El diálogo entre el Señor de los Cantares y el alma, se convierte para nuestra autora en un diálogo del alma con Cristo; el Señor de los Cantares es Cristo que dialoga con Teresa.

Por otra parte, comprobamos que no forma parte de su intento teológico profundizar en la comprensión de las dos naturalezas de Cristo, «en esto no me detengo». Ante un tipo de teología que profundiza el contenido dogmático, Santa Teresa opta por otra forma de reflexión, no por ello menos válida, que busca la aplicación del dogma para aprovechamiento del orante. Sin prescindir del dato dogmático, la teología teresiana opta por la vertiente práctica del dato de fe, buscando su aplicación para la persona humana. Podríamos decir que la teología teresiana es, en este sentido, práctica y antropológica, dado el interés que tiene por reflexionar el misterio revelado para el hombre y desde el hombre, el cual aparece como interlocutor válido en la relación interpersonal con Cristo. Sin embargo, decíamos que, como todo autor, Teresa tiene unos presupuestos teológicos y una precomprensión del dogma –presente en los escritos implícita o explícitamente– que son importantes para la interpretación de su obra.

115 CAD 1.1.

116 CAD 1.2-1.9.

117 CAD 1.9.

Destaquemos ahora el núcleo del párrafo señalado: «Paréceme a mí, en esto que dice al principio, habla con tercera persona y es la misma». No existe una tal tercera persona a la que la Esposa se dirige; es la misma persona, Cristo, con quien el alma conversa, dirigiéndose a su doble naturaleza, divina y humana¹¹⁸. El contenido de la petición de la Esposa del Cantar es el beso y la paz¹¹⁹; Teresa interpreta que, tanto el beso como la paz que la Esposa pedía en el Cantar, han sido concedidos posteriormente por Cristo de dos maneras. La respuesta es doble: La merced la concede Cristo en el Santísimo Sacramento y en la Encarnación¹²⁰.

Dos nuevas referencias explícitas a la importante cuestión de la dual naturaleza de Cristo aparecen en «Camino»¹²¹. El Hijo se ha hecho una cosa con los hombres «por la parte que tiene de nuestra naturaleza»:

«se hace aquí una cosa con nosotros por la parte que tiene de nuestra naturaleza y como Señor de su voluntad lo acuerda a su Padre, que pues es suya, que nos la puede dar; y así dice: pan nuestro. No hace diferencia de El a nosotros...»¹²².

En otro lugar Teresa repetirá que Cristo tiene nuestra naturaleza:

«en fin, Señor, estáis en la tierra y vestido de ella, pues tenéis nuestra naturaleza, parece tenéis causa alguna para mirar nuestro provecho; mas mirad que vuestro Padre está en el cielo. Ya que estáis Vos ofrecido a ser deshonrado por nosotros, dejad a vuestro Padre libre»¹²³.

En igual contexto, Teresa añade: «os humilláis a vos con extremo tan grande en juntaros con nosotros al pedir y haceros hermano...y después de todo esto hacernos [el Padre] participantes y herederos con Vos»¹²⁴.

118 Resulta imposible demostrar, siguiendo el desarrollo del texto, el contenido de la petición de la Esposa a cada una de las dos naturalezas de Cristo. Tampoco es esencial para nuestro análisis.

119 CAD 1.1. y 1.10

120 «No nos llegamos al Santísimo Sacramento». Y aún pensaba yo si pedía la Esposa esta merced que Cristo después nos hizo. También he pensado si pedía aquel ayuntamiento tan grande, como fue hacerse Dios hombre, aquella amistad que hizo con el género humano; porque claro está que el beso es señal de paz y amistad grande entre dos personas» CAD 1.10. cf. también V 37.5.

121 Exclusivas en el resto de la obra, junto al ya citado CAD 1.9.

122 C 33.5.

123 C 27.3.

124 C 27.2.

Deducimos las siguientes conclusiones. La primera es que la naturaleza humana de Cristo tiene su fundamento y origen en la encarnación del Hijo en virtud de la cual se humilló para juntarse con nosotros, convirtiéndose en hermano de los hombres; por esta causa mira el provecho del hombre y con El recibiremos la herencia. Podría decirse que existe una identificación entre la causa del hombre y la de Cristo por su participación en la naturaleza humana. En segundo lugar, constatar cómo en ninguno de estos textos se relaciona la naturaleza humana de Cristo con su sacratísima Humanidad. Sin embargo, esa relación existe porque la naturaleza humana de Cristo ha quedado incorporada en la resurrección y ya demostramos que la sacratísima Humanidad es Cristo resucitado en Cuerpo glorificado. La tercera conclusión es que el Padre y el Hijo son una sola cosa, de manera que dicha unión total de voluntades parece afirmar la naturaleza divina de Cristo, aunque sólo sea de modo implícito¹²⁵.

A pesar de la escasez de menciones explícitas al problema de las dos naturalezas de Cristo, el dato teológico deducido de los textos analizados es de suma importancia porque, manteniendo la unidad de la persona de Cristo, diferencia sus dos naturalezas. Unidad de persona en Cristo que imposibilita cualquier dicotomía y, al mismo tiempo, diferencia de las dos naturalezas en Cristo.

La unidad de la persona de Cristo aparece nítidamente en los escritos teresianos aunque no con excesiva frecuencia, debido a los motivos antes aducidos: no es el tema central de su teología, sino un presupuesto dogmático que recorre la totalidad de los mismos, adquiriendo gran relevancia en cuanto atañe al concepto de Humanidad sacratísima. En el capítulo 22 de «Vida», la autora escribió al margen del manuscrito: «Paréceme a mí que si tuvieran la fe, como la tuvieron después que vino el Espíritu Santo, de que era Dios y hombre, no les impediría, pues no se dijo esto a la Madre de Dios, aunque la amaba más que a todos»¹²⁶. Teresa defiende la Humanidad y lo corpóreo porque Jesucristo es Dios y hombre. Insistirá en ello en otras ocasiones; Cristo da a entender «que es hombre y Dios» (V 28.8), «veía que aunque era Dios que era hombre» (V 37.5). Escritos posteriores confirman que Teresa mantuvo siempre la unidad en la diferencia en Cristo: «sabía (la Virgen María) que era Dios y hombre» (M 6.7.14), «¡Oh, verdadero Hombre y Dios, Esposo mío» (F 31.47), «verdadero Dios y verdadero hombre» (F 18.5).

125. Más adelante explicaremos el por qué, a nuestro parecer, no especifica nuestra autora la naturaleza divina de Cristo en ninguno de los textos de «Camino».

126. V 22.1. ÁLVAREZ T., *Teresa de Jesús. Obras completas*, nota 1, 222.

Vengamos ahora a comprobar la importancia de nuestras conclusiones, analizando los conceptos de Humanidad y Divinidad en la obra teresiana.

C. *Sacratísima Humanidad y Divinidad de Cristo*¹²⁷

Debemos demostrar si la comprensión teresiana de Calcedonia repercute en la interpretación de la sacratísima Humanidad de Cristo. Para ello es preciso comparar «sacratísima Humanidad» con «Divinidad». Este apartado analizará ambas, adelantando ahora que, la solución a la cuestión planteada, únicamente será posible si posteriormente analizamos la Humanidad y Divinidad en el contexto del Santísimo Sacramento.

Al comenzar nos planteábamos éstas preguntas: ¿Humanidad y Divinidad son conceptos ajenos a la comprensión de las dos naturalezas de Cristo o, más bien, son determinantes para comprender la teología teresiana?; ¿es la Divinidad, la esencia de Dios, la naturaleza divina de Cristo o ambas a la vez?; ¿puede afirmarse que, en algún momento del proceso experiencial teresiano, se produce una ruptura epistemológica, merced a la cual Teresa hubiera evolucionado teológicamente?¹²⁸

A la vista de los textos, observamos que, para Teresa, todo lo relativo a Dios es «divino». Dicha expresión es, con mucho, la más usada por la Santa: «divino rostro» (V 28.1), «divina boca» (V 29.2, 37.4), «lengua divina» (V 34.17), «Rey divino» (C 16.1), «divina Majestad»¹²⁹. Las tres Personas son asimismo «divinas»¹³⁰ y la relación con el hombre queda marcada por la divinidad de Dios: es «divino» el matrimonio espiritual (M 7.1.5, 7.2.1), el desposorio (M 5.4.4), la compañía (M 7.1.7), el mantenimiento y sustentamiento (C 31.9. y 10), etc. Todo ello

127 Recopilamos los lugares donde encontramos el término Humanidad y Divinidad, dentro de los escritos mayores, «Moradas», «Relaciones», «Vida» y «Camino»:

Humanidad en «Moradas»: 6.7. (título), 6.7.5., 6.7.6., 6.7.9., 6.7.14., 6.9.3., 6.10.2., 7.2.1., 7.2.3. En «Relaciones»: 5.23., 6.3., 33.3., 47., 56., 57. En «Camino»: 34.2. En «Vida»: 4.7., 12.2., 22. (título), 22.1. y 22.1. (nota 1), 22.3., 22.6., 22.7., 22.8., 22.9., 23.17., 24.2., 27.4., 28.3., 28.9., 29.1., 34.9., 38.17.

Divinidad y divino/a en «Moradas»: 3.1.9., 4.2.6., 5.1.11, 5.4.4., 5.4.6., 6.3.18., 6.7.5., 6.7.9., 6.8.8., 7.1.5., 7.1.7., 7.1.10., 7.2.1., 7.2.6., 7.2.9. En «Relaciones»: 1.25., 16.1., 16.2., 18., 33.3., 47., 57. En «Vida»: 7.5., 9.9., 17.7., 18.3., 22.1., 27.4., 28.1., 28.5., 28.9., 29.2., 33.1., 34.17., 37.4., 38.17., 39.22., 40.2., 40.3., 40.10. En «Camino»: 16.1., 17.5., 19.6., 21.1., 21.4., 25.2., 26.10., 28.5., 28.8., 30.6., 31.9., 31.10.

128 CASTRO S., *Cristología teresiana*, o.c., 293-382.

129 V 7.5., M 3.1.9., 6.3.18., 6.8.8., 7.1.10., 7.2.9. R 1.25.

130 R 16.1, 18., 33.3, 47., 57.

constituye una primera indicación de que el término Divinidad puede significar la esencia de Dios.

En efecto, la Divinidad es la esencia de Dios uno y trino, como se puede constatar a lo largo de toda la obra escrita: «Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas»¹³¹. Dios es espíritu y, en cuanto tal, su esencia es la divinidad, distinta de la corporeidad, propiedad perteneciente a la sacratísima Humanidad: «es mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas»¹³².

Es aquí donde debe inscribirse un acontecimiento significativo, en nuestra opinión, para comprender la teología de Teresa. Nos referimos a dos Relaciones posteriores al matrimonio espiritual: la Relación 5. y la 57. Sabemos que la Relación 5 fue escrita en Sevilla, con fecha de 1576, en un contexto de persecución a nuestra autora y con claro tinte inquisitorial¹³³. Está dirigida al P. Rodrigo Alvarez, en un momento en que Teresa lleva cuatro años de vivencias del matrimonio espiritual y cinco de experiencias trinitarias. El fragmento que nos interesa dice así:

«Aunque se dan a entender estas Personas distintas por una manera extraña, entiende el alma ser un solo Dios. No me acuerdo haberme parecido que habla nuestro Señor, si no es la Humanidad, y ya digo, esto puedo afirmar que no es antojo»¹³⁴.

El contexto es trinitario. Experimenta la presencia de las tres Personas divinas, una de las cuales nunca le ha hablado, «la principal» alguna vez y nuestro Señor en la Humanidad. De algún modo el contenido teológico de esta Relación ya se encuentra en «Vida», aunque mucho menos desarrollado: «¡Oh bondad y humanidad grande de Dios, como no mira las palabras, sino los deseos y voluntad con que se dicen! ¡Cómo sufre que una como yo hable a Su Majestad tan atrevidamente!»¹³⁵.

Por si quedara alguna duda, en la Relación 57, datada en Sevilla, probablemente en 1575, y sobre la cual volveremos más adelante, dice Teresa:

«porque su Humanidad no está con nosotros en el alma, sino la Divinidad».

131 R 18.

132 M 6.7.5., M 5.1.11.

133 LLAMAS E., *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, o.c., 117.

134 R 5.23.

Si, como hemos visto en la Relación 18, la Divinidad es la esencia de Dios uno y trino, lo es también la naturaleza divina del Hijo. Es decir, que Dios uno y trino, está presente ontológicamente en el alma, con la particularidad de que el Hijo se halla únicamente en cuanto Dios: su Humanidad no está con nosotros en el alma.

La cristología teresiana coincide en este aspecto con el Cartujano; en mi opinión Teresa depende de Landulfo en la concepción del dogma de Calcedonia. Este autor destaca la unidad de la persona de Cristo y la distinción de obrar de las dos naturalezas:

«E como según las dos naturalezas que estaban ayuntadas a su persona algunas cosas hizo como Dios y otras como hombre»¹³⁶.

«Ansi que como hombre subió a Jerusalén con sus padre, más como verdadero Dios se quedó en el Templo de su propia autoridad sin sabiduría dellos. Como hombre preguntaba a los sabios y a los mas viejos, mas como Dios respondía a las preguntas con tan alta sabiduría...»¹³⁷¶

La distinción en el obrar de las dos naturalezas lleva al Cartujano a especificar que en el juicio final Cristo aparecerá a juzgar sólo en cuanto Hombre, porque si los que van a ser juzgados pudieran contemplar su Divinidad ya serían bienaventurados¹³⁸. Ahora bien, donde la concomitancia entre la teología teresiana y la de Landulfo llega a su máximo exponente la encontramos en la interpretación de la Ascensión de Cristo y la aparición a los Apóstoles en Galilea:

«Subió a los cielos en quanto hombre y según la humanidad, porque en todo lugar está según la divinidad»¹³⁹.

«...aunque el Señor se había de partir de los discípulos quanto a la presencia corporal, siempre queda y quedará con los cristianos hasta el fin del siglo por la presencia de su divinidad y, por la espiritual influencia de sus dones y por la verdadera y continua recreación de su gracia... Podemos también decir que se quedará el Señor con sus fieles en el siglo presente, no sólo según virtud espiritual de gracia, más aún por corporal presencia en el sacramento del altar, en la hostia viva, en la cual está todo ese mismo Cristo; mas des-

135 V 34.9.

136 CARTUJANO, I, o.c., 99.

137 CARTUJANO, I, o.c., 103-104.

138 CARTUJANO IV, o.c. 280.

139 CARTUJANO IV, o.c. 249.

pués del juicio lo verán de cara a cara con luz de sobreexcelente resplandor»¹⁴⁰.

A la luz de estos textos queda totalmente explicado el origen y la influencia del Cartujano en la cristología teresiana y más concretamente en la explicación del dogma calcedónico: Cristo, en su Divinidad recrea con su gracia al hombre y en cuanto hombre se hace presente en el Santísimo Sacramento. Teresa –a diferencia de Landulfo–, interioriza la acción de la Divinidad del Señor en lo profundo de la persona. Por el Santísimo Sacramento, la Humanidad junto a la Divinidad, se ofrecen al Padre; en ella Cristo se hace presente en cuanto Hombre.

Dicha distinción entre Humanidad y Divinidad del Hijo, tal y como la hemos encontrado en las dos Relaciones mencionadas, es posterior al matrimonio espiritual, aunque se encuentre en germen en escritos anteriores. La ausencia total de cualquier mención a la doble naturaleza de Cristo en los libros escritos antes de 1572, aparece como significativa de un presupuesto teológico implícito que fue concretándose a la par que la experiencia. Esta teología se vino fraguando en las experiencias anteriores a «Vida», como veremos seguidamente.

Para comprender hasta qué punto la Humanidad sacratísima corresponde a la naturaleza humana de Cristo, habrá de compararse la Humanidad con el concepto Divinidad en los textos en que ambos aparezcan juntos en escritos anteriores al ME.

El primer texto lo entresacamos del capítulo 27 de «Vida»:

«Acá vese claro que está aquí Jesucristo, hijo de la Virgen. En estotra oración representanse unas influencias de la Divinidad; aquí, junto con éstas, se ve nos acompaña y quiere hacer mercedes también la Humanidad Sacratísima»¹⁴¹.

Un poco antes ha explicado Teresa cómo el Señor le hablaba sintiéndolo o viéndolo cabe sí: «parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser El el que me hablaba»¹⁴². Se trata de la primera vez que vive esta experiencia: «estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión». Previamente había experimentado ciertas «hablas» del Señor¹⁴³, pero esta visión era distinta: Cristo estaba cabe ella sin ver nada, ni con los ojos del cuerpo ni con los del alma.

140 CARTUJANO IV, o.c., 230

141 V 27.4.

142 V 27.2.

143 V 26.2-5.

Las «influencias de la Divinidad» se comprende que corresponden al modo de oración explicado en V 27.4., donde la persona halla a quien hablar y parece que entiende quien le oye¹⁴⁴. En este caso, la Divinidad es la esencia de Dios. Por el contrario en la oración que nos ocupa, se ve claro estar «Jesucristo, hijo de la Virgen», en clara indicación a la Encarnación y Humanidad. Es decir, que en este «sentir cabe sí a Cristo», las influencias de la Divinidad (que equivalen a las operaciones «ad extra» de Dios en las que participan las tres Personas, como más tarde concretaría Teresa), se ven acompañadas de las particulares mercedes que Jesucristo hace al alma desde su humanidad Sacratísima. Al sentimiento de la presencia de Dios que parece nos oye, se suceden experiencias de hablas personales sin visión y, a continuación, la visión intelectual de la Humanidad de Cristo 'cabe ella' que le habla. Observamos, por ello, un desarrollo evolutivo en la experiencia –que posteriormente conduce a Teresa a expresarlo conceptualmente– en la distinción de Personas por una parte y en la concreción de Cristo que le habla por visión intelectual en su Humanidad. La «Divinidad» es Dios que se representa con «influencias», mientras que en la oración siguiente se trata de las influencias de Dios junto a la sacratísima Humanidad o naturaleza humana de Cristo. Por el momento, no pensamos que Teresa hubiera descubierto en la experiencia, como sucederá más tarde las dos naturalezas de Cristo.

También los capítulos 28 y 29 de «Vida» son importantes para nuestro propósito. Teresa acaba de contarnos el encuentro con Cristo «cabe sí» en el capítulo 27¹⁴⁵ y, no lo olvidemos, ha descrito la primera comprensión por experiencia del misterio trinitario¹⁴⁶. En ese marco, descubre las manos, el rostro y todo el cuerpo glorificado de Cristo, su Humanidad sacratísima¹⁴⁷; ahora bien, después de describir la visión, quiere nuestra autora especificar «el modo cómo el Señor se muestra por estas visiones»¹⁴⁸ y dice a continuación:

«queréis dar a entender al alma cuán grande es y el poder que tiene esta sacratísima Humanidad junto con la Divinidad. Aquí se representa bien qué será el día del Juicio ver esta majestad de este Rey, y verle con rigor para los malos»¹⁴⁹.

144 Por influencias, entiende Teresa la acción comunicativa de Dios uno, o de Dios uno y trino al hombre; cf. R 57.

145 V 27.2-5

146 V 27.9. confirmada y repetida en V 39.25.

147 V 28.1-3

148 V 28.6.

149 V 28.9.

El sujeto divino de la merced es Cristo vivo, «hombre y Dios»; no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado»¹⁵⁰. Observemos que Cristo vivo y resucitado mantiene la distinción de naturalezas, la sacratísima Humanidad junto con la Divinidad; del hecho de ser hombre y Dios se deducen su dos naturalezas. Podría argüirse que la Divinidad es la esencia de Dios uno y trino que junto a la Humanidad de Cristo manifiestan su poder y, por tanto, que «Divinidad» no equivale a Divinidad del Hijo, en cuanto naturaleza. Ciertamente «Divinidad» es la esencia de Dios pero también la naturaleza divina del Hijo, porque el Juez escatológico es Cristo y porque el sujeto divino de la merced no ha cambiado desde V 28.3.; además se puede confirmar en otros textos: «¿Qué será aquel día cuando nos vengáis a juzgar, pues viniendo aquí tan de amistad a tratar con vuestra esposa, pone miraros tanto temor? ¡Oh hijas! ¿qué será cuando con tan rigurosa voz dijere: Id malditos de mi Padre?»¹⁵¹. Cristo es por su encarnación quien ha venido a tratar de amistad con la esposa y será el que la juzgue en base al amor, citandlo Mt.25,41. Cristo resucitado es el Juez escatológico, Hombre y Dios, con dos naturalezas, divina y humana.

Decimos que este texto, de gran importancia teológica, mezcla, a nuestro parecer, las dos concepciones de «Divinidad», esencia de Dios y naturaleza divina del Hijo. Más adelante dice Teresa:

«que, aunque la visión pasada que dije que representa Dios sin imagen es más subida, que para durar la memoria conforme a nuestra flaqueza, para traer bien ocupado el pensamiento, es gran cosa el quedar representado y puesta en la imaginación tan divina presencia. Y casi vienen juntas estas dos maneras de visión siempre; y aun es así que lo vienen, porque con los ojos del alma vese la excelencia y hermosura y gloria de la santísima Humanidad, y por estotra manera que queda dicha se nos da a entender cómo es Dios y poderoso y que todo lo puede y todo lo manda y todo lo gobierna y todo lo hinche su amor»¹⁵².

La «visión sin imagen» y «estotra manera» se refieren a las dos formas de visión –imaginaria o intelectual– por medio de las cuales se representa la Humanidad de Cristo, como indicó en V 28.6., introduciendo el modo en que el Señor se muestra en estas visiones: la visión imaginaria de la sacratísima Humanidad, o la intelectual, tam-

150 V 28.8. y V 28.3

151 M 6.9.6., cf. M 6.8.10., C 40.8.

152 V 28.9.

bién correspondiente a la Humanidad. Por la visión imaginaria comprende mejor la persona humana la Humanidad de Cristo, interpretamos nosotros, porque «ve» su imagen representada en su interior. En la visión intelectual, al no ver imagen pero tener la certeza de que se trata de Cristo, el alma entiende mejor que esa Humanidad sacratísima es al mismo tiempo Divinidad del Hijo y, por ello, de Dios, y así comprende «cómo es Dios y poderoso» la Humanidad que «ve» y por eso es Divinidad. Dicho de otro modo: en Cristo, por ser naturaleza humana y divina juntas, la Divinidad pertenece a Dios, de ahí que mande y gobierne porque es Dios¹⁵³. Esta curiosa y confusa distinción de visiones en imaginaria e intelectual, ambas de Cristo, una en su sacratísima Humanidad, más clara y perceptible para el hombre y la otra intelectual –que sin olvidar la Humanidad acentúa la Divinidad, al no «ver» ninguna imagen representada en su interior–, debemos retenerla para posteriores análisis.

Además, según nuestra opinión, en el texto que comentamos no se debe olvidar que, detrás de la palabra Dios, no hay que comprender exclusivamente el Dios uno, sino al Dios uno y trino del cual ya se nos ha presentado un claro ejemplo, (V 27.5,) en el que Teresa tenía un conocimiento no sólo de fe sino de experiencia, aunque no fuera con la fuerza e intensidad que tuvo después de 1571. En resumen, todos los elementos teológicos del ME están aquí en embrión: La visión imaginaria o intelectual de Cristo en su Humanidad, el paradigma trinitario en que se enmarca la experiencia, las dos naturalezas de Cristo Divinidad y Humanidad, la Divinidad como esencia de Dios y naturaleza divina del Hijo, así como la importancia del Santísimo Sacramento¹⁵⁴.

Recogemos un texto de «Vida», preludio de la R..57., que ella misma consideró como la visión más importante de la Humanidad sacratísima, «es a mi parecer, la más subida visión que el Señor me ha hecho merced¹⁵⁵». Continuaremos después considerando fragmentos de «Vida» que nos ayuden a comprender la diferencia hermenéutica de la propia Teresa en tema tan importante como la Humanidad y Divinidad. El texto dice así:

153 La totalidad del capítulo 28 tiene como objeto explicar las visiones de la Humanidad de Cristo. Lo confirma el comienzo de V 29.1: «¿cómo podríamos representar con estudio la Humanidad de Cristo y ordenando con la imaginación su gran hermosura. No creemos que «estotra manera» de visión se refiera a V 27.2., la visión intelectual de Cristo cabe ella, como señala ÁLVAREZ T., *Obras completas*, o.c., 302, nota 16. El capítulo 28 inicia el relato de otro tipo de visión cualitativamente diferente: ya no está Cristo cabe ella, sino en ella y dentro de un contexto eucarístico.

154 Mantenemos que existe una continuidad y una ruptura al mismo tiempo entre los escritos anteriores al ME y los posteriores, como tendremos ocasión de ir demostrando.

155 V 38.17.

«fue tan arrebatado mi espíritu que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo; al menos no se entiende que se vive en él. Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representóseme por una noticia admirable y clara estar metido en los pechos del Padre. Esto no sabré yo decir cómo es, porque, sin ver, me pareció me vi presente de aquella Divinidad. Quedé tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí; y siempre me parecía traía presente aquella majestad del Hijo de Dios, aunque no era como la primera»¹⁵⁶.

Los datos son los siguientes: Teresa ve la Humanidad sacratísima metida en los pechos del Padre. Ella misma se ve «presente de aquella Divinidad». Pasados los días, le parecía que siempre «traía presente aquella Majestad del Hijo de Dios».

Son muchas las ocasiones en que Teresa experimenta operaciones de amor de las Personas dentro de su alma. Unas veces ella está simplemente presente, contemplando lo que sucede en presencia pasiva, como es el caso, aunque dejan una señal imborrable en su alma y durante días vive en esa presencia que experimentó. Otras, ella misma participa activamente, llevándole el Señor su espíritu junto al Padre¹⁵⁷.

De igual modo que en la Relación 57, todo acontece dentro del alma. Sin embargo, aquí no hay ofrecimiento del Hijo al Padre. La pregunta principal a hacernos recae sobre la segunda afirmación, «verse presente de aquella Divinidad». ¿Es la Divinidad el Padre y el Hijo en quien Teresa está presente contemplando?, ¿no se tratará de la naturaleza divina del Hijo?, ¿es la Divinidad la majestad del Hijo de Dios?

Analicemos el contexto. A lo largo de todo el capítulo 38 de «Vida»; explica Teresa una serie de mercedes recibidas, pero el contexto inmediato al texto que nos ocupa abarca desde los números 16 al 23. Comienza el relato cuando el Señor le dice unas palabras trayéndole a la memoria la maldad de su vida pasada¹⁵⁸; en segundo lugar, explica cómo antes de una gran merced, el Señor la prepara descubriéndole su bajeza¹⁵⁹. En el mismo número e inmediatamente después de lo dicho, comienza el relato de la merced que hemos ya reproducido. A continuación explica que la misma visión la había tenido en otras ocasiones, pero ésta era la más subida de las vividas y pasa poste-

156 V 38.17

157 R 15.3.

158 V 38.16.

159 V 38.17.

riormente a relatar los efectos que quedan en el alma¹⁶⁰. El principal consiste en que cuando iba a comulgar, se acordaba de la Majestad que había visto, la misma que estaba en el Santísimo Sacramento y en la Hostia. Lo reproducimos por su interés:

«Cuando yo me llegaba a comulgar y me acordaba de aquella Majestad grandísima que había visto y miraba que era el que estaba en el Santísimo Sacramento (y muchas veces quiere el Señor que le vea en la Hostia), los cabellos se me espeluzaban, y toda parecía me aniquilaba»¹⁶¹

Termina el número con un soliloquio amoroso. A continuación pone el ejemplo de un labrador que, encontrando un tesoro de gran valor, no pudo resistir por su poco ánimo y le costó la vida; más le hubiera valido encontrarlo poco a poco¹⁶². La riqueza del pobre es el sustento del alma que recibe poco a poco en la Hostia: «Cuando yo veo una Majestad tan grande en cosa tan poca como es la Hostia...aquel cuerpo gloriosísimo», (V 38.21.). Explica su turbación para contar estas cosas, (V 38.22.). Es constante en Teresa que, junto a una gran experiencia, exponga a continuación su contrario, la situación del alma en pecado mortal. En varias ocasiones, en concreto la R..57., ante el pecado mortal del sacerdote que consagra: «Díjome el mismo Señor que rogase por él, y que lo había permitido para que entendiese yo la fuerza que tienen las palabras de la consagración, y cómo no deja Dios de estar allí por malo que sea el sacerdote que las dice, y para que viese su gran bondad, cómo se pone en aquellas manos de su enemigo, y todo para bien mío y de todos. Entendí bien cuán más obligados están los sacerdotes a ser buenos que otros, y cuán recia cosa es tomar este Santísimo Sacramento indignamente, y cuán señor es el demonio del alma, que está en pecado mortal»¹⁶³.

El núcleo de la experiencia no sucede en el momento de la comunión, como otras veces, sino «estando una noche en oración»¹⁶⁴. Al tratarse de una visión, Teresa ve la Humanidad sacratísima metida en los pechos del Padre. Ella queda involucrada en la escena, porque se ve presente de aquella Divinidad; de momento puede interpretarse que la Divinidad es el conjunto de lo que esta viendo, el Padre que tiene en los pechos la Humanidad sacratísima. Ahora bien, con el paso de los

160 V 38.18.

161 V 38.19.

162 V 38.20.

163 V 38.23.

164 V 38.16.

días, lo que trae presente por haber quedado esculpido en la imaginación, no es el conjunto de la escena, sino la «majestad del Hijo de Dios» –expresión única, por cierto, en la totalidad de los escritos teresianos¹⁶⁵– confirmando que el núcleo de la visión se centra en Cristo. Por tanto, de la escena retiene lo que cree esencial, la majestad del Hijo de Dios. A la vista del análisis, las dos interpretaciones pueden ser válidas: La majestad del Hijo de Dios, en su sacratísima Humanidad y Divinidad en los pechos del Padre, o bien, que Teresa se ve rodeada de aquella Divinidad consistente en contemplar la Humanidad del Hijo con el Padre.

Antes de decidírnos por una interpretación definitiva, tengamos en cuenta la continuación de la visión. En particular, el recuerdo se hace más vivo al ir a comulgar, acordándose de aquella «Majestad grandísima que había visto», porque era la misma que estaba en el Santísimo Sacramento y en la Hostia. La gran Majestad que había visto estaba disimulada en la Hostia, (V 38.21.). Si lo visto en la oración queda confirmado cuando se llegaba a comulgar, interpretamos que la Humanidad sacratísima está en los pechos del Padre, en el Santísimo Sacramento y en la Hostia.

Concluimos que la experiencia de V 38. es un paralelo de la R..57., aunque mucho menos desarrollada. Se confirma la especial presencia de la sacratísima Humanidad en el Santísimo Sacramento y dejamos abiertas las dos posibilidades interpretativas antes expuestas: la Divinidad es la esencia de Dios o la naturaleza divina del Hijo.

Un último texto de «Vida»:

«Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante, muy mayor que todo el mundo, o espejo, a manera de lo que dije del alma en estotra visión, salvo que es por tan más subida manera, que yo no lo sabré encarecer; y que todo lo que hacemos se ve en este diamante, siento de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza».

El contexto es cristológico; el capítulo 38 y 39 relatan distintos descubrimientos de Cristo. Ve a Cristo tendiéndole la mano no en el cielo sino en el aire¹⁶⁶. Escucha las palabras amorosas, preanuncio de lo que será el ME: «Ya eres mía y Yo soy tuyo»¹⁶⁷. Ve también dos tronos en el

165 En el resto de los casos, se le denomina el Hijo, o Hijo sacratísimo, tanto en «Vida», como en «Camino», nunca «Hijo de Dios».

166 V 39.17. «Tender la mano» es la misma expresión que en el ME, «dióme su mano derecha», cf. R 35.

167 V 39.21. El mismo contenido que el ME: «sus cosas tomase ella por suyas», M 7.2.1., o su paralelo biográfico «mi honra es ya tuya y la tuya mía», R 35.

cielo y en uno de ellos entiende que está la Divinidad¹⁶⁸. Por segunda vez considera que Dios es uno en tres Personas¹⁶⁹. Descubre que el Señor es la misma Verdad¹⁷⁰ y de ahí pasa a describir el alma¹⁷¹. Más tarde se le representa cómo están en Dios todas las cosas y describe la Divinidad¹⁷².

Del nº 9 al nº 10 hay un cambio importante: «cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en Sí», (V 40.9.), coincide con la frase: «todo lo que hacemos se ve en ese diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, (V 40.10.) y, sin embargo, ha habido un cambio de sujeto: «se ven en Dios», (V 40.9.), y «digamos ser la Divinidad», (V 40.10.). Al encerrar todo en Sí, tanto Dios como la Divinidad, estamos en una continuidad esencial: Dios es la Divinidad y la Divinidad es Dios. Pero, hay un cambio; podía haber seguido en el nº 10 hablando de Dios como sujeto y no lo hace, éste pasa a ser la Divinidad.

Diferencia importante de matiz, al comprobar que, a la descripción de la Divinidad le sigue la especificación que identifica Divinidad a Majestad y ésta al día del Juicio, cuando ya comprobamos que el Juez escatológico es Cristo.

Por otra parte, la Divinidad es diamante o espejo, que son las mismas palabras utilizadas al describir el alma¹⁷³. Y dentro del alma se representa Cristo nuestro Señor, «como le suelo ver», es decir, en su sacratísima Humanidad¹⁷⁴. Si describe la Divinidad con las mismas palabras que el alma, y dentro de ésta está Cristo en su sacratísima Humanidad, deducimos que V 40.10. se refiere a Dios, pero «fundamentalmente» a la Divinidad del Hijo, a Cristo en cuanto Dios, quien, junto a la sacratísima Humanidad, será el Juez.

168 V 39.22. Texto de difícil interpretación; solo hemos encontrado una nueva mención al trono en C 28.9. El palacio es el alma con un gran Rey: «este gran Rey que ha tenido por bien ser vuestro Padre; y que está en un trono de grandísimo precio». Me inclino a pensar que el origen de esta visión tiene una base escriturística, Ap. 4.6-8. y además una apoyatura en alguna representación plástica del mismo, que impresionó a Teresa y guardó en su memoria. Más adelante estudiaremos la función e importancia de la imagen en su pensamiento. Un ífresco o pintura, junto al texto del Apocalipsis estuvieron en el origen de la experiencia. Teológicamente, aventuramos como hipótesis que el trono superior puede tratarse de la Persona del Padre, o de un símbolo de Dios, y el trono inferior, el Hijo representado en corporeidad.

169 V 39.25.

170 V 40.3.

171 V 40.5.

172 V 40.9.

173 M 1.1.1. cf. M 6.9.2-4.

174 Descripción de Cristo similar a M 6.9.3.

La Divinidad es la naturaleza divina de Cristo, formando a su vez parte de la esencia de Dios, pero concretamente se refiere a Cristo. Divinidad tiene que ver con el alma al usar el mismo lenguaje y, al mismo tiempo, con la Humanidad sacratísima la que Teresa descubre dentro de sí. Consideramos este texto y los anteriores constitutivos de una primera elaboración de su pensamiento; posteriormente lo irá clarificando, en donde Humanidad y Divinidad de Cristo están relacionados con el alma de un modo concreto y preciso.

En consecuencia, la sacratísima Humanidad, en el libro «Vida», es Cristo en cuanto Hombre y Divinidad Cristo en cuanto Dios y la esencia de Dios. Mientras que a partir del ME, la «Divinidad», sin dejar de ser la esencia de Dios, se concreta con mayor evidencia como la naturaleza divina del Hijo y la sacratísima Humanidad su naturaleza humana.

D. La sacratísima Humanidad y el Santísimo Sacramento

En nuestro intento por esclarecer el significado de sacratísima Humanidad, hemos de examinar la conexión entre el Santísimo Sacramento y la Humanidad de Cristo, no para realizar una análisis exhaustivo de la Eucaristía en la teología teresiana, sino para precisar aún más el concepto que nos ocupa en relación con el Santísimo Sacramento¹⁷⁵.

La merced del matrimonio espiritual se concede «acabando de comulgar», M 7.2.1.; su paralelo autobiográfico, la R 35, tiene lugar «estando comulgando», y el texto de V 28.3., «estando en misa». En los tres casos el encuentro con la Humanidad de Cristo se realiza durante la misa y más concretamente acabando de comulgar. Muchos otros textos confirman la importancia teológica de la comunión y la Humanidad de Cristo.

El momento de la comunión es «especial» en la experiencia de Teresa; dirá ella: «en especial cuando comulgaba»¹⁷⁶. En la comunión, la persona tiene conciencia y certeza de que el Señor está dentro del alma, «sabía estaba cierto el Señor dentro de mí»¹⁷⁷, «teniéndole tan verdaderamente en el Santísimo Sacramento...creía verdaderamente entraba este Señor en su pobre posada»¹⁷⁸. Por tanto, se da la certeza

175 LONGPRE E., *Eucharistie et expérience mystique*, DS., IV, 1586-1621; en lo referente a Santa Teresa, cf., 1605-1606.

176 V 9.2., 22.4.; cf. RENAULT E., *Thérèse d'Ávila et l'Eucharistie*, «Vives Flammes» 124 (1980) 93-99; ORTEGA C., *La Eucaristía, ahora y siempre con Santa Teresa de Jesús al fondo*, «Monte Carmelo» 89 (1981) 509-517.

177 V 9.2., 14.10.

178 C 34.7., 34.13, V 38.19.

de una presencia especial de «el buen Jesús» aunque esté encubierta bajo los accidentes del pan y del vino¹⁷⁹. Jesús ha querido quedarse cada día con el hombre en el Santísimo Sacramento¹⁸⁰, para ayudarle, animarle y sustentarle con su presencia¹⁸¹.

Ahora bien, la especificidad de la presencia de Cristo en el Santísimo sacramento es la certidumbre de su corporeidad. La persona humana al comulgar es consciente y tiene certeza de experimentar la presencia corporal de Cristo:

«No os habéis de engañar pareciéndoos que esta certidumbre queda en forma corporal, como el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo está en el Santísimo Sacramento»¹⁸².

Una vez llegados aquí podemos preguntarnos si nuestro Señor Jesucristo, hecho presente en el Santísimo Sacramento en forma corporal, se relaciona con la sacratísima Humanidad. Un texto de 'Moradas' nos da la clave de lectura:

«Creo queda dado a entender lo que conviene, por espirituales que sean, no huir tanto de cosas corpóreas que les parezca aún hace daño la Humanidad sacratísima. Alegan lo que el Señor dijo a sus discípulos, que convenía que El se fuese...Yo os digo, hijas, que le tengo por peligroso camino y que podría el demonio venir a hacer perder la devoción con el Santísimo Sacramento»¹⁸³.

La frase anterior interrelaciona tres elementos: las cosas corpóreas, la Humanidad sacratísima y el Santísimo Sacramento. Huir de lo corpóreo acarreará el temor de que la Humanidad sacratísima sea perjudicial para la vida espiritual y, como consecuencia, llegar a perder devoción por el Santísimo Sacramento. Por consiguiente, tanto la Humanidad como el Santísimo sacramento, son corpóreos. Aún más, la sacratísima Humanidad se hace presente en el Santísimo Sacramento. Dicho de otro modo: el pan o maná eucarístico confirma la presencia «especial» de Cristo en su naturaleza humana. En este sentido habría que interpretar el texto siguiente:

«que el habernos dado este pan sacratísimo para siempre, cierto lo tenemos. Su Majestad nos le dio —como he dicho— este mantenimiento y maná de la Humanidad que le hallamos como

179 C 34.8., 34.3., 34.5.

180 C 33.2.

181 C 34.1., 33.3.

182 M 5.1.11

183 M 6.7.14.

queremos, y que si no es por nuestra culpa, nos moriremos de hambre, que de todas cuantas maneras quisiere comer el alma hallará en el Santísimo Sacramento sabor y consolución»¹⁸⁴.

La Humanidad de Cristo es el maná que el hombre recibe en el Santísimo Sacramento¹⁸⁵. Cabría preguntarse si el «mantenimiento y maná de la Humanidad» se refiere a todo el género humano que se ve alimentado por el pan del Santísimo Sacramento, como opinan varios autores¹⁸⁶. No consta en la terminología teresiana que «humanidad» signifique la totalidad del género humano; ningún otro texto corrobora tal afirmación. Cobarruvias recoge el término «humanidad» dentro de la voz «humano», en el sentido de naturaleza humana: «Humanidad, la misma naturaleza humana»¹⁸⁷.

El análisis del término 'maná', también puede aportarnos algún dato. De uso infrecuente en la obra teresiana, el 'maná' se halla al salir de la tierra de Egipto por el trabajo de desasimiento que el hombre realiza en busca de las virtudes, posibilitando así que todas las cosas del mundo tengan un sabor dulce y pleno, en alusión a la Escritura, Sb.16.20 y Ex.14 y 16¹⁸⁸. Ahora bien, el trabajo del hombre por salir de Egipto y su esclavitud, tiene un solo objetivo, Cristo: «que venís a morir por Cristo y no a regalaros por Cristo»¹⁸⁹. Por tanto, el maná es Cristo. El texto de C 10.4. parece contraponer esfuerzo por salir de Egipto y maná como algo recibido. La diferencia se hace más evidente en «Moradas»; en las primeras moradas no llueve el maná, sólo más adelante cuando lo que quiere el alma es lo que quiere Dios¹⁹⁰. El maná es, por consiguiente, la acentuación de la pasividad del hombre para recibir las mercedes, frente a la actividad de las primeras moradas. Se trata de un manjar dulce que «sabe conforme a los que queremos que sepa» y que se concede en la oración de unión, a «personas que han mucho trabajado»¹⁹¹.

184 C 34.2.

185 Referencia a Sb.16.20. La edición de T. Álvarez, poniendo el término en mayúsculas, confirmaría esta posición. También lo interpreta así RENAULT E., *Le désert et la manne. Lecture de l'Ancien Testament*, Paris 1979, 79.

186 En este sentido lo interpreta POITREY J., *Vocabulario de Santa Teresa*, o.c., 374. Asimismo parecen interpretarlo las ediciones de las obras de Sta. Teresa dirigidas tanto por Efrén como por A. Barrientos, poniendo el término en minúsculas.

187 COBARRUVIAS, o.c., 704

188 C 10.4. ; RENAULT E., *Le désert et la manne. Lecture de l'Ancien Testament*, o.c., 24-25

189 C 10.5.

190 M 2.1.7.

191 CAD 5.2.

En conclusión, maná indica pasividad en el recibimiento de la merced y se refiere a Cristo. Dentro de los grados de oración, corresponde a las moradas caracterizadas por la pasividad-activa del hombre. En un segundo empleo del término, maná significa alimento y manjar que sustenta la vida del hombre: el pan del Santísimo Sacramento que es Cristo en su Humanidad sacratísima.

La R 57, fechada en Sevilla en 1575, por tanto tres años después del matrimonio espiritual, constituye uno de los mejores ejemplos sintéticos de la teología teresiana:

«Una vez acabando de comulgar, se me dio a entender cómo este santísimo Cuerpo de Cristo le recibe su Padre dentro de nuestra alma, como yo entiendo y he visto están estas divinas Personas, y cuán agradable le es esta ofrenda de su Hijo, porque se deleita y goza con El –digamos– acá en la tierra; porque su Humanidad no está con nosotros en el alma, sino la Divinidad, y así le es tan acepto y agradable y nos hace tan grandes mercedes»¹⁹².

La riqueza teológica de la Relación es innegable, porque en ella confluyen todos los temas que veníamos tratando. El alma se convierte en centro de las operaciones trinitarias; se trata de una experiencia caecída después de comulgar, en la que entiende que:

–El santísimo Cuerpo de Cristo lo recibe su Padre dentro del alma.

–El modo en que Teresa ha entendido y visto que están las Personas en el alma.

–El Hijo se ofrece al Padre en la tierra.

–La Humanidad no está con nosotros en el alma.

–La Divinidad está con nosotros en el alma.

–Por la ofrenda agradable del Hijo, el Padre nos hace grandes mercedes.

Santa Teresa resume así toda la teología del alma humana en relación con Dios uno y trino. Dios uno y trino están ontológicamente en el centro del alma; Cristo está en cuanto Dios, su Divinidad. En el Santísimo Sacramento, Cristo sigue ofreciéndose al Padre, ofrenda que le es agradable. En el momento de la comunión, el alma se transforma en morada del huésped recibiendo el Cuerpo glorificado de Cristo –su sacratísima Humanidad– que junto a la Divinidad de Cristo se ofrece al Padre. La sustancia del pan, transformada íntimamente en el Cuerpo de

Cristo, hace presente en el alma el Cristo escatológico quien junto con la Divinidad, transforma el alma humana. La presencia de Humanidad y Divinidad, el Cristo total en el centro del alma, garantiza no sólo la ofrenda al Padre en su interior, sino que, al mismo tiempo, transforma la propia realidad de la persona humana, humanizando y divinizando a la par lo más profundo de su ser. Podría decirse que la teología tere-
siana adelanta la escatología final.

Experiencias previas las encontramos en «Camino» y en el ya mencionado de V 38.17. El reino se concede en la tierra, «con darnos acá su reino»¹⁹³; se da al hombre como «prendas» de la donación futura¹⁹⁴; el alma se describe como «este pequeño cielo de nuestra alma, adonde está el que le hizo»¹⁹⁵ y, aquí viene lo esencial, el alma «se entra dentro de sí con su Dios... Porque allí metida consigo misma, puede pensar en la Pasión y representar allí al Hijo y ofrecerle al Padre»¹⁹⁶. Por tanto, el alma se ha ejercitado por la meditación y oración de recogimiento representándose al Hijo. Observemos que aquí es la persona humana quien ofrece el Hijo al Padre desde la Pasión, mientras que en la R 57, es la Humanidad y Divinidad de Cristo quien, junto al hombre, se ofrece al Padre¹⁹⁷.

Ahora se comprende el interés de Teresa porque haya muchos lugares con la presencia del Santísimo Sacramento y su particular lucha contra el «luteranismo»; la presencia del Santísimo Sacramento es la mejor garantía de que la corporeidad glorificada de Cristo, su sacratísima Humanidad, permanece en la tierra para humanizar lo humano.

Además, hagamos hincapié en la gran importancia y dignidad que adquiere la persona humana en toda esta operación. Cristo que no «tornó de sí» cuando andaba en el mundo, sigue siendo en el Santísimo Sacramento el «proexistente» que se ofrece al Padre y también al hombre como alimento y maná que le sustenta y da continuamente vida. El Santísimo Sacramento es por y para el hombre; éste forma parte constitutiva del mismo porque la operación intradivina no es ajena al ser del hombre, acaece en su mismo centro.

193 C 30.4.

194 C 30.6.

195 C 28.5.

196 C 28.4.

197 Debemos afirmar que toda merced que el alma recibe en pasividad-activa tiene un antecedente ascético, de actividad-pasiva en la meditación, lograda por el esfuerzo de la persona, naturalmente ayudado por la gracia.

Es tanta la importancia que Teresa da a este dato que ni siquiera el sacerdote en pecado mortal evita la operación; es decir, que la ofrenda de la Humanidad y Divinidad de Cristo al Padre se sigue realizando cuando el sacerdote que comulga está en situación de pecado mortal; únicamente, dirá la misma Relación 57, «que no se comunican las mercedes a su alma como a los que están en gracia y no porque dejen de estar estas influencias en su fuerza...sino por falta de quien le ha de recibir».

Toda esta operación se define por un término que aglutina la ofrenda del Hijo al Padre y al alma: comunicación. El sacrificio del Hijo al Padre es comunicación y las mercedes que el alma recibe también lo son. Tanto las operaciones intradivinas como la relación dialéctica de Cristo en Dios con el hombre son comunicativas.

E. La específica presencia de Cristo en el ME

La conclusión a la que nos ha conducido el análisis de textos nos permite afirmar que la sacratísima Humanidad, sujeto divino del matrimonio espiritual, es Cristo resucitado, Cuerpo glorificado, en cuanto hombre. Ahora estamos en condiciones de concretar la especificidad del ME.

Nuestra autora cita tres rasgos propios: la «fuerza» de la visión, «las palabras que le dijo» y que ya «no se pueden apartar»¹⁹⁸. La primera, la «fuerza», añade poco teológicamente¹⁹⁹. Las palabras del ME serán analizadas seguidamente. Sin embargo, consideramos muy importante descubrir lo específico del ME, en cuanto al sujeto divino del matrimonio se refiere; en nuestra opinión, un texto de las sextas moradas adelanta la particularidad esencial de las 7M:

«Verdad es que a quien mete ya el Señor en la séptima morada, es muy pocas veces, o casi nunca, las que ha menester hacer esta diligencia, por la razón que en ella diré, si se me acordare; mas es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía»²⁰⁰.

A la vista del texto, lo específico del ME consiste, en primer lugar,

198 M 7.2.2.

199 En otras mercedes destaca la fuerza de la visión: «Digo que tiene grandísima fuerza esta visión», V 28.9. La fuerza proviene de Dios, M 6.3.6., 6.5.9.; es fuerza de amor, M 6.4.15., que la persona recibe en intensidad variada, pudiéndose manifestar en forma de palabras, M 6.8.3. concretándose en los efectos transformadores que produce en el hombre, M 5.2.7.

200 M 6.7.9.

en la conciencia subjetiva continuada por parte del hombre de la presencia de Cristo en su alma, «es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor» y, segundo, la conciencia de la presencia de Cristo en cuanto Hombre y en cuanto Dios, «adonde divino y humano junto es siempre su compañía»²⁰¹. Aquí es donde se produce una ruptura epistemológica que la separa definitivamente de la teología del Cartujano: a partir del matrimonio espiritual experimenta la unidad de acción de la dos naturalezas en Cristo, Humana y Divina; percibe a Cristo en el interior de su alma, en cuanto Dios y en cuanto Hombre.

Reconstruyendo el itinerario seguido por la Santa comprendemos que la primera visión de la sacratísima Humanidad, «como se pinta resucitado», había tenido lugar el 25 de enero de 1561²⁰², disfrutando dicha merced durante dos años y medio²⁰³, hasta que tuvo «otra más subida», años 1563-1565, estado en el que se encontraba al escribir 'Vida'²⁰⁴. En todos estos casos y en los posteriores hasta la llegada de la merced del matrimonio espiritual, las visiones quedaban fijadas en el alma sin que se pudiesen olvidar²⁰⁵, pero eran experiencias puntuales, esporádicas, generalmente de breve duración en el tiempo, aunque se repitieran con frecuencia²⁰⁶. Lo propio del ME, por el contrario, es la continuidad, «junto y siempre», o con otras palabras «con la continuidad que le tiene consigo»²⁰⁷, por medio de la cual el alma percibe en su centro la visión imaginaria o intelectual de Cristo Hombre y Dios. En el caso del ME se trata de una visión continuada y permanente, «siempre queda el alma con su Dios en aquel centro»²⁰⁸; esto dicho en términos generales, porque el alma no puede estar siempre en un ser y el Señor, alguna vez, la despierta al amor de su presencia, o se retira para que comprenda lo poco que puede sin El²⁰⁹. En este sentido

201 Ha destacado este aspecto CASTELLANO J., «Divino e umano insieme». *Il Cristo di Santa Teresa*; *Ibid.*, *L'ispirazione biblica del «Castello Interiore di Santa Teresa di Gesù»*, en *Parola di Dio e spiritualità*, Roma, 117-131.

202 V 28.3. cf. ÁLVAREZ T., *Introducción*, en *Libro de la Vida*, Burgos 1964, 48

203 V 29.2.

204 ÁLVAREZ T., *Introducción*, en *Libro de la Vida*, o.c., 48.

205 V 28.9.

206 Previamente a la primera visión de la sacratísima Humanidad, existe otra merced que posibilita la conciencia subjetiva de tener cabe sí a Cristo siempre: «parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo», V 27.2. Destacamos la brevedad de las experiencias: «pasé algunos días, pocos, con esta visión muy continua», V 28.1., «los días que duraba esto», V 29.14.

207 M 7.3.7.

208 M 7.2.4.

209 «una memoria y ternura con nuestro Señor, que nunca querría estar sino dándole alabanzas; y cuando se descuida el mismo Señor la despierta» M 7.3.5.

hay que interpretar el no apartamiento entre el alma y Cristo del ME, en relación a mercedes anteriores: a la unión de voluntades por la entrega del yo, ha seguido la espiritualización del alma, unida en su mismo centro con Cristo por amor. Esta unión conlleva la conciencia permanente por parte de la persona de la presencia de Cristo resucitado, hombre y Dios, causa de la paz en la que vive ²¹⁰.

La segunda particularidad del ME es la esencial: toda la persona humana experimenta continuamente en el centro de su alma, la presencia de Cristo resucitado en su naturaleza humana y divina. M 6.7.9. es un texto clave para comprender la teología de Teresa de Jesús y el hecho de que sea único en el libro de las «Moradas» no disminuye su importancia.

El análisis de textos realizado converge en este punto para demostrar que el ME es el umbral de un nuevo tipo de experiencias cristológicas que ya estaban en germen desde la primera visión de la sacratísima Humanidad de Cristo en 1561. En nuestra opinión, de la crisis sufrida a propósito de la Humanidad de Cristo, salió de tal modo fortalecida, que nunca volvió a dudar de estar en el camino seguro²¹¹. El paralelismo existente entre V 22. y M 6.7. garantiza una continuidad en la concepción teológica de la Humanidad. Sin embargo, se fue acrecentando la importancia del Santísimo Sacramento en relación con la sacratísima Humanidad y, lo que es más importante, se clarificó progresivamente el concepto de Divinidad²¹². Esta es la clave de la cuestión porque, aunque en toda la obra escrita «Divinidad» signifique la esencia de Dios, en los escritos anteriores al ME la naturaleza divina del Hijo quedaba mucho más difuminada y confusa que en los posteriores al ME. En este sentido, consideramos de gran relevancia las Relaciones 5.23 y 57. En la primera descubre que Cristo se comunica al hombre hablándole desde la Humanidad. La segunda, R.16.6., verifica el postulado teórico de la anterior; nuestro Señor le habla después del comulgar y comprende que dicha comunicación hablada se da exclusivamente en el Santísimo Sacramento, es decir, desde su Humanidad.

210 M 7.3.5.

211 Influenciada por una corriente de pensamiento deudora del Pseudo-Dionisio, concretamente explicitada por BERNABE DE PALMA, «*Via spiritus, o de la perfección espiritual del alma*», Salamanca 1541. Teresa abandonó durante un tiempo la oración de seguimiento en la Humanidad del Señor; de esta crisis salió fortalecida y decidida a seguir a Cristo en su Humanidad hasta los más altos grados de la vida espiritual; cf. ÁLVAREZ T., *Humanité du Christ*, DS., VII, 1097-1100; *Ibid.* Introducción, en *Camino de Perfección*, Roma 1965, 58, nota 2.

212 Para Efrén el concepto de «Divinidad» lo descifró en 'Moradas', cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *La Santísima Trinidad, sol del mensaje teresiano*, «Estudios trinitarios», 13 (1979) 262.

Por último, en la R 57 quedan reunidos los tres conceptos, Humanidad, Divinidad y Santísimo Sacramento: La Divinidad del Hijo junto a la Divinidad de las Personas está ontológicamente en el alma, mientras que la sacratísima Humanidad –Cristo resucitado en Cuerpo glorificado– presente de modo especial por el Santísimo Sacramento, se ofrece al Padre en el centro del alma junto a su Divinidad²¹³.

Lo dicho nos lleva a concluir que existe una ruptura epistemológica en la teología teresiana a partir del ME. A Teresa de Jesús hay que comprenderla dinámicamente; todo en ella y su doctrina evoluciona en un proceso permanente que desarrolla lo que estaba en germen desde un principio. Si la conversión ante el Cristo llagado de la Cuaresma de 1554 le abre a una serie de experiencias cristológicas de la sacratísima Humanidad, estableciendo una ruptura con el momento anterior, el ME establece una nueva ruptura experiencial y doctrinal, por medio de la cual, Teresa de Jesús tendrá, desde entonces, conciencia permanente de encontrarse desde el centro de su alma en presencia de la Humanidad y Divinidad de Cristo. Aún más, no se trata exclusivamente de la conciencia de una presencia por parte de la persona, sino de una auténtica vida de Cristo en el alma, culminación del proceso que comenzó en la 5M: «su vida es ya Cristo»²¹⁴.

Queda una última cuestión a propósito de la específica presencia de Cristo. Si el ME tiene de propio la conciencia subjetiva de la presencia de Cristo en cuanto Dios y en cuanto Hombre en el centro del alma y esto es justamente lo característico del Santísimo Sacramento, podemos decir que el ME consiste en una comunión continuada. ¿Cuál es entonces la diferencia entre la comunión eucarística y el ME?; ¿cómo interpretar el ser de la eucaristía desde el ME?

La respuesta a estas preguntas reviste singular dificultad por la ausencia de textos teresianos que den cuenta de ello. Ciertamente no fue una pregunta que Teresa se hiciera. No obstante, la R 57. puede

213 «La Persona del Verbo –dirá Efrén– se le muestra sólo en su Humanidad, si bien está presente en las almas en virtud de su Divinidad», EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, en el *Prólogo* a la tesis de GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 13; el mismo Padre Efrén, explica que: «Cristo está presente en nosotros en virtud de su divinidad, connotando, sin embargo, la humanidad, que es de ella inseparable», EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *La Santísima Trinidad, sol del mensaje teresiano*, «Estudios trinitarios», 13 (1979) 260; Garrido, en el estudio mencionado cree que la divinidad y humanidad, unidas hipostáticamente, subsisten después de la glorificación y en la vida del alma santificada, cf. GARRIDO, *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 125; ahora bien, opino que debemos distinguir la vida del glorificado y la percepción que de la humanidad y divinidad de Cristo experimente el alma. RENAULT E., *Le Christ dans la vie de St. Thérèse d'Ávila*, a.c., 36.

214 M 7.2.5, 7.3.1. Este aspecto lo desarrollaremos más adelante al hablar de los efectos del ME.

darnos una solución; esta Relación debe ser comprendida como una merced propia del ME; no olvidemos que a «la primera vez que Dios hace esta merced» le siguen otras que Teresa no concreta en «Moradas», pero todas las Relaciones posteriores al '72 han de interpretarse como mercedes del ME, entre ellas la que tuvo lugar en Sevilla en 1575. Pues bien, gracias a ella comprobamos que la merced del ME está estrechamente vinculada al Santísimo Sacramento y que es justamente en él, donde se realiza de modo «especial» dicha presencia²¹⁵. La singular presencia de Cristo en el Santísimo Sacramento siempre fue mantenida por nuestra autora, como lo confirma un texto tardío de las Fundaciones: «estar Jesucristo verdadero Dios y verdadero hombre, como está en el Santísimo Sacramento»²¹⁶. Subrayemos «como está», que indica la particular forma de estar de Cristo en la eucaristía tal y como ya hemos explicado. Ahora bien, una vez salvaguardada la presencia «especial» de Cristo en el Santísimo Sacramento y hasta que se consumen los accidentes del pan y del vino en el alma de quien comulga, decir que en el ME quedaría la memoria permanente de dicha presencia nos parece insuficiente e inexacto; en Teresa de Jesús hay algo más que la memoria de lo acontecido en el momento de la comunión: es Cristo vivo quien vive en ella.

La teología debe encontrar un lenguaje que reconozca las diversas modalidades de presencia de Cristo en el alma; entre la presencia corporeizada eucarística y la presencia por simple memoria, existe otra, no por ello menos auténtica que la primera, a pesar de no poder catalogarla de «real». Por analogía se podría decir que, a la ausencia corpórea del ser amado, le sustituye otro modo de presencia interior subjetiva, producida por la retención de la imagen impresa interiorizada, con caracteres de un realismo que le distinguen del propio yo, llegando a ser tan auténtica como la primera, aunque no sea física. En el caso del Resucitado es aún más evidente al haber superado las categorías de espacio y tiempo. Después de la presencia eucarística y «especial», la persona humana sigue teniendo conciencia subjetiva de una presencia espiritual de Cristo. Conciencia que no es el simple recuerdo del ausente y que denominaremos «personificada» para distinguirla de la presencia «real» eucarística. Santa Teresa llegará a ella a través del Santísimo Sacramento y por la oración personal. En la oración se da un proceso de fijación de la imagen de Cristo en las potencias. La imagen se imprime y esculpe hasta hacerse –por la merced del Señor– imagen

215 Teresa de Jesús no emplea jamás la terminología teológica de presencia 'real' de Cristo en la eucaristía.

216 F 18.5.

viva de Cristo resucitado en cuanto Hombre y en cuanto Dios. Lo estudiaremos a continuación.

Por último debemos situar los resultados de nuestro análisis en el contexto de las 7M. Se comprenderá que lo específico del ME –el encuentro con Cristo de la manera que queda dicho– no excluye, sino que al contrario incorpora el paradigma trinitario que envuelve las séptimas moradas desde su primer capítulo. Cuando Teresa escribe su última Relación conocida por nosotros en 1581, expresa el momento teológico existencial y el resumen de su pensamiento; destacamos el párrafo más importante:

«Lo de las visiones imaginarias ha cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es, a mi parecer, cosa muy más subida. Y ahora entiendo, a mi parecer, que eran de Dios las que he tenido, porque disponían el alma para el estado en que ahora está, sino como tan miserable y de poca fortaleza íbala Dios llevando como veía era menester; mas, a mi parecer, son de preciar cuando son de Dios, mucho»²¹⁷.

La Divinidad es Dios, las Tres Personas divinas y, en ellas, con igual nivel de consideración y en perfecta simetría –por eso emplea la copulativa– la sacratísima Humanidad de Cristo. La Humanidad no queda absorbida en la Divinidad; se sigue manteniendo la unicdad y la diferencia de naturalezas en Cristo, al mismo tiempo que se enmarcan en la Trinidad. Estamos ante la concepción del Dios de Teresa, que se ha desarrollado a lo largo de su vida, y que ya está presente, aunque en germen, desde las primeras páginas de «Vida». Este texto creemos que es la máxima garantía de que la interpretación que hemos venido desarrollando es válida teológicamente y respeta en su totalidad el pensamiento de Teresa de Jesús.

3. Connotación histórica a la relación entre la persona humana y Cristo

Dijimos que la relación dialéctica con Cristo tiene dos vectores, uno vertical y otra horizontal. En cuanto horizontal, la relación con Cristo se desarrolla progresivamente en la historia de cada persona. Para llegar al matrimonio espiritual, Teresa hubo de avanzar desde los primeros grados de oración en el «camino espiritual» que se había trazado. En este apartado, partiendo como siempre del relato de M 7.2.1.,

217 Re.6.3.

nos detendremos en un aspecto destacado: la función de las imágenes plásticas en la cristología teresiana. Aprovechando los rasgos de su carácter y los medios disponibles en aquel entonces, Teresa de Jesús construyó en gran parte su cristología y el encuentro con el Resucitado en el ME, basándose en los medios dispuestos por la religiosidad popular. Al explicarnos que se le representó Cristo en su sacratísima Humanidad, tal «como se pinta resucitado», nos da la clave para investigar en este sentido sus escritos y descubrir el papel de la imagen en su vida y obra.

Para llevar a cabo este cometido, dividiremos el problema en varios subapartados: analizaremos el iconostasio cristológico teresiano y el valor que determina a las imágenes plásticas; previamente habremos presentado con brevedad una aproximación a la polémica sobre las imágenes de culto en el siglo XVI; en un segundo subapartado —el más importante— descubriremos cómo a través de la imagen se produce el encuentro con Cristo.

A. Iconografía y teología teresiana

¿Qué papel juega la imagen plástica en la devotio teresiana?. Cuál es su lugar teológico?. El ser este un tema escasamente tratado²¹⁸, no nos evita el abordarlo —aunque sólo fuese de manera esquemática— máxime cuando estamos ante uno de los aspectos que diferenció Reforma y Contrarreforma y suscitó viva polémica en el pensamiento religioso del siglo XVI. Comenzaremos con algunos apuntes sobre dicha polémica para centrarnos en la piedad popular y el culto a las imágenes. Así enmarcado podremos analizar mejor la toma de posición de la Santa, no sólo en el pensamiento sino también en los hechos.

a. Polémica sobre las imágenes de culto en el siglo XVI

El Enchiridion o Manual del caballero cristiano fue la obra de Erasmo que alcanzó en Castilla un mayor éxito y popularidad, mucho más tras su traducción al romance en 1526. La defensa que en este libro se hace del cristianismo interior —«el error está en estimar las cosas exteriores y literales más que las interiores y espirituales»²¹⁹, le lleva a la

218 La bibliografía ha encaminado más su interés a la iconografía sobre Teresa de Jesús que a su iconostasio. cf. CASANOVA, J., *Humanidad de Cristo y vida espiritual: magisterio de Santa Teresa*, ROMA 1975, (Texto policopiado).

219 ERASMO, *El Enchiridion o Manual del caballero cristiano*, Madrid 1971, 257. Una visión de conjunto la encontramos en MIQUEL, P., *Culte des images*, DS VII, 1503-1519. LAPADU-HARGUES, F., *Images et imagerie de piété*, DS VII, 1519-1529. RAYEZ, A., *Imagerie et dévotion*, DS, VII, 1529-1535; BLASUCCI, A., *Images et contemplation*, DS, VII, 1472-1490; FORTUNATO DE JESUS S., *Images et contemplation, dans l'école carmélitaine*, DS, VII, 1490-1503.

crítica de las devociones a las imágenes de los santos, sobre todo cuando se hacen con fanatismo. En este sentido afirma, «no solamente no son christianas, más aún no están muy lejos de profanas, ni muy ajenas a la superstición vana de los gentiles»²²⁰.

Encontramos por tanto crítica al culto de las imágenes en Erasmo por el riesgo que pueda suponer de superstición e idolatría, centrando dicha crítica en las imágenes de santos. En igual sentido se pronuncian los erasmistas españoles como Juan de Valdés²²¹ y Alonso de Valdés. Este último no es que desprecie estas manifestaciones de religiosidad, pero tiene buen cuidado de señalar su carácter de apariencia visible. No obstante, insiste en el carácter funcional de tales expresiones religiosas cuando nos dice que «el vulgo más fácilmente con cosas visibles se atrae y encamina a las invisibles»²²². Por su parte los luteranos llegan, al menos en la práctica, a una iconoclasia furibunda, bien patente por ejemplo en los tumultos de Wittenberg. Así nos lo describe García Villoslada: «...Zwilling y otros frailes apóstatas, poseídos de furor iconoclasta, arrojaron fuera del templo conventual, con aplauso de Karlstadt, los altares, descabezaron las imágenes de los santos y las de Cristo y de la Virgen, destruyeron las pinturas murales y los cuadros y amontonaron en el patio, para prenderle fuego, crucifijos, estandartes, cirios y hasta los santos óleos. Sonó aquello como un toque a rebato para los demás conventos»²²³. También fueron estos acontecimientos señal de alarma para el propio Lutero. En un sermón fechado el 11 de Marzo de 1521 señala la abolición de las imágenes como una de las «cosas que Dios ha querido sean libres»; únicamente una prohibición papal las convertiría en obligatorias. A continuación añade: «...Porque uno ha destruido y quemado las imágenes (y destrozado el crucifijo), ¿todos tenemos que quemarlos?. No tanto, queridos hermanos... Nosotros podemos hacer imágenes y retenerlas, más no adorarlas. Y, si alguien las adora, entonces sí podemos destruirlas y abolirlas... más no en forma tumultuosa y violenta, sino por orden de la autoridad»²²⁴.

Observamos a un Lutero afanoso de moderar actitudes —que aparecían difíciles de controlar— y que no niega el uso de imágenes para el culto, siempre y cuando no sean motivo de adoración. Más adelante comprobaremos que no está lejos esta última posición de la adoptada

220 ERASMO, *El Enchiridión o Manual del caballero cristiano*, o.c., 227-228.

221 JUAN DE VALDÉS, *Diálogo de la doctrina cristiana*, Méjico 1964, 100-101.

222 ALFONSO DE VALDÉS, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma o de Lactancio y un arcadiano*, Madrid 1956, 128.

223 GARCÍA VILLOSLADA R., *Martín Lutero. En lucha contra Roma*, II, Madrid 1973, 78.

224 *Ibid.*, 91.

por los católicos. Continuemos ahora sin embargo en el campo protestante y hagamos mención a dos luteranos españoles: Cipriano de Valera y Fernando de Tejada. El primero, en un tratado sobre el Papa y su autoridad, ataca el culto a las imágenes considerando que hay en él un elemento materialista y que puede llevar al pueblo bajo a verdaderas aberraciones. En este sentido indica que el «vulgo supersticioso» cree que lloran, ríen, sudan etc.²²⁵. Por su parte Fernando de Tejada es autor de un libro titulado «Carrascon» y en él dedica un capítulo al culto a las imágenes. Asimila la que denomina «ignorancia papística» con el crecimiento de las imágenes y al concluir el capítulo dice: «Oh compatriotas amantísimos: despertad del profundo sueño en que hasta ahora habéis estado sepultados y conoced vuestra salud. Ca Dios no tiene necesidad de nada, ni os pide sino que le seáis agradecidos y deis a los pobres, que son sus imágenes, lo que dais a los leños y piedras, que no lo pueden ser...Exienda la mano Jupiter y reciba. Abra la boca la señora de Monserrate; venga por sus pies la de Guadalupe; llame a nuestras puertas el crucifijo de Burgos; anden a mendigar los palos, pidan limosnas las piedras, y se las daremos nosotros... Y a vosotros (los frailes) que con hipocresía y sin vergüenza fingís que mendigáis para los palos y piedras, a fin de tener con que llenar vuestros vientres ociosos...la respuesta para los palos será más palos y más palos sobre vuestras espaldas»²²⁶.

Según Fernando de Tejada el culto a las imágenes no hace pues más que fortalecer la existencia de monjes y frailes, y ese es únicamente el fin que persigue. Llega muy lejos al contraponer además la caridad a esos «palos y piedras».

Los teólogos católicos, por su parte, hacen una clara distinción entre ídolo e imagen, dando a esta última un valor instrumental, sobre todo para la piedad popular. Ya Paulino de Nola consideraba las imágenes como la «Biblia de los iletrados»: pueden hacer intuir a los analfabetos lo que no pueden alcanzar por lectura.

El pensamiento de Santo Tomás puede resumirse en la siguiente frase: «A los Santos debemos venerarlos con adoración de dulía absoluta, y de dulía relativa a sus imágenes y reliquias, especialmente a sus

225 CIPRIANO DE VALERA, *Los dos tratados del Papa i de la Misa. Escritos por Cipriano de Valera, y por él publicados primero el a. de 1558, luego el a de 1599; i ahora fielmente reimpresos* (sin pie, 1851), 8-14 especialmente. Citado por CARO BAROJA J., *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid 1978, 109.

226 FERNANDO DE TEJADA, *Carrascon/Con licencia y privilegio/ A costa del autor/Por María Sanchez/Nostriza Año 1633*, citado por ABELLAN J.L., *Historia Crítica del pensamiento Español*, II, Madrid 1979, 344-345.

cuerpos»²²⁷. La imagen no es en ningún modo doble de la realidad, representa algo pero no es ese algo. Todo lo que ya dejamos dicho acerca del culto de las imágenes en general, ya sean de Jesucristo, de la Virgen Santísima o de los Santos, lo condensa San Basilio admirablemente en una sola frase: «El Rey y la imagen del Rey no son dos reyes. El honor de la imagen pasa a su ejemplar» (prototipo), y es, por tanto, relativo»²²⁸.

El Concilio de Trento no se separa de lo ya expuesto por el Doctor Angélico. Las imágenes, sean de Cristo, la Virgen o los santos, deben tenerse preferentemente en los templos y ser objeto de honor y veneración, honor siempre referido a los originales que ellos representan. Por su mediación adoramos a Cristo y veneramos a los Santos²²⁹. El carácter funcional de la imagen para una debida pastoral se ve confirmado: «Enseñan también diligentemente los obispos que por medio de las historias de nuestra redención, representadas en pinturas u otras reproducciones, se instruye y confirma el pueblo en el recuerdo y culto constante de los artículos de la fe»²³⁰. A través de la imagen el fiel se excita a adorar y amar a Dios y a cultivar la piedad. También el Concilio tiene buen cuidado de salir al paso de posibles abusos: «Mas si en estas santas y saludables prácticas, se hubieran deslizado algunos abusos; el santo Concilio desea que sean totalmente abolidas, de suerte que no se exponga imagen alguna de falso dogma y que dé a los rudos ocasión de peligroso error»²³¹.

San Juan de la Cruz se sitúa en un camino intermedio, ni rechaza la imagen plástica drásticamente, ni favorece ese modo de oración, aunque lo respete. Les reconoce un valor, pero critica los abusos:

«Y cuanto a lo que toca a las imágenes y retratos, puede haber mucha vanidad y gozo vano, porque, siendo ellas tan importantes para el culto divino y tan necesarias para mover la voluntad a devoción, como la aprobación y uso que tiene de ellas nuestra Madre la Iglesia [nuestra] (por lo cual siempre conviene que nos aprovechemos de ellas para despertar nuestra tibieza), hay muchas personas que ponen su gozo más en la pintura y ornato de ellas que no en lo que representan»²³².

227 cf., CUERVO M., en *Introducción a la S. Th.* XI, 3, q.25, Madrid 1960, 858.

228 *Ibid.*, a S. Th., art. 3, q. 25, o.c., 859

229 «Igualmente, que deben tenerse y conservarse, señaladamente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios y de los otros Santos y tributarles el debido honor y veneración». DZ 986.

230 D. 987

231 D. 988

232 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, L.3., cap.35, 2.

A continuación, una vez avisados los peligros, pasa a relatar los dos fines que tienen las imágenes en la Iglesia:

«El uso de las imágenes para dos principales fines le ordenó la Iglesia, es a saber: para reverenciar a los santos en ellas y para mover la voluntad y despertar la devoción por ellas a ellos; y cuanto sirven desto son provechosas y el uso de ellas necesario»²³³.

Insiste el Santo en el mismo párrafo sobre las desviaciones posibles que resume en una principal: quedarse en la imagen llegando a considerarlas ídolos, sin ir a lo que representan. Por el contrario, la persona devota –según el Santo– usará de pocas y:

«ni [en] esas de que usa tiene asido el corazón, porque, si se las quitan se pena muy poco, porque la viva imagen busca dentro de sí, que es Cristo crucificado, en el cual antes gusta de que todo se lo quiten y que todo le falte»²³⁴.

Valora mucho el desprendimiento y el no aferrarse a ninguna en particular y que –sobre todo– despierten al amor. Brevemente explica lo que sucede a algunas personas, entre las que podríamos incluir a Santa Teresa:

«También quiero aquí decir algunos efectos sobrenaturales que causan a veces algunas imágenes en personas particulares, y es que a algunas imágenes da Dios espíritu particular en ellas, de manera que queda fijada en la mente la figura de la imagen y devoción que causó trayéndola como presente, y cuando de repente della se acuerda le hace el mismo espíritu que cuando la vio, a veces menos y aun a veces más; y en otra imagen, aunque sea de más perfecta hechura, no hallará aquel espíritu»²³⁵.

En la teología sanjuanista, la imagen es un punto de partida conflictivo por donde fácilmente el demonio se reviste en ángel de luz²³⁶; ante dicho peligro propone lo siguiente:

«en viendo la imagen no quiera embeber el sentido en ella, ahora sea corporal la imagen, ahora imaginaria... No haciendo caso de nada de estos accidentes, no repare más en ella, sino luego levante de ahí la mente a lo que representa, poniendo el jugo y gozo de la voluntad en Dios con la oración y devoción de su espíri-

233 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, L.3., cap.35, 3.

234 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, L.3., cap.35,5.

235 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, L.3., cap.36, 4.

236 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, L.3., cap.37,1.

tu o en el santo que invoca, porque lo que se ha de llevar lo vivo y el espíritu no se [lo] lleve lo pintado y el sentido²³⁷.

En conclusión: San Juan de la Cruz reflexiona sabiamente sobre el valor de las imágenes de culto, avisa de los peligros inherentes a la devoción popular: quedarse en la imagen, revestirla de ricos ornamentos y hacer que la misma belleza no despierte el recuerdo y amor de quien representan. Observamos también cómo San Juan menciona mucho más las imágenes de los Santos (en todo caso de la Virgen) que las de Cristo. Prefiere con mucho la representación interior del Crucificado sin ayuda ni apoyo de imágenes. Estamos ante un «camino espiritual» distinto del seguido por Teresa. San Juan de Cruz se plantea el problema como teólogo que medita y valora el uso y abuso de las imágenes en su tiempo. Pero él, ni construyó una teología, ni se sirvió de ellas en su camino espiritual en la medida que lo hizo la Santa.

b. La piedad popular y el culto a las imágenes

Queremos hacer notar un rasgo común ante juicios y opiniones tan contrapuestos como los recogidos en el apartado anterior. Estamos aludiendo a que, cuando desde posiciones iconoclastas o iconodulas, se menciona el papel de la imagen para el culto, el referente es siempre el pueblo. Para la piedad popular, en efecto, el culto a las imágenes ocupa un lugar central, entendiéndose en este caso por «popular» a las mayoritarias capas de la población que se encontraban menos adentradas en la vida espiritual: de la nobleza al campesinado analfabeto.

Melquíades Andrés nos explica el nacimiento de las procesiones como culto paralitúrgico y extralitúrgico popular en la Castilla del siglo XVI, ante el vacío de una liturgia no bien entendida y que perseveraba en el uso del latín. Las cofradías que se constituyen encargan tallas de madera y, con pesadas cruces al hombro, siguen al Crucificado. «...Los imagineros de los retablos de la pasión se inspiran en las contemplaciones de los libros de piedad y de los predicadores franciscanos, en «Fasciculus mirrae», en «Passio duorum», y los trasladan a sus pinturas y esculturas»²³⁸.

Cuando Jerónimo Gracián describe las doce maneras por las que, a su juicio, hay que proceder en el modo de oración, en ninguna de ellas alude a la imagen de culto²³⁹. San Juan de Avila, no obstante, al escribir

237 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, L.3., cap.37, 2.

238 ANDRÉS MELQUIADES, *La teología española en el siglo XVI*, II, o.c., 157.

239 GRACIÁN J., *Peregrinación de Anastasio*, Barcelona, 1966, 228-258.

a un prelado de Granada acerca de lo que consideraba que debía hacer en su diócesis para adlocinar a la «gente de los pueblos», indica que los predicadores deben llevar no sólo rosarios, cartillas y libros devotos, sino también:

«algunas imágenes del santo crucifijo y Nuestra Señora y San Juan, para que los predicadores las diesen a los pobres de los pueblos para que recen, poniéndoles algunas imágenes en sus casas... y los pueblos han menester todas estas salsas para comer su manjar: rosarios, imágenes han de ser muchos, y los ricos cómprenlos en las ciudades»²⁴⁰.

Vemos que, imagen, predica y pueblo van unidos.

Escasas alusiones encontramos en los místicos franciscanos a las imágenes de culto. Quizá por eso la que a continuación reproducimos extraída del «Manual de vida perfecta» de fray Juan de los Angeles, cobre una particular significación²⁴¹:

«Discípulo. ¿Y las imágenes no aprovechan para movernos a compasión y para otros sentimientos del corazón?

Maestro. Mejor es lo que te enseñe, porque lo que profundamente se rumia en la oración mental, quédase como pegado al alma; lo que de la vista corporal de las imágenes se nos recree, luego se cae y se olvida salido de allí. Bueno y provechoso es y cosa religiosa mirar las imágenes de Cristo y los santos y leer en los libros las vidas de él y de ellos, que en esto no puede haber duda entre católicos; y cuando una imagen es devota, pega devoción y compone el ánimo y le levanta a lo espiritual».

Existe por tanto para Fray Juan de los Angeles una clara jerarquización. Contemplar imágenes es «bueno», «provechoso», «cosa religiosa», pero su efecto es efímero «luego se cae y se olvida». No ocurre lo mismo con lo que se rumia profundamente en la oración mental, que tiene un efecto mucho más duradero ya que queda «como pegado al alma».

Aunque sea obvio, conviene recordar aquí que la imagen en el siglo XVI era un bien escaso, objeto en ocasiones de verdadera devoción y peregrinación. Por factores varios, no siempre de carácter estético, —ser más o menos devotas, estar cargadas de alguna particular signifi-

240 SAN JUAN DE ÁVILA, *Epistolario Espiritual*, Tratado I, carta III; *Epistolario español*, I, B.A.E., XIII, .297b; citado por CARO BAROJA J., *Las formas complejas de la vida religiosa*, o.c., 108.

241 FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES, *Manual de vida Perfecta*, (Segunda parte de la 'Conquista'), Diál.I, III, Madrid 1949, 487.

cación, etc.— había algunas que tenían particular relevancia. Contra esto clamaba Alfonso de Madrigal, recordando que no hay en el cielo ni piedras ni maderas, y, por tanto, no hay imagen que tenga «más virtud que las otras»²⁴².

Ni todo el mundo tenía fácil acceso a las imágenes, ni mucho menos las podía encargar. Y es que todas ellas eran objeto de encargo. A diferencia de lo que hoy ocurre, el cliente era parte activa en la obra y su intervención iba más allá del pago de los costes. Filaba, por ejemplo en un cuadro, el tema e incluso la disposición de colores y figuras²⁴³.

Centrándonos en lo que más importancia tiene para nuestro objeto hay que decir que las imágenes eran estímulos para la meditación piadosa de los contemporáneos, una meditación que se ejercía en forma de imaginación visual a la que el devoto añadía las particularidades personales (referentes, por ejemplo, a los personajes de la historia sagrada), a partir de su propia memoria y experiencia biográfica. El artista no podía ni debía interferir en esta actividad propia del espectador. Así vemos en torno a la imagen intervenir varios agentes: el cliente, como parte activa; el artista, como visualizador externo de la imagen; el predicador y los libros de oración, como interpretadores visuales; y, por último, el observador, recipiendario de la visión y agente de una meditación visual sobre la misma.

Singular interés tiene el libro «Jardín de la Plegaria» para explicar el final de este proceso y por ello reproducimos este fragmento, donde se explica la necesidad de representaciones internas y su sitio en el desarrollo de la plegaria. Pensamos que en poco se diferenciará esta fórmula de la utilizada en la Castilla del XVI²⁴⁴:

«Para mejor fijar en tu mente la historia de la Pasión y para memorizar más fácilmente sus acciones, es útil y necesario memorizar los sitios y las personas: una ciudad, por ejemplo, que será la de Jerusalem, utilizando para ello una ciudad que te sea bien conocida. En esta ciudad debes fijar los sitios principales en los que ocurrieron los episodios de la Pasión: por ejemplo, un palacio con el salón comedor donde Cristo tuvo su última Cena con los Discípulos».

242 ALONSO DE MADRIGAL, *Confesional*, Alcalá 1516, en CARO BAROJA J., *Las formas complejas de la vida religiosa*, o.c., 115. MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, PALMA en *Idolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*, Valladolid 1990. Citado a Francisco de Borja y el segundo Abecedario de Osuna llega a distintas conclusiones.

243 En este aspecto seguimos ahora a BAXANDALL M., *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, Barcelona 1980.

244 «Zardino de Oration», (1454). Citado por BAXANDALL M., *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, o.c., 66-67.

los, y la casa de Anás, y la de Caifás, con el sitio donde Jesús pasó la noche, y el cuarto donde fue llevado frente a Caifás y donde recibió la mofa y el castigo. También la residencia de Pilatos en la que habló con los judíos, y en ella el cuarto donde Jesús fue atado a la columna. También el sitio del Calvario, donde fue puesto en la Cruz, y otros similares...

Y después debes también dar forma en tu mente a algunas personas que te sean bien conocidas para representarte a las vinculadas a la Pasión: la persona de Jesús mismo, de la Virgen, San Pedro, San Juan el Evangelista, Santa María Magdalena, Anás, Caifás, Pilatos, Judas y los otros, a cada uno de los cuales habrás de dar forma en tu mente.

Quando hayas hecho todo esto, poniendo en ello tu imaginación, vete a tu aposento. Sola y solitaria, excluyendo todo pensamiento exterior, ponte a pensar en el comienzo de la Pasión, desde como entró Jesús a Jerusalem sobre un asno. Moviéndote lentamente de un episodio al otro, medita en cada uno, apoyándote en cada etapa y cada paso del relato. Y si en algún punto experimentas una sensación de piedad detente; no sigas adelante mientras dure este sentimiento dulce y devoto...»

El observador distaba mucho de ser tabla rasa sobre la que la imagen se imprimiese. Debidamente guiado por la palabra y el libro y la meditación visual, interiorizaba el contenido de la imagen hasta extremos que hoy no encuentran paralelo. Vayamos a un ejemplo más cercano y sumemos a una imagen plástica de la Pasión la guía de oración que propone San Juan de Avila a un predicador: «...piense, hincado de rodillas, un passo de la Passion del Señor, tomando cada día un passo...y puede ordenarlos assi: que el lunes piense la ida al huerto, y oración, y prendimiento; martes desde allí hasta la columna inclusive; miércoles la coronación y Ecce Homo; jueves la sentencia y llevada de la cruz; viernes la crucificación y muerte; sábado la deposición de la cruz y sepultura; domingo, la resurrección y gloria que tienen los del cielo, figurada en la resurrección de Cristo»²⁴⁵.

Cada día debía meditarse pues sobre un paso de la Pasión, tras los maitines y por el espacio de dos horas, así como en la misa. El pensamiento no tenía según nuestro autor que irse a los lugares donde realmente ocurrió la escena, sino «como si dentro de sí mismo o cerca de sí acaeciese», parándose a mirar simplemente «lo que el Señor pasava,

245 SAN JUAN DE ÁVILA, *Epistolario Espiritual*, Madrid 1962, 57. cf. también GRACIAN I., *Peregrinación de Anastasio*, o.c., 231, adapta la semana al ciclo de la meditación.

como si presente estuviera». Se trataba de hacer cercano lo vivido por Cristo y revivirlo. Quien hubiera seguido este método de oración, ¿cuántos pensamientos, fruto de la meditación diaria, añadiría a una imagen de la Pasión?

c. *Imágenes y pinturas en la biografía teresiana*

En una primera aproximación al iconostasio teresiano observamos que un gran abanico de imágenes recorre toda la biografía de la Santa. La educación en el seno de su familia se caracteriza por una piedad cristológica popular. Imágenes de Cristo, cuadros, estampas y xilografías del «Flos Sanctorum» y de la «Vita Christi», procesiones y cuadros de la Semana Santa y Corpus Christi, estos últimos conservados hoy en el monasterio de la Encarnación. El gran cuadro del 'pozo de Jacob' que llevó de la casa de sus padres al ingresar en la Encarnación —reproducido en tamaño reducido para poder llevarlo en el breviario— la escena de la oración en el huerto que también conserva en el devocionario desde antes de su ingreso en el monasterio; cuadros que reproducen escenas navideñas; la estampa del Jesús adolescente dentro de un corazón humano que después de conservarla largo tiempo en el breviario, regaló posteriormente a Diego de Yepes; varios «Ecce homo», flagelaciones y diversos momentos de la Pasión del Señor etc.²⁴⁶. Según T. Álvarez la iconografía teresiana es un reflejo de la «imaginería española, más humilde y devota y mucho más próxima al sentimiento religioso popular que la italiana o la flamenca. Imaginería en movimiento...hacia la creación de un ambiente de piedad popular al aire libre, suavemente ensamblado y coherente con el rodaje de los ciclos litúrgicos y las celebraciones comunitarias: en la procesiones de la calle, en el calor del hogar o en el colorido de las romerías y las ermitas campestres»²⁴⁷.

Creemos oportuno resumir brevemente el iconostasio teresiano para poder comprender la importancia de las imágenes en la biografía teresiana y posteriormente llegar a conclusiones teológicas. Juana Casanova ha recogido un elenco de aquellas estampas, cuadros o esculturas cuyo motivo central fuera cristológico²⁴⁸. Dentro de la serie de imágenes pertenecientes a la infancia de Cristo, encontramos una rica variedad de Niños Jesús: El «Mayorazgo» en S. José de Ávila, con

246 ÁLVAREZ T., *Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa*, En *Experiencia de Dios, Primera Semana de espiritualidad teresiano-sanjuanista*. «Monte Carmelo» 3 (1980) 75.

247 ÁLVAREZ T., o.c., 75-76

248 CASANOVA J., *Humanidad de Cristo y Vida espiritual*, o.c., 38-55. Basó su estudio en las colecciones de diapositivas de los padres Cefestino del Niño Jesús y Tomás Álvarez.

llagas pintadas en manos y pies, el llamado «Niño del Noviciado» que bendice con la mano derecha y sostiene el mundo con la izquierda. El regalo que la Santa hiciera a la primera novicia de Valladolid, Ana de S. José, denominado por las religiosas el «Peregrinito»; en Toledo el «Lloroncito» en actitud de bendecir, en Segovia el «Tornerito», en Sevilla el «Quitito», traído de Quito por Teresita de Cepeda; en Villanueva de la Jara, el «Fundador, regalo de la Madre Teresa a Ana de S. Agustín, en Medina el «Niño Rey»; en S. José de Avila, la sala de recreación está presidida desde tiempos de la Santa por una pintura al óleo en el que aparece la Virgen hilandera sentada al lado de su rueca y rueda devanadora; sentado a sus pies, el Niño Jesús, con un ovillo de hilo en las manos²⁴⁹. A esta enumeración se debe añadir la estampa de un Jesús preadolescente que duerme encerrado en un corazón y que conservaba en el breviario.

Intercalado entre las dos series iconográficas, Infancia y Pasión-Resurrección, debemos mencionar el cuadro de la Samaritana. Una estampa en el breviario con el mismo motivo llevaba la inscripción: «Domine da mihi aquam». Los pasos de la Pasión fueron seguidos iconográficamente uno a uno, «Ecce Homo», Getsemaní, ante Pilatos, Flagelado, Crucificado, en brazos de su Madre. En la Encarnación se conserva una pequeña talla que representa un «Ecce Homo» de 10 cm. de altura. En Malagón existe otro muy parecido al anterior, los Cristos de Toledo, dos comprados, el llamado «Fundador con la Cruz» porque presenta al Señor con la cruz a cuestas y el «Fundador en el Calvario», sentado sobre el madero y sumido en meditación y uno que mandó pintar, el «Cristo de la buena muerte»²⁵⁰. En Pastrana contamos con un «Ecce Homo» pintado por Fray Juan de la Miseria venerado por la Santa; según la tradición esta imagen habló alguna vez a la Santa. En Toledo, con el «Cristo de la buena muerte» y en Burgos el «Jesús de la Pasión».

Dentro del grupo de la flagelación destaca el «Mural de la flagelación» fresco que la Santa mandó pintar en la Encarnación de Avila después de una visión imaginaria; el «Cristo atado a la columna», también conocido por las religiosas como el Cristo de «los bellos ojos», pintado también por orden de Teresa en una de las ermitas de San José de Avila.

249 La mayor parte del iconostasio teresiano ha sido reproducido bajo la dirección de ÁLVAREZ T., «Avanti con Dio». *Fondazioni e viaggi di S. Teresa di Gesù, Arenzano* (Genova) 1982. El Niño Jesús «Mayorazgo» puede contemplarse en la p. 22, el «Peregrinito» en la p. 91, el «Lloroncito» en la p.125; la Virgen hilandera con el Niño Jesús, en la p.18.

250 Seguimos a CASANOVA J., *Humanidad de Cristo y Vida espiritual*, o.c., 48-54. Del «Cristo de la buena muerte» nos ocuparemos enseguida.

En la Encarnación se conserva el «Cristo de las Fundaciones» uno de los muchos que llevaba en los viajes, «Cristo del Consuelo» que mandó desde Toledo, el «Cristo de la Sillería» que regaló a Julián de Avila; en S. José de Avila está el «Cristo del Amor» que regaló el entonces Obispo, Alvaro de Mendoza, el «Cristo de la mala gente» que presidió la procesión organizada por la Fundadora para ahuyentar «a la gente del agosto»; el Cristo que Teresa tuvo en las manos al morir, una cruz de madera sobre la cual se halla dibujada la imagen de Cristo.

En Valladolid podemos contemplar un retablo hecho por indicación de la Madre: Pilatos presenta a Cristo al pueblo, interesante para comprender a Cristo como la Verdad en lo que tanto insistiría la Santa.

Por otra parte sabemos que una de las primeras experiencias infantiles que marcaron la existencia de nuestra autora fue la muerte de su madre cuando contaba 8 años de edad y cómo en aquel momento se puso ante una imagen de la Virgen²⁵¹. Más tarde la conversión a Cristo del año '54 también tiene lugar ante una imagen de un Cristo muy llagado²⁵². En todos los viajes se hacía acompañar de una pequeña estatua de S. José, un crucifijo, además de otros objetos que incitaran a la devoción como agua bendita y las estampas que siempre llevaba consigo en el breviario.

Las imágenes se llevan de viaje y se compran incluso ante situaciones de auténtica penuria económica, como vemos que sucedió en la fundación de Toledo, donde Teresa compró dos cuadros con los últimos ducados de que disponía²⁵³. Es más, una nueva fundación conlleva la adquisición de una casa, instalación de las monjas y decir la primera misa para que quede el lugar en presencia del Santísimo Sacramento. Pero a su vez, en cada nueva casa debe haber algunas imágenes, pudiendo observar como Teresa compra o regala a la nueva casa algunas imágenes que ayuden a devoción.

Son objeto de regalo y se encargan, cosa menos frecuente en aquella época y reservada a quien dispusiera de una situación económica holgada. Teresa, sin encontrarse en esa situación, encarga varias pinturas y cuida de los detalles para que la obra realizada por el pintor obedezca a lo que ella deseaba. Un indicio más, y esta vez definitivo, de la importancia que les concedía.

Como conclusión podemos afirmar que la imagen ocupa un lugar de suma importancia, tanto en la propia biografía de la Santa Carmelita

251 V 1.7.

252 V 9.1.

253 F 15.6.

como a lo largo de toda su existencia. El amplio elenco de piezas que nos presenta el iconostasio da buena prueba de ello.

d. *El pensamiento teresiano respecto a las imágenes*

No podemos decir en sentido estricto que exista una estética teresiana del arte²⁵⁴. La categoría de una imagen no radica tanto para nuestra autora en su intrínseco valor artístico cuanto en las connotaciones que la imagen provoca en quien la contempla. La imagen tiene tanto más valor cuanto mayor devoción y amor por lo que representa despierte en quien la mira. El arte por el arte no interesa. Por eso mucha de la imaginería del iconostasio, de honda raíz popular, no tiene valor artístico pero cumple el cometido de despertar al amor.

El icono que despierta al amor es el adecuado; éste ha de ser sencillo, pobre y sin lujos superfluos:

Había leído en un libro que era imperfección tener imágenes curiosas, y así quería no tener en la celda una que tenía, y también antes que leyese esto me parecía pobreza no tener ninguna sino de papel; y como después un día de estos leí esto, ya no las tuviera de otra cosa. Y entendí esto estando descuidada de ello: que no era buena mortificación; que cuál era mejor: la pobreza o la caridad; que pues era lo mejor el amor, que todo lo que me despertase a él, no lo dejase, ni lo quitase a mis monjas; que las muchas molduras y cosas curiosas en las imágenes, decía el libro, que no la imagen; que lo que el demonio hacía en los luteranos era quitarles todos los medios para más despertar, y así iban perdidos. «Mis cristianos, hija, han de hacer, ahora más que nunca, al contrario de lo que ellos hacen»²⁵⁵.

En lo que respecta a las imágenes el criterio supremo es el amor, incluso antes que la pobreza; la imagen es válida si despierta al amor, lo que no es conveniente son los adornos, marcos curiosos etc. Existe, por tanto, una estética de la imagen valorada por su austeridad y la percepción subjetiva que provoca. Es decir, que si es pobre y representa los misterios de la fe de manera que suscita una emoción hacia el amor a Dios, la imagen cumple su cometido. Cuando en 1568 visita a sus primeros frailes dirá:

254 FLORISOONE M., *Esthétique et mystique d'après sainte Thérèse d'Ávila et saint Jean de la Croix*. París 1956; *Ibid.*, *Estética de Santa Teresa*, «Rev. de Espir.» 87-89 (1963) 482-488; GARCÍA DE LA CONCHA V., *El arte literario de Santa Teresa*, o.c., 128-133.

255 R 30

«Nunca se me olvida una cruz pequeña de palo que tenía para el agua bendita, que tenía en ella pegada una imagen de papel con un Cristo que parecía ponía más devoción que si fuera de cosa muy bien labrada»²⁵⁶

Otros criterios pasan a ser secundarios. Poco importa si el pintor era malo ya que la imagen tiene entidad diferenciada de quien la ha hecho, su virtualidad está en lo que representa²⁵⁷; incluso si la hubiera pintado el demonio:

«Adonde quiera que veamos la imagen de nuestro Señor, es bien reverenciarla, aunque el demonio la haya pintado. Cuando vemos una imagen muy buena, aunque supiésemos la ha pintado un mal hombre, no dejaría de estimar la imagen»²⁵⁸

Sí que Teresa llama la atención sobre las representaciones o revelaciones que pueda hacer el demonio aprovechándose de la imagen de Cristo o de los Santos, aunque si la imagen la dejara bien esculpida en el corazón se convertiría en un hecho positivo y un nuevo modo de hacer guerra al demonio²⁵⁹.

Pero la imagen es un medio y no un fin; ayuda a recordar al ausente. Ya expusimos la importancia que tiene el Santísimo Sacramento en la teología teresiana. Un dato más que corrobora lo dicho nos aclara que la imagen plástica no debe confundirse con la presencia real de Cristo en el Santísimo Sacramento, en el cual Cristo se hace presente y la imagen plástica deja de tener utilidad:

«Si esto habéis de pedir mirando una imagen de Cristo que estamos mirando, bobería me parece dejar la misma persona por mirar el dibujo. ¿No lo sería, si tuviésemos un retrato de una persona que quisiésemos mucho y la misma persona nos viniese a ver, dejar de hablar con ella y tener toda la conversación con el retrato. ¿Sabéis para cuándo es muy bueno y cosa en que yo me deleito mucho? Para cuando está ausente la misma persona, o quiere darnos a entender lo está con muchas sequedades, es gran regalo ver una imagen de quien con tanta razón amamos. A cada cabo que volviésemos los ojos, lo querria ver. ¿En qué mejor cosa ni más gustosa a la vista la pode-

256 F 14.6-7.; cf. F 14.9.

257 «aunque un pintor sea muy malo, no por eso se ha de dejar de reverenciar la imagen que hace, si es de todo nuestro Bien», M 6.9.12.

258 F 8.3., también en M 6.9.12.

259 F 8.3. y M 6.9.12.

mos emplear que en quien tanto nos ama y en quien tiene en sí todos los bienes?»²⁶⁰

El retrato de Cristo es la imagen del Amado, que en su ausencia nos lo recuerda; al estar presente en el Sacramento, se considera una bobería contemplar la imagen muerta²⁶¹.

Concluyamos diciendo que Santa Teresa valora positivamente las imágenes como un medio para lograr el fin deseado que no es otro que el encuentro con Cristo. Lo esencial de ellas es que despierten a amar²⁶².

B. La imagen, camino de encuentro con Cristo

Dos son las fuentes de influencia en la teología teresiana: el ambiente de la piedad popular y los libros. Sería equivocado interpretar la iconografía como un paso previo o una etapa de primera juventud; ni tan siquiera decir que en el caso teresiano la importancia de la imagen desaparece, en el momento en que la influencia de Trento llega a España²⁶³. Por el contrario, en nuestra opinión, la imagen plástica recorre la totalidad de la biografía teresiana hasta llegar a formar parte de una estructura teológica.

No habría por qué justificar que hubiera una influencia por los libros de espiritualidad que leyó, bastaría con confirmar la herencia familiar y la devoción popular de la época. Además es muy posible que leyera en algunos libros métodos de oración que tenían como punto de partida la iconografía. No era lo común en el siglo XVI, como vimos, pero leyó el método de oración que propone el Cartujano y la descripción que hace de la figura de Cristo. Este autor —que tanta influencia tuvo en la Santa— no presenta un método de oración que

260 C 34.11. En la primera redacción, códice del Escorial, decía: «Para cuando está ausente la misma persona, es gran regalo ver una imagen de nuestra Señora o de algún santo a quien tenemos devoción —cuanto más la de Cristo—, y cosa que despierta mucho y cosa que a cada cabo querría ver que volviese los ojos».

261 Coincide con el criterio de su capellán, Julián de Avila: «Deste medio se han privado los desventurados herejes quitando las imágenes... si no tuviésemos el retrato de su santísima Humanidad... aunque más le queramos tener, se nos ha de olvidar, y quedaríamos hechos bestias, si no tuviéremos imágenes que nos trujeren a la memoria los misterios de nuestra fe católica». cf. JULIÁN DE ÁVILA, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1881, S1

262 También las cartas aportan abundantes datos al respecto. Tomo las citadas por Florisoone: cf. La carta de fecha 31.10.1575: «Mientras más miro la imagen, más linda me parece». Carta 11 de julio de 1577, 28 de Marzo de 1578, 7 del 12 de 1576, 27 de julio de 1579, 4 de marzo de 1581, 13 del 12 de 1576, 16 de septiembre de 1576, 23 del 12 de 1561, 28 del 12 de 1574, 28 del 2 de 1577, 2 del 3 de 1577. cf. FLORISOONE, MICHEL, *Esthétique et mystique d'après sainte Thérèse d'Ávila et saint Jean de la Croix*, Paris 1956

263 Como sugiere ETHEGOYEN G., *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, o.c., 139.

estrictamente se fundamente en la iconografía, aunque propone la identificación del orante con los misterios de la vida del Señor:

«Item consiste quasi todo el fructo desta contemplación, si en toda parte y siempre acatares a Cristo con devoción en sus obras y costumbres, asentando en tu memoria todas sus maravillas y obras, ansi como quando está con sus discípulos o con los pecadores, quando habla y quando predica, quando va y quando se asienta, quando duerme y quando vela...»²⁶⁴.

De entre las muchas facetas de la vida de Cristo con las que identificarse, el Cartujano destaca la contemplación de la cara del Señor:

«E mayormente debes contemplar su cara (si es posible la imaginación humana acertar en la contemplación de su hermosura) porque parece cosa muy difícil poderse significar con la lengua la perfección y autoridad que se representaba en ella»²⁶⁵.

A continuación pasa a describir la imagen del Señor:

«Además porque mejor puedas pensar, la cara forma y figura de nuestro redemptor y por ella puedas conjeturar sus actos gestos y costumbres: acordé (aunque en otros lugares este escripta por mas extenso) de injerirtela aquí como cosa suave y provechosa. Léese en los libros de los años antiguos, que los Romanos guardan con diligencia que Jesu Christo el qual fue llamado de los gentiles profeta de la verdad: que fue de medida o estatura derecha, y era mas alto que pequeño, y muy hermoso y deleytable en mirar. Tenía la cara venerable y tal que los que lo miraban, se inflamaban en lo amar y no lo podían dejar de temer. Tenía los cabellos a manera de avellana de bien curado color y casi llegábale de parte de las sienes a las orejas y hasta allí eran llanos y de las orejas abajo eran algo revueltos y crespos y algo que tiraban a rubios y desde los hombros abajo eran tan largos que los movía el viento a una parte y a otra, y tenía en ellos una carrera que los partía por medio de la cabeza, según la costumbre de los nazarenos. Tenía la frente llana lisa y serenísima, blanca y redonda, con toda la cara mezclada de maravilloso color, sin ruga y sin manzilla: la cual penetraba y hacia muy hermosa un encarnado color que le apuntaba en los carrillos. En la nariz ni en la boca no había reprehensión. La barba tenía blanda y copiosa, porque nunca le fue cortada, conforme en el color a los cabellos y no era luenga mas partida por medio a manera de dos puntas. Su acatamiento era simple y maduro. Eran sus

264 CARTUJANO, *Prohemio del actor*, I, fol. 9.

265 CARTUJANO, *Prohemio del actor*, I, fol. 10.

ojos zarcos y tiraban a diversidad de colores, claros y resplandecientes. En la reprehensión era terrible: en las amonestaciones y consejos era blando y amable. Era alegre sin perdimiento de gravedad y algunas veces fue visto llorar, mas nunca nadie lo vio reír. En la estatura del cuerpo era proporcionado y derecho. Las manos y los brazos eran deleytables a la vista. En sus hablas era autorizado y lleno de razón y de pocas palabras y todo modesto y manso. E desta causa habiendo David consideración a esta tan maravillosa y hermosa disposición corporal del redemptor: pudo con mucha razón decir en el psalmo, mayor es su hermosura que la hermosura de todos los hijos de los hombres»²⁶⁶

Podemos preguntarnos: ¿Que emoción tan enorme provocaría esta descripción de la figura de Cristo en la sensibilidad de la Santa?. No disponemos de ningún testimonio que lo certifique, pero creemos que debió ser muy grande.

Teresa también leyó el «Audi Filia» de San Juan de Avila que contenía el recurso a las imágenes interiores para despertar el amor y el recogimiento o la contemplación interior de los misterios de Cristo. Pero este autor tampoco tiene como punto de partida oracional el recurso a los iconos, aunque fuera más condescendiente que otros con las formas de religiosidad popular²⁶⁷.

Por tanto, en mi opinión, las influencias que determinaron el particular modo de oración de la Santa fueron fundamentalmente populares y, en todo caso, le ayudó la descripción que hace el Cartujano de la imagen de Cristo. En este aspecto se distingue de la mayoría de espirituales de la época aportando una originalidad que consideramos primordial. Teresa de Jesús parte de la imagen plástica para el encuentro personal con Cristo y apoyada en ella conduce uno de los mecanismos esenciales de la devoción popular hasta el matrimonio espiritual.

266 CARTUJANO, *Prohemio del actor*, I, fol. 10. Una descripción similar a la del Cartujano fue recogida en el *Zardino de Oration* (1454); a la hora de pintar el Cristo, el artista plástico debía someterse a esta descripción; originariamente, este retrato de Cristo se debe a un apócrifo griego del siglo V de un tal ficticio Lentulus, cf. BAXANDALL M., o.c., 78.

267 Leemos a Juan de Ávila: «Debéis de estar avisada que no trabajéis mucho los pechos ni cabeza ni siénes, por fijar mucho en vuestra imaginación la imagen del Señor, porque suelen venir de estas cosas grandes peligros al ánima, pareciéndoles a algunos que ven verdaderamente las imágenes que de dentro piensan y caen en locura o en soberbia». Pero observemos que, se está refiriendo a las imágenes interiores que el orante representa en su interior, no a la contemplación de iconografía religiosa; cf. SAN JUAN DE ÁVILA, *Avisos y Reglas cristianas sobre aquel verso de David: 'Audi, filia' (1556)*, en, JUAN DE ÁVILA, *Obras completas*, I, Madrid 1970, edición presentada por Francisco Martín, con Introducción y notas de Luis Sala Bañust.

Una vez que hemos situado la problemática iconográfica en el contexto del siglo XVI y examinado el significado que las imágenes tienen para nuestra autora, analizaremos a continuación el proceso dinámico de encuentro con Cristo fijándonos en la importancia que Santa Teresa concede a las imágenes para la realización de dicho encuentro.

Dividimos el proceso en varias etapas: 1) visualización de la imagen, 2) de la imagen plástica a la imagen viva, 3) de la imagen viva al encargo de imágenes plásticas

a. Visualización de la imagen.

El icono es un objeto que sirve de soporte para introducirse en la meditación. Como dijimos más arriba, el mecanismo devocional basado en las imágenes es propio de ambientes populares y no abundan los testimonios a su favor en los diversos tratados de oración preconizados por los «recogidos». Estos eran partidarios, a lo sumo, de la representación interior de escenas evangélicas y aquí es donde Teresa topaba con un gran escollo, el escaso poder de su imaginación; en efecto, cuando descubre el 'Tercer Abecedario' y quiere seguir esa vía de recogimiento que le enseña un modo de proceder en la oración que antes desconocía²⁶⁸, lo lleva a la práctica del siguiente modo:

«Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración. Si pensaba en algún paso, le representaba en lo interior; aunque lo más gastaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación; porque no me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento ni de aprovecharme con la imaginación, que la tengo tan torpe, que aun para pensar y representar en mí —como lo procuraba traer— la humanidad del Señor, nunca acababa»²⁶⁹.

Ante el escaso poder de su imaginación y entendimiento para representar dentro de sí a Cristo, recurre preferentemente a la lectura de «buenos libros». Lo que diremos a continuación sobre el uso de las imágenes, ha de entenderse que no suprime la utilidad del libro y la lectura espiritual como medio de acercamiento a Cristo; por el contrario será un gran aliado insustituible en todas las épocas, incluida la del Índice de Valdés²⁷⁰. Lo que nos interesa ahora destacar es que justamente la lectura espiritual no va a ser el único modo de acercamiento a la oración y que los pilares esenciales sobre los que discurre la medi-

268 «no sabía cómo proceder en oración ni cómo recogerme», V 4.7.

269 V 4.7.

270 V 9.5.

tación según el «Tercer Abecedario», a saber discurrir con el entendimiento y representar las escenas evangélicas por medio de la imaginación, fracasan en el caso teresiano debido a su falta de imaginación sin apoyatura en los sentidos exteriores contemplando iconos. Del esfuerzo por suplir esta deficiencia surgirá una nueva originalidad teresiana que la distancia metodológicamente de los «recogidos».

Se esfuerza por representar a Cristo en su interior ya que no puede discurrir con el entendimiento y aunque lo consigue choca con el problema de la imaginación: «procuraba representar a Cristo dentro de mí...estábame allí lo más que me dejaban mis pensamientos con El, porque eran muchos los que atormentaban»²⁷¹. Las imágenes que aparecen involuntariamente en el proceso de recogimiento la distraen, de ahí que la lectura de un libro sea un buen medio de introducción en la oración: «a lo que decía del tormento que me daban los pensamientos...es bueno un libro para presto recogerse»²⁷².

De modo que la imaginación, necesaria para representarse a Cristo dentro de sí misma, encuentra dos escollos: las distracciones provocadas por los pensamientos incontrolables y la imposibilidad de imaginar nada.

«Tenía tan poca habilidad para con el entendimiento representar cosas que, si no era lo que veía, no me aprovechaba nada de mi imaginación, como hacen otras personas que pueden hacer representaciones adonde se recogen. Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre; mas es así que jamás le pude representar en mí, por más que leía su hermosura y veía imágenes, sino como quien está ciego o a oscuras, que aunque habla con una persona y ve que está con ella porque sabe cierto que está allí (digo que entiende y cree que está allí, más no la ve), de esta manera me acaecía a mí cuando pensaba en nuestro Señor. A esta causa era tan amiga de imágenes. ¡Desventurados de los que por su culpa pierden este bien! Bien parece que no aman al Señor, porque si le amaran holgáranse de ver su retrato, como acá aun da contento ver el de quien se quiere bien»²⁷³.

El texto anterior nos aclara muchas cosas. Para que la imaginación se actualice ha de «ver», «si no era lo que veía, no me aprovechaba

271 V 9.4. La terminología teresiana equipara con frecuencia pensamientos e imaginación.

272 V 9.5.

273 V 9.6. Coincido con Michel Florisoone cuando opina que: Le gustan las imágenes, no por razones artísticas, ni para gozar de su belleza, sino para suplir una debilidad de su imaginación, una incapacidad de representación plástica. Las utiliza como un excitante intelectual, sin entrar en absoluto en consideraciones o preferencias estéticas. *cf.* FLORISOONE, MICHEL, o.c.,39.

nada de mi imaginación». En segundo lugar Teresa se confiesa incapaz de representarse a Cristo dentro de sí, «jamás le pude representar en mí»; tercero, ni el leer ni el ver imágenes le ayudaba, «por más que leía su hermosura y veía imágenes»; y cuarto, por todo lo anterior era amiga de imágenes, «A esta causa era tan amiga de imágenes». Aparentemente nos encontramos ante una contradicción: por un lado el ver imágenes no le ayuda para representarse a Cristo y por otro era muy amiga de imágenes. La contradicción se desvanece si nos fijamos en la primera idea, a saber, que la imaginación sólo aprovecha cuando «veía», lo cual significa que la imaginación necesitaba, para poder actualizarse y ejercitarse, la visión de una imagen plástica, punto de partida de su modo de oración. Teresa de Jesús comenzó su andadura oracional ante una imagen²⁷⁴.

El icono recuerda al ausente, Cristo, por ello aconseja a sus monjas que lleven encima un retrato del Señor:

«procurad traer una imagen o retrato de este Señor que sea a vuestro gusto; no para traerle en el seno y nunca le mirar, sino para hablar muchas veces con El, que El os dará qué le decir. Como habláis con otras personas, ¿por qué os han más de faltar palabras para hablar con Dios?»²⁷⁵

La persona de momento no experimenta en su interior la presencia de Cristo. La imagen plástica representa a quien está ausente y le recuerda su existencia. El icono no es Cristo, pero posibilita a la religiosa la oración, llevando su imagen consigo, mirándola y hablando a Cristo. Es un medio imprescindible, sobre todo al comienzo de la vida de oración. Escuchemos a Teresa en una frase clarificadora:

«Quisiera yo siempre traer delante de los ojos su retrato e imagen ya que no podía traerle tan esculpido en mi alma como yo quisiera»²⁷⁶.

El retrato o imagen de Cristo no es un absoluto, se trata de un medio para la finalidad bien específica de llevarle esculpido en el alma. Continuaremos examinando el itinerario que conduce a tener la imagen de Cristo «esculpida» en el alma. Pero antes hagamos un breve balance de este primer punto.

274 Lo confirma el testimonio de su capellán Julián de Ávila: «...y procuraba traer muy continuamente la imagen de la Humanidad de Jesucristo en su alma». JULIÁN DE ÁVILA, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1881, 50

275 C 26.9.; cf. V 37.4.

276 V 22.4. Retrato o imagen significan lo mismo. En el manuscrito original se puede comprobar que está escrita con claridad una «y»; alguien, posiblemente la Santa, escribió encima del hueco de la «y» una «o»; por lo que puede ser interpretado de ambas maneras, como sucede en las ediciones modernas.

La conclusión provisional es doble: por un lado hemos visto cómo las imágenes plásticas constituyen el punto de arranque de la oración teresiana sin por ello relegar la lectura de libros espirituales. Al comienzo Teresa se servía de una imagen de Cristo en el Huerto de los Olivos. Además, casi de modo imperceptible, el punto de partida del método de oración propuesto por el «Tercer Abecedario» ha sido sustituido por otro más apto a las características propias de la Santa, que la sitúan más cerca de la piedad popular que de las normas propuestas por los libros de los «recogidos». Para recogerse dentro de sí y situarse al lado de Cristo en su interior, se sirve de la lectura y de la imagen plástica.

b. De la imagen plástica a la imagen viva

En este trabajo de meditación ayudada por las imágenes plásticas, nuestra Santa Carmelita perseveró muchos años, sin nunca conseguir representar dentro de sí a Cristo tal y como le explicaban los libros de oración²⁷⁷. Por fin el Señor se le representó por visión imaginaria²⁷⁸. Es de gran interés para nuestro estudio analizar este particular acontecimiento fijándonos exclusivamente en el concepto «imagen» y buscando la vinculación con el paso explicado anteriormente y con el que seguirá a este²⁷⁹. Un día de S. Pablo estando en misa:

«se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad...es grandísima gloria en especial ver la Humanidad de Jesucristo Señor nuestro»²⁸⁰

Se trata de una visión imaginaria de la Humanidad de Cristo, «esta visión, aunque es imaginaria»; la visión es radicalmente distinta de aquella que pudiera fabricarse por una representación de la imaginación: «si estuviera muchos años imaginando cómo figurar cosa tan hermosa, no pudiera, ni supiera, porque excede a todo lo que acá se pueda imaginar, aun sola la blancura y resplandor» (V 28.4). La luz que trasmite la figura representada es tan distinta de la de aquí que «por gran entendimiento que una persona tuviese, en todos los días de su vida podría imaginar cómo es» (V 28.5). De lo dicho hasta aquí desta-

277 «En cosas del cielo ni en cosas subidas, era mi entendimiento tan grosero que jamás por jamás las pude imaginar, hasta que por otro modo el Señor me las representó», V 9.5.

278 Capítulos 27 y 28 de la Autobiografía.

279 Como el texto fue analizado bajo el prisma de la Humanidad y Divinidad de Cristo, para no reiterar conceptos nos ceñiremos a la problemática iconográfica.

280 V 28.3.

camos la novedad de lo representado de suerte que no tiene parangón con la representación que el hombre pueda fabricar con su imaginación, pero también debemos señalar que dicha representación de la Humanidad de Cristo tiene concomitancias con las pinturas de Cristo resucitado, «como se pinta resucitado». Es decir, la representación de Cristo por visión imaginaria es una merced «sobrenatural» que corresponde a las gracias de las moradas sextas, por tanto algo muy novedoso, pero que, sin embargo, guarda alguna relación con las imágenes plásticas de Cristo resucitado.

La representación por visión consiste en una imagen fijada en el entendimiento: «y en el entendimiento imagen tan clara, que parece verdaderamente está allí» (V 28.6); se trata, por tanto, de una imagen. La complejidad de la cuestión hará que la Santa vuelva de nuevo sobre el mismo tema y dedique los números 7 y 8 del mismo capítulo a explicarlo. Leamos un párrafo revelador:

«Bien me parecía en algunas cosas que eran imagen lo que veía mas por otras muchas no, sino que era el mismo Cristo, conforme a la claridad con que era servido mostrármese. Unas veces era tan en confuso que me parecía imagen, no como los dibujos de acá, por muy perfectos que sean, que hartos he visto buenos; es disparate pensar que tiene semejanza lo uno con lo otro en ninguna manera, no más ni menos que la tiene una persona viva a su retrato, que por bien que esté sacado no puede ser tan al natural, que —en fin— se ve es cosa muerta»²⁸¹

Las ideas clave del párrafo son: 1) en algunas cosas le parece que es imagen lo que ve, en otras muchas que era el mismo Cristo; 2) cuando era confuso le parecía imagen, aunque no fuera como los «dibujos de acá»; 3) no hay semejanza entre la imagen y Cristo, como no la hay entre una persona y su retrato.

Estamos ante una serie sucesiva de representaciones de una imagen de Cristo. En ocasiones, cuando la representación era confusa, suponemos que al principio de tener estas experiencias, le parecía ver una imagen plástica de Cristo, su retrato como «cosa muerta». En el inicio dudaba, después toma conciencia de estar viendo a Cristo «al natural», lo cual no tiene comparación con los dibujos de Cristo que ha visto, algunos muy buenos.

Ha habido un momento intermedio de confusión entre la vista de la imagen plástica y la visión imaginaria de Cristo resucitado; para

281 V 28.7.

explicarlo ha dedicado el número 7 del capítulo; el número 8 concreta definitivamente en qué consiste la imagen viva de Cristo:

«hay la diferencia que de lo vivo a lo pintado, no más ni menos. Porque si es imagen, es imagen viva; no hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios; no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado»²⁸²

En los textos anteriores la imagen era siempre plástica, algo muerto. Por vez primera observamos cómo el Cristo que ve en visión imaginaria es una imagen, eso sí, imagen viva. Ya no queda lugar para la confusión, se ha producido el encuentro interior por representación con la imagen de Cristo vivo. La preocupación de Teresa por aclarar que la visión interior es de Cristo vivo resucitado y no de una imagen plástica muerta como un retrato, denota, por una parte, la novedad del singular encuentro personal con Cristo resucitado pero, por otra, indica la complejidad de un proceso de encuentro personal con Cristo cuyo punto de partida (aunque no exclusivo) se apoyó en la imagen plástica.

Si reconstruimos el itinerario seguido por la Santa concluimos que: las imágenes plásticas de Cristo que ve y le sirven de soporte para recogerse como método de oración, van quedando grabadas en la imaginación y entendimiento. Posteriormente «ve» la imagen plástica grabada en su interior, como algo muerto, no vivo; hasta que en un momento dado y debido a una merced «sobrenatural» la imagen muerta, el retrato de Cristo adquiere nuevas dimensiones de luz, resplandor, en definitiva de vida; la imagen ha adquirido vida y se ha convertido en un encuentro personal.

En mi opinión, la imagen viva de Cristo percibida interiormente por la persona es radicalmente distinta de la imagen plástica previamente visualizada y, sin embargo, guarda con ésta una estrecha relación; la insistencia con la que Santa Teresa repite las diferencias existentes entre ambas, no oculta que la visión imaginaria de Cristo es similar a «como se pinta resucitado»²⁸³. La diferencia no se apoya en los rasgos particularizados de la visión, rostro, manos etc., sino en la nueva dimensión que adquiere una presencia personal en comparación a un retrato. Así lo demuestra otro acontecimiento que reproducimos por su interés:

282 V 28.8.

283 En este punto disentimos completamente con Florisoone cuando señala equivocadamente que en V 28 no se hace referencia a ninguna imagen concreta, ni «rien de terrestre». Florisoone, Michel, o.c., 75.

«La víspera de San Sebastián, el primer año que vine a ser Priora en la Encarnación, comenzando la Salve, vi en la silla prioral, adonde está puesta nuestra Señora, bajar con gran multitud de ángeles la Madre de Dios y ponerse allí. A mi parecer, no vi la imagen entonces, sino esta Señora que digo. Parecióme se parecía algo a la imagen que me dio la Condesa, aunque fue de presto el poderla determinar, por suspenderme luego mucho»²⁸⁴

Exponemos a continuación nuestra interpretación de la experiencia. Al regresar a la Encarnación como priora, Teresa había colocado en la silla prioral una imagen de la Virgen; ve —en visión intelectual— bajar a la Madre de Dios con gran multitud de ángeles y colocarse en la silla; en un primer momento le parece que la Madre de Dios se colocaba en la silla prioral y la confundía con la escultura de la «Señora» que estaba en la silla prioral; pero la duda le dura poco tiempo; rápidamente se apercibe de que la imagen de la Madre de Dios que ha visto descender se parecía a la que le regaló la Condesa. El dato más relevante para nuestro interés dice: «Parecióme se parecía algo a la imagen que me dio la Condesa»; es decir, que entre la imagen de la Virgen María representada por visión intelectual y la escultura colocada en la silla prioral hay un cierto parecido.

El análisis nos conduce a confirmar la tesis que venimos defendiendo. Las visiones interiores son una merced divina, 'sobrenatural', en las que Cristo o la Madre de Dios se muestran a la persona humana como imagen viva, espiritualmente—corporeizados, y como encuentro interpersonal. La presencia personal y vital constituye una novedad absolutamente radical con respecto a la imagen plástica (en definitiva algo muerto como dirá Teresa) y al mismo tiempo guarda un parecido, hay una relación.

Hay que dejar constancia de que el ME tiene lugar con la sacratísima Humanidad de Cristo por visión imaginaria, es decir, vista con los sentidos del alma, siendo además una imagen viva que guarda un estrecho parecido a como lo pintan resucitado. No podemos, ni debemos menospreciar este dato esencial: la relación entre visión imaginaria y matrimonio espiritual. El relato del ME concreta que la visión imaginaria tuvo lugar la primera vez, para que la persona entendiera de qué se trataba. No consta en 'Moradas' que hubiera otras visiones

284 R 25.1. Fecha de la merced: 19 de Enero de 1572 en la Encarnación de Ávila. cf. ÁLVAREZ T., *Obras completas*, o.c., 1453, nota 65. El retrato de la virgen se lo regaló la condesa de Osorno, Doña María de Velasco y Aragón. cf. FLORISOONE, MICHEL, o.c., 40, nota 8. Colocar una imagen de la virgen en la silla prioral—opina Florisoone— reconoce en el aue un poder trascendente. Ibid. 70-71, cf. la reproducción al final del libro.

imaginarias de Cristo, pero tampoco hay ningún dato que confirme lo contrario. También sabemos que en 1581, las imaginarias habían cesado, siendo sustituidas por visiones intelectuales.

A mi parecer, debieron de sucederse otras visiones imaginarias puntuales e intensas, además de la casi permanente representación por visión, propia del matrimonio espiritual, antes de concentrarse en visiones intelectuales. Y cuando estas llegan definitivamente, no debe olvidarse que las continuas visiones imaginarias están perfectamente «imprimidas»; el cerrar los ojos interiores, propio de la visión intelectual, no impide la certeza de la presencia de Cristo, ni tan siquiera de las formas propias de la visión imaginaria, ocultas en el no ver, pero presentes.

c. De la imagen viva al encargo de imágenes plásticas

El encuentro personal con Cristo no puede dejar indiferente a la persona humana, exige una respuesta positiva o negativa y unas consecuencias prácticas; en el caso de Santa Teresa transformó toda su personalidad y, claro está, tuvo sus consecuencias siendo las más evidentes sus Fundaciones de pequeños Carmelos, una manera de expresar el encuentro con el Esposo. Pero la Carmelita plasmó y expresó de otras maneras su encuentro con el Amado: la música, la arquitectura,... y la pintura. Es importante para nuestro estudio esta última forma de expresión porque Santa Teresa también encargó pintar cuadros. La proyección teresiana en la pintura, entendemos que, además de tener evidentes consecuencias biográficas, las tiene también teológicas y es aquí donde radica nuestro máximo interés.

De las pinturas que mandó hacer Santa Teresa la más conocida y que tiene una documentación probada es el llamado «Cristo de la columna». Además Juana Casanova ha catalogado dentro del iconostasio el encargo personal de otros 4 cuadros. En el monasterio de Valladolid un retablo hecho por indicación de la Santa, «Pilatos presenta a Cristo al pueblo». El llamado «Cristo de la buena muerte» que se halla en el monasterio de Carmelitas Descalzas de Toledo. El «Mural de la flagelación» en la Encarnación de Avila; por último, el «Jesús de la Pasión» que se conserva en el monasterio de Descalzas de Burgos²⁸⁵. Nos detendremos en el «Cristo atado a la columna» por su interés y documentación probada, para luego centrarnos en dos Cristos realizados en la época del matrimonio espiritual, objeto específico de nuestro estudio.

285 c. CASANOVA J., *Humanidad de Cristo y Vida espiritual*, o.c., 49-53.

El «Cristo atado a la columna» lo hizo pintar la Santa en una de las ermitas de la primera Fundación²⁸⁶. El primer biógrafo de Teresa nos narra el hecho:

«Estando en la portería de la Encarnación en conversación con uno de los que habemos dicho, la mostró nuestro Señor un brazo muy llagado y arrancado de él un pedazo de carne, de cuando estaba atado a la columna, como quejándose de cuando estaba atado por ella, y cuán mal se lo pagaba en lo que hacía»²⁸⁷.

Sabemos que el primitivo Carmelo de S. José hubo de destruir las primeras ermitas entre Abril y Mayo de 1564, denominadas la de Santo Domingo, Santa Catalina de Siena y San Jerónimo. Edificaron otras nuevas en sustitución de aquéllas, una dedicada a Nuestra Señora de Nazaret, otra a S. Agustín, la de Sta. Catalina y una última que al principio fue «una forma de ermita muy pobre» —según testifica en el proceso Isabel de Santo Domingo—²⁸⁸, en la cual mandó Teresa pintar el Cristo, creemos que entre los años 1564-1565²⁸⁹.

Isabel de Santo Domingo, testigo del Proceso de Beatificación en Avila, nos relata la realización del cuadro:

«La pintura de Cristo de la Columna hizo pintar la santa madre después de muchas horas de oración, industriando a un muy buen pintor cómo lo había de pintar y de qué manera disponer las ataduras, las llagas, el rostro, los cabellos, especialmente un rasgón en el brazo izquierdo junto al codo...Dijo la Madre: Yo te digo, hija, que se pintó con hartas oraciones, y que el Señor me puso gran deseo de que se acertase a pintar esta figura. Bendito sea que así quiso ponerse por nosotros. Yo me consuelo de que tengan este regalo en esta casa»²⁹⁰

Años más tarde, en una extensa Relación autógrafa y todavía inédita

286 Es sin duda el que con más frecuencia se ha reproducido y ha llamado la atención de los especialistas posiblemente por estar bien documentada la génesis y realización de la pintura. Reproducimos la pintura en el apéndice documental. Cf. la reproducción en el Anexo: Láminas. Puede también contemplarse en la edición de ÁLVAREZ T.-DOMINGO F., *Inquieta y Andariega*, Burgos 1981, 160; cf. también en ÁLVAREZ T., «*Avanti con Dio*», *Fondazioni e viaggi di S. Teresa di Gesù*, o.c., 26.

287 FRANCISCO DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalças y Descalças Carmelitas, compuesta por el P. Doctor-, de la Compañía de Jesús, y repartida en cinco libros*. Salamanca 1590; en la reedición de Jaime Pons, Barcelona 1908, 114.

288 BMC, *Procesos*, II, 496.

289 EFRÉN-STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, II.1, o.c., 37-38.

290 BMC, *Procesos*, II, 496.

ta, Isabel de Santo Domingo nos cuenta el múltiple cometido de las ermitas:

«Y artas vezes le oí dezir que deseaba mucho fuéramos hermitañas; y ansí hizo hermitas en una cerquita, que havía artas y muy devotas, en que pintó muy devotas imágenes, en particular una de Christo atado a la columna de estado de hombre grande, y en forma parecía tener espíritu y le ponía mirarle, y esto a personas de más entendimiento, que yo lo oí vezes que avía avido ocasión de verla, cómo entrava el Obispo y llevaba consigo personas graves (que tenía Breve para entrar ansí acompañado) y también le parecía se aprovechaban las personas, veía que aquello las movía y edificaba la mortificación y pobreza que allí se guardaba. Mas en esto de estar la imagen tan devota, era por la industria de la Madre, que ella daba muchos avisos al pintor del rostro de Christo cómo lo avía de pintar, y otras cosas que se entendía se aventajava en estar más devota que otras que pintava. En estas hermitas mostrava ella tener gran regalo, y se iba a ellas en viéndose desocupada, y cada una señalaba la suya en que estávamos recogidas las que no tenían oficios ocupados del tiempo que nos sobraba de andar con la comunidad. Los días de las fiestas de los santos de las hermitas, gustava la Madre se enramasen y ella también lo hazía, y ponía flores y olor y andava muy contenta de que solemnizasen aquellas fiestas. Ordenava fuésemos en procesión a ellas cantando algunos psalmos de alabanzas de Dios, y también hazía coplas devotas para que se cantasen en loor de las fiestas, que en esto tenía gracia en hazerlas muy devotas y holgarse las Hermanas las cantasen»²⁹¹.

El 3 de Marzo de 1620 la hermana Ambrosia de la Concepción, secretaria y enfermera de Isabel de Santo Domingo durante los largos años de su ancianidad relata desde Avila a D. Juan Bautista de Lanuza otros detalles de interés, además de las repercusiones posteriores que tuvo la imagen :

«...No sé si tiene noticia de esta santa ermita, es de X^o a la Columna muy llagado, que la hizo pintar Ntra. M. Sta. Teresa de la misma forma que la vio en una visión; ha hecho muchos milagros dando salud a enfermos que se han encomendado y puesto pañitos tocados a la Sta. Imagen y de otros trabajos y aprietos ha libra-

291 Relación inédita de Isabel de Santo Domingo conservada en el Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Zaragoza. f.12 y 13.

do a personas que la tienen devoción no solo de esta ciudad, sino de otras partes y algunas bien apartadas; hasta de Sevilla envían ofrendas y adornos para la ermita y dos caballeros desde Madrid proveen de aceite dos lámparas... Tiene un mirar, por una parte de gran Magestad y por otra una benignidad grande, con que mueve a reverencia y amor, muestra bien a quien representa. Tiene otra gracia admirable y es que a cada persona que se pone delante la está mirando y aunque estemos muchas y en partes distantes es lo mismo, ora nos pongamos a sus pies, ora apartadas, siempre está mirando a cada una con aquellos divinos semblantes de Magestad y benignidad y, después del Stmo. Sacramento es todo nuestro consuelo y devoción... todas las veces que la visito le suplico para v.m. y a las que entran en la ermita pido hagan lo mismo, suplico a v.m. me lo pague en la estación de Ntra. Sra. del Pilar pidiéndole para mi»²⁹²

La pintura había sido realizada al fresco en blanco y negro por Jerónimo de Avila²⁹³. En el Proceso, Luis Pacheco relata los hechos con múltiples sugerencias:

«En una ermita de las que están dentro del monasterio de San José de esta ciudad...la dicha beata Madre hizo pintar una imagen de Cristo Nuestro Señor a la columna, y que la había pintado Jerónimo Dávila, vecino de esta ciudad, y que había héchole poner en ella un rasgón en su santísima carne en el brazo izquierdo junto al codo, cosa que no había visto este testigo en otra alguna imagen, quiso saber del dicho Jerónimo Dávila la causa por qué en algunas imágenes hechas de mano estaba la dicha particularidad. El cual le dijo que había pintado a instancia de la dicha beata Madre la dicha imagen en la dicha ermita al fresco, y que le iba diciendo así como la iba pintando cómo había de poner así las facciones del rostro, postura de cabello y miembros del cuerpo; y que le dijo pusiese la dicha señal y rasgón en aquel trascodo que hacía de aquel santísimo cuerpo. Y que habiéndole puesto, la dicha beata Madre se había arrobado, y el dicho Jerónimo Dávila se había encogido; y otra madre del mismo convento que estaba allí, había tomado a la dicha beata

292 Del libro de Cartas de la V. M. Isabel de Sto. Domingo y otras religiosas, p. 277 Carta 26 de la H. Ambrosia. Archivo del Monasterio de San José de Zaragoza.

293 El fresco fue retocado en 1606 y unos años más tarde, en 1670, restaurado por Francisco Rizi a todo color. cf. JERONIMO DE SAN JOSE, *Historia del Carmen Descalzo*, l.1., c.15 y ANTONIO DE SAN JOAQUIN, *Año Teresiano*, VII, Madrid 1733, 311-312. Estos datos los hemos tomado de EFRÉN-STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, II,1, 39 y nota 26.

Madre por los hábitos y estremeciéndola, y díchole algunas palabras a modo de reprensión²⁹⁴

De lo dicho sobre el fresco retenemos los datos que nos interesan. En primer lugar Teresa vive una experiencia singular estando en la portería de la Encarnación. De la visión de Cristo atado a la columna retiene un detalle, el brazo muy llagado con un pedazo de carne arrancado. Como ya expusimos anteriormente opinamos que, previamente, Teresa visualizó e interiorizó por meditación alguna imagen de parecidas características durante bastante tiempo. En efecto, en este caso podemos comprobar el gran parecido existente entre el «Cristo atado a la columna» de la ermita de S. José y la estatua de Cristo atado a la columna venerada por la Santa en la Encarnación y conservada actualmente en su celda prioral. En ambos casos Cristo está de pie mirando, en el encargado por la Santa a quien lo contempla de rodillas como «el Señor de los bellos ojos», mientras el otro mira de lado hacia el infinito con la cabeza levantada. En resumen, que a pesar de las diferencias entre los dos no creemos que se pueda negar que las visiones tengan un soporte basado en la previa contemplación de imágenes similares. Otro de los encargos, el «Mural de la flagelación», que se conserva en la Encarnación, datado en 1569, con el Señor atado de manos y pies a la columna y los dos sayones blandiendo sus látigos, exceptuando los dos personajes que lo azotan y fijándonos solamente en Cristo, observamos también innegables similitudes.

En segundo lugar constatar que media un lapso de tiempo desconocido entre la meditación de un paso de la Pasión y la visión —quizás años, si la visión tuvo lugar en la Encarnación y la pintura se hizo en S. José— y, tras muchas horas de oración, la realización del cuadro²⁹⁵. Además Teresa lo manda pintar por deseo del Señor: «el Señor me puso gran deseo de que se acertase a pintar esta figura».

Por último, el cuadro una vez pintado no fue objeto de museo. Por el contrario la Santa iba con frecuencia a dicha ermita para actualizar su visión a la vista del cuadro, recogerse y continuar el diálogo con el Esposo, principio de nuevas visiones. En este sentido interpretamos el siguiente fragmento:

«Fuíme, estando así, a una ermita bien apartada, que las hay en este monasterio, y estando en una, adonde está Cristo a la Columna, suplicándole me hiciese esta merced, oí que me habla-

294 BMC, *Procesos*, II, 210.

295 La primera visión imaginaria de Cristo resucitado data de 1561, como ya dijimos; al mandar pintar el fresco de la ermita en S. José lleva varios años de experiencia del Resucitado. Concluimos que desde la imagen viva en el alma hasta su plasmación artística se necesita un tiempo de maduración y fijación en el interior.

ba una voz muy suave, como metida en un silbo. Yo me espelucé toda, que me hizo temor, y quisiera entender lo que me decía, mas no pude, que pasó muy en breve»²⁹⁶

El nombre de cada ermita correspondía al motivo pictórico que contenía. Ninguna de las ermitas primitivas que hubo que destruir se llamaba «Cristo a la Columna» y es imposible que la Santa hiciera pintar este motivo teniendo otra ermita una imagen similar. Esta, antes de pintarse y según dice la testigo Isabel de Santo Domingo, era «una forma de ermita muy pobre». Es improbable por tanto que ya estuviera pintada ya que de hecho no se conserva ni el nombre primitivo. Con esto concluimos que la visión convertida en imagen pictórica y que genera nuevas oraciones nuevos diálogos y visiones, es objeto de veneración por lo que representa y punto de partida como método de oración. Si Teresa rezó mirando la imagen una vez pintada, es seguro que lo hizo con otras posteriores que encargó.

En tercer lugar, los requisitos que se seguían cuando se quería encargar un cuadro y que mencionábamos más arriba se cumplen totalmente en el caso del «Cristo de la Columna»: la clienta, Teresa de Jesús, fijó el tema y la disposición de la figura, de lo cual cogimos que posteriores encargos cumplieron la misma formalidad.

Vamos a centrar ahora nuestro interés en dos Cristos: «Cristo de la buena muerte» y «Jesús de la Pasión». Pretendemos demostrar que tienen una especial significación teológica, para lo que requeriremos de su análisis formal²⁹⁷ y de las circunstancias en que fueron ejecutados, en la medida que las fuentes a nuestro alcance nos lo permiten; según una antigua tradición oral que se mantiene hasta el día de hoy en el monasterio de Descalzas de Toledo, el cuadro que a continuación estudiaremos fue hecho pintar por la Santa; damos un gran valor a las tradiciones que se han mantenido con fidelidad a través de los siglos en los monasterios; además junto a la tradición oral, hemos observado que las pertenencias de la Santa son conservadas, aún hoy, en la celda que la Madre utilizó en la época. Pero, por desgracia, no contamos con ningún documento escrito que lo certifique, ni en el monasterio de Burgos, ni en el de Toledo. Por consiguiente, el análisis que sigue a continuación no pasa de ser una hipótesis; por otra parte, aún siendo hipótesis, es plausible que con posteriores investigaciones pueda llegar a demostrarse fehacientemente que realmente los dos cuadros fueron hechos pintar por la

296 V 39.3. De esta ermita también hablará en el Proceso Juan Carrillo, secretario de D. Alvaro de Mendoza: «en esta cueva estaba muchos ratos en oración; y la oyó decir este testigo mil veces que allí le había hecho el Señor infinitas misericordias y mercedes. Citado por MUR, MIGUEL. *Santa Teresa de Jesús, su vida, su espíritu, sus fundaciones*, Madrid 1912, T.I, 612 y ss.

297 Contaremos para ello con la colaboración de Carlos Mas, profesor de Historia del Arte.

Santa. Al menos presentamos una hipótesis que tiene, como veremos, rasgos de autenticidad aunque no dispongamos de pruebas documentales.

Tomás Álvarez señaló que la Santa encargó a un pintor la realización del «Cristo de la buena muerte», apoyándose en el testimonio de la comunidad de Toledo²⁹⁸. Posteriormente otros lo incluyeron entre los cuadros de encargo de la Santa²⁹⁹. En consecuencia, trabajaremos sobre una hipótesis plausible, si relacionamos los cuadros con la descripción que ella hace de sus visiones y la tradición oral, pero a falta de encontrar pruebas documentales.

El origen del cuadro «Cristo de la buena muerte» tuvo lugar en Toledo como consecuencia de dos hechos concretos, la enfermedad mortal de una religiosa y una visión de la Santa. Ella misma nos lo cuenta:

«Acaeció, estando yo aquí, darle el mal de la muerte a una hermana. Recibidos los sacramentos y después de dada la Extremaunción, era tanta su alegría y contento, que así se le podía hablar en como nos encomendase en el cielo a Dios y a los santos que tenemos devoción, como si fuera a otra tierra. Poco antes que expirase, entré yo a estar allí, que me había ido delante del Santísimo Sacramento a suplicar al Señor la diese buena muerte; y así como entré, vi a Su Majestad a su cabecera, en mitad de la cabecera de la cama. Tenía algo abiertos los brazos, como que la estaba amparando, y díjome: que tuviese por cierto que a todas las monjas que muriesen en estos monasterios, que El las ampararía así, y que no hubiesen miedo de tentaciones a la hora de la muerte»³⁰⁰

La Fundación de Toledo ocurrió en 1569; llegaron a la ciudad el 24 de Marzo y salían el 30 de Mayo del mismo año³⁰¹. Es difícil que el acontecimiento tuviera lugar recién estrenado el monasterio; «acaeció, estando yo aquí» parece indicar que tuvo lugar en alguno de los viajes posteriores, a partir de Julio de 1576³⁰². En principio, damos como fecha probable de composición el año 1576.

298 ÁLVAREZ T., *Avanti con Dio, Fondazioni e viaggi di S. Teresa di Gesù*, o.c., 111; también recoge la tradición RENAULT E., *Ste. Thérèse d'Ávila et l'expérience mystique*, Paris 1970, 94.

299 FANFANI A., *Il Greco e Teresa d'Ávila*, Milán 1986, 33.

300 f 16-A.

301 EFRÉN-STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, II.1, 218 y 235.

302 ¿Quién era la religiosa fallecida?, Para T. Álvarez se trata de Petronila de S. Andrés muerta en 1576; cf., ÁLVAREZ T., *Teresa de Jesús. Obras Completas*, o.c., 1178, nota 7, quien sigue a SILVERIO DE SANTA TERESA en, B.M.C., V, 444-446. De la fecha de la muerte depende el encargo del cuadro, y la fecha de composición nos diría si era antes o después de 1572 fecha del ME, de ahí su importancia. Para Efrén el nombre de la monja ha quedado en el anonimato, porque no se lee del cronista e insiste en que los capítulos 10 al 19 de Fundaciones se escribieron en 1574 y del 20 al 27 en Toledo, el año 1576; en todo caso, según Efrén se trataría de Isabel de Obregón. cf. EFRÉN-STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, II.1, 269 y sobre todo la nota 603.

Del análisis formal del cuadro deducimos lo siguiente³⁰³. Una tabla cerrada en marco semicircular sirve de soporte a esta pintura, el «Cristo de la buena muerte», realizada al estilo flamenco por un pintor desconocido. La técnica utilizada es el óleo lo que permite, unido a la singular maestría del artista, una inaudible consecución de calidades. La superposición de capas de color y la minuciosidad del dibujo –casi realizada con técnica miniaturística– dan paso a la apreciación del máximo detalle en cabellos y gotas de sangre, lágrimas y espinas, ... todo un alarde de verismo. Este afán de realismo y volumetricidad no hubiera sido posible sin un pormenorizado estudio de la luz; de la luz más que de la iluminación. Así, el paso gradual de las zonas de luz a las de sombra y oscuridad nos indica la presencia de un cuerpo grávido. También debemos a la luz la riqueza tonal del conjunto sobre la base de un reducido número de tintes: dorado para el fondo neutro (que simboliza un ambiente celestial); castaño y marrón para cabello y corona de espinas respectivamente; un color para la carne que acusa la palidez en el rostro y, por último, el rojo que subraya la túnica, simbolizando gloria y honor.

La composición resuelve primorosamente la representación de un primer plano que abarca casi en su totalidad un busto con las manos presentando las llagas. Subyacen formas geométricas preferentemente almendradas en manos, ojos y rostro, situando el eje axial en los labios. Frontalidad y simetría (evidentes en manos y túnica, por ejemplo) quedan corregidos por la ligera inclinación del rostro hacia abajo y hacia la derecha³⁰⁴, lo que, haciendo actuar la luz, permite la inclusión de un ritmo cruzado: parte izquierda de la cara y mano derecha iluminadas; parte derecha del rostro y mano izquierda, con mayor oscuridad. Si continuamos con esta apreciación observaremos cómo la superficie derecha del cuadro tiene una mayor densidad de formas y trasmite una sensación más triste y paciente, mientras la zona izquierda se nos presenta más comunicativa y relajada, acentuando la luz su peso visual. El punto de vista de la composición es bajo, al igual que la mirada –que tiene una dirección de arriba a abajo– lo que nos hace pensar en un espectador en posición de genuflexión.

Iconográficamente se nos muestra a Cristo resucitado tras la inmediata Pasión. Están presentes los signos del dolor (sangre, llagas, lágrimas) sin que el padecimiento haga mella en un rostro sereno³⁰⁵. No

303 Descripción de Carlos Mas. Cf. Anular cuadros en el apéndice documental al final del libro.

304 Al hacer mención a la posición espacial, nuestro referente será siempre el punto de vista del espectador.

305 Por otra parte, esta imagen no se sale de lo ya codificado para la representación de Cristo, tal como lo describía el Cartujano y otros autores anteriores.

requiere nimbo alguno para aparecer como lo que representa: Cristo resucitado tras la Pasión. Hemos dicho «aparecer» y este es otro aspecto que queremos glosar. En efecto, este Cristo inunda el plano de representación, se nos muestra, se nos presenta, se nos aparece. Debemos suponer a Teresa de Jesús dirigiendo con mirada atenta a un pintor que es ejecutor fiel, en este caso, de todas sus instrucciones. Entre ellas, además de la indudable Humanidad que le confiere la simulación del volumen, no podemos olvidar esos labios entreabiertos, dispuestos a la comunicación y al mensaje. Aquí entramos de nuevo en lo que fue objeto de comentario en el apartado sobre la iconografía en el XVI de este mismo capítulo; necesitamos ahora para completar esta imagen un espectador activo que escuche y dialogue con lo representado. No dudamos que Teresa fue ese cualificado espectador y que el diálogo tuvo lugar en el interior de su alma³⁰⁶.

Pasemos ahora a comentar el llamado «Jesús de la Pasión»³⁰⁷. ¿Qué nos ocurre si lo contemplamos desde la imagen anterior del Cristo de Toledo?. La respuesta no puede ser más que una: estamos ante la misma representación. Realizar un comentario basado en los aspectos formales calcaría en todos sus extremos el anterior análisis: idéntica composición, igual utilización de luz y color, el mismo número y ubicación de lágrimas, espinas y gotas de sangre... Únicamente cambia en formato y en aspectos subordinados (un bigote más poblado, por ejemplo). Hay, sin embargo, un factor relevante desde el punto de vista iconográfico: el color de los ojos es ahora azul lo que hace más viva la mirada, a la vez que se acusa la palidez del rostro, ¿indicaciones quizá de la cliente del cuadro, Teresa de Jesús?. Nos aventuramos a pensar que sí en lo que, por otra parte, no puede juzgarse más que como magnífica copia del cuadro de Toledo. ¿Por qué una persistencia tan grande en reproducir igual imagen?³⁰⁸.

306 Conocemos bastantes datos sobre la pintura de la época en Toledo. El pintor de mayor personalidad de la pintura en aquella ciudad en el primer tercio del siglo XVI fue Juan de Borgoña. También pinta en Ávila y Salamanca. Le sucedió el «supuesto» Juan de Pereda cuando Borgoña empezó a declinar. Otro retratista se llamaba Fernando del Rincón, o Hernando o Antonio. Borgoña debió nacer en el norte de Francia cerca de Flandes. También cabe que fuera hijo o nieto de franceses. Formado en Italia a fines del XV y Toscana. Se advierte un reflejo del arte flamenco. Su obra cumbre es la pintura de la sala capitular de la catedral de Toledo. Juan de Pereda inició su carrera con el nuevo estilo raífalesco. cf. Angulo Iniguez, Diego, *Juan de Borgoña*, Madrid 1954, 9-13

307 Los particulares sobre la estancia de Teresa en Burgos, cf. VALENTÍN DE LA CRUZ, *Santa Teresa en Burgos. Historia de la última fundación*, Burgos 1982.

308 Mientras que en el Monasterio de Toledo se conserva actualmente la tradición oral de que el cuadro fue hecho pintar por Teresa, el monasterio de Burgos perdió la tradición ante la entrada de las tropas napoleónicas; apresurada huida de la comunidad que, no obstante, logró salvaguardar el libro de la comunidad del tiempo de la Fundación y el «Cristo de la

Artísticamente estamos ante las dos piezas más valiosas del iconostasio teresiano, ambas pertenecientes a la época que estudiamos, 1572-1582. Si desde el punto de vista morfológico afirmábamos que nos encontramos ante el mismo Cristo, desde una perspectiva teológica estamos persuadidos que uno y otro representan al Cristo del ME. La visión de Cristo, en el momento de consumarse el matrimonio espiritual y hasta el momento de su muerte, ha quedado reflejada para siempre en dos cuadros, ambos son el Cristo de Teresa de Jesús.

En efecto las dos obras fueron realizadas en fechas posteriores a 1572 y reflejan iconográficamente los datos que poseemos por los escritos. En el relato autobiográfico del ME, la imagen viva que se representa por visión imaginaria le tiende la mano derecha confirmando-la como esposa y entregándole el símbolo del matrimonio: un clavo. Le muestra las llagas de la Pasión como otro símbolo, demostrándole que la consecuencia del matrimonio hará que la esposa viva lo que vivió el Esposo³⁰⁹.

No abundan los detalles descriptivos de la imagen viva que contempla en y después del ME y que tan bien quedaron plasmados en los cuadros; en nuestra opinión, la razón hay que buscarla en que era «como otras veces»³¹⁰. Por ello hemos de retrotraernos y comprobar que ya en 1570 se le representa el Señor «como suele» pero que, en lugar de una corona de espinas tenía en la cabeza una corona de gran resplandor luego, en principio, la representación era con corona de espinas³¹¹.

El origen de todas las visiones del resucitado se encuentra como

Pasión». El cuadro que nos ocupa, curiosamente, se conserva en el cuarto que ocupó Teresa durante su estancia en Burgos; bien sabido es entre los arqueólogos que, el objeto hallado adquiere su importancia no tanto en sí mismo, sino en relación con el lugar en que se encuentra; debemos convenir que los objetos conservados con devoción por las religiosas, en las celdas que ocupaba la Santa, adquieren su importancia tanto por el objeto en sí como por la relación con el lugar. Entiendo que, este tríptico, lo llevaba la monja andariega en el carro que hacía de convento y capilla. Cabe hacernos la pregunta de si el «Cristo de la Pasión» es una copia del «Cristo de la buena muerte» o es al revés. Me inclino a pensar que el Cristo de Burgos es posterior. Hecho pintar en fecha incierta, aunque posterior a 1576, es una copia del de Toledo, por la «dulcificación» de algunos rasgos y, sobre todo, por la tonalidad azulada de los ojos que confieren a la mirada una cercanía y calor que no tiene el de Toledo.

309 «mira estas llagas que nunca llegaron aquí tus dolores», R 36., de fecha incierta, quizás en Ávila, en 1572. cf.ÁLVAREZ T., *Teresa de Jesús. Obras completas*,1464, nota 80. Un texto similar en R 16.6.: «muestra tus manos, y parecíame que me las tomaba y llegaba a su costado, y dijo: 'Mira mis llagas. No está sin mí».

310 R 35., F 1.8.

311 R 9.

vimos en V 28.3., hecho que sucedió en 1561. Es muy posible que las primeras visiones no contaran con los rasgos de una Pasión y muerte:

«Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado, y en la Hostia lo mismo, si no eran algunas veces para esforzarme, si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas; algunas veces en la cruz y en el Huerto y con la corona de espinas, pocas; y llevando la cruz también algunas veces, para –como digo– necesidades mías y de otras personas, mas siempre la carne glorificada»³¹²

Sólo algunas veces y cuando lo necesitaba, el Señor le mostraba las llagas y la corona de espinas; aunque el Cristo la miraba, «veo mirarme con piedad», al menos hasta después de terminada la redacción de «Vida» no llegó a «entender el color de sus ojos»:

«...y con ver que me estaba hablando y yo mirando aquella gran hermosura y la suavidad con que habla aquellas palabras por aquella hermosísima y divina boca, y otras veces con rigor, y desear yo en extremo entender el color de sus ojos o del tamaño que era, para que lo supiese decir, jamás lo he merecido ver, ni me basta procurarlo, antes se me pierde la visión del todo. Bien que algunas veces veo mirarme con piedad»³¹³

Sin embargo en el capítulo 39 de «Vida» especifica que la representación «como otras veces» contaba con la presencia de las llagas y del clavo (símbolo como vimos del ME) y por ello, ya entonces, la visión del resucitado conservaba los rasgos propios de la Pasión:

«Aparecióme como otras veces y comencóme a mostrar la llaga de la mano izquierda, y con la otra sacaba un clavo grande que en ella tenía metido. Parecióme que a vuelta del clavo sacaba la carne. Veíase bien el gran dolor, que me lastimaba mucho»³¹⁴

Por tanto, en nuestra opinión, la visión inicial de Cristo resucitado fue concretando sus rasgos progresivamente hasta llegar, en un período de tiempo de cuatro años (de 1561, fecha de la primera visión, a 1565, fecha en que concluye la redacción definitiva de «Vida»), a tener representaciones de la imagen viva de Cristo resucitado que acaba de

312 V 29.4.

313 V 29.2. Sin embargo, el color y belleza en los ojos de los Cristos que ordenó pintar llamaron la atención de todos aquellos testigos que pudieron contemplarlos en la época. Al «Cristo de la columna» se le conocía entre las religiosas por el Cristo de los bellos ojos. Gracián asimismo destacará la belleza «principalmente de los ojos» en un texto que citaremos más adelante.

314 V 39.1.

pasar por la Pasión. La misma imagen, cada vez más nítida, es la que queda reflejada en los dos cuadros que comentamos y que son, en conclusión, el Cristo del ME.

La importancia teológica de lo analizado hasta el momento aparece como una evidencia: los escritos teresianos y los cuadros de Cristo concuerdan y confirman una cristología de madurez cuyo punto focal es la Resurrección de Cristo inmediatamente después de la Pasión; de un Cristo que conserva todos los rasgos del Crucificado, humano y divino al mismo tiempo. Ahora bien, como explicábamos en el apartado sobre la iconografía del XVI, la función del espectador ante la imagen plástica era activa; del mismo modo que progresivamente las visiones fueron definiendo los rasgos del Resucitado-Crucificado, la percepción teológica fue variando y Teresa fue tomando conciencia, por experiencia de que el Cristo que veía —que era Hombre y Dios— tenía una naturaleza humana y otra divina. Ya demostramos que este descubrimiento era específico del ME.

Antes de pasar adelante escuchemos dos testimonios de importancia, F. de Ribera y Jerónimo Gracián. Leemos en el primer biógrafo:

«Las vezes que vio a Christo nuestro Señor fueron muchas, y las mas vezes le via resucitado y glorioso. Yo e visto dos pequeñas imagenes q̄ la sancta madre traya cōsigo, una del Señor resucitado, y otra de nuestra Señora, q̄ pinto Juan de la Peñaracionero de Salamanca, q̄ despues murio religioso de la Compañia de Jesus. Hizo se las pintar la madre conforme a las figuras que en su memoria quedaron impresas de las visiones que tuvo, y estaba ella alli delante y le dezia lo que avia de hazer, y salieron las imagenes tales que aunque la industria de todos los pintores no basta a ygualar ni con gran parte la hermosura de lo que en semejantes visiones se vee, nunca creo yo hizo el cosa que a estas llegase, y especialmente la de nuestra Señora es graciosissima. Yo e visto muchas tablas suyas, pero a mi juizio avia tanta diferencia destas dos a las demas, que cō dificultad pudiera yo creer que ellas eran del racionero sino me lo dixera quien lo sabia bien. El Christo esta en poder de la Duquesa doña Maria de Toledo muger que fue de don Fadrique de Toledo Duque de Alva, y un retrato sacado deste tiene la Condesa de Alva de Aliste. La de nuestra Señora tiene un padre muy siervo de Dios de los Descalços Carmelitas»³¹⁵.

315 FRANCISCO DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas, compuesta por el P. Doctor. de la Compañia de Jesús, y repartida en cinco libros*. Salamanca 1590, I, cap. XI, 88.

Del párrafo se colige que el testimonio de Ribera coincide con el de Isabel de Santo Domingo: ella misma dirige al pintor y le hace plasmar las figuras que ve en su interior. Por otra parte, ve muchas veces a Cristo «y las mas vezes resucitado y glorioso»; existen dos imágenes, una de Cristo resucitado y otra de la Virgen; el autor de los cuadros es Juan de la Peñaracionero de Salamanca.

La biografía de Ribera llegó a manos de Gracián estando éste en Portugal desde hacía 5 años; leyó el libro y escribió a su autor dándole el parabién por el resultado. Jerónimo Gracián había recibido de Ribera el encargo de enviarle una larga relación sobre la Madre Teresa de Jesús de cara a la publicación de la obra. Insistió varias veces pero las ocupaciones de Gracián le impidieron cumplirlo y como respuesta tardía a aquello que le sugería el libro de Ribera surgieron las «Escolias». Antes, mientras discurría la lectura del libro de Ribera, Gracián fue haciendo anotaciones al margen. En una de ellas encontramos esta frase escrita en la página de Ribera ya trascrita³¹⁶:

«Estas visiones eran en lo interior de la ymaginacion no en lo exterior del ayre donde se formava la figura al modo que aqui se dice sin q̄ ella la fabricase.

Esta ymagen con otras dos del padre eterno y Spu Sto que ella trya en su breviario porque eran del tamaño de una estampica me dio a mi la mesma madre y la traya yo en el breviario hasta que el Duque de Alva don fernando me pidio la del Xto quando yva a la guerra de Portugal y la llevava el sienpre en el pecho hasta q̄ murio y quedo a la Duquesa y por su muerte a D^a Maria de Toledo/ Parecia en los ojos a la bonita que esta en Jaen».³¹⁷

316 ASTIGARRAGA J.L. *Introducción*, en *Escolias del P. Jerónimo Gracián a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*, «Monumenta Historica Carmeli Teresiani, Fontes selecti» 3 (1982) 7.

317 SEROUET P., «Glans», *Quelques brèves additions de la main du Père Jérôme Gratien à la première biographie de Thérèse d'Ávila.*, Carmel de Lavel 1988, 23-24. María de Toledo declara: «en todas estas ocasiones habla de la Santísima Trinidad por visión intelectual, pero en ésta habla por visión imaginaria [alude a la R 33.2.]: La razón congruencial por qué aquí se le representó en esta especie de visión fue, como dice la Santa, para mejor poderlo pensar; para que viendo así aquellas divinas personas, se le quedasen más fijas en la memoria sus imágenes soberanas. Consiguióse el fin porque lo quedaron tanto, que después hizo la Santa que las pintasen en la forma que las vio en esta visión, borrando ella con su propia mano lo que el pintor no acertaba. Estas tres imágenes tan dignas de veneración por esta circunstancia, principalmente por sí mismas estuvieron en poder de la excelentísima señora María de Toledo, duquesa de Alba, y de sus manos pasó a las de su suegro, el gran duque don Fernando», citado por VICENTE DE LA FUENTE, *Escritos de Santa Teresa añadidos e ilustrados*, VI, Madrid 1881, 297.

También en las «Escolias» Gracián explica:

«...muchas veces se le representó la imagen de Jesucristo en la imaginación, como resucitado, con corona de espinas y llagas y un manto blanco...Traía, pues, en su breviario algunas estampas curiosas por registros. Y entre ellas, tres de la santísima Trinidad: la del Padre era de un rostro muy venerable; la del Espíritu Santo, en figura de medio cuerpo arriba, como de un mancebo muy hermoso, sin barbas, muy encendido el rostro y ocultado la mitad del cuerpo entre unas nubes de fuego. Con esta figura tenía grandísima devoción; y no sé de donde tuvo principio hacerle pintar de esta manera, pero era notable rostro y que movía a mucha admiración. La del Hijo era de la manera que arriba dije, resucitado, con corona y llagas, y tenía un no se qué que no se miraba vez que no diese consuelo y espíritu. Nunca he yo visto semejante imagen; y principalmente los ojos, en los cuales se parecía con la Verónica de Jaén que yo he visto muy de cerca. Y como un día me viese que miraba con gran gusto estas sus imágenes, porfiábame las tomase. Yo no tomé sino sólo el Cristo, porque a la verdad me hacía fruto en el corazón, y túvele mucho tiempo. Hasta que estando el Duque de Alba preso en uceda, me envió a llamar para que le confesase, y me detuvo consigo un verano, porque caí enfermo. En esta su prisión se consoló él con leer el libro de la Madre Teresa de Jesús y oír lo que yo de ella le contaba. Y estaba con esto tan afervorado y devoto de la Santa, que no supe con qué pagarle tanta afición sino con darle la imagen de Cristo, porque vi que había hecho en su corazón el mismo efecto que el mío. Harto sentí apartarla de mí, y harto me lo agradeció, y desde entonces la traía siempre en el pecho, diciéndome que llevaba gran consuelo con ella para ir a la guerra de Portugal, donde Su Majestad desde allí le mandó que fuese»³¹⁸.

Ribera decía que el cuadro de Cristo y el de la Virgen eran «dos pequeñas imágenes» sin especificar más el tamaño. Ribera coincide con Gracián en que la pequeña imagen del Cristo pasó a poder del

318 ASTIGARRAGA J.L., *Introducción*, en *Escolias del P. Jerónimo Gracián a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera, o.c.*, 28-29; Coincide con el dato que aporta la biografía de Yepes: «que el mismo duque don Fernando traía siempre al pecho la imagen del Espíritu santo. Era en figura de un hermoso mancebo rodeada de llamas o volcanes encendidos que hizo pintar la Santa por habérsela así aparecido, y que solía decir: ¡Por qué no se había de pintar el Espíritu Santo en figura humana, pues que pintan al Eterno Padre, aunque no se hizo hombre?», cf. DIEGO DE YEPES, *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús*, Madrid 1587, I, cap. 18, 126.

Duque de Alba. Las imágenes de la Trinidad, concreta Gracián, eran «estampas», también dirá, «del tamaño de una estampica» que el Duque «traía siempre en el pecho» y Gracián y la Santa llevaban en sus respectivos breviarios. Por el testimonio de los dos conocemos que Teresa mandó pintar estampas que llevaba en el breviario, de la Trinidad y de la Virgen; a este respecto, Ribera es explícito: «Hizo se las pintar la madre», mientras que Gracián lo deja entrever: «Con esta figura tenía grandísima devoción; y no se de donde tuvo principio hacerle pintar de esa manera». Deducimos que Teresa hizo pintar la figura del Espíritu Santo y las otras. También concluimos que Ribera y Gracián hablan del mismo Cristo, siendo distintos de los dos que nos ocupan (el de Toledo y el de Burgos), de mayor tamaño, cuya documentación deberemos buscar por otras vías. Desgraciadamente las estampas de la Trinidad y de la Virgen han debido extraviarse.

Sin embargo, el testimonio de ambos nos aporta varios datos de interés teológico. El testimonio de Gracián tiene que ser evidentemente, posterior a 1575³¹⁹, fecha en que se conocieron; pues bien, en aquellos años Teresa había mandado pintar todos los misterios esenciales de la fe cristiana, el Padre, el Espíritu Santo, Cristo y María, es decir, la Trinidad y la Virgen. ¿No coinciden las imágenes del iconostasio con la concepción teológica que se desprende del análisis de los escritos?. Opinamos que sí. La concepción de Dios uno y trino en Cristo Hombre y Dios en toda la obra escrita (con la particularidad de que progresivamente fue pasando del Dios uno a la distinción de Persona) se ve reflejada en imágenes plásticas. A este propósito no podemos pasar por alto un detalle menor que reviste particular importancia: la Trinidad no figura en una sola estampa sino en tres, reflejando pictóricamente la importancia que concedía a la distinción de personas.

También podemos afirmar a la vista de la iconografía que las imágenes mandadas realizar de la Trinidad y de Cristo coinciden con el análisis teológico de M 7.1., experiencia trinitaria, y M 7.2., experiencia cristológica del ME. A Cristo resucitado se le contempla en el paradigma trinitario. Mas aún, las imágenes del Padre, Cristo y Espíritu Santo, ¿no son una fiel documentación iconográfica del último pensamiento teológico de la Santa en 1581?. Cuando leemos en la R 6.3 que vive en compañía de las «tres Personas y de la Humanidad», ¿no estamos «viendo» las tres imágenes que describe Gracián? Creemos que sí.

Y ese Cristo resucitado que realmente podemos contemplar, tanto

319 Teresa y Gracián se conocieron personalmente en Beas en ese mismo año, aunque mantenían correspondencia desde hacía tres. Ella tenía 60 años y él 30.

el de Toledo como la copia de Burgos de ojos azules que hace más viva la mirada, ¿no nos ayuda a clarificar el por qué de la inclusión teológica de la Humanidad con las tres Personas en perfecta simetría? Nuestra respuesta es afirmativa. La imagen gozosa de Dios trino y las visiones intelectuales o imaginarias que guarda Santa Teresa de Jesús en su interior, incluyen la trágica historia del Hijo de Dios hecho Hombre que acabó Crucificado; el dato es de tal modo determinante para la fe cristiana, que no podía pasar desapercibido en esta mujer que vivía sus últimos momentos en profunda paz y estaba a punto de pasar de la visión por representación a la visión cara a cara.

La iconografía y la obra escrita se iluminan respectivamente como acabamos de demostrar. Terminemos el presente apartado con una breve reflexión desde la iconografía a la teología. El iconostasio teresiano presenta un variado elenco de imágenes del Niño Jesús; la Santa portaba uno siempre en sus Fundaciones y sin embargo está ausente en los escritos teológicos, excepción hecha de algunas poesías³²⁰. ¿Qué explicación dar a este hecho?. No deja de impresionarnos la contemplación de ese Niño Jesús llagado en pies y manos³²¹ o de aquel otro recién nacido que dormita reposando la cabeza en una calavera³²². ¿Y qué decir de la presencia insistente en las poesías navideñas de ese Niño Jesús nacido para la muerte? En mi opinión la infancia de Cristo y primera adolescencia fueron objeto de profunda devoción por parte de la Santa, pero el centro de su cristología es el misterio Pascual y, desde él, se contempla el conjunto de la vida y misterio de Cristo. En conclusión, Teresa contempla la Encarnación desde la muerte redentora: «un Zagal, nuestro pariente...de una muy linda Zagala» que «viene a morir»³²³, un Dios que nos ha nacido «¿cómo puede ser difunto?»³²⁴, «ha de ser muerto de una mala gente»³²⁵. La circuncisión se interpreta como el comienzo de la muerte: «está muriendo por quitar el mal»³²⁶. No es el momento de detenernos ahora, pero la mayor consecuencia práctica que el nacimiento de Cristo tiene en la obra teresiana será el emular la pobreza del nacido en un pesebre.

320 Concretamente las Poesías 11, 12, 13, 14, 15, 16, todas ellas con motivo navideño, posiblemente para ser cantadas.

321 El llamado «Mayorazgo»; cf. CASANOVA J., *Humanidad de Cristo y vida espiritual: magisterio de Santa Teresa*, o.c., 41. Imagen reproducida en ÁLVAREZ T., *Avanti con Dio*, o.c., 22.

322 *Ibid.*, *Avanti con Dio*, o.c., 91 que se conserva en Valladolid.

323 P 12

324 P 11

325 P 13.

326 P 15., la misma idea en la P 16.

Por último, a la imagen del Espíritu Santo como mancebo hermoso sin barbas en figura de medio cuerpo le «tenía grandísima devoción», nos dirá Gracián. Es sorprendente que la representación plástica no corresponda con las visiones que tenían lugar bajo forma de paloma³²⁷. Como explicamos en el primer capítulo la teología sobre el Espíritu Santo en Teresa está más presente de modo implícito que explícito por razones ajenas a la propia Santa.

Conclusiones

El encuentro de Cristo con Teresa y de ella con Cristo cristalizó en varias formas de expresión: el lenguaje performativo la convirtió en escritora, el afán de ayudar al Crucificado en Fundadora y la configuración con el Esposo, en artista plástica.

Teresa de Jesús modificó personalmente la metodología de oración propuesta por los «recogidos». La representación interior de Cristo tiene en ella dos puntos de apoyo: las imágenes plásticas y los libros espirituales. La imagen es punto de partida y de llegada en su oración y, consiguientemente, teología. Nunca se separará de ellas. En este aspecto se encuentra muy cerca de las formas que adoptaba la religiosidad popular³²⁸. El tratamiento que da a la imagen confiere a toda la obra una originalidad indiscutible puesto que fue capaz de conducir una manifestación esencial de la devoción popular hasta la cumbre del matrimonio espiritual³²⁹.

327 V 38.9-12

328 «Teresa es por antonomasia, la hija del pueblo —explica Donazar—, representa, por debajo de sus formas cortesés y almidonadas, por debajo de esa negra fama que la persigue, la vida de la calle y el mercado, la gracia de la coña, la alegría morisca del laboreo sin prejuicios. El iletrado, la comadre, el juglar bullen en sus libros, nos acechan por todos sus rincones... Si se pudiese de manifiesto el dinamismo encerrado en la adhesión de Teresa a la Humanidad de Cristo (la génesis de su aiektividad, el componente sexual, su vivencia de la amistad, su intransigencia pasional ante los abusos, su defensa de las pequeñas comunidades dentro de la Iglesia, su celo, su parte de esposa y sacerdotisa)... tendríamos la perenne revolución teresiana resonando en nuestra época». DONAZAR A., *Santa Teresa de Ávila, signo de revolución*, Rev. Esp. 29 (1970) 454-461

329 Entendemos que, en esta línea, deben ser respetadas y valoradas las expresiones de la religiosidad popular, sin por ello hurtar al Pueblo de Dios la totalidad del mensaje revelado que, en su esencia, pretende liberar íntegramente a la persona y la sociedad, encontrando su máxima expresión en la praxis liberadora. Para lo cual se requerirá una teología y pedagogía elaborada desde las expresiones más genuinas de dicha religiosidad popular. Como hemos demostrado, Santa Teresa condujo hasta sus últimas consecuencias (el matrimonio espiritual) una teología de la imagen que tiene en cuenta las expresiones populares de fe. Por eso creo que puede ser de gran utilidad práctica para la problemática de hoy. Así lo destaca CASTELLANO J., *Teresa de Jesús nos enseña a orar*, en ÁLVAREZ-CASTELLANO, *Teresa de Jesús, enseñanos a orar*, o.c., 108-109; Teófanos Egido ha llamado reiteradamente la atención para que se estudie la teología teresiana en su contexto histórico y concretamente teniendo en cuenta la dependencia de la Santa en las formas de la religiosidad popular; cf. EGIDO T., *Presencia de la religiosidad popular en Santa Teresa*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, 1, 197-227; LLAMAS E., *Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular*, en *Perfil histórico de Santa Teresa*, Madrid 1981, 57-94.

Hizo pintar una respetable cantidad de cuadros y estampas, dirigiendo personalmente la ejecución de la obra, –tal y como se llevaba a cabo en aquella época– para que reprodujera fielmente las visiones que tenía. Estas se desarrollaban con el tiempo desde la visualización e interiorización de la imagen plástica. Al plasmarse en los cuadros que hacía pintar, la resultante tenía una impronta y originalidad propias, al mismo tiempo que conservaba reminiscencias objetivas de la primitiva imagen visualizada.

La imagen plástica resultante no se convertía en un objeto muerto y en desuso, sino que seguía sirviéndole activamente como nuevo punto de partida y metodología de oración; la imagen plástica, a su vez, propiciaba nuevas y futuras imágenes «vivas», cada vez más desarrolladas.

El iconostasio cristológico teresiano sigue fielmente el desarrollo dinámico del encuentro entre Cristo y Teresa. El Cristo de la iconografía coincide con el de los escritos.

4. Teología de la relación histórica hombre-Cristo

Intencionadamente hemos pospuesto la explicación del presente apartado que en lógica debería de haberse incluido en el anterior que titulábamos: de la imagen plástica a la imagen viva. La razón es la siguiente: la pretensión de nuestro estudio es teológica y su finalidad, comentar el matrimonio espiritual en las séptimas moradas. Pues bien, la totalidad de la reflexión sobre la imagen que venimos desarrollando tiene como objetivo teológico la correcta interpretación de M 7.2.8, frase que consideramos fundamentales para una correcta hermenéutica de la cristología teresiana.

No queremos decir que el análisis anterior no sea teológico, sino que será ahora cuando salgan a la luz las profundas consecuencias teológicas de lo ya analizado. Haciendo un breve recorrido de las conclusiones provisionales del presente capítulo vemos que el ME tiene como sujeto divino a Cristo Resucitado, con la originalidad de la percepción subjetiva en continuidad histórica de Cristo en cuanto naturaleza humana y divina. Más tarde hemos deducido del análisis iconográfico la importancia de las imágenes plásticas en el proceso de encuentro con Cristo. Ahora aplicaremos dichas conclusiones al estudio textual. El texto clave dice así:

«no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida»³³⁰

330 M 7.2.8. Detrás de la frase teresiana resuenan las palabras del Cartujano: «En todas las cosas que has de hacer, siempre lo has de mirar [a Cristo] como a espejo y a ejemplo de toda perfección», cf. CARTUJANO, I, fol.5.

Optamos por presentar la frase fuera de su contexto inmediato para mejor resaltar el objeto de nuestro comentario cuyo punto central se centrará en la interpretación de la última parte de la frase: «nuestra imagen está esculpida».

A. *La imagen se imprime y esculpe*

Decíamos que la acción de imprimir y esculpir en el alma debería de situarse dentro del proceso de paso de la imagen plástica a la imagen viva. Siendo verdad debemos matizar dicha afirmación, porque, como vamos a ver inmediatamente, los términos «imprimir» y «esculpir» recorren la obra teresiana con diversos significados.

Tres son los verbos utilizados por Santa Teresa para explicar la acción por medio de la cual se van grabando en el alma la diversidad de actos que comporta la fe cristiana: «imprimir», «esculpir» y «fijar». Los tres tienen, en general, una significación similar: grabar en el alma todo lo concerniente a la Revelación.

Ya en los primeros pasos de la vida espiritual, coincidentes con su infancia, Teresa ha descubierto junto a su hermano la importancia que tiene la repetición de palabras de carácter religioso —«¡para siempre, siempre, siempre!»— que van grabándose en su interior de modo que «era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad» (V 1.4). Más tarde, cuando el Índice de Valdés le prohíbe la lectura de sus libros preferidos, entiende que el «libro» que contiene la Verdad por excelencia es el mismo Cristo en persona, siendo el trato con El quien imprime lo que se ha de leer y hacer, «¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar!»³³¹.

No sólo se imprimen verdades de fe; también el trato humano con otras personas configura y conforma una forma de ser, positiva o negativa, que va concretando paulatinamente el carácter de la persona que está desarrollándose física o espiritualmente. Comprende que la relación con una determinada persona puede ser perjudicial porque imprime un modo de ser que juzga inconveniente; así le sucede con aquella prima que frecuentaba tanto su casa en la niñez «que me parece me imprimía sus condiciones» (V 2.4); o por el contrario, considera positiva la relación con otra porque «en todo me parecía hablaba en él el Espíritu Santo para curar mi alma, según se imprimía en ella» (V 23.16)³³².

331 V 26.5. cf. también, V 38.4., 40.4.

332 Este último texto, V 23,16 podría ser fundamental para definir la acción del Espíritu Santo en el alma, según el parecer de PELLISSON N., *Les nonis divins dans l'œuvre de sainte Thérèse*, o.c., 132.

Las primeras palabras de Cristo escuchadas en el interior de su alma quedan grabadas —«le hablaban interiormente... quedábase tan imprimido» (R 4.2)— al igual que todo lo relativo a la oración (R 1.18); también quedan impresas actitudes y virtudes, la humildad (V 20.7), el «temor de Dios» (C 41.4), y el amor a Dios por la comunión espiritual y el recogimiento en sí (C 35.1).

En definitiva, bien por la acción del hombre, bien por la merced de Dios, las vivencias se van impresionando en el interior del alma, en particular las mercedes que de Cristo va recibiendo el alma, que como son dones de amor, progresivamente imprimen su mismo amor en el corazón —«si una vez nos hace el Señor merced que se nos imprima en el corazón este amor»—³³³. Cuando quiere explicar los 'gustos' que da Dios en la oración, discerniendo por los efectos cuáles serán los auténticos, una de las condiciones que aduce es justamente el que quede impreso en el alma, «digo gustos, una recreación suave, fuerte, impresa, deleitosa, quieta» (V 25.11). Como concluimos al analizar el problema de la experiencia en Santa Teresa, el conocimiento más profundo que puede alcanzar el hombre es por esta vía que se «imprime en las entrañas», es decir, que queda grabado en lo interior de modo imborrable (C 6.4). Lo explica nuestra autora con una admirable comparación: el alma sellada con el sello divino como «la cera cuando imprime otro el sello, que la cera no se le imprime a sí» (M 5.2.12). Con este ejemplo quiere significar la pasividad necesaria del alma para que Dios imprima su sabiduría y se «fije» la verdad en el alma³³⁴.

El término 'esculpir' pertenece al mismo universo conceptual que «imprimir» y de él se sirve la Santa dándole el mismo significado que a «imprimir»; usa de ellos indistintamente y en algunos textos aparecen juntos para indicar lo mismo de modo reiterado. También aquí, al igual que la «impresión», se esculpe una verdad³³⁵. Sin embargo, sabemos bien que existe una diferencia de matiz: dirá Cobarruvias de esculpir que es «labrar en piedra o en metal alguna figura gravada o relevada»³³⁶; por

333 V 22.14. Esta primera representación de Cristo por visión imaginaria no concreta el modo en que Cristo se presenta, es decir, no sabemos si es como andaba en el mundo o después de resucitado; la Santa no lo especifica. Teniendo en cuenta la novedad de la visión narrada en V 28., opinamos que aún no eran representaciones del resucitado, sino de Cristo tal como andaba en el mundo. Más tarde comprendió que también esta primera visión y la otra intelectual de V 27.2. eran del Cristo de la historia en Cuerpo glorificado.

334 M 5.1.9.; El término «fijar» equivale a imprimir. Dios ha hecho boba al alma «para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría», y un poco más adelante añade, «Fija Dios así mismo en lo interior de aquel alma». M 5.1.10., repite que «tenía ya tan fija la verdad...»

335 V 40.3., V 38.16.

336 COBARRUVIAS, o.c., 544.

tanto, añade un matiz que conlleva corporeidad, dimensiones, lo cual nos será de mucha utilidad para comprender cómo la imagen se imprime y esculpe.

Por tanto, la fenomenología del imprimir, esculpir en el alma, no debemos limitarla en exclusividad a la grabación de la imagen plástica, aunque ésta quede incluida; las acciones humanas y las mercedes divinas realizan, en este caso, la misma finalidad.

Nos haremos a continuación una pregunta a contestar con brevedad, ¿en qué lugar del alma se imprime y esculpe? Para contestar al «dónde» la respuesta es sencilla: en el alma, entendida como entendimiento (V 27.5), memoria (M 6.9.3, 6.3.7, 6.5.11, 6.4.5) e imaginación (V 38.17, M 6.9.3), por tanto en la totalidad del alma (M 6.1.1).

Una vez hecho el análisis global de la terminología vayamos ahora a analizar cómo se imprime y esculpe en el alma la imagen plástica, punto en el cual nos detendremos siguiendo el hilo de nuestro discurso anterior sobre la iconografía.

Siendo ya religiosa de clausura, Teresa trataba en el locutorio con un caballero que frecuentaba el monasterio; nada más comenzar esta relación tiene lugar la primera representación de Cristo por visión imaginaria, asegurándole que no le conviene frecuentar dicha persona:

«representóseme Cristo delante con mucho rigor. Vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo y quedóme tan imprimido que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente³³⁷».

Pasados los años, llevando ya dos de recibir la merced de las «hablas», experimenta a Cristo cabe sí por visión intelectual, El estaba siempre a su lado (V 27.2); a continuación leemos:

«Pues preguntóme el confesor: ¿quién dijo que era Jesucristo? —El me lo dice muchas veces, respondí yo; mas antes que me lo dijese se imprimió en mi entendimiento que era El, y antes de esto me lo decía y no le veía... sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve, ni tanto, porque en esto algunas veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda³³⁸».

337 V 7.6.

338 V 27.5.

En consecuencia contamos con que, en la primera experiencia por visión imaginaria, la imagen de Cristo quedó impresa de manera imborrable hasta el punto de poderla recordar muchos años después. Esta experiencia esporádica fue seguida de las «hablas» interiores y el posterior reconocimiento de que era Cristo quien le hablaba. Pues bien, ya antes de que el mismo Cristo se lo dijera, ella tenía impreso en el entendimiento que era El, aunque no viera nada por tratarse de visión intelectual. Para Teresa no había duda; era total la certidumbre de que quien estaba cabe ella era el mismo Cristo aún antes de que lo comunicara. Ciertamente que las «hablas» tienen su importancia en orden a reconocer a Cristo –hablas y visiones no deben separarse nunca–, pero la visión imaginaria es cronológicamente la primera.

Es justo interpretar que, para Teresa, siendo las visiones imaginarias más peligrosas porque con más facilidad puede disfrazarse el demonio en ángel de luz, son «más provechosas, por ser más conformes a nuestro natural»³³⁹. Por ello, la primera representación imaginaria de Cristo quedó impresa en el alma, ya que con una sola vez que se represente basta para que quede grabada su hermosura impresa en el alma de manera que no se pueda olvidar (V 37.4). Hemos destacado repetidamente la importancia que debe conceder el análisis iconográfico y teológico a la primera visión imaginaria de Cristo resucitado de V 28.3.; comprobemos de qué modo dicha merced se grabó en el interior de nuestra autora leyendo sus palabras:

«¿Es verdad que se olvida después? –Tan imprimida queda aquella majestad y hermosura, que no hay poderlo olvidar, si no es cuando quiere el Señor que padezca el alma una sequedad y soledad grande... que, aunque la visión pasada que dije que representa Dios sin imagen es más subida, que para durar la memoria conforme a nuestra flaqueza, para traer bien ocupado el pensamiento, es gran cosa el quedar representado y puesta en la imaginación tan divina presencia.³⁴⁰»

Deducimos que la imagen de Cristo resucitado que vio por visión imaginaria queda impresa en la imaginación³⁴¹; es la manera más fácil que tiene el hombre con su flaqueza natural para «durar la memoria» y «traer bien ocupado el pensamiento». Luego lo que importa para Santa Teresa es avivar la memoria, tener ocupado el pensamiento por la impresión de la imagen de Cristo. Por tanto, esencialmente, la fijación

339 M 6.9.1. y V 28.9.

340 V 27.9. Como en otros textos, pensamiento equivale a imaginación y entendimiento a razonamiento. A veces Teresa llama pensamiento a la imaginación y éste es uno de los casos.

341 Que la imaginación es el lugar donde se esculpen las visiones imaginarias se corrobora en V 38.17 y M 6.9.3.

de visiones imaginarias tiene dos vías de grabación en el alma: la memoria y la imaginación, además del entendimiento que ya señalamos antes. La primera conserva el acontecimiento actualizándolo; la segunda realiza una función múltiple y simultánea: primero, fija la imagen en las entrañas y segundo, ocupa bien el fuerte poder atractivo que tiene la imaginación para imprimir todo tipo de imágenes.

Es decir, que la impresión de la imagen de Cristo tiene una finalidad ascética que a su vez es pedagógica, al vaciar de contenidos inoportunos la imaginación llenándola con la imagen de Cristo resucitado:

«De ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día, porque para esto bastaba solo una vez, ¡cuánto más tantas como el Señor me hace esta merced! Quedé con un provecho grandísimo y fue éste: tenía una grandísima falta de donde me vinieron grandes daños, y era ésta: que comenzaba a entender que una persona me tenía voluntad y si me caía en gracia, me aficionaba tanto que me ataba en gran manera la memoria a pensar en él (aunque no era con intención de ofender a Dios, mas holgábame de verle y de pensar en él y en las cosas buenas que le veía); era cosa tan dañosa, que me traía el alma harto perdida. Después que vi la gran hermosura del Señor, no veía a nadie que en su comparación me pareciese bien ni me ocupase; que, con poner un poco los ojos de la consideración en la imagen que tengo en mi alma, he quedado con tanta libertad en esto, que después acá todo lo que veo me parece hace asco en comparación de las excelencias y gracias que en este Señor veía. Ni hay saber ni manera de regalo que yo estime en nada en comparación del que es oír sola una palabra dicha de aquella divina boca, cuánto más tantas; y tengo yo por imposible, si el Señor por mis pecados no permite se me quite esta memoria, podérmela nadie ocupar de suerte que, con un poquito de tornarme a acordar de este Señor, no quede libre»³⁴².

Este texto de gran belleza y concisión nos aporta gran riqueza de datos sobre la Santa, su vida y teología; la imagen habría quedado impresa con verla una sola vez; Teresa confiesa haber tenido la experiencia muchas veces. Como se «aficionaba» a las personas que le tenían «voluntad», la memoria las recordaba, aunque ya nos advierte que sin intención de ofender a Dios. Ahora bien —aquí está la clave de la ascesis teresiana, al menos en las sextas moradas— después que vio la «hermosura» del Señor, con sólo considerar la imagen que llevaba

en el alma, quedaba en libertad. Luego la imagen viva, además de ser fuente de satisfacción espiritual, consuelo y compañía, educa a la persona, le libra de imágenes inconvenientes con sólo acordarse de la imagen viva que la habita.

Otro texto importante de «Moradas» confirma la misma interpretación:

«Pues digamos ahora que quiere alguna vez abrirla de presto, por hacer bien a quien la ha prestado: claro está que le será después muy mayor contento cuando se acuerde del admirable resplandor de la piedra, y así quedará más esculpida en su memoria. Pues así acaece acá: cuando nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma, muéstrale claramente su sacratísima Humanidad... y aunque es con tanta presteza que lo podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin la pueda gozar»³⁴³

La importancia del texto radica en la concreción y conjunción de los distintos elementos que analizamos: visión de la sacratísima Humanidad de Cristo, imagen viva y esculpir en la memoria e imaginación. La visión de la Humanidad de Cristo, gracias a las «vistas» se va grabando escultóricamente en la memoria e imaginación; no ya la imagen pintada o retrato, sino la imagen «verdaderamente viva» (M 6.9.4). Lo que queda esculpido es la imagen viva de Cristo.

Hemos insistido en varias ocasiones que la merced más subida, narrada en su Autobiografía, V 38 originó experiencias posteriores determinantes para la interpretación del ME., concretamente la R 57. Aún tratándose de una visión intelectual, ella es espectadora de la operación intradivina grabando aquella imagen en la imaginación, «queda tan esculpido en la imaginación» (V 38.17).

Las conclusiones son las siguientes: El fenómeno de esculpir en el alma es propio de la visión imaginaria pero no exclusivo ya que se puede dar en la visión intelectual; las visiones son de dos tipos, unas tienen como protagonistas exclusivos a Cristo y el alma, mientras que en otras el alma se convierte en espectador activo-pasivo de una operación intradivina que acaece en el interior del alma.

No olvidemos que la pretensión teresiana consiste en traer siempre a Cristo esculpido en el alma. Sabe que lo tiene por la presencia «especial» en el Santísimo Sacramento y el retrato, la imagen plástica que

343 M 6.9.3.

siempre quisiera llevar delante de los ojos, suple la presencia eucarística y el no tenerle esculpido en el alma:

«siempre tornaba a mi costumbre de holgarme con este Señor, en especial cuando comulgaba. Quisiera yo siempre traer delante de los ojos su retrato e imagen, ya que no podía traerle tan esculpido en mi alma como yo quisiera»³⁴⁴

Concluimos que la finalidad última es traer esculpido siempre a Cristo en el interior del alma. El hombre vive esa presencia «especial» en el Santísimo Sacramento; en su defecto, la imagen plástica, visualizada e introyectada, posibilitará que la imagen de Cristo se vaya esculpiendo en su interior por medio de las potencias. Así la memoria recuerda y actualiza, la imaginación educa en la supresión de otras imágenes y graba la de Cristo y, por último, el entendimiento hace posible que, junto a las otras dos, el hombre pueda trabajar el recogimiento y la representación activa en la meditación. La imagen plástica es, en consecuencia, toda una pedagogía con amplias repercusiones teológicas³⁴⁵.

El proceso de impresión de la imagen plástica, gracias a la merced de Dios, se convierte en la imagen viva de Cristo. Ambas experiencias –visualización de la imagen y visión por representación– van labrando en el interior del alma la imagen viva y verdadera de Cristo resucitado. La comunión de Cristo en el Santísimo Sacramento, momento álgido del encuentro, cuenta con una preparación anterior y posterior que potencia el «especial» encuentro; todos los momentos interrelacionados van haciendo posible lo habitual del ME: Cristo esculpido en el centro del alma.

344 V 22.4.

345 Nuestro trabajo se limita a comentar los presupuestos explícitos e implícitos del matrimonio espiritual. Por tanto, no es finalidad que aquí nos proponíamos recorrer todo el itinerario pedagógico que se deduce del análisis desarrollado, sobre todo en la primera parte del camino espiritual donde la actividad del hombre es mayor que en las etapas «sobrenaturales». Es en éstas en las que debemos centrarnos, debido a la estrecha relación existente entre el «estado» de las sextas moradas y las séptimas. Ahora bien, también hemos de añadir que Santa Teresa escribe la totalidad de los escritos conservados anteriores al ME, cuando ella misma vive en el estado correspondiente a las 6M.; por ello, los presupuestos teológicos son los correspondientes a esa situación. Queremos decir que al leer a la Santa en «Vida» (por ejemplo en un relato de infancia) los presupuestos y la idea de Dios que encierra lo narrado son los correspondientes al momento que escribe. El autor puede retrotraerse en la historia a un acontecimiento pasado, pero no escribe en el pasado, sino que en el presente interpreta su pasado. Ello justifica que debamos analizar toda la obra escrita desde las 7M y no sólo la parte correspondiente al ME; al mismo tiempo esto hará comprender el porqué nuestro interés no se centra en rehacer el itinerario histórico de la infancia a la madurez.

B. Cristo queda esculpido en el alma

Creemos estar ya en condiciones de poder dar una interpretación a cómo se explicita toda nuestra reflexión en el ME, concretamente en M 7.2.8.

Conocemos el mecanismo de Santa Teresa cuando hace una afirmación de tipo teórico; seguro que detrás hay una experiencia impresa en las entrañas, vivida hace unos años, madurada y reflexionada con el tiempo y la oración. Aquí no podía ser de otro modo. Al leer el texto, objeto de nuestro análisis en M 7.2.8, «no nos vemos en este espejo que contemplamos en donde nuestra imagen está esculpida», la primera pregunta a hacernos surge espontánea: ¿qué experiencia esconde? La respuesta es doble: todas las experiencias citadas tienen relación con la frase, pero hay una que sin duda es determinante; evidentemente nos estamos refiriendo a V 40.5. Presentamos el fragmento que será de utilidad para el fin que pretendemos:

«Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como lo suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo —yo no sé decir cómo— se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa. Sé que me fue esta visión de gran provecho, cada vez que se me acuerda, en especial cuando acabo de comulgar»³⁴⁶

La riqueza y complejidad del texto es indiscutible³⁴⁷. Resumamos las primeras constataciones: 1) el núcleo central del texto es que el espejo se esculpe en Cristo; 2) por primera y única vez en «Vida» apa-

346 La importancia de V 40.5. ha sido destacada por T. Álvarez; según el teresianista de esta experiencia brotó el libro de las «Moradas»; cf. ÁLVAREZ T., *Obras Completas*, o.c., 485, nota 10. Datamos el hecho en el primer trienio de vida reformada en S. José de Ávila, 1562-1565, cf. ÁLVAREZ T., *Introducción en Libro de la Vida*, o.c., 48; probablemente sucedió poco antes de terminar la redacción definitiva de «Vida» en 1565. Efrén considera el capítulo 40 de «Vida» la «síntesis de la vida espiritual», EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *La Santísima Trinidad, sol del mensaje teresiano*, «Estudios trinitarios», 13 (1979) 259.

347 Teresa repite con frecuencia que estas cosas de Dios son difíciles de entender para quien no ha vivido la experiencia. En el texto que nos ocupa la afirmación se convierte en evidencia. En su defecto quizás una comparación pueda sernos útil; salvando las distancias, la experiencia recuerda el juego del espejo, aquella habitación llena de espejos que visitábamos en la infancia, en donde nuestra figura se veía reflejada de diversas maneras, todas ellas deior-mantes. Imaginarnos dentro de un cuarto lleno de espejos donde nuestra figura se refleja puede sernos útil para interpretar el texto.

rece el término 'centro'³⁴⁸; 3) la complejidad del texto está en la interpretación del término «espejo»; 4) ver a Cristo «como le suelo ver» significa visión (no especifica si imaginaria o intelectual, aunque suponemos que imaginaria) de Cristo resucitado en su sacratísima Humanidad³⁴⁹; 5) la experiencia es de aquellas que hemos catalogado de relación exclusiva Cristo-alma, el Padre y el Espíritu Santo no intervinen; 6) la representación tiene lugar rezando las Horas, pero la recuerda en especial cuando acaba de comulgar.

Nos sumergiremos en la experiencia recorriéndola en sus distintos pasos e intentando interpretarla. Teresa se recoge en sí y toda el alma le parece un espejo claro, luego en principio el espejo es el alma, «parecióme ser como un espejo claro toda»³⁵⁰. Al decir «alma» incluye el centro y todas las partes del alma, es decir, potencias, sentidos etc.; por tanto, el conjunto del hombre interior es espejo claro. En el centro se representa Cristo resucitado con corona de espinas y llagas, su sacratísima Humanidad, imagen viva y personal, «se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver».

A continuación entramos en una nueva experiencia que es determinante: «Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo»; la imagen de Cristo no la ve únicamente en el centro (que antes llamaba interior, entraña,...) sino en toda el alma; su imagen está reflejada por todas partes, o, mejor dicho, no sólo reflejada sino que la representación de la imagen parece que se multiplica, estando claramente en todas las partes del alma. Ya no es una sola imagen en el hondón, sino que la imagen de Cristo resucitado ha inundado todo el ser interior, se ha hecho presente entre los alcaldes y mayordomos del castillo, memoria, entendimiento, voluntad, imaginación, conciencia, sentidos interiores... La novedad con respecto a

348 Lo cual significa que algo nuevo ha sucedido. No sabemos si originado por una lectura o bien por la propia experiencia, la inclusión del término en la experiencia será determinante en 'Moradas'. Lo que se definía como «en el alma», «en lo interior», «entrañas», «corazón» etc. se ve enriquecido con esta nueva expresión. Desarrollaremos este punto más adelante.

349 Recordemos lo dicho anteriormente: Cristo resucitado con corona de espinas y llagas; la experiencia inmediatamente anterior, V 39.1., lo confirma.

350 De las diversas acepciones del símbolo en la literatura religiosa, predomina de forma determinante en el pensamiento teresiano «el hombre como espejo», frente a otras como Dios, Cristo imagen de Dios invisible, «speculum fidei», los ángeles, o la Virgen y los santos. cf. SCHMIDT M., *Miroir*, DS, X, 1290-1303.

Observemos que utiliza el verbo «ser», el alma no «está» clara, «es» clara; coincide con M 7.1.3., «no entendamos es el alma alguna cosa oscura» y con M 1.1.1. «no es otra cosa el alma del justo». Recordemos que Gracián lo corrigió para evitar que se interpretara como lo que realmente quiso decir la Santa: la presencia ontológica de Dios en el alma.

experiencias anteriores es muy grande; subrayemos la esencial: toda el alma queda inundada por la imagen de Cristo³⁵¹.

Hasta aquí hemos retenido tres momentos diferentes de la experiencia: 1) el alma es como un espejo, 2) Cristo se representa en el centro, 3) en toda el alma se ve a Cristo. El cuarto momento es, junto al tercero, lo nuevo de la experiencia: «y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa»; destaquemos que se trata de una comunicación de amor dialéctica, de Cristo hacia el alma, en el momento anterior, y ahora del alma hacia Cristo. A pesar de ser una acción del alma hacia Cristo, El, y no el alma, es quien opera la acción; el alma permanece en pasividad-activa. Aquí es donde el alma se esculpe en Cristo, es decir, se labra escultóricamente según la imagen de Cristo vivo representado por visión.

De este modo hemos llegado a comprender el vértice de las experiencias teresianas anteriores al ME. : Cristo se esculpe en el alma y el alma se esculpe en Cristo por medio de una comunicación de amor.

Al mismo tiempo la interpretación de M 7.2.8. queda muy esclarecida. La influencia que V 40.5. ejerce sobre el texto de «Moradas» es evidente. Con varios años de distancia, Teresa hace una afirmación que resume toda su experiencia: «nuestra imagen está esculpida en Cristo», significa que el hombre ha sido labrado escultóricamente en Cristo resucitado.

Posiblemente lo correcto sería incluir la temática relativa al «espejo» dentro del mundo simbólico de la Santa, junto a los símbolos mayores del libro. Así lo demuestra el hecho de que esté presente en la mayoría de las religiones con una fuerte carga de significado. En cuanto superficie reflectante, se convierte en soporte de un simbolismo muy rico en el orden del conocimiento. El espejo refleja la verdad, será el instrumento de la iluminación, frente al oscurecido, símbolo de la ignorancia. Esbozado el tema en Platón y Plotino fue desarrollado por san Atanasio y Gregorio Niseno. Para Plotino la imagen de un ser está dispuesta a recibir la influencia de su modelo como un espejo; dependiendo de su orientación reflejará belleza o fealdad. Para san Gregorio, el alma purificada recibe la imagen de la belleza incorruptible por par-

351 Al estudiar la antropología teresiana veremos cómo el proceso de espiritualización del hombre hacia su centro, es dialécticamente correspondido por la salida de Cristo desde el centro por El habitado ontológicamente hacia la totalidad del castillo. Solo cuando «todo» el hombre está en Cristo (es decir, en el «centro») por la disposición que lo convierte en «espíritu» y Cristo está en toda el alma, se puede decir «todo lo tuyo es mío y lo mío tuyo». Todo ello está en germen en V 40.5.

tipación y no por simple reflejo. El alma participa de la belleza en la medida en que se vuelve hacia ella. Teresa pudo haber leído el símbolo en los «Morales» de S. Gregorio o comentario al «libro de Job»³⁵².

C. El hombre se ve a sí mismo en el espejo que es Cristo

Decíamos que el término espejo plantea un problema. En efecto, observábamos justo al comenzar el relato de la experiencia que el alma es como un espejo claro, para inmediatamente después ver a Cristo por toda el alma «como en un espejo». El término por tanto designa dos realidades; por un parte el alma y por otra un objeto donde se refleja Cristo. En el primer paso Teresa se identifica con su alma —ella es el espejo—; en el segundo, se convierte en espectadora activa que ve a Cristo representado en su interior como en un espejo. Por tanto, el espejo tiene dos significados: el alma en su totalidad que es clara, y el objeto desde donde se refleja y ve por representación la imagen de Cristo resucitado. La interpretación que encontramos es que el alma es activa y pasiva; en cuanto activa es capaz de percibir lo que sucede en su interior, como pasiva el alma es espejo claro.

La posibilidad y capacidad del alma para ser clara y ver lo que sucede en el interior, por ser espejo, queda oscurecida por el pecado mortal o quebrada por la herejía, ésta última mucho más grave según nos dirá la Carmelita en la segunda parte de V 40.5.:

«dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre presente dándonos el ser; y que los herejes es como si el espejo fuese quebrado, que es muy peor que oscurecido».

El espejo en la obra teresiana significa la claridad esencial del alma o la percepción interior del hombre que puede ser espectador activo de las representaciones de Cristo que lo habita y le da ser, incluso cuando se separa radicalmente de El por pecado mortal o herejía. La expresión del espejo en pecado mortal equivale y significa lo mismo que «pañó negro» (M 1.2.3) o «alguna oscuridad» (M 7.1.3).

Además el término hay que relacionarlo con otros similares, luz, diamante,... Para describir la Divinidad se sirve del espejo:

«Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante, muy mayor que todo el mundo, o espejo, a manera de lo que dije del

352 SCHMIDT M., *Miroir*, DS, X, 1290-1303. CHEVALIER, JEAN Y GHEERBRANT, ALAIN, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona 1988, 474-477.

alma en estotra visión, salvo que es por tan más subida manera»³⁵³

Teológicamente cumple dos finalidades. Gracias al vocablo «espejo» nuestra autora es capaz de dar una explicación conclusiva al autoconocimiento. En segundo lugar sirve para distinguir las visiones de Cristo que el hombre pueda tener en este mundo de las escatológicas cara a cara.

Examinemos, en primer lugar, la expresión «no nos vemos». Esta expresión es única en la obra escrita analizada; se refiere a la persona humana en su totalidad, cuerpo, alma y espíritu. Sin embargo la insistencia teresiana en el propio conocimiento es enorme; para Teresa el proceso interpersonal de encuentro con Cristo debe ir acompañado siempre del autoconocimiento³⁵⁴. No obstante, y por paradójico que parezca, el hombre nunca llega a conocerse, si no se ve reflejado en Cristo y, por Él, en Dios³⁵⁵. La persona humana que tiene, como acabamos de demostrar, una capacidad innata para autocontemplarse interiormente en su propia claridad del alma que es como un espejo, adquiere su identidad personal más profunda al verse esculpida en Cristo en el ME, es decir, cuando la imagen de Cristo que ve representada en el centro de su alma le descubre quién es, su propio retrato³⁵⁶.

353 V 40.10.

354 Son frecuentes las referencias en «Moradas». Ya en la primera leemos: «por nuestra culpa, no entendamos a nosotros mismos, ni sepamos quienes somos», M 1.1.2. y M 1.1.8. Para conocerse hay que entrar dentro de sí, M 1.1.5. y M 1.1.6.

355 «jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios», M 1.2.9.

356 Un estudio comparativo con la psicología moderna de Lacan y Erickson daría unos resultados sorprendentes. El primero añadió un nuevo estadio a los estudiados por Freud, el del espejo, que sitúa alrededor de los dos años. Para Lacan el error del que se mira al espejo es creer que se ve a sí mismo, porque sencillamente sólo da una imagen distorsionada del yo; es el origen del narcisismo; LACAN J., *Le stade du miroir comme formateur de la jonction du Je*, en *Ecrits*, I, Paris 1966, 89-97. Los estudios sobre la identidad personal han descubierto que toda persona tiene en el subconsciente una imagen de su yo, un retrato de sí que se fue definiendo en la primera infancia y condiciona el resto de su existencia positiva o negativamente; puede llegar a ser consciente de ella y buscar nuevas salidas si la imagen no le gusta, aunque siempre quede impresa, salvo que se corrija antes de terminada de hacer su personalidad, lo que sitúa en los 30 años. Aplicándolo al pensamiento teresiano me atrevería a afirmar como hipótesis que el trabajo y merced de introyección de la imagen plástica de Cristo convertida en imagen viva, cuando se 've' en el centro del alma, redimensiona el subconsciente aportándole una imagen, la de Cristo, que a su vez es la suya. De este modo, el encuentro con Cristo veraz y auténtico es profundamente terapéutico, trastoca las raíces del inconsciente, las transforma, pudiéndose hablar de un nuevo nacimiento en el sentido de las palabras de Cristo a Nicodemo. ¿No es esto mismo lo que le sucedió a Santa Teresa de los 39 a los 45 años y que culminó en 1572?. En mi opinión un estudio psicológico de la Santa debería detenerse en este punto que es el central: la adquisición de la máxima identidad personal en el encuentro con Cristo, ocaso del yo viejo y nacimiento de la proexistencia; cf. la bibliografía esencial sobre psicología y teresianismo: ROF CARBALLO J., *La estructura del alma humana según Santa Teresa*, «Rev. de Espir.» 87-89 (1963) 413-431; *Ibid.*, *Bases psicobiológicas de la mística*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, o.c., 997-1016; VERGOTE A., *Una mirada psicológica sobre la mística de Teresa de Ávila*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, o.c., 883-896; VÁZQUEZ FERNÁNDEZ A., *Las 'Moradas del Castillo Interior' como proceso de individuación*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, o.c., 1075-1121; BONAVENTURE L., *Psicología e vida mística*, Petrópolis-Brasil 1975.

Así es como pensamos que debe interpretarse «no nos vemos en este espejo que contemplamos». No verse, equivale a no conocerse el hombre a sí mismo, por no haberse dispuesto suficientemente³⁵⁷. Para lograr la identidad personal que se consigue cuando, como en un espejo ves tu imagen esculpida³⁵⁸. El hombre se ve y se conoce en Cristo³⁵⁹. En consecuencia, la introspección en el pensamiento teresiano es relativamente válida; lo es en un primer momento y siempre, pero en sí misma, aislada, no logra su objetivo. Por eso la estructura de pensamiento teresiana es profundamente subjetiva, incluso podríamos decir individualista y dialécticamente social, porque nada puede conseguir el ser humano en la pura individualidad: se reconoce en Otro, se ve en Otro y actúa desde el Otro. La persona humana que ha llegado a disponerse y acceder al ME con la ayuda de las mercedes de Dios, consigue encontrarse plenamente consigo misma justo en el momento en que logra verse retratada en Cristo, en quien está labrada.

Verse en el espejo es conocerse porque en el espejo hay una imagen: Cristo resucitado con corona de espinas y llagas, cuyos ojos y manos acogen. No olvidemos que se trata de la imagen de Cristo resucitado en las dos naturalezas Humana y Divina. Al ver dicha imagen la persona humana encuentra a Cristo y, en el mismo instante, se encuentra a sí misma. La cristología se ha convertido en antropología y viceversa.

Literaria y teológicamente, las expresiones teresianas son de gran verismo y cargadas de plasticidad; en definitiva, maximalistas. Afirmar que se ve a Cristo no podía dejar de levantar sospechas entre los inquisidores acostumbrados a perseguir visionarios y alumbrados, ni han de extrañarnos las correcciones de Gracián al manuscrito original del «Castillo Interior» para mitigar en lo posible tales seguridades. Se ha dicho, con razón, que los místicos, es decir, aquellas personas que viven profundamente el misterio de Dios, siempre fueron partidarios del lenguaje apofático. En el caso de Teresa de Jesús creemos que su lenguaje teológico comienza a ser apofático donde su decidido verismo y catafatismo le impedía ir más allá al topar con el misterio³⁶⁰.

357 Sobre la «disposición» del hombre remitimos al capítulo VI.

358 Cobarruvias, como siempre, aporta sabrosas y graciosas explicaciones que serán de utilidad para nuestro caso: «Dixose espejo ab spectando, porque nos miramos en ellos...el espejo consultado responde a cada uno puntualmente y con verdad lo que es porque le representa su mesma figura, estando perfecto y no alterado...el espejo es símbolo del verdadero amigo, que, consultado nos responde verdad; y así quedó en refrán: 'el buen amigo es espejo del hombre'. COBARRUVIAS, o.c., 553-554

359 Las «Constituciones» son tajantes en contra de los espejos: «Jamás ha de haber espejo», Cs 14.

360 JIMÉNEZ DUQUE, BALDOMERO, *Notas de la espiritualidad teresiana*, en AA.VV. *Homena-je a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid 1986, vol I, pp.151-165.

Sin embargo, al analizar la terminología de la obra, observaremos que jamás Santa Teresa afirma haber visto la «presencia» de Cristo en el centro de su alma y jamás dejó de anhelar la presencia y encuentro con el Esposo cara a cara. Exclusivamente por este deseo de encuentro total debería haber quedado libre de toda sospecha inquisitorial. Además, en sus escritos empleó dos términos para diferenciar la visión de Cristo en este mundo de la escatológica: «espejo» y «representación». El primero muy poco usado, mientras que el segundo, abundante, recorre cada página de la obra escrita. Cobarruvias explica el empleo del término «representar» diciendo: «Hazernos presente alguna cosa con palabras o figuras que se fixan en nuestra imaginación... Representar, es encerrar en sí la persona de otro, como si fuera el mismo, para sucederle en todas sus acciones y derechos, como el hijo representa la persona del padre»³⁶¹. Es decir, que en el acto de representación interviene el sujeto activamente haciendo presente el objeto exterior en el interior de la imaginación. La explicación de Cobarruvias se puede aplicar al pensamiento teresiano. El objeto está presente como «representado» porque el sujeto sólo es capaz de percibir mediatamente.

D. El hombre: imagen plástica esculpida en Cristo

Concluir que el alma se esculpe en Cristo es ya un gran paso de cara a la interpretación de M 7.2.8., pero no es la última. Nos queda por analizar el término imagen desde una perspectiva propia al ME.

Si releemos la frase que nos ocupa, «no nos vemos en este espejo que contemplamos en donde nuestra imagen está esculpida» y tenemos en cuenta todo el análisis realizado, no podrá pasar desapercibida una novedad concluyente: el hombre es la imagen.

Las continuas referencias a la imagen como objeto de devoción fueron el punto de partida de una introyección por meditación que evolucionó por la merced de Dios, a representaciones personales y vivas de la imagen de Cristo, más tarde plasmadas en cuadros que, a su vez, eran nuevo objeto de devoción. En un momento dado, que ahora explicaremos, se produjo en la teología de la Carmelita un deslizamiento epistemológico, una nueva experiencia que provocó una nueva concepción con respecto a la imagen. El acontecimiento debe poder justificar el por qué en el ME: el hombre es la imagen. ¿A qué se debe este cambio de perspectiva?; ¿que experiencia originante hay detrás?.

El pronombre personal «nuestra» indica claramente que la afir-

361 COBARRUVIAS, o.c. 905.

mación es general, refiriéndose como mínimo a los lectores del libro y que, sin lugar a dudas, se trata de la imagen del hombre, no la de Cristo ni la imagen como objeto de devoción. En consecuencia, interpretamos que el hombre se ve y reconoce, mirándose en el centro del alma, en donde por representación ve a Cristo resucitado con corona de espinas y llagas, en su naturaleza humana y divina; entonces, el hombre es una imagen labrada escultóricamente en aquel que está viendo por representación. Además, afirmar que el hombre es una imagen labrada en Cristo supone implicar la teología de la creación.

Debemos confirmar los dos extremos: El hombre como imagen de Cristo y Cristo criador del hombre.

Para confirmar ambos recurriremos a la, en mi opinión, mejor poesía de la Santa, al menos por su contenido teológico. Venimos repitiendo que la cima de la vida espiritual, según nuestra autora se encuentra en el matrimonio espiritual. Pues bien, creo que en la tradición de la Iglesia no se encuentra otro autor que haya reflejado con tal diversidad de lenguajes la máxima aspiración cristiana de configuración con Cristo en Dios. La poesía que a continuación presentamos refleja el matrimonio espiritual en su vertiente poética. Junto a su exposición doctrinal en las séptimas moradas, iconográfica, en los Cristos estudiados y autobiográfica en la Relación 35, dan la justa medida de su riqueza expresiva.

En la oración había entendido las palabras «búscate en mí» que comentó con su hermano Lorenzo de Cepeda, quien las consultó a su vez con Julián de Avila, Francisco de Salcedo, San Juan de la Cruz y las monjas del convento de San José de Avila. Las respuestas fueron enviadas a Toledo donde se encontraba la Santa. Conservamos la respuesta de Lorenzo de Cepeda y el juicio de Teresa en un escrito titulado «Vejamen». Por la carta escrita a María de S. José el 1-2 de Marzo de 1577 en la que comenta los hechos, se deduce que las palabras debió oírlas en 1576:

«Ahí van esas respuestas, que envié a mi hermano a preguntar esa pregunta, y concertaron responder en San José y que allá lo juzgasen las monjas los que ahí van; y el obispo hallóse presente y mandó que me lo enviasen que lo juzgase yo, cuando aun para leerlo no estaba la negra cabeza. Muéstrela al padre prior y a Nicolao; mas hales de decir lo que pasa, que no lean la sentencia hasta que no vean las respuestas; y si pudiere tórnela a enviar para que gustara nuestro padre (que así hicieron en Avila para que se lo enviase), aunque no sea este camino del arriero»

Posiblemente la poesía que nos ocupa surgió a raíz de dichas pala-

bras. Mediante el lenguaje poético encontraremos la respuesta a nuestros dos interrogantes.

*«Alma, buscarte has en Mí
Y a Mí buscarme has en tí.*

De tal suerte pudo amor,
Alma, en mí te retratar
Que ningún sabio pintor
Supiera con tal primor
Tal imagen estampar.

Fuiste por amor criada
hermosa, bella, y así
En mis entrañas pintada,
Si te perdieras, mi amada,
Alma, buscarte has en Mí.

Que yo sé que te hallarás
En mi pecho retratada,
Y tan al vivo sacada
Que si te ves te holgaras
Viéndote tan bien pintada

Y si acaso no supieres
Donde me hallarás a Mí,
No andes de aquí para allí,
Sino, si hallarme quisieres
A Mí buscarme has en tí.

Porque tu eres mi aposento,
Eres mi casa y morada,
Y así llamo en cualquier tiempo,
Si hallo en tu pensamiento
Estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme
Porque para hallarme a Mí
Bastará sólo llamarme,
Que a ti iré sin tardarme,
Y a Mí buscarme has en tí.»³⁶².

362 P 8. No existe autógrafo. Andrés de la Encarnación recopiló la poesía teresiana en 1759. (ms.1.400 de la BN). cf. BMC, VI, LIV y ss. Véase también ÁLVAREZ T., *Obras Completas*, o.c., 1660-1661; cf. también ÁLVAREZ T., *Desde los deseos hasta la muerte*, en «Monte Carmelo» 88 (1980) 552., nota 15.

El título que las ediciones de Silverio y T. Álvarez han puesto a esta poesía es causa de confusión: «Buscando a Dios». Da por supuesto que se trata de Dios uno, —en lo que no estamos de acuerdo— y además Dios uno que busca al hombre. Aún en el caso de que fuera Dios uno, habría que decir: «Dios buscando al hombre».

Poesía que tiene una característica que la distingue de todas las demás: es la única de las conservadas en que una Persona divina se dirige al alma, mientras que en el resto se trata de palabras del alma dirigidas a Dios.

La dificultad que presenta la lectura teológica consiste en averiguar quién es la Persona que se dirige al alma. Con otras palabras, ¿quién es «Mí»?; ¿es Dios uno, o alguna de las tres Personas? En «Relaciones» encontramos numerosas referencias de palabras oídas en la oración de las mismas características a la señalada; sin vacilar afirmamos que la Persona que le habla en el caso del matrimonio espiritual es Jesucristo y también en aquellos textos en los que, al intervenir el Padre, se deduce que es Cristo quien le habla, máxime habiendo demostrado que el Espíritu Santo no le ha hablado nunca. Presentamos algunos ejemplos:

«No hayas miedo, hija, que nadie sea parte para quitarte de Mí»³⁶³.

«Haz lo que es en ti y déjame tú a Mí y no te inquietes por nada; goza del bien que te ha sido dado, que es muy grande; mi Padre se deleite contigo y el Espíritu Santo te ama»³⁶⁴.

A la vista de los textos creemos poder asegurar que es Cristo quien le habla. La duda podría plantearla una merced de la Trinidad en la que escucha unas palabras: «No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí»³⁶⁵. También en este caso pensamos que el interlocutor divino es la segunda Persona de la Trinidad. Excepcionalmente las contadas ocasiones en que el diálogo lo tiene con el Padre, el resto son palabras de Cristo al alma.

Siguiendo el desarrollo de la poesía³⁶⁶ y sabiendo que Cristo es el interlocutor divino que se dirige al alma, observaremos que la poesía está dividida en dos partes, de las cuales nos interesa analizar la primera: la persona imagen de Cristo y el lugar de encuentro entre ambos. La primera estrofa afirma que el hombre es una imagen pintada en Cristo. La segunda entrevera la teología de la imagen con la teología de la creación y la tercera, el encuentro del hombre consigo mismo. De momento son las que nos interesan porque, como vemos, reúnen los tres puntos que venimos analizando: el hombre imagen de

363 R 35

364 *cf.* también R 13, 51, 11, 15.6, 36.1, 56, 66.

365 R 18.

366 Prescindimos del estribillo ya comentado y examinado al tratar el tema de la relación dialéctica del alma con Cristo.

Cristo, el hombre creado por Cristo y el hombre que se reconoce en Cristo.

La relación dialéctica del hombre con Cristo es una historia de amor según dice la primera estrofa (una comunicación muy amorosa, leímos en V 40.5); el amor ha hecho posible que el alma esté retratada en Jesucristo, que sea su imagen. La descripción del alma no puede ser más positiva y festiva, el resultado de la imagen es un «primor». Lo dicho concuerda con el análisis realizado. Aquí queda ya demostrado de manera definitiva que para Santa Teresa de Jesús el alma debe su gran capacidad y hermosura a ser una imagen, un retrato vivo y primoroso de Cristo, en quien está esculpida. Recordemos que el término imagen ha de interpretarse en el sentido de imagen plástica, como cuadro pintado o como escultura.

La segunda llena de calificativos positivos al alma –«hermosa, bella»– e insiste en que el alma está pintada en Cristo, añadiendo un matiz, «en mis entrañas». Ya sabemos que en lenguaje teresiano las entrañas significan, junto a otros términos equivalentes como «centro», «hondón» etc., lo profundo, lo esencial. La persona se encuentra consigo misma al verse retratada positivamente en las entrañas de Cristo. En conclusión, el hombre no es una imagen plástica superficial de Cristo, es alguien mucho más profundo por estar pintado en las entrañas de Cristo.

Pero, ¿hasta qué punto podemos decir que Cristo sea el «Criador» del hombre en la teología teresiana?. La creación es obra de Dios uno y trino; intervienen las tres Personas porque nada puede hacer la una sin la otra, aunque el sujeto divino de la acción sea una³⁶⁷. Hay que advertir que Santa Teresa emplea el término «criador» (nunca llamará a Dios «creador»), en un doble sentido: Dios creó al hombre de la nada y continúa creándolo porque le sustenta y da ser³⁶⁸. De manera que, lejos de ser un Dios «ocioso», la concepción teresiana de la creación se puede definir como creación continuada³⁶⁹.

Jesucristo es «Criador» en el doble sentido ya que crea de la nada y sustenta el ser del hombre. Presentamos dos textos que, por mencionar juntos a Cristo y al Padre, tienen particular relevancia:

«...traer al Todopoderoso a ser uno con nuestra bajeza y tras-

367 «de cuantas criaturas hay es sólo un Criador», R 33.3.

368 «Criar» resume el acto creacional y la sustentación en una sola palabra, de la cual proviene «criatura». Citamos algunos textos: M 1.1.1. V 6.9, 9.5, C 6.3, M 6.5.10, CAD 1.10. etc.

369 «siempre tengamos memoria que tenemos de Dios el ser y que nos crió de nonada y que nos sustenta», V 10.5.

formarnos en sí y hacer una unión del Criador con la criatura. Mirad si quedaréis bien pagada y si tenéis buen Maestro, que, como sabe por dónde ha de ganar la voluntad de su Padre, enséñanos a cómo y con qué le hemos de servir»³⁷⁰.

«Porque todo lo que os he avisado en este libro va dirigido a este punto de darnos del todo al Criador y poner nuestra voluntad en la suya y desasirnos de las criaturas, y tendréis ya entendido lo mucho que importa, no digo más en ello; sino diré para lo que pone aquí nuestro buen Maestro estas palabras dichas, como quien sabe lo mucho que ganaremos de hacer este servicio a su eterno Padre»³⁷¹.

Cristo Criador sustenta al hombre para transformarlo y así poder llegar a la unión de Criador con criatura, como exige la voluntad del Padre. Por la mediación de Cristo que se hizo uno con la naturaleza humana, lo que equivale a decir, por la encarnación, el hombre es llamado a la unión de voluntad con Cristo, quien a su vez previamente había ofrecido la suya al Padre en nombre de todos (C 32.10); al hacerse uno con el hombre por lo que tiene de naturaleza humana puede transformar y es Maestro de unión del Criador con la criatura.

La encarnación³⁷² vinculó a Cristo Criador con el mundo ante quien se presenta como el Esposo de la verdadera esposa. Viviendo en la esposa (V 6.9), la llama al matrimonio espiritual por una particular relación de amistad en la cual El murió, crió y continúa dando ser³⁷³.

De este modo, Cristo Esposo y Cristo Criador son dos caras de una misma realidad, aunque no sean identificables como se puede comprobar en el ME:

«No sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía»³⁷⁴

Concluimos que el hombre es imagen plástica esculpida en Cristo, en su Humanidad y Divinidad, quien le crió de la nada y continua sustentando el ser.

E. El hombre creado a imagen de las tres Personas y la Humanidad

Como el capítulo segundo de las séptimas moradas tiene un contenido cristológico, relación de matrimonio espiritual entre la persona

370 C 32.11.

371 C 32.9.

372 Teresa se refiere a la encarnación con el término «ayuntamiento» o «bajarse a sí», cf. C 12.6. y CAD 1.10.

373 cf.M 5.3.12 y V 8.6.

374 R 35.

humana y Cristo, cuando el texto que venimos analizando (M 7.2.8) afirma que nuestra imagen está esculpida, debemos interpretar que está esculpida en Cristo. No creo que deba interpretarse en sentido trinitario. No obstante, una vez que hemos dejado constancia de que el hombre está esculpido en Cristo, no se puede obviar el contexto en el que se inscribe la frase que analizamos. En el contexto inmediato hallamos la cita evangélica de Jn.17.21:

«Y así, orando una vez Jesucristo nuestro Señor por sus apóstoles –no sé adónde es– dijo, que fuesen una cosa con el Padre y con él, como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en él. ¡No sé qué mayor amor puede ser que éste! Y no dejamos de entrar aquí todos, porque así dijo Su Majestad: *no sólo ruego por ellos, sino por todos aquellos que han de creer en mí también, y dice: Yo estoy en ellos.*»³⁷⁵

Jesucristo está en el Padre y el Padre en El. El hombre en el ME reproduce la relación intratrinitaria. El paradigma del ME es la Trinidad, por el cual, el hombre se relaciona con Cristo como el Hijo lo hace con el Padre. Relación dialéctica que permite al uno estar «en» el otro y viceversa. En consecuencia el ME lejos de ser una relación interpersonal dialéctica cerrada se autotrasciende en dos direcciones: el amor a Dios trino y el amor al prójimo. Decimos que trasciende la relación en dos direcciones vertical y horizontal. Si la relación está abierta intrínsecamente a la vida trinitaria, debemos concluir que el hombre ha sido esculpido en Cristo y, por El, en Dios trino.

Además el primer capítulo de las séptimas moradas tiene un contenido trinitario. Por tanto, toda conclusión cristológica debemos situarla dentro del paradigma trinitario. Según el pensamiento teresiano la cristología no debe separarse de la teología trinitaria. En la obra escrita por Santa Teresa la concepción de Dios es: Dios uno y trino en Cristo resucitado Hombre y Dios³⁷⁶.

La abundancia de textos en «Vida» sobre la imagen plástica (Cristo imagen viva, etc.) podría hacernos pensar que Santa Teresa de Jesús vinculará dicha temática con la teología de la creación a imagen de Dios. Sería una interpretación errónea. No hay ninguna mención ni en «Vida» ni en «Camino» a la creación del hombre a imagen de Dios.

375 M 7.2.7. La limpieza de planchas en la edición fotolitográfica del cardenal Lluç en el siglo pasado propicio una lectura errónea: «dejaremos» en lugar de «dejamos». Pasar del presente al futuro cambia totalmente el sentido teológico de la frase: universaliza y actualiza el mensaje bíblico. cf. Edición crítica del «Castillo Interior» (Burgos 1990), 204

376 Sobre el carácter cristocéntrico y trinitario, ERMANN DEL STMO. SACRAMENTO, *I gradi della preghiera mistica teresiana*, «Ephemerides Carmeliticæ», 13 (1963), 517.

Opinamos que no tuvo un conocimiento por experiencia hasta bien tardíamente; de haberlo tenido sería muy extraño que no hubiese quedado plasmado en los escritos.

Ahora bien, la idea había ido fraguándose progresivamente. Un primer indicio implícito lo encontramos en V 40.10., el hombre es «diamante», «luz», «claridad»,... como lo es la misma Divinidad salvo que lo es de «por tan mas subicfa manera». Teniendo en cuenta los escritos que se conservan, hay que constatar que la primera referencia escrita por Teresa de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios se remonta al año 1575 en Sevilla:

«Es cosa de grandísimo provecho entender esta verdad. Y como estaba espantada de ver tanta majestad en cosa tan baja como mi alma, entendí: «No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen»³⁷⁷

En mi opinión se trata de una experiencia determinante que permitirá vincular, a partir de entonces, la teología de la creación con todo lo que hemos venido diciendo de la imagen plástica. En esta vivencia Teresa comprende por experiencia que el hombre ha sido creado a imagen de la Trinidad y será el marco donde comprender que Cristo es el Criador del hombre.

Poco después quedará plasmado en el libro «Moradas»; la creación a imagen de Dios abre y cierra el libro con una clara intencionalidad teológica³⁷⁸:

«No hallo yo cosa con qué comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad... pues El mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza... porque puesto que hay la diferencia de él a Dios que del Criador a la criatura, pues es criatura, basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima»³⁷⁹.

«...deseareis deshaceros en alabanzas del gran Dios, que le crió a su imagen y semejanza»³⁸⁰

La cita explícita de las palabras del Génesis al comienzo y fin de la obra señalan la importancia que nuestra autora concedía a la teología de la creación cuando redactó su texto cumbre. Debemos in-

377 R.54.

378 CASTELLANO J., *Cristo imagen y camino del hombre nuevo*, «Seminarium» 21 (1981) 700-721; el mismo artículo está publicado en «Rev. de Teo. Espiritual» 26 (1982) 251-269.

379 M 1.1.1.

380 M Epil.3.

terpretarlas en el sentido aludido: el hombre ha sido creado de la nada por Dios uno y trino en Cristo, Hombre y Dios, de quien es imagen plástica.

No hay ningún comentario en los escritos teresianos al tema de la semejanza. Tradicionalmente los Padres lo interpretaban como el desarrollo histórico que el hombre debía llevar a cabo en su historia: el hombre debía hacerse «semejanza» con la ayuda de Dios. Daban al término una aplicación dinámica. En Teresa el dinamismo de la semejanza, sin citarlo, recorre la obra; la estructura teológica es dinámica e histórica, el hombre es imagen y se hace progresivamente imagen. Posiblemente la razón se encuentre en la distinción que establece el Cartujano entre «imagen y semejanza»:

«Pues mira, ¡o tú ánima mía!, que cosa sea ser tú criada a la imagen y semejanza de Dios y conoce que una cosa es semejanza y otra imagen. Y lo puedes saber por este ejemplo: Puede tener alguna semejanza con el hombre, el caballo, o el buey, y otros animales; más la imagen del hombre no la tiene sino otro hombre; come el hombre y come el caballo y es una semejanza común entre diversas naturalezas. Más la imagen del hombre no puede ser imitada ni comunicada sino de otro hombre de esa misma naturaleza de la cual es imagen; porque cosa más digna y mucho de mayor dignidad es la imagen que la semejanza»³⁸¹.

La presencia, experimentada al final de su vida, de las tres Personas y la Humanidad culmina un pensamiento teológico, resumen las 7M. y concluye nuestro análisis: el hombre ha sido creado a imagen de las tres Personas y la Humanidad.

Las consecuencias teológicas de dicha conclusión son evidentes en orden a una conclusión definitiva del ME. El hombre ha sido creado plásticamente teniendo como modelo el Cristo escatológico. La unidad en la diferencia de naturalezas en Cristo ha evidenciado que la presencia ontológica de Cristo en el alma se da en la Divinidad y por el Santísimo Sacramento en la Humanidad, que juntos y siempre son compañía del hombre después del ME, excluyendo por tanto la presencia de Divinidad y Humanidad por creación³⁸².

381 CARTUJANO, IV, fol., 262

382 Domínguez Reboiras opina que la teología de la creación a imagen «no tiene para ella un valor exclusivamente ontológico.... «El alma es imagen de Dios, porque en el alma está 'esculpida su imagen gloriosísima'. Una imagen viva -Dios vivo- que habla, actúa, vive en el alma», DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., 'El amor vivo de Dios'. *Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, a.c., II, 7.

Aunque las operaciones «ad extra» de la Trinidad sean comunes a las Personas, Cristo es también creador del hombre, imagen suya y juez escatológico. Teresa de Jesús unifica la escuela escotista y la tomista al justificar la encarnación del Hijo como Esposo y Redentor, desarrollando considerablemente la faceta sponsal, que es un modo de definir la teología de la Alianza. Es decir, fundamentalmente la teología teresiana trata de la relación del hombre con el Esposo y viceversa.

Protología y escatología quedan interrelacionados el fin, en germen, se encuentra ya en el principio. La evolución histórica vivida por Santa Teresa y plasmada en su obra escrita nos permite afirmar que existe una continuidad teológica de principio a fin, con rupturas epistemológicas que irán concretando los postulados primeros, haciéndola evolucionar progresivamente. La toma de conciencia de las dos naturalezas de Cristo en el ME, el paso de la imagen plástica al hombre creado a imagen de Cristo resucitado, la operación intradivina vivida en el fondo del alma por la eucaristía, son hitos que van señalando una evolución en la búsqueda de la Verdad.

5. La teología paulina de la imagen y su influencia en Santa Teresa

Las conclusiones a las que nos ha conducido el análisis cristológico del ME nos invita a buscar, en primer lugar, las concomitancias existentes entre la teología paulina y la de la Santa³⁸³. Dada la amplitud de la antropología paulina nos limitaremos a estudiar doctrinalmente algunos de los aspectos más importantes: el hombre imagen de Cristo resucitado, la visión de Dios como en un espejo, la gracia comprendida como la transformación del hombre viejo y la vida de Cristo en Pablo. Lo cual nos permitirá revisar sucintamente la teología de la imagen en un preclaro continuador de la antropología paulina: San Ireneo de Lyon. Concluiremos comparando brevemente las concepciones paulinas e ireneanas con las de la Santa. En segundo lugar, compararemos a Pablo con Teresa en el recorrido que ambos hicieron para encontrarse con Cristo: Pablo fue para Teresa un arquetipo de vida cristiana y configuración con Cristo.

La «imagen de Dios» según los autores neotestamentarios es Cristo³⁸⁴; en particular, Pablo la aplica a Cristo en 2 Cor 4,4 en cuanto reve-

383 Los teresianistas coinciden en las concomitancias de la obra teresiana con S. Pablo; cf. ABIVEN J., *Le Jésus de Thérèse*, «La Vie Spirituelle» 136 (1982) 557-573; el paralelismo lo resalta el autor especialmente en la página 572.

384 Sigo en éste párrafo a LADARIA L., *Antropología teológica*, Madrid 1983, 121-122.

lador de la buena noticia: «no distinguen el resplandor de la buena noticia del Mesías glorioso, imagen de Dios». Por la fe el hombre puede convertirse en imagen de Jesús: «Y nosotros, que llevamos todos la cara descubierta y reflejamos la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente» (2Cor 3,18). La interpretación determinante del tema teológico de la imagen en Pablo se relaciona con la resurrección futura del hombre a imagen de la de Jesús: «los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo», (Rom 8,29)³⁸⁵ con una proyección escatológica: «del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno, revestiremos también la imagen del celeste», (1Cor 15, 49). La «imagen del celeste» es Jesús resucitado, primicia de la resurrección de los muertos. El hombre se transformará en plena imagen de Cristo en la resurrección gloriosa³⁸⁶.

La mayoría de los exegetas opina que no puede pensarse en una estructura tricotómica del hombre en la teología paulina porque los más característicos son «carne y «espíritu»; el primero, significa generalmente el hombre en cuanto sometido a la fuerza del pecado y el segundo, más difícil de precisar, designa la fuerza de Dios, el Espíritu Santo, Espíritu de Dios y de Jesús; en cuanto se opone a la «carne» es el mismo Espíritu de Dios comunicado al hombre³⁸⁷. Sin embargo, en 1 Tes 5,23 se encuentran los términos alma, cuerpo y espíritu que tanta importancia adquieren en Teresa.

San Pablo, «habla expresamente de la antropología teológica que late en la predicación de Jesús y lo hace mirando al Cristo crucificado y resucitado; y también mirando precisamente a la redención en Jesucristo, el Apóstol consigue mantener en unidad la tensión dialéctica de las afirmaciones sobre el hombre (a pesar del contorno dualista y gnóstico). Del mismo modo que su cristología es a la vez soteriología, doctrina de la redención del hombre, así también el pensamiento paulino acerca de Dios es simultáneamente antropología, pues todo enunciado sobre Dios es al mismo tiempo un enunciado sobre el hombre»³⁸⁸.

El hombre se encuentra impedido para la plena realización de sí por la radical división a que le somete el estar bajo la ley (Rom 2,12ss). En Cristo, el hombre deja de buscar su propia justicia para abandonarse en la misericordia de Dios, quien le libera para la libertad y existencia en paz con Dios y el prójimo. No por ello deja de permanecer en

385 cf. Ef 1,3-14

386 Cabe también la posibilidad de interpretar en este mismo sentido el texto joánico de 1Jn 3,2; cf. LADARIA L., *Antropología teológica*, o.c., 122.

387 LADARIA L., *Antropología teológica*, o.c., 95-97

388 PESCH, R. *Antropología*, SM.I, 282.

tensión escatológica porque aún no se halla en la plena posesión. La libertad se adquiere mediante una constante actualización de la fe en Cristo que posibilita vivir la existencia «desmundanizada» y que tiene la mirada puesta en la gloria final³⁸⁹.

La primera tradición patristica admite una doble orientación en la teología de la imagen: una histórico-salvífica que tiene como portaestandarte a Ireneo y la segunda, cuya posición más prestigiosa se debe a Agustín, quien descubre el alma humana dotada de tres facultades, «mens», «voluntas», «amor», (o bien «memoria», «intelligentia», «voluntas»), las cuales son una imagen perfecta de la trinidad de personas divinas; el alma es imagen de Dios trino. Ireneo y Agustín son exponentes de dos direcciones de pensamiento características, respectivamente, de la tradición griega y la latina³⁹⁰.

Ireneo, según A. Orbe continuador de la tradición paulina, recoge la idea de «Cristo, imagen de Dios», e interpreta según ella la idea escrituraria «ad imaginem Dei». El Verbo es imagen del Padre antes de la encarnación y se hace visible en ella al hombre que es su propia imagen³⁹¹. La perfecta semejanza entre el Padre y el Hijo fue mostrada en la resurrección de Jesús; la carne gloriosa de Jesús es imagen perfecta de Dios y paradigma del hombre³⁹². El hombre fue plasmado según la carne glorificada del Verbo, la humanidad gloriosa de Jesús; además de ideal de la humana perfección, es el vehículo necesario y definitivo para la salvación del hombre. Opina Orbe, interpretando a Ireneo, que «nadie vendrá —ni siquiera en la fase final— al Padre sino mediante la humanidad deificada y deífica del Hijo»³⁹³.

Estas breves notas comparativas con Pablo e Ireneo nos permiten apurar nuestras conclusiones sobre la teología teresiana: Teresa nunca explicitó en sus escritos que Cristo fuera el Ejemplar, imagen del Padre. Sin embargo —como quedó demostrado— sí que aparece frecuentemente que Cristo es la imagen y la persona humana, a su vez, imagen plástica de Cristo. El hombre creado a imagen del resucitado con quien se

389 Ibid., 283.

390 BARBAGLIO G., *Imagen*, DTI, III, 139-140. La tendencia neoplatonizante que confiere más dignidad al alma que al cuerpo penetró hasta extremos inconciliables con la fe cristiana en Orígenes, al especificar que la esencia del hombre es el alma racional, caída a este mundo material desde una región superior; la salvación consistirá en la liberación de este mundo y de la materia; desde Orígenes esta concepción pasó a toda la tradición posterior, incluido Agustín. En menor medida influyó en los alejandrinos aunque ya se note en ellos la tendencia platónica iniciada por Filón; cf. LADARIA L., *Antropología teológica*, o.c., 103.

391 ORBE A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, 112.

392 Ibid., 102

393 Ibid., 104-105; cf. IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 33,4 : V,8,1; V, 13,3; V,16,2 etc.

debe configurar históricamente. Por tanto, los elementos básicos de la teología paulina e ireneana los encontramos en la Santa: dinamismo, historicidad de la salvación, lugar esencial de la Humanidad de Jesús y la centralidad de la resurrección en la teología de la creación a imagen. Ella los descubrió por el camino de la experiencia y la iconografía. La insistencia en la Humanidad de Cristo le hace coincidir con Ireneo en que nadie accederá al Padre, ni siquiera en los estados más altos de la vida espiritual, sin la mediación de la Humanidad glorificada de Cristo.

También debemos preguntarnos si para Santa Teresa el hombre es imagen de Cristo resucitado en el «espíritu» del alma³⁹⁴, en la totalidad del alma con sus potencias o en el hombre como globalidad. En mi opinión, la totalidad del ser humano es imagen plástica de Cristo resucitado. Ahora bien, entendiendo «imagen» en su aspecto dinámico: don y tarea de configuración con Cristo muerto y resucitado hasta la escatología. Teresa vinculó el relato del Génesis con la iconografía del tiempo, que tanto le ayudó en la oración, dándole una connotación histórica y procesual. Por otra parte –en mi opinión– desconoció el dinamismo que la tradición teológica confería a la « semejanza » y evitó referirse a ella influida por el Cartujano.

Por otra parte, como ya hemos señalado, la diacronía y sincronía son los dos vectores fundantes de su teología. Por ello considero que, implícitamente, la relación dialéctica con Cristo en Dios debe incluirse en la teología de la imagen junto a la connotación histórica³⁹⁵. Así, podemos concluir que, en Teresa de Jesús, el hombre es imagen plástica de Cristo resucitado, en quien encuentra el paradigma. La llamada a vivir una relación personal con El, junto a la tarea por configurarse históricamente, hacen que el hombre sea imagen de Cristo en Dios uno y trino.

Proponer teológicamente que el hombre ha sido creado a imagen de Dios uno y trino en Cristo resucitado difiere totalmente de aquella propuesta mas comúnmente admitida de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios uno o a imagen de Dios trino. Partiendo de una teología tradicional que defendía la creación a imagen de Dios, Teresa de Jesús, por medio de la experiencia reflexionada, evolucionó hacia la

394 Abordamos el problema del alma en el Capítulo VI.

395 Actualmente algunos teólogos –Barth y Brunner– afirman que ser imagen de Dios no se identifica con la sustancia del hombre o con una cualidad sustancial, sino que consiste en una relación dinámica. El hombre es por creación un «vis a vis» frente a Dios y sus semejantes (Barth), o una «capacidad permanente de respuesta» (Brunner). cf. BARBAGLIO G., *Imagen*, a.c., 140-143.

primera. Incluir la Humanidad de Cristo en el acto creativo trastoca el dualismo alma cuerpo en dualidad, evita una teología desencarnada y afirma una espiritualidad corporeizada. En definitiva: valora lo humano radicalmente. De las dos grandes corrientes de pensamiento ortodoxo que surgen en el siglo II, Orígenes representa la corriente mayoritaria, e Ireneo la minoritaria y que menos influencia tuvo en siglos posteriores. El primero, muy influido por el platonismo, propondrá que el hombre fue creado a imagen de Dios. Para Ireneo, por contra, el hombre fue modelado reproduciendo la imagen de Cristo resucitado. Santa Teresa ha enlazado con la teología paulina e ireneana evitando el dualismo y el platonismo.

En consecuencia, la persona es tal cuando su identidad última la encuentra en Cristo y, por Él, en Dios; decir cristiano equivale a decir hombre y expresar humanidad se corresponde con ser profundamente cristiano, encontrarse con Cristo, donde la cristología se hace antropología y viceversa. Por eso Teresa de Jesús, de quién se ha dicho con razón que es maestra de oración, es sobre todo maestra de humanidad.



Institución Gran Duque de Alba

 Institución Gran Duque de Alba

CAPÍTULO VI

**La persona humana en el término
del camino espiritual**

 Institución Gran Duque de Alba

Tres aspectos esenciales de las 7M han sido analizados hasta el momento: el concepto de experiencia, la presencia de Dios trino en el alma y la cristología de las 7M. La Trinidad y el ME fueron reflexionados desde los textos clave correspondientes a los capítulos 1 y 2 de las moradas séptimas. Ahora analizaremos conjuntamente los capítulos tercero y cuarto de las séptimas.

El presente capítulo estudiará, en tres apartados, aquellos aspectos concernientes al hombre: 1) la disposición del hombre al ME mediante el proceso existencial de espiritualización del alma; 2) el problema del centro del alma y la unión de espíritus; 3) el «status final» del hombre en Cristo.

Hemos de prevenir una vez más al lector que la obra teresiana no distingue teóricamente entre la realización económica de la salvación y la teología de la inmanencia divina; ambas van unidas, o, por mejor decir, la inmanencia se descubre en la economía salvífica. Teresa se interesa por las repercusiones que la relación con Dios produce en el orante, que quiere dar una respuesta a la llamada de Dios y establecer una relación de amor; por tanto, al tratar la teología trinitaria o cristológica, nos vimos en la obligación de comentarla en constante relación con el hombre. El presente capítulo acentuará la vertiente antropológica de la relación, sin por ello olvidar a Dios, del que es inseparable.

La «disposición» del hombre consiste en un proceso existencial histórico de desprendimiento o donación de sí, por amor a Cristo, en Dios. A través de los distintos «estados» del alma, ésta se va disponiendo, en las 7M, al encuentro con Cristo en Dios. La «disposición» incluye toda la persona en su integridad que se dona al Otro por amor, mediante la espiritualización del alma. El hombre, que consta de cuerpo, alma y espíritu, por la interiorización o búsqueda del centro, y

a resultas de la relación dialéctica con Cristo, va espiritualizándose hasta estar dispuesto para encontrarse, en el centro de su alma, con Dios, que es espíritu. Por ello analizaremos, en primer lugar, qué se entiende por «disposición», para pasar inmediatamente a describir cómo se realiza el proceso de espiritualización, para lo que precisaremos descifrar la estructura del alma.

Una vez realizada esta tarea podremos comprobar la ubicación teresiana de lo profundo humano, su «centro» y cómo en él se realiza la unión del ME. Demostraremos que los diferentes lenguajes de los que se sirve la Santa (visiones-locuciones, imprimir-esculpir en el fondo del alma, y la unión de espíritu con espíritu), vienen a significar la misma realidad, a saber, la profunda unión del alma con Dios en el ME.

A continuación estudiaremos el resultado del proceso de disposición y espiritualización del hombre, que tiene dos consecuencias: la transformación de la persona humana en cuanto tal, lo que Teresa denomina «efectos», y las consecuencias exteriores de dicha transformación, el seguimiento del Crucificado y la praxis. Es decir, que el resultado de la relación dialéctica tiene como consecuencia la transformación del hombre que ya vive desde Cristo, y no desde sí mismo, y la praxis, en cuanto que la transformación no se encierra en sí misma y tiene un «para qué»; ambos aspectos quedan delimitados por el capítulo tercero y cuarto de las 7M.

1. La «disposición» del hombre y su espiritualización como interpretación cristiana del proceso existencial.

En el estudio que venimos realizando sobre la relación dialéctica del hombre con Cristo en Dios, ocupa un lugar preferente la aportación de la persona humana². Como ya vimos –aunque todo es gracia y donación de Dios, por ser quien se entregó primero– la colaboración humana resulta imprescindible. Los términos que expresan esta operación del alma son «disposición», «desasimiento» y «purificación», este último de uso mucho más restringido³.

El texto clave, dentro de las 7M, que nos sirve de punto de partida metodológico dice así:

2 cf. el conjunto de la antropología teresiana en CASTELLANO J., *Guiones de doctrina teresiana. Sobre grandes temas de la espiritualidad*, o.c., 117-131.

3 «Disposición» y «desasimiento» son los términos más frecuentes. Aunque también leemos «purificar esta alma para que entre en la séptima morada», M 6.11.6.; cf. V 20.16., 38.18.

«Heme acordado que esta salutación del Señor debía ser mucho más de lo que suena, y el decir a la gloriosa Magdalena que se fuese en paz; porque como las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros, de tal manera debían hacer la operación en aquellas almas que estaban ya dispuestas, que apartase en ellos todo lo que es corpóreo en el alma y la dejase en puro espíritu, para que se pudiese juntar en esta unión celestial con el espíritu increado, que es muy cierto que en vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ella por amor de Dios, el mismo Señor la ha de henchir de sí»⁴

Los puntos a analizar se deducen del texto presentado: 1) examinar en qué consiste el estado de las «almas ya dispuestas»; 2) comprobar cuál es la estructura del alma, para comprender su proceso de espiritualización; 3) examinar en qué consiste la «unión celestial con el espíritu increado».

A. La disposición como cooperación del hombre en la relación dialéctica con Cristo en Dios trino.

En lo que respecta a la «disposición» del hombre se deducen del texto presentado tres afirmaciones: 1) Que las almas estén «dispuestas» aparece como una exigencia imprescindible para poder celebrar el matrimonio espiritual; 2) El proceso de «disposición» no culmina hasta la entrada en las séptimas moradas; 3) La disposición consiste en vaciar del hombre todo lo que sea criatura, desasiéndose de ella por amor de Dios. Reflexionar los tres aspectos, a la luz de los escritos teresianos posibilitará la comprensión de la necesaria disposición del hombre.

La «disposición» parece interesar primariamente al hombre aún cuando presupone la gracia de Dios⁵. El prepara a la persona para la obra del matrimonio concediéndole continuas y particulares mercedes que van disponiendo el alma; así, cuando el Señor le muestra sucesivamente las manos, el rostro y toda su persona, leemos: «iba el piadoso Señor disponiendo»⁶. En este sentido, las mercedes concretas del Señor son dones progresivos que preparan a la persona para mercedes más profundas y le ayudan a que vaya disponiéndose en razón de la

4 M 7.2.7.

5 cf. DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., 'El amor vivo de Dios'. *Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa*, a.c., II, 31-40.

6 V 28.1. «no me parece acababa yo de disponerme a quererle servir, cuando Su Majestad me comenzaba a tornar a regalar», V 9.9.

creación continuada, mediante la cual el Señor cría el alma permanentemente:

«Y muchas veces pareceme a mí si es el no se disponer del todo luego el alma, hasta que el Señor poco a poco la cría y la hace determinar y da fuerzas de varón, para que dé del todo con todo en el suelo. Como lo hizo con la Magdalena con brevedad, hácelo en otras personas, conforme a lo que ellas hacen en dejar a Su Majestad hacer. No acabamos de creer que aun en esta vida da Dios ciento por uno»⁷

El Señor concede las mercedes que predisponen al alma desde su libérrima libertad, incluso no estando el hombre dispuesto. Ahora bien, como dirá la Santa, generalmente se da una correspondencia entre donación de Dios y donación del hombre⁸:

«El porqué lo hace Su Majestad, es porque quiere, y como quiere hácelo, y aunque no haya en ella disposición, la dispone para recibir el bien que Su Majestad le da. Así que no todas veces los da porque se lo han merecido en granjear bien el huerto —aunque es muy cierto a quien esto hace bien y procura desasirse, no dejar de regalarle—, sino que es su voluntad mostrar su grandeza algunas veces en la tierra que es más ruin, como tengo dicho, y dispónela para todo bien, de manera que parece no es ya parte en cierta manera para tornar a vivir en las ofensas de Dios que solía»⁹

La concesión de mercedes a almas no dispuestas se interpreta como una manifestación más de la grandeza de Dios; en consecuencia, la disposición del hombre es, originariamente, una gracia del Señor, que sigue criando y sustentando a sus criaturas. La libertad de Dios no admite reciprocidad inmediata en su autodonación, aunque no deja de regalar a quien se dispone¹⁰.

7 V 22.15.; «el gran bien que hace Dios a un alma que la dispone para tener oración con voluntad», V 8.4.; cf. V 3.3-4., 7.19.

8 HERRÁIZ M., *Donación de Dios y compromiso del hombre. En la raíz de la experiencia y de la palabra de Teresa de Jesús*, «Teresianum» 33 (1982) 337-338: «Fugazmente Teresa ya había constatado la conexión entre su 'disposición' al don de Dios y la catarata de gracias que llovía sobre su alma [al leer a Osuna]... Pero será unos años más tarde cuando se le imponga como una evidencia». También leemos en García Ordás: «Las comunicaciones divinas y las disposiciones del alma aumentan proporcionalmente. Más aún: son una sola realidad que se puede ver desde dos perspectivas diversas», GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 121; en la misma página, en nota 23, añade: «La disposición del alma es fruto de la comunicación divina. Esta, comunicada al alma, se convierte en disposición para una comunicación mayor».

9 V 21.9.

10 «dalo el Señor a quien quiere y aún a quien mejor se dispone», V 39.10. HERRÁIZ M., *Donación de Dios y compromiso del hombre. En la raíz de la experiencia y de la palabra de Teresa de Jesús*, a.c. 344-345.

Se ha de mantener el difícil equilibrio entre la absoluta gratuidad de la gracia y la libertad omnimoda de Dios, y la justa correspondencia entre donación de Dios y donación del hombre, por el principio ya señalado de simetría y asimetría en la relación interpersonal¹¹. Manteniendo la gratuidad de la gracia podemos afirmar que, para Santa Teresa, la donación de Dios debe verse correspondida por la total donación del hombre. El nos amó primero, pero no se da del todo a quien no se haya donado totalmente.

Santa Teresa se pregunta, en V 22.15., el por qué las mercedes sobrenaturales concedidas por el Señor no operan instantáneamente la santificación de la persona, no encontrando otra respuesta que la falta de preparación del hombre: «Y muchas veces paréceme a mí si es el no se disponer del todo luego el alma»¹². Con mayor claridad había expuesto el problema en el capítulo 11:

«¡Oh Señor de mi alma y bien mío! ¿Por qué no quisisteis que en determinándose un alma a amarnos, con hacer lo que puede en dejarlo todo para mejor se emplear en este amor de Dios, luego gozase de subir a tener este amor perfecto? Mal he dicho: había de decir y quejarme porque no queremos nosotros; pues toda la falta nuestra es, en no gozar luego de tan gran dignidad, pues en llegando a tener con perfección este verdadero amor de Dios, trae consigo todos los bienes. Somos tan caros y tan tardíos de darnos del todo a Dios, que, como Su Majestad no quiere gocemos de cosa tan preciosa sin gran precio, no acabamos de disponernos»¹³

Por tanto, la «falta» es del hombre, quien debe prepararse y colaborar activamente en la relación con el Señor. Pero, observemos cómo la «disposición» —en el párrafo citado—, tiene dos aspectos: la determinación del alma para amar a Dios y el «darnos del todo» a El¹⁴.

En el primer sentido, la disposición consistirá en un acto de la

11. «[a una persona] la ha traído el Señor en cuatro meses harto más adelante que yo estaba en diecisiete años. Hase dispuesto mejor...», V 11.8.

12. Recordemos que con frecuencia la Santa insiste en afirmar que en Dios el pensar es obrar y sus palabras actos. Si esto es así y Dios al conceder mercedes actúa en el hombre, ¿cómo es posible que no quede inmediatamente santificado?

13. V 11.1. cf. V 16.6.; cf. también M 7.2.8.

14. Recordemos que la última edición crítica del «Castillo Interior» ha descubierto un aspecto inédito: la toma de conciencia agradecida de las mercedes recibidas se constituye en condición de posibilidad para la recepción de nuevas y particulares mercedes: «Mas mirad, hijas, que para esto que tratamos no quiere que os quedéis con nada; poco o mucho, todo lo quiere para sí, y conforme a lo que entendiéreis de vos que os han dado, se os harán mayores o menores mercedes». M 5.1.3.

voluntad –dicho en expresión teresiana una «determinada determinación»– encaminada hacia el amor a Dios. Exige un esfuerzo que comienza con la decisión firme de seguir el camino espiritual.

El segundo significado, supone llevar a la práctica la donación total de sí, o «tener con perfección este verdadero amor de Dios»; precisamente la no donación real y total de todo el hombre retrasa y dificulta la entrega total del amor de Dios:

«Bien veo que no le hay con qué se pueda comprar tan gran bien en la tierra; mas si hiciésemos lo que podemos en no nos asir a cosa de ella, sino que todo nuestro cuidado y trato fuese en el cielo, creo yo sin duda muy en breve se nos daría este bien, si en breve del todo nos dispusiésemos, como algunos santos lo hicieron»¹⁵

... «porque no se acaba de dar junto, no se nos da por junto este tesoro»¹⁶.

La «disposición» implica, por parte del hombre, una actitud fundamental, la determinación de la voluntad para el amor a Dios: «estas almas desean siempre pensar en El y amarle; esta determinación es la que quiere» (V 11.15). La otra cara de la misma realidad consistirá en convertir la opción de la voluntad en una praxis consecuente que conlleve el desasimiento de toda criatura. Desasimiento del yo personal¹⁷, de las cosas de la vida (R 2.2), de los parientes (V 31.19, C 9.1), del cuerpo (C 10.5); en definitiva, «un desasimiento grande de todo» (M 7.3.8):

«Porque todo lo que os he avisado en este libro va dirigido a este punto de darnos del todo al Criador y poner nuestra voluntad en la suya y desasirnos de las criaturas, y tendréis ya entendido lo mucho que importa, no digo más en ello»¹⁸

Hemos afirmado que la disposición del hombre para el encuentro relacional dialéctico con el Señor tiene un triple aspecto: don de Dios, decisión de la voluntad, y una praxis de desasimiento, corroborada y verificada por los efectos que transforman progresivamente al hombre.

Debemos resaltar cómo la disposición del hombre debe llevarse a

15 V 11.2.

16 V 11.3.

17 C 10, (título), C 15.7.

18 C 32.9., «quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra», M 5.2.6.; C 10.5.; El pensamiento de Teresa queda resumido en una frase concluyente: «lo mejor debe ser huir del todo por el Todo», Cta 5.4.

cabo a lo largo de las seis primeras moradas, para deshacer la posible confusión de creer que, una vez atravesado el umbral de las cuartas moradas la pasividad del hombre en la recepción de mercedes concretas le evite la constante preocupación y esfuerzo de donación. Es más, la actividad del hombre no cesa ni siquiera una vez consumado el matrimonio espiritual porque, como veremos más adelante, debe configurarse continuamente con el Crucificado y lanzarse decididamente, una vez renovado, a una praxis exterior a él mismo en ayuda de Cristo y en vistas a la salvación del hombre.

La primera disposición de la persona humana consiste en su intencionalidad o vector existencial, subyacente a todo que le conduzca a tomar una firme decisión de la voluntad en el seguimiento y configuración con Cristo, a anhelar, desear y pedir que se celebre el divino matrimonio. Debe asimismo abandonar la vida «apartada» de la fuente y Sol de Justicia —esto es, del pecado mortal— para introducirse, ayudada y fortalecida por los medios de que dispone la Iglesia, en la vida de oración que será la puerta para entrar en el castillo. El amor de Dios irá despertando en ella el afán de progresar en el encuentro; por su parte, la transformación, verificada por los efectos, le indicará si va en el buen camino. Un momento álgido lo constituye la donación de la voluntad —o muerte simbólica del yo, que acaece en las quintas moradas— y la donación del deseo, que ocurre en las sextas. Sólo entonces estará dispuesta para adentrarse en el centro o pieza principal, y celebrar el matrimonio cuando una vez vaciada totalmente de sí misma, pueda ser henchida por el mismo Dios.

En definitiva, la disposición es la donación al Señor por amor e incluye la totalidad del ser personal y el desasimiento de toda criatura¹⁹; este proceso garantiza la espiritualización del hombre, que es el aspecto que ahora debemos analizar.

B. El proceso de espiritualización desde la concepción del hombre en alma, cuerpo, y espíritu

Por la disposición y desasimiento de sí el hombre, ayudado por la gracia, se prepara para la total donación por amor a Dios, mientras que, dialécticamente, Dios se va dando al hombre. En esa relación dinámica e histórica, la persona humana —sin perder el contacto con la realidad creada, objeto constante de conocimiento— se sumerge desde la periferia de sí al encuentro con la propia interioridad habitada por Dios.

En este proceso de interiorización o recogimiento hacia las esferas más profundas del ser, la persona se apoya en la estructura de alma

19 «la que ya ella ha hecho de entregarse toda a Dios», M 7.3.10.

que, según la concepción teresiana, es triádica: cuerpo, alma y espíritu. La concepción del alma en la Santa evolucionó con el tiempo y sólo tardíamente quedaron dilucidadas nítidamente las diferencias entre alma y espíritu²⁰.

El cuerpo es lo más superficial y su valoración es ambivalente; por un lado, la corporeidad comunica con la realidad exterior y tiene un valor altamente positivo al participar de la misma corporeidad de la Humanidad sacratísima de Cristo²¹; por otro, es un obstáculo o barrera que dificulta la interiorización y espiritualización, porque el hombre puede quedarse en la inmediatez del cuerpo, marcado negativamente por las limitaciones que contrajo en el pecado de Adán²². En este último caso, el alma se encuentra encarcelada en el cuerpo, atada²³, embarazada ante una gran pared²⁴. El antagonismo entre cuerpo y alma se refleja en una frase: «El cuerpo engorda, el alma enflaquece» (CAD 2.15).

La imposibilidad de «concertar» cuerpo y alma aparece como evidente: «Páreceme ahora a mí esta manera de caminar un querer concertar cuerpo y alma para no perder acá el descanso y gozar allá de Dios. Y así será ello si se anda en justicia y vamos asidos a virtud, mas en paso de gallina»²⁵. Respetando la materia, la Santa opina que prevalece la realidad espiritual controlada desde el alma, donde se toman las decisiones²⁶:

20 EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Principios teológicos fundamentales en la doctrina teresiana*, a.c., 543ss.; MARTÍN DE JESÚS MARÍA, *El concepto de alma humana en las Moradas de Santa Teresa*, «Rev. de Espir.» 1 (1941) 203-214; ALVAREZ T., *Santa Teresa de Jesús contemplativa: Experiencia de Dios, en Teresa de Jesús, enseñanos a orar*, o.c., 170-174.

21 Ya examinamos la necesaria mediación de lo creado para el encuentro con Dios. cf. M 6.1.8., 6.7.6., V 22.10.. En la gloria, el cuerpo permanecerá transformado, «cuerpos glorificados», V 28.2.

22 «por nuestra culpa, no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quienes somos...sino que nos detenemos en estos cuerpos, y así a bulto...todo se nos va en la grosería del engaste o cerca de este castillo, que son estos cuerpos», M 1.3.2.

23 «participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo...por tener tan mal huésped como este cuerpo», V 11.15.

24 «aparécete como una gran pared que la estorba para que no goce su alma», R 5.18., «el cautiverio que traemos con los cuerpos», V 21.6.; cf. R 1.4., R 47., C 32.13.

25 V 13.5. «A usadas, que si algún regalo hacen al cuerpo lo paga bien el espíritu», C 9.1.; cf. C 10.5.

26 Quedarse en los cuerpos es limitarse a cuidar exclusivamente la salud como una tentación más del demonio quien «no quiere él más hacernos entender que todo nos ha de matar y quitar la salud...hasta que me determiné en no hacer caso del cuerpo ni de la salud, siempre estuve atada, sin valer nada...que después que no estoy tan mirada y regalada, tengo mucha más salud», V 13.7. cf. «no está el negocio en lo que toca al cuerpo», M 3.2.8.

«lo primero que hemos de procurar es quitar de nosotras el amor de este cuerpo, que somos algunas tan regaladas de nuestro natural que no hay poco que hacer aquí»²⁷

Y, sin embargo, cuerpo y alma son realidades inseparables. Paden de modo diverso (M 6.11.7, V 20.21), pero «participa la pobre alma de la enfermedad del cuerpo» (F 29.2); crecen de diferente manera –«en esta vida que vivimos no crece el alma como el cuerpo, aunque decimos que sí y de verdad crece; mas un niño, después que crece y echa gran cuerpo y ya le tiene de hombre, no torna a descrecer y a tener pequeño cuerpo; acá quiere el Señor que sí, a lo que yo he visto por mí, que no lo sé por más» (V 15.12) y, a la vez, se buscan y necesitan: «el deseo que el cuerpo y alma tienen de no se apartar» (V 20.14). Del deleite del alma goza el cuerpo mientras se reciben las mercedes²⁸ y del dolor espiritual participa la corporeidad²⁹.

Teresa nunca llegó a los excesos que se sucedían, en ambientes alumbrados e incluso dentro de la ortodoxia, en contra de la corporeidad. En los últimos años de su vida fue mucho menos rigorista con las penitencias que en su juventud y más consciente del cuidado que requiere el cuerpo por su valor instrumental. Todo ello en virtud de un criterio superior a la mortificación, esto es, la necesidad de ayudar al Crucificado en la obra salvadora por medio del servicio a los demás:

«de los que toca a su salud y cuerpo me parece se trae más cuidado y menos mortificación en comer, y en hacer penitencia no los deseos que tenía, mas al parecer todo va a fin de poder servir a Dios en otras cosas»³⁰

En Cristo, modelo del hombre, se comprueban las dos caras de la realidad respecto al cuerpo; adoptó la naturaleza humana, pero no vino a quedarse en el regalo del cuerpo, sino a pasar trabajos por la salvación del hombre:

«De la paz y daño que con ella nos puede hacer nuestra mis-

27 C 10.5; cf. C 11.2, 11.4-5, 12.1.

28 «parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche que toda la gente del castillo confortan... para sustentar los que en lo corporal han de servir a estos dos desposados», M 7.2.6.; «...y aun al mismo cuerpo, que parece muchas veces no se siente...redunda en el flaco cuerpo, como acá el manjar que se pone en el estómago da fuerza a la cabeza y a todo el cuerpo», M 7.4.11.; «sustentáis la vida del cuerpo con más salud y dáisla al alma», V 8.6.; cf. V 20.21.

29 «quedó tan quebrantado el cuerpo», R 15.1., «deja el cuerpo muy descoyuntado, y en aquella sazón los pulsos tienen tan abiertos como si el alma quisiese ya dar a Dios», M 6.11.4.; «no es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo», V 29.13.; cf. V 30.8.

30 R 6.2.

ma carne, había mucho que decir. Advertiros he algunos puntos, y por ahí como he dicho sacaréis los demás. Es muy amiga de regalo, ya lo veis... ¿Por ventura merece el cuerpo sacratísimo de nuestro dechado y luz menos regalo que los nuestros? ¿Había hecho por qué padecer tantos trabajos? ¿Hemos leído de Santos —que son los que ya sabemos que están en el cielo, cierto— tener vida regalada? ¿De donde viene ese sosiego en ella? ¿Quién nos ha dicho que es buena? ¿Qué es esto que tan sosegadamente se pasan los días con comer bien y dormir y buscar recreaciones y todos los descansos que pueden algunas personas, que me quedo boba de mirarlo?»³¹

Por tanto aparece como mediación imprescindible valorada positivamente y como obstáculo a superar mediante la disposición de la voluntad. La «determinada determinación» le incita a optar por adentrarse en sí mediante la oración (puerta del castillo) y a dar respuesta a la llamada dialógica del Señor, medio para caminar hacia el centro del alma.

Al cuerpo corresponde la exterioridad, en cuanto comunicación con la realidad y primer paso para adentrarse en la esfera de la interioridad. Lo interior es propiamente el alma, compuesta por las potencias: memoria, entendimiento y voluntad.

En conclusión: en cuanto «carne», el cuerpo es antagónico con el alma. El hombre debe optar entre dos caminos que son imposibles de concertar. Pero en cuanto persona, la realidad del hombre se compone de cuerpo y alma, inseparables y con mutuas referencias. La salud corporal repercute en el alma y las mercedes de Dios en el cuerpo. Teresa defiende la corporeidad como mediación de conocimiento de Dios desde la Humanidad de Cristo y demuestra el antagonismo entre las dos vías ante las que la persona debe optar: la carnal quedándose en la periferia de la corporeidad o la introducción en la interioridad.

Entre el cuerpo y el espíritu se sitúan las potencias del alma, distintas de las pasiones y sentidos³². Las potencias son los «alcaldes» o «mayordomos» que, junto con los sentidos, están al servicio del alma para acceder, a través de las diferentes moradas del castillo, hasta la pieza principal donde habita el Rey³³. Las potencias tienen mayor

31 CAD 2.14.

32 «no faltan las potencias del alma...aunque las potencias se desharaten, como la voluntad está unida...antes ella torna a recoger el entendimiento y memoria», V 15.1., «cuando todas tres potencias se conciertan, es una gloria», C 31.8.

33 «¡Que turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ellos! Y las potencias, que son los alcaldes y mayordomos y maestresalas», M 1.2.4., «no tienen la fuerza los vasallos del alma (que son los sentidos y potencias)», M 1.2.12., cf. V 27.7.

importancia que los sentidos pues son los «alcaldes», mientras que los sentidos son la «gente» del castillo. Los sentidos exteriores y sus correspondientes interiores, con el cuerpo como mediador entre ellos comunican el alma con la realidad exterior³⁴.

Cada una de las potencias cumple su propio cometido. La memoria retiene y suscita una nueva presencia del pasado, recuerda que Dios nos ha dado el ser, hace presentes los pecados pasados y, sobre todo, permite que las palabras y visiones del Señor queden esculpidas³⁵.

El entendimiento discurre y trata de conocer el «objeto» para que el conjunto del alma pueda amar³⁶:

«porque entonces se emplea el alma toda en amar a quien el entendimiento ha trabajado conocer y ama lo que no comprendió, y goza de lo que no pudiera tan bien gozar si no fuera perdiéndose a sí, para, como digo, más ganarse»³⁷

Por medio del entendimiento se meditan y discurren los misterios de la vida de Cristo y es la potencia que ayuda a recoger los sentidos exteriores³⁸.

Ahora bien, llega un momento en que los misterios de la Pasión ya no se meditan con el entendimiento porque la voluntad está encendida en el amor:

«Hay algunas almas –y son hartas las que lo han tratado conmigo– que como nuestro Señor las llega a dar contemplación perfecta, querríanse siempre estar allí, y no puede ser; mas quedan con estar merced del Señor de manera que después no pueden discurrir en los misterios de la Pasión y de la vida de Cristo como antes. Y no sé qué es la causa, mas es esto muy ordinario,

34 C 28.5., M 6.8.3., R 5.3., V 27.8., C 29.7., M,6,5,7., V 25.9.

35 «siempre tengamos memoria que tenemos de Dios el ser y que nos crió de nada», V 10.5., «trayéndome los pecados pasados a la memoria», R 1.28., V 26.2., 25.7.; «así quedan esculpidas en la memoria estas vistas», M 6.5.11.; cf. M 6.3.7. y M 6.4.5.

36 «Ya sabéis que discurrir con el entendimiento es uno, y representar la memoria al entendimiento verdades es otro», M 6.7.10.

37 V 22.9.

38 «llamo yo meditación al discurrir con el entendimiento: comenzamos a pensar en la merced que nos hizo Dios en darnos a su Hijo, y no paramos allí, sino vamos adelante a los misterios de toda su gloriosa vida; o comenzamos en la oración del Huerto y no para el entendimiento hasta que está puesto en la cruz», M 6.7.10.; cf. M 4.1.6..
«Sólo esto es lo que querría dar a entender: que para irnos acostumbrando a con facilidad ir asegurando el entendimiento para entender lo que habla y con quién habla, es menester recoger estos sentidos exteriores a nosotros mismos y que les demos en qué se ocupar; pues es así que tenemos el cielo dentro de nosotros, pues el Señor de él lo está», CE 50.1.

que queda el entendimiento más inhabilitado para la meditación. Creo debe ser la causa, que como en la meditación es todo buscar a Dios, como una vez se halla y queda el alma acostumbrada por obra de la voluntad a tornarle a buscar, no quiere cansarse con el entendimiento. Y también me parece que, como la voluntad esté ya encendida, no quiere esta potencia generosa aprovecharse de estotra si pudiese; y no hace mal, mas será imposible, en especial hasta que llegue a estas postreras moradas, y perderá tiempo, porque muchas veces ha menester ser ayudada del entendimiento para encender la voluntad»³⁹.

Por tanto, concluimos que el entendimiento es necesario para la meditación de los misterios de Cristo y sirve de puente para conocer al Señor y poderle amar. El conocer es propio de esta potencia del alma, mientras que el amor se origina —como veremos inmediatamente— en la voluntad. La actividad del entendimiento queda superada desde el momento en que los misterios de Cristo han sido conocidos y el alma desvía su intención hacia el amor.

No debemos obviar la ayuda imprescindible que en todo el proceso aporta la imaginación, no catalogada como potencia⁴⁰, y que se confunde a veces con el «entendimiento» y el «pensamiento»⁴¹:

«Yo he andado en esto de esta barahúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el pensamiento (o imaginación, porque mejor se entienda) no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado y díjome que era así, que no fue para mí poco contento. Porque, como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíaseme recia cosa estar tan tortolito a veces, y lo ordinario vuela el pensamiento de presto, que sólo Dios puede atarle, cuando nos ata a sí de manera que parece estamos en alguna manera desatacos de este cuerpo. Yo veía, a mí parecer, las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas con El, y por otra parte el pensamiento alborotado: traíame tonta»⁴².

39 M 6.7.7., «cuando su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento», M 4.3.6.; cf. M 4.3.7.

40 «porque no sabemos entender las diferencias de potencias e imaginación y otras mil cosas que hay interiores», M 5.3.10.

41 «si el entendimiento o pensamiento, por más me declarar- a los mayores desatinos del mundo se fuere, ríase de él, y déjele para necio», C 31.10.; V 25.7. y 28.9.; cf. sobre este punto la nota 10 y 11, p. 686-687 en la edición de las obras completas a cargo de T. Álvarez.

42 M 4.1.8. «y dice el contento que le dio a entender que es cosa diferente el pensamiento y el entendimiento», M 4.1. (título).

La imaginación será un continuo soporte que, partiendo de la realidad exterior, —por ejemplo, a través de la imagen plástica— coadyuvará en la espiritualización del alma⁴³. Su ambivalencia proviene del hecho de poder ser un elemento del alma que comunica con la realidad exterior e interior del hombre y que puede encauzar las infinitas ansias de ensoñación hacia la realidad interior, o desviar y desgastar al alma, convirtiéndose en la «loca de la casa» molesta y contraproducente al distraer en la oración de recogimiento. En el sentido negativo la Santa propone obviar la imaginación, restándole importancia⁴⁴.

Por otra parte, el deseo, interrelacionado con la imaginación y las potencias lo encontramos al principio y al final del camino de espiritualización; en el principio, porque se trata del vector existencial o de intencionalidad profunda y frecuentemente inconsciente del alma, y también antes del matrimonio espiritual, ya que la muerte simbólica del yo, o entrega de la voluntad, por amor, en la voluntad del Señor, no agota la total entrega del alma a Dios, hasta el punto de ser el principal y único objeto de entrega a Dios antes de consumarse el matrimonio. El deseo subyace y prevalece en el proceso de espiritualización, más allá de la voluntad. En cuanto deseo, el hombre aspira a la comunión con el ser en su totalidad y desde la inmediatez; quiere todo y pronto. La disposición de las sextas moradas consistirá en encauzar el deseo y limitarlo únicamente al encuentro con Cristo en Dios en la consumación del matrimonio. Una vez experimentado el ME, permanecerá el deseo como servicio y ayuda al Crucificado⁴⁵.

El proceso de «disposición» del hombre al matrimonio espiritual tiene una connotación activa y otra pasiva. Pasivamente recibe la gracia de Dios y la persona humana colabora activamente, preparándose al encuentro con Cristo en Dios mediante la donación total de sí por amor. Pues bien, la potencia determinante en la donación es la voluntad porque en ella está el origen del amor:

«Pensaba yo ahora si es cosa en que hay alguna diferencia la voluntad y el amor. Y paréceme que sí; no sé si es bobería. Paréceme el amor una saeta que envía la voluntad, que si va con

43 «queda tan esculpido en la imaginación [la presencia del Hijo] que no lo puede quitar de sí», V 38.17. «Y no penséis que es por el entendimiento adquirido procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de meditación», M 4.3.3.

44 cf. «no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se la puede quitar», V 17.5-7.; cf. C 31.8., F 5.2., M 4.1.13.

45 «el desear que todos le sirvan», R 6.5.

toda la fuerza que ella tiene, libre de todas las cosas de la tierra, empleada en solo Dios, muy de verdad debe de herir a Su Majestad»⁴⁶

La simplicidad de la antropología teresiana es pura apariencia. Las distinciones y relaciones entre voluntad y amor, alma y espíritu, espíritu y voluntad, dejan constancia de la gran complejidad de un pensamiento que fue entretejiéndose a lo largo de los años. El texto presentado es una primera prueba de ello: el amor no es la voluntad y, sin embargo, se encuentra interrelacionado con ella. El amor brota de la voluntad y, en la medida en que está «libre de todas las cosas de la tierra», es decir, «desasida», el amor se convierte en saeta que llega hasta Dios. De lo dicho se desprenden tres consecuencias: 1) la voluntad es la potencia del alma que determina la donación de sí; 2) la voluntad entregada manifiesta la categoría y calidad del amor; 3) la disposición del hombre consiste en la entrega total y voluntaria de la voluntad convertida en amor.

En efecto, la potencia «voluntad» faculta al hombre para amar. Esta operación de amor desde la voluntad se ve auxiliada por la potencia «entendimiento», dándose la siguiente paradoja: La voluntad precisa del entendimiento para despertar al amor aunque, cuando está encendida en él, prescinde del discurrir para quedarse en el puro amor⁴⁷.

«La voluntad ama más que entiende, mas ni entiende si ama, ni qué nace, ni de manera que lo pueda decir»⁴⁸. «Y aunque por esta vía de no poder obrar con el entendimiento llegan más presto a la contemplación si perseveran, es muy trabajoso y penoso; porque si falta la ocupación de la voluntad y el haber en qué se ocupe en cosa presente el amor, queda el alma como sin arrimo y ejercicio, y da gran pena la soledad y sequedad, y grandísimo combate los pensamientos»⁴⁹

En segundo lugar, la entrega de la voluntad –como ya dijimos– acontece, en su máximo grado, en las quintas moradas. El hombre es libre de darse a Dios y conformar su voluntad con la suya, pero el Señor no se dará del todo a quien no se haya entregado suficientemente:

46 CAO 6.5.

47 Concretamente el entendimiento debe ayudar a la voluntad hasta las últimas moradas: «hasta que llegue a estas postreras moradas... muchas veces ha menester ser ayudada del entendimiento para encender la voluntad», M 6.7.7. Entiéndase que se trata de despertar la voluntad al amor: «despertar la voluntad a amar», M 6.4.14., «despertar muchas veces la voluntad para que ame más a Dios, que no dejarla pausada», F 6.5.

48 R 5.6., «la voluntad debe estar bien ocupada en amar», V 18.14.

49 V 4.7.

«Y como El no ha de forzar nuestra voluntad, toma lo que le damos mas no se da a Sí del todo hasta que nos damos del todo»⁵⁰

Ahora bien, existe otro matiz importante: la voluntad consiste también en la decisión. Es la potencia que opta, decide y determina encaminarse hacia el amor. La voluntad decide y actúa, pero antes se determina, es decir, toma conciencia de la decisión a tomar que conducirá al acto. Esta pre-determinación, previa a la acción, la decide la voluntad⁵¹. Justamente porque tiene la facultad de decisión, supera y asume al resto, de tal manera que, mientras la voluntad esté determinada en el amor –criterio supremo–, puede suceder que la imaginación, o alguna de las demás potencias, permanezcan ocupadas en otros menesteres.

En cuanto decisión y capacidad de entrega amorosa, la voluntad se convierte en la potencia clave en el proceso de disposición porque decide y ama «todavía la persona; sentidos, deseos, y potencias, quedan asumidos y encerrados en el acto libre y voluntario de entrega a Dios.

Una vez más aparece el sentido práctico de la Santa al decir que la determinación volitiva será insuficiente sin la verificación en la praxis, no tanto por la «necesidad» que Dios tenga de las «obras» del hombre, sino porque verifican hasta qué punto la entrega de la persona en su totalidad es real:

«Y este amor, hijas, no ha de ser fabricado en nuestra imaginación, sino probado por obras; y no penséis que ha menester nuestras obras, sino la determinación de nuestra voluntad»⁵²

El paradigma sigue siendo Cristo que rindió su voluntad en la del Padre:

«¡Qué claro habéis mostrado ser una cosa con El, y que vuestra voluntad es la suya y la suya vuestra»⁵³

Por ello la máxima aspiración de la persona humana que busca la relación con Cristo será unificar las voluntades «no estamos tan rendidos como los estabais Vos a la voluntad de vuestro Padre»⁵⁴:

50 C 28.12. «sólo queréis nuestra voluntad», M 5.2.12.; cf. C 32.4., 32.9., 32.12-13.

51 «me veo con deseos y determinaciones y en alguna manera probado por experiencia en estos años en muchas cosas, de no hacer cosa contra vuestra voluntad, por pequeña que sea», V 6.9.

52 M 3.1.7. «no penséis que ha menester nuestras obras sino la determinación de nuestra voluntad», M 5.1.2.; «y dije entre mí: ¿Para qué, Señor, queréis Vos mis obras?. Díjome: 'Para ver tu voluntad, hija', R 52.; cf. C 32.4., 32.9. y 32.12-13.

53 C 27.4.

54 C 30.2., 32.10.

«En lo que está la suma perfección, estar nuestra voluntad tan conforme con la de Dios, que ninguna cosa entendamos que quiere que no la queramos con toda nuestra voluntad»⁵⁵

Al comienzo del presente apartado señalábamos, siguiendo M 7.2.7., cómo el ME presupone la donación de Dios y la disposición del hombre, cuando éste, abandonado lo corpóreo del alma, queda en «puro espíritu» para poderse juntar con el «espíritu increado». Para comprender totalmente el significado de la voluntad que ama y, por tanto, se «dispone», debemos precisar a continuación en qué consiste el espíritu del alma y su relación con la voluntad.

El «espíritu del alma», consecuencia de la actividad de las demás potencias, recoge el resultado de la memoria y al entendimiento en la voluntad, para transformarla en decisión volitiva que, en su suprema expresión, ha evolucionado hacia el amor. La voluntad envía dardos de amor, previamente recibidos por la gracia, efectuando la espiritualización del alma; así, el espíritu es lo superior del alma, aunque no se identifique con ella.

Santa Teresa fue consciente de la dificultad que entrañaba expresarse en los términos del espíritu⁵⁶, por lo que con frecuencia recurrió al lenguaje simbólico, preferentemente por medio del «agua»⁵⁷. La dificultad no debía ser obstáculo teniendo en cuenta que de la comprensión del espíritu, dependía la correcta interpretación del conjunto del alma e incluso del cuerpo⁵⁸. Así, fueron fraguándose una serie de distinciones llenas de matices que, en mi opinión, únicamente se entienden desde las afirmaciones realizadas en las séptimas moradas.

Alma y espíritu forman una sola realidad (R 5.11, M 6.5.9); sin embargo, existen diferencias:

«aunque se entiende que el alma está toda junta, no es antojo lo que he dicho, que es muy ordinario. Por donde decía yo que se ven cosas interiores, de manera que cierto se entiende hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan deli-

55 F 5.10.

56 «este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo, que habré de buscar algún modo, y podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación», V 11.6.; cf. R 5.1.

57 «Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua, que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua», M 4.2.2.

58 «porque, no entendiendo el espíritu, afligen alma y cuerpo y estorban el aprovechamiento», V 13.14.

cada, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor que les quiere dar el Señor»⁵⁹

La diferencia entre alma y espíritu, destacada claramente en el texto presentado de 7M, había sido percibida con anterioridad⁶⁰. A propósito de la oración de unión, los «ímpetus», o el vuelo del espíritu», la Santa volverá repetidamente sobre el tema. Para explicar la distinción se servirá del fuego; siendo una sola cosa alma y espíritu, la llama sube a la parte superior sin separarse del fuego:

«Muchas veces he pensado, si como el sol estándose en el cielo, que sus rayos tienen tanta fuerza que no mudándose él de allí, de presto llegan acá, si el alma y el espíritu, que son una misma cosa como lo es el sol y sus rayos, puede, quedándose ella en su puesto, con la fuerza del calor que le viene del verdadero Sol de Justicia, alguna parte superior salir sobre sí misma. En fin, yo no sé lo que digo. Lo que es verdad, es que con la presteza que sale la pelota de un arcabuz cuando le ponen el fuego, se levanta en lo interior un vuelo (que yo no sé otro nombre que le poner), que aunque no hace ruido, hace movimiento tan claro que no puede ser antojo en ninguna manera; y muy fuera de sí misma, a todo lo que puede entender, se le muestran grandes cosas»⁶¹

Es decir que, permaneciendo el alma en su puesto, puede «alguna parte superior salir sobre sí misma». Varias veces repetirá que el espíritu «sube»; por tanto, el espíritu es esa parte superior que sale y sube del alma⁶². Al principio Teresa creyó, siguiendo una opinión común de la época, que el espíritu o parte superior del alma, tenía una ubicación en el cuerpo, en su parte superior que identificó con el cerebro. Extrañada ante la verificación práctica de la incompatibilidad de ambos extremos, debido a que justamente en lo superior de su cabeza es donde experimentaba los mayores y persistentes dolores de cabeza, sin retractarse nunca de lo antes expuesto, Teresa consideró que era imposible que el espíritu estuviera localizado en la cabeza:

59 M 7.1.11.,

60 «El cómo es ésta que llaman unión y lo que es, yo no lo sé dar a entender. En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma o espíritu tampoco; todo me parece una cosa, bien que el alma alguna vez sale de sí misma, a maneras de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube muy arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente, sino la misma llama que está —que yo no lo sé más decir— con sus letras», V 18.2.

61 M 6.5.9.

62 «buscar remedio para vivir muy contra voluntad del espíritu o de lo superior del alma», V 20.14.

«Escribiendo esto, estoy considerando lo que pasa en mi cabeza del gran ruido de ella que dije al principio, por donde se me hizo casi imposible poder hacer lo que me mandaban de escribir. No parece sino que están en ella muchos ríos caudalosos, y por otra parte, que estas aguas se despeñan; muchos pajarillos y silbos, y no en los oídos, sino en lo superior de la cabeza, adonde dicen que está lo superior del alma. Y yo estuve en esto harto tiempo, por parecer que el movimiento grande del espíritu hacia arriba subía con velocidad»⁶³

El «arrebatación» del alma, o suma espiritualización es un don de Dios⁶⁴ que presupone la previa disposición del hombre, ponerse totalmente en manos de Dios y ofrecerse repetidamente con entera voluntad:

«Páreceme que el alma y el espíritu debe ser una cosa, sino que, como un fuego, que si es grande y ha estado disponiéndose para arder, así el alma, de la disposición que tiene con Dios, como el fuego, ya que de presto arde, echa una llama que llega a lo alto, aunque tan fuego es como el otro que está en lo bajo, y no porque esta llama suba deja de quedar el fuego. Así acá en el alma, parece que produce de sí una cosa tan de presto y tan delicada, que sube a la parte superior y va donde el Señor quiere; que no se puede declarar más, y parece vuelo, que yo no sé otra cosa cómo compararlo»⁶⁵

Concluimos que el espíritu es lo superior del alma; una realidad dada desde el principio de la cual se hace consciente por la disposición o colaboración al encuentro con Cristo en Dios. Ya en las sextas moradas la persona entiende por experiencia cómo el alma dispone de una parte superior de sí misma que vuela al encuentro del Señor. Es decir, el alma se espiritualiza por la merced de Dios y la colaboración, experimentando conscientemente el espíritu una vez que entrega y

63 M 4.1.10.

64 «muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor, en especial a los principios, M 6.5.1.,

65 R 5.11., «Pues ¿hay algún remedio de poder resistir? -En ninguna manera; antes es peor; que yo lo sé de alguna persona; que parece quiere Dios dar a entender al alma que, pues tantas veces con tan grandes veras se ha puesto en sus manos, y con tan entera voluntad se le ha ofrecido toda, que entienda que ya no tiene parte en sí, y notablemente con más impetuoso movimiento es arrebatada; y tomaba ya por sí no hacer más que hace una paja cuando la levanta el ámbra, si lo habéis mirado, y dejarse en las manos de quien tan poderoso es, que ve es lo más acertado hacer de la necesidad virtud. Y porque dije de la paja, es cierto así, que con la facilidad que un gran jayán puede arrebatar una paja, este nuestro gran espíritu» M 6.5.2.

ofrece libremente la voluntad a partir de las quintas moradas. Al recibir la merced, la persona prescinde del trabajo de las potencias ya que el «vuelo», «ímpetu», o «unión», no requieren de su intervención; por tanto, la máxima disposición equivale a la máxima espiritualización del alma. De ahí deducimos que, tanto la espiritualización del alma como su disposición significan la conversión del alma en amor.

Cuando el hombre decididamente se sumerge en la interioridad, se ve apoyado en las potencias, las cuales, mediante una actividad progresiva de la memoria y el entendimiento, fortalecen la voluntad, en cuanto potencia decisoria y originante del amor. Justamente ahí se produce la espiritualización, que no es otra cosa que el encendimiento en amor⁶⁶. El alma, en cuanto espiritualización consiste, en su transformación en amor

Presentamos un texto de Ambrosio Montesino, para que el lector pueda comparar la diferencia entre una antropología «afectiva» como la teresiana y de los «recogidos», con otra en la que prevalece la razón; obsérvese como, al igual que la Santa, emplea el símbolo «castillo», «puerta», «presencia del Rey» etc.:

«Las puertas del ánima son de tres maneras: unas son exteriores, otras interiores, y otras entrañables a semejanza de un Castillo de un Rey, o de un Príncipe, adonde ay muchas puertas por donde entran los cortesanos, antes que lleguen a la presencia del Rey. Ay pues una puerta fuera del mesmo castillo, por donde entran a el: otra mas adentro, donde entran a la sala o palacio; y otra mas secreta, por la cual entran a las cámaras, o retretas adonde está el principe. Así en nuestro propósito, antes que alguna cosa venga en nuestro pensamiento que es lo entrañal, y lo mas secreto del corazón, conviene primero que pase por las puertas de fuera, que son en los hombres los cinco sentidos exteriores, y después por las puertas interiores que son las fuerzas de los sentidos interiores: los cuales todos avemos tomado por una puerta del anima. Después viene a la tercera puerta del anima, por la cual entra en la cámara mas secreta della. Esta puerta es la razón, y por consiguiente, las primeras puertas del castillo son los cinco sentidos del cuerpo: ca por estas conviene que entre primero cualquier cosa que ha de venir a su noticia: porque no hay cosa ninguna en el entendimiento, que no haya sido primero en el sentido. Y por estas puertas no entran sino formas o semejanzas, y figuras de cosas corporales

66 FORTUNATO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Doctrina teresiana del amor de Dios*, «Rev. de Espir.» 87-89 (1963) 609-636.

presentes: y cuando estas puertas fueren muy bien guardadas, entonces todo el castillo del corazón estará en paz; y si están mal guardadas, entonces entran los ladrones de la noche que lo roban»⁶⁷

La primera parte de la concepción de Montesino es similar a la de Teresa: sentidos exteriores e interiores, puertas por donde entrar al castillo y llegar a la cámara del Rey y la misma utilización del simbolismo del castillo, puerta etc. Sin embargo existe una diferencia substancial: la puerta principal del alma para adentrarse en la cámara del Rey es la razón, mientras que en Teresa será el espíritu convertido en amor por el proceso de «disposición» o espiritualización:

«en esto que tratamos jamás hay cosa que no sea espiritual...porque todo es amor con amor»⁶⁸

Llegados a este punto debemos concluir que el proceso de espiritualización permite al hombre, convertir el alma en espíritu, esencialmente por la conversión de la voluntad en decisión de amor. Siempre fue esto así: el espíritu estaba dado previamente pero debe desarrollarlo en el tiempo por la disposición-desasimiento y el trabajo de las potencias. En la misma medida en que se espiritualiza se va introduciendo en el centro del castillo o morada principal, que es lo que analizaremos a continuación.

2. La raíz del problema antropológico en Santa Teresa: el centro del alma

Podremos definir la raíz del problema antropológico en Santa Teresa desde el concepto «centro» porque, en la medida en que el alma se convierte en espíritu, se adentra en su «centro». En él tiene lugar el matrimonio espiritual sólo realizable cuando el alma se ha espiritualizado por la gracia y la colaboración. Examinaremos los datos concernientes al centro del alma, al matrimonio espiritual como encuentro del espíritu del hombre con el espíritu increado, para terminar concluyendo cómo los distintos lenguajes empleados por la Santa (locuciones, visiones, esculpir-imprimir) vienen a significar lo mismo desde diversos ángulos, enriqueciéndose mutuamente.

67 MONTESINO A., *Epístolas y Evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones*, Toledo 1512; tomo la cita de la reedición hecha en Barcelona en 1596, correspondiente al sermón del Domingo I de Resurrección, fol.187.

68 M 5.4.3.

A. El centro del alma

El presente trabajo, que pretende examinar el matrimonio espiritual en las séptimas moradas, debe considerar el análisis del «centro» del alma como una de las claves interpretativas esenciales en la teología teresiana. Existe en toda la obra teresiana y sobre todo en «Moradas», un dinamismo intrínseco –al que dimos en llamar metodología prospectiva– que conduce al lector hacia las moradas séptimas, en donde habita el espíritu del hombre y el de Dios. Analizaremos a continuación lo que sigue: 1) en qué consiste el «centro»; 2) el «centro» como único lugar donde se celebra el ME; 3) el porqué sólo hay un «centro»⁶⁹.

Hubo una evolución terminológica desde los primeros escritos hasta los últimos. Al principio, en «Vida», a lo profundo del hombre se le denominaba «interior»⁷⁰; paralelamente comienzan a utilizarse otros sinónimos, como por ejemplo «entrañas», que posteriormente pasaron a citarse varias veces en «Camino» (C 6.4) al igual que el término «interior»⁷¹. El vocablo «centro» aparece por vez primera en V 40. «y en el centro de ella [del alma] se me representó Cristo» (V 40.5).

En «Moradas» el término «centro» adquiere gran importancia, junto a otros como «hondón» (M 7.1.7, 5.3.4, 6.11.2, 7.2.3, el ya conocido de «entrañas» (M 5.2.11, M 6.2.4, los «tuétanos» (M 5.1.6, CAD 4.2, la cámara real del castillo (M 6.4.8, la pieza principal o palacio donde habita el rey (M 1.2.8), el cielo empíreo, (M 6.4.8) etc. En general significan la zona más profunda del hombre en donde habita Dios; exactamente en las 7M, el término «centro» aparece en nueve ocasiones y ocho veces más en el resto de la obra⁷²

El alma posee un centro, o aposento principal del castillo, donde mora el Rey:

«Pues consideremos que este castillo tiene –como he dicho– muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma»⁷³

69 *cf.* GARCÍA EVANGELISTA, *La experiencia mística de la inhabitación*, a.c., 104-143.

70 «lo representaba en lo interior», V 4.7., en lo muy interior del alma», V 27.6.

71 «no nos imaginemos huecas en lo interior», C 28.10.

72 M 1.1.3, 1.2.1, 1.2.3, 1.2.8, 4.2.5, 5.1.12.(3), 7.1.5, 7.2.3.(2), 7.2.4, 7.2.6, 7.2.9, 7.2.10, 7.3.8, 7.4.10.

73 M 1.1.3. «metida en este aposento de cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas (porque claro está, pues Dios está en ellas que tiene alguna de estas moradas)», M 6.4.8.

«poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey»⁷⁴

Desde la primera morada, la persona ha de poner los ojos en el aposento principal, es decir, en su «centro», en donde habita Cristo. Poner los ojos en el centro equivale a ponerlos en Cristo:

«por eso, hijas, que pongamos los ojos en Cristo»⁷⁵

Tanto la experiencia de la Trinidad como la consumación del matrimonio espiritual tienen lugar en el centro del alma:

«Cuando nuestro Señor es servido haber piedad de lo que padece y ha padecido por su deseo esta alma que ya espiritualmente ha tomado por esposa, primero que se consuma el matrimonio espiritual métela en su morada, que es esta séptima; porque así como la tiene en el cielo, debe tener en el alma una estancia adonde sólo Su Majestad mora, y digamos otro cielo»⁷⁶

«pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma»⁷⁷

Observemos que la llamada para entrar en el «centro» ha sido ya percibida en anteriores «estados», concretamente en los «arrobamientos» y en la oración de «unión». Pero Teresa distingue dos estratos diferentes en el centro: «la parte superior», donde tiene lugar el encuentro en las moradas anteriores a la séptima, y lo que llama propiamente «centro» donde se celebra el matrimonio espiritual y experimenta la presencia de la Trinidad.

Asimismo señalemos cómo el alma es «llamada», al mismo tiempo que el Señor «mete» el alma en su morada. Ambos términos parecen indicar los dos aspectos de la relación dialéctica de encuentro: el encuentro como gracia y la colaboración o «disposición» necesaria por parte del hombre.

Sería erróneo interpretar que existen dos centros, uno el del alma y

74 M 1.2.8. cf. M 1.1.1.

75 M 1.2.12.

76 M 7.1.3. «la mete en su morada, y quiere Su Majestad que no sea como otras veces que la ha metido en estos arrobamientos, que yo bien creo que la une consigo entonces y en la oración que queda dicha de unión, aunque no le parece al alma que es tanta llamada para entrar en su centro, como aquí en esta morada, sino a la parte superior», M 7.1.5. «en lo interior de su alma, en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía», M 7.1.7.

77 M 7.2.3.

otro donde habita el Rey; a este respecto la Santa es taxativa: sólo hay uno:

«en metiendo el Señor al alma en esta morada suya, que es el centro de la misma alma»⁷⁸

De la coincidencia entre morada principal del Señor y centro del alma se deduce que el encuentro con Cristo y la Trinidad conlleva el encuentro del hombre consigo mismo y con lo más profundo de su ser⁷⁹; por tanto, existe un único «centro» que es la morada de Dios y, a su vez, el «hondón» del hombre. Ahora bien, en cuanto centro del alma, lo más profundo del hombre es su «espíritu»:

«este centro de nuestra alma, o este espíritu»⁸⁰

Podemos afirmar que el espíritu es «lo esencial» del alma, lo que no se mueve del aposento principal una vez entrado en las séptimas moradas:

«lo esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento»⁸¹

Si el «espíritu» es lo más profundo del hombre y forma parte constitutiva de la estructura del alma, deducimos que –aunque explícitamente no lo diga nuestra autora– siempre ha estado ahí. Al mismo tiempo, Dios, por la creación continuada, constantemente le comunica su «espíritu» de manera dinámica y el hombre, por la «disposición», se espiritualiza⁸².

En consecuencia, el trabajo de disposición del alma por amor –que ha consistido en la entrega total de la persona al Otro– junto a la gracia de Dios, han ido progresivamente espiritualizando el alma hasta convertirla en «puro espíritu», capaz de juntarse con el «espíritu increado» (M 7.2.7):

«estando hecha una cosa con el Fuerte por la unión tan soberana de espíritu con espíritu»⁸³

Las primeras conclusiones a las que nos lleva el análisis son las siguientes: 1) El hombre accede al centro del alma, es decir, a lo más

78 M 7.2.9. «Y dice también que andaba buscando a su Amado por una parte y por otra. Esta entiendo yo es la bodega adonde nos quiere meter el Señor cuando quiere y como quiere... Su Majestad nos ha de meter y entrar El en el centro de nuestra alma», M 5.1.12.; GARCÍA EVANGELISTA, *La experiencia mística de la inhabitación*, a.c., 121.

79 Ya en las sextas moradas leemos: «Parece que se ha hallado a sí, y que, como el padre del hijo pródigo, quería convidar a todos y hacer grandes fiestas», M 6.6.10.

80 M 7.2.10.

81 M 7.1.10.

82 V 10.5., M 7.2.6.

83 M 7.4.10.

profundo de sí, por la espiritualización que lo ha convertido en puro espíritu; 2) Ese centro del alma –la parte esencial, el espíritu– coincide con la pieza principal donde habitan las tres Personas y la Humanidad; 3) Sólo hay un centro donde se juntan espíritu y espíritu; 4) Allí mismo se realiza el matrimonio espiritual del espíritu de Dios con el espíritu del hombre; 5) El espíritu del alma no es identificable con las potencias aunque tampoco sea desligable; 6) Los sinónimos de «Centro» son: «casa», «espíritu», «cielo empíreo», «apostento» y «morada». Subrayemos la equivalencia entre «centro» y «séptima morada».

B. El centro del alma, los «recogidos» y el simbolismo

Vengamos ahora a circunscribir el problema del «centro» del alma en el contexto histórico y simbólico preguntándonos: ¿Nos encontramos ante un lenguaje «indicativo» o común o, por el contrario, estamos ante un nuevo símbolo?; en el supuesto de que sea un símbolo, ¿cuál es su significado teológico?; ¿guarda alguna relación con el símbolo «castillo»?; ¿qué dicen los «recogidos» sobre el «centro»?

Desconocemos exactamente la procedencia o fuente de inspiración del término «centro» en la obra teresiana. La fuerte experiencia de V 40. hace comparecer la expresión; después desaparece en 'Camino' y reaparece intensamente en 'Moradas': ¿se trata de una sencilla consecuencia de la experiencia?, ¿se inspira en alguna lectura o conversación?; ¿por qué razón –siendo tan importante en V 40– desaparece el concepto en «Camino»?.

Los «recogidos» buscaban la raíz del ser humano para elevarla a Dios; mediante un movimiento en espiral, los sucesivos estados son síntesis de los anteriores, quedan incorporados en el proceso y preludian el carácter autotranscendente de la persona, para construir el hombre interior desde su «centro». La interioridad o entrada en el «centro» del alma donde tendrá lugar el mayor diálogo del alma con Dios, es común al movimiento espiritual que recorre de los «recogidos»⁸⁴.

Pero no todos usaban el mismo vocabulario aunque vinieran a decir lo mismo; así, Osuna, no emplea nunca el término «centro»; Osuna denomina el hondón del alma «sindéresis», «cielo del alma» o «elevamiento» a la parte superior, donde está impresa la imagen de Dios⁸⁵; o descendiendo hasta el fondo del corazón, dentro de sí, o

84 ANDRÉS MARTÍN M., *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, o.c., 15-16; *Ibid.*, *La teología española en el siglo XVI*, II, o.c., 139-141.

85 «allí por cierto nunca faltará para nuestra cabeza, que es la parte superior y más alta del ánima, óleo de gozo espiritual», OSUNA, *Tercer Abecedario*, tra. 17, cap. 4, 505.

«bajar sobre sí»; la parte más profunda y donde queda ubicada la mayor profundidad del ser humano está en el corazón⁸⁶.

La primera conclusión es que Teresa no se inspiró en la lectura del «Tercer Abecedario» cuando lo incluyó por vez primera en V 40., ni siguió a Osuna localizando el «hondón» en el corazón humano:

«Estaba yo ahora mirando –escribiendo esto– que en el verso que dije: Dilatasti cor meum, dice que se ensanchó el corazón; y no me parece que es cosa –como digo– que su nacimiento es del corazón, sino de otra parte aún más interior, como una cosa profunda. Pienso que debe ser el centro del alma, como después he entendido y diré a la postre»⁸⁷

Bernardino de Laredo distingue el «centro» en Dios y en el hombre; respecto a este último afirma:

«Volved el entendimiento a notar qué cosa es centro, y cebad la voluntad. El centro en nuestro hombre es el más oculto y secreto y el más abscondido encerramiento de las entrañas del animal racional... y el centro de Dios, que es Dios, tanto excede en altura al cielo empíreo cuanto en su profundidad excede a todo el abismo... Porque como todo centro en la criatura se considere puntual, en el Criador, Dios inmenso inaccesible, se ha de contemplar cuadrado»⁸⁸.

Bernabé de Palma no pudo terminar su obra «Via Spiritus» por causa de la censura impuesta en la misma orden franciscana ante el peligro de alumbrismo, lo que impide analizar los altos estados de contemplación en este autor quien, por otra parte, como lo hiciera Bernardino de Laredo, no incluyó en sus escritos el término «centro», de una manera significativa⁸⁹.

En Fray Juan de los Angeles el concepto queda explicitado pudiendo observar el deslizamiento lexicográfico y teológico: de Dios «centro», al «centro» en el hombre: «Hasta que no halles dentro de ti ese centro o íntimo, no habrás sabido qué cosa es vida interior o esencial». Define el «centro» con las siguientes palabras:

«El íntimo del ánima es la simplicísima esencia de ella, sellada

86 «en el establo de nuestra conciencia elige para se esconder el pesebre de nuestro corazón», OSUNA, *Tercer Abecedario*, tra.6, cap.3, 240; «el remedio que halló para ir a Dios y a su admirable morada, que es el corazón humano», OSUNA, o.c. tra. 18, cap. 4, 533

87 M 4.2.5.

88 BERNARDINO DE LAREDO, *Subida al Monte Sión*, p. 2^o, c. 39, 256-257.

89 ANDRÉS MARTÍN M., *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, o.c., 177.

con la imagen de Dios, que algunos santos llamaron 'centro', otros 'íntimo', otros 'ápices de espíritu', otros 'monte', San Agustín 'sumo', y los más modernos la llamaron 'hondón', porque es lo más interior y secreto, donde no hay imágenes de cosas criadas, sino como queda dicho de sólo el Criador»⁹⁰.

En mi opinión, ningún autor específico influyó directamente en Teresa en este punto. La tradición interiorista, cuyo origen se remonta a San Agustín, fue denominando diversamente la interioridad humana. La terminología del «centro» del alma es contemporánea a la Santa. Fray Juan de los Angeles la codificó posteriormente a los escritos teresianos por lo que no pudo influirle.

En San Juan de la Cruz se halla muy presente, con la salvedad de que para el santo existen diversos «centros» del alma:

«En decir que hiera en el más profundo centro de su alma da a entender que tiene el alma otros centros no tan profundos»⁹¹.

El centro del alma es Dios, de ahí que según el grado de amor a Dios, existan otros tantos centros⁹², hasta llegar a «el más profundo centro»⁹³.

Antes de llegar a conclusiones definitivas creemos oportuno situar el problema en un contexto más amplio: el de la historia de las religiones. Según Mircea Eliade, todo microcosmos o región habitada tiene un lugar sagrado que se constituye en el «Centro»⁹⁴. En este «Centro», lo sagrado se manifiesta de modo total, en forma de hierofanías o de epifanías; ahora bien, en cada uno de los microcosmos pueden existir una pluralidad o número ilimitado de «centros». Para las culturas que conocen la concepción de las tres regiones cósmicas –Cielo, Tierra, Infierno–, el «Centro» constituye el punto de intersección de estas regiones con un único eje que las atraviesa.

En ese espacio se manifiesta lo sagrado con medios simbólicos hiero-cósmicos, fundamentalmente tres: «El símbolo de una Montaña Cósmica, el Arbol del mundo o el Pilar central que sostiene los niveles cósmicos»⁹⁵. La roca del Templo de Jerusalem, para los hebreos, pene-

90 FRAY JUAN DE LOS ANGELES, *Conquista del reino de Dios*, I, 3; citado por ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*, o.c., 280.

91 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, 1,9.

92 Ibid. 1,13.

93 Ibid. 1,14.

94 ELIADE M., *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid 1987⁵. Un resumen del símbolo «centro» en: CHEVALIER J. CHEERBRANT A., o.c., 272-274.

(95) ELIADE M., *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, o.c., 45.

traba profundamente en las aguas subterráneas e incluso toda ciudad oriental se hallaba en el centro del mundo. El monte Tabor, el Garizim, o el Gólgota para los cristianos, también se hallaban en el centro del mundo. La cima de la Montaña cósmica no sólo era el punto más alto de la tierra, sino que al mismo tiempo era el ombligo de la Tierra porque el mundo fue creado a partir de un embrión, de un «centro».

La variante más extendida en la historia de las religiones es el Arbol Cósmico que sostiene como eje los tres mundos, concediendo gran importancia al número siete; el árbol chamánico tiene siete entalladuras, simbolizando las siete (algunas veces nueve) ramas del Arbol Cósmico. Dentro de este simbolismo, la escalera y la ascensión tenían una significación muy rica porque «figuraba plásticamente la ruptura de nivel que hace posible el paso de un modo de ser a otro... la ascensión simboliza 'el camino hacia la realidad absoluta'»⁹⁶. La idea de santificación, de muerte, amor y liberación van implicadas en un simbolismo ascendente; representan la abolición de la condición humana profana, la ruptura de nivel ontológico que posibilita al hombre pasar de lo irreal a la verdadera realidad. No olvidemos que la ascensión simbólica se construye sobre un «centro» constituido en «eje» principal.

No sólo los Templos son considerados en la historia de las religiones como «Centro del Mundo», sino que todo lugar sagrado que manifieste un punto de inserción de lo sagrado en el espacio divino también se le considera «centro». En la misma medida en que los antiguos lugares sagrados, templos o altares, pierden su eficacia religiosa, se descubren y aplican otras formas que representan el mismo simbolismo del «centro»; cuando se necesitaba una experiencia religiosa más auténtica y profunda y el ritual oficial aparecía fosilizado, surgía la necesidad de una «experiencia personal» que reanimase los símbolos primordiales: en este momento aparece el cuerpo como «centro»; el cual no anula los antiguos y oficiales lugares sagrados, sino que demuestra la plurivalencia y capacidad de manifestarse en planos múltiples.

«Todo ser humano —leemos en Eliade—, incluso inconscientemente, tiende hacia el Centro y hacia su propio Centro, el cual le confiere realidad integral, 'sacralidad'. Este deseo, profundamente enraizado en el hombre, de hallarse en el propio corazón de lo real, en el Centro del Mundo, allí donde tiene lugar la comunicación con el cielo, explica el uso desmedido de «Centros del Mundo»⁹⁷.

96 Ibid., 53-54

97 Ibid., 57.

Paradójicamente existen un gran número de tradiciones que subrayan la dificultad para penetrar en el «centro», mientras que, por otra parte, una serie de mitos y ritos establecen que el «Centro» es accesible. Las tradiciones que posibilitan la construcción del «centro» en la propia casa son las más extendidas, lo cual demuestra que: la vía de la facilidad para acceder al centro es la más significativa y que, además, el hombre no puede vivir sin un espacio sagrado, en definitiva, sin un «centro».

En conclusión, según el parecer de Mircea Eliade, es común en la historia de las religiones la búsqueda y solución del problema del «centro» no como un problema más, sino como «el» problema para que la vida cósmica se regenere⁹⁸.

El cristianismo engrandeció el símbolo del Arbol Cósmico en la Cruz de Cristo, auténtico «Centro» para el cristiano. La novedad judeocristiana fue «la transfiguración de la Historia en Teología»⁹⁹, porque la encarnación lo convirtió en tiempo irreversible; Jesús hizo del tiempo una teofanía total, lo convirtió en plenitud. Para el cristiano, por Cristo «el Paraíso recobrado, puede tener lugar desde ahora. Este tiempo anunciado por Cristo, es ya accesible y para quien lo ha recobrado la historia deja de existir. La transformación del tiempo en Eternidad comenzó con el primero de los creyentes»¹⁰⁰.

Para Mircea Eliade, como acabamos de comprobar, el «centro» constituye uno de los símbolos más importantes en la historia de las religiones. Santa Teresa no lo incluyó entre sus «comparaciones»; sin embargo, un análisis posterior nos permite considerarlo como tal, e incluirlo dentro del mundo simbólico de la Santa, ya que cumple el requisito fundamental: el punto de unión entre el deseo de la persona y el poder sobrenatural capaz de satisfacerlo¹⁰¹.

Existe una lógica del símbolo por la que algunos se revelan como coherentes y lógicamente encadenados entre sí. Es el caso del símbolo del «castillo» y el del «centro» en las «Moradas», que debemos examinar interrelacionados. El «castillo» y el «centro» forman parte del mismo simbolismo ya que la morada última equivale al centro del alma; son dos aspectos del mismo símbolo, con una significación fundamental: el hombre posee un «eje» que lo atraviesa, ascendente y descendente a la vez; la totalidad del hombre se convierte así en un «anthropo-cosmos»¹⁰².

98 Ibid., 59.

99 Ibid, 178; cf., o.c., 175-178.

100 Ibid, 185.

101 CHEVALIER J. CHEERBRANT A., o.c., 273.

102 Término utilizado por ELIADE M., *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, o.c., 39.

No debemos identificar inmediatamente el símbolo del «castillo», ni con la Montaña cósmica, ni con el Arbol del mundo; no obstante, el simbolismo del «castillo» contiene algunas expresiones que sugieren la posibilidad de una cierta ascensión a la morada principal. Veamos los textos: «entran en las primeras piezas de las bajas» aquellos que se encuentran en la primera morada (M 1.1.8); quienes se encuentran en las terceras, «no hayan miedo que suban a las moradas más juntas al Rey» sin abandonar el afán de riqueza (M 3.2.4); «vamos muy cargadas de esta tierra de nuestra miseria, lo que no van los que suben a los aposentos que faltan» (M 3.2.9), «subir a las moradas que deseamos»¹⁰³. Por tanto, el símbolo incluye un cierto ritmo ascensional, la imagen de una subida, aspecto que no debe exagerarse porque no podemos afirmar que el castillo está en lo alto de una montaña ni que se identifique con ella; pero tampoco podemos obviar la dimensión ascensional ni el paralelismo de los siete estados con las siete escalas cósmicas que relataba Eliade.

La difuminada, pero cierta, imagen ascensional, denota esfuerzo y lucha. El «centro», por el contrario, aparece como interioridad, profundidad del hombre, encerrarse en sí; aunque el «castillo» es el alma, el «centro» afianza la imagen interior del simbolismo. La imagen ascensional que confiere el símbolo «castillo» se construye sobre un «centro» o «eje» principal que es el hombre y, en el hombre, el Dios que lo habita.

De este modo, la Santa compagina el «centro», que es la Iglesia o el Templo, con ese otro «centro» personal e interior que es la misma alma. Hacer del hondón del alma el punto de inserción principal sobre el que se construye el «castillo», como un «eje» que lo atraviesa, convierte a la persona humana en «sagrada», en «templo» de Dios. Jamás Teresa pretendió oponer la «centralidad» del hombre con la de la Iglesia. Sin embargo, a mi parecer, aquí radica el malestar con que la Iglesia ha acogido a los verdaderos místicos, al menos inicialmente; porque, lógicamente, el acentuar la «centralidad» del alma puede interpretarse como la emancipación de una institución y el goce de una autonomía que trasciende los límites y control de dicha institución. Recordemos, al respecto, que buena parte de las acusaciones inquisitoriales iba dirigida a deshacer el pretendido malentendido y situar a Dios en el «cielo», sin posibilidad de que el hombre lo encontrara en sí mismo.

En consecuencia, Teresa se coloca, junto a otros «recogidos», entre los «facilitadores» de la vida religiosa, al hacer de cada monasterio y

103 M 4.1.7.; cf. M 4.3.9. y 7.4.8.

de cada persona un «centro» habitado por Dios. En este sentido, ella forma parte de aquellos precursores y realizadores de la Reforma dentro del catolicismo, que desde comienzos del siglo XVI pretendieron interiorizar el cristianismo y facilitar al pueblo de Dios nuevas formas de expresión religiosa.

Para Santa Teresa, el cielo es el Paraíso, es decir la unión más perfecta posible del alma con Dios en esta vida: las séptimas moradas, o la vida pre-beatífica del alma; las cuales, lejos de añorar una situación pasada, dinamizan al hombre hacia el futuro escatológico¹⁰⁴.

En conclusión, el simbolismo «castillo-centro» convierte al hombre en el «eje» cósmico, sin por ello absolutizarlo, porque Dios-Centro no queda limitado al interior del hombre. Sin embargo, el hombre es el «centro» que está atravesado y sellado por el «eje» de las tres Personas y la Humanidad que lo habitan; y, en cuanto Humanidad, la Cruz y Resurrección de Cristo.

C. La unión con Dios en el centro del alma en las 7M

Comprobamos que el matrimonio espiritual es explicado por la Santa con diferentes lenguajes que hemos venido analizando a lo largo del trabajo: 1) El lenguaje del espíritu, en íntima conexión con la disposición-desasimiento por amor a Dios; 2) El lenguaje de las visiones-locuciones, apoyado preferentemente en los sentidos exteriores e interiores del alma; 3) El lenguaje de imprimir y esculpir, que implica la teología de la «imagen». Examinaremos, a continuación, cómo se celebra el ME en la teología del «espíritu», contemplándolo a la luz de los otros dos lenguajes.

Una vez que conocemos los datos esenciales sobre el «espíritu» —en calidad de centro del alma o parte superior de la misma— debemos abordar el complicado problema de la unión de «espíritus» en el ME. Presentamos el texto clave:

«queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios; que, como es también espíritu, ha querido Su Majestad mostrar el amor que nos tiene, en dar a entender a algunas personas hasta donde llega, para que alabemos su grandeza, porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar El de ella»¹⁰⁵

104 POYTREY J., *El Paraíso teresiano o el alma en su séptima morada*, «Rev. de Teo. Espiritual» 21 (1977) 373 y 377.

105 M 7.2.3., «el verdadero espíritu de ella está hecho uno con el agua celestial que dijimos», M 7.2.9. La misma expresión en M 7.4.10: «hecha una cosa con el Fuerte».

¿Qué significa que el espíritu del alma, lo esencial, queda «hecho una cosa con Dios»? Teresa utiliza otras expresiones similares como «hácese un espíritu con El»¹⁰⁶, «ya no se pueden apartar»¹⁰⁷, «casi siempre tan junta a Su Majestad»¹⁰⁸, «tienen consigo al mismo Señor y Su Majestad es el que ahora vive» (M 7.3.8).

Por tanto lo específico del ME consiste en que el espíritu del alma se ha encontrado con el espíritu increado y ya no se separan habiéndose hecho una sola cosa:

«siempre queda el alma con su Dios en aquel centro»¹⁰⁹.

«Ella no se mucla de aquel centro ni se le pierde la paz»¹¹⁰

Distingue el estado del ME del «desposorio» y de la «unión». En los dos últimos se da una unión del alma con Dios, pero se diferencia del ME en que «se pueden apartar y quedar cada cosa por sí» y en que el alma puede dejar de tener conciencia de la compañía divina: «y después queda el alma sin aquella compañía, digo de manera que lo entienda»:

«El desposorio espiritual es diferente, que muchas veces se apartan, y la unión también lo es; porque, aunque unión es juntarse dos cosas en una, en fin, se pueden apartar y quedar cada cosa por sí, como vemos ordinariamente, que pasa de presto esta merced del Señor, y después se queda el alma sin aquella compañía, digo de manera que lo entienda. En estotra merced del Señor, no; porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro. Digamos que sea la unión, como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, o el pábilo de la cera. Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua, del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por

106 «Quizá es esto lo que dice San Pablo: El que se arrima o allega a Dios, hácese un espíritu con El», M 7.2.5.

107 «de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar El de ella», M 7.2.3.

108 «salvo si no hubiese llegado a la séptima morada, que ya allí nada no se teme de arte que no se arroje muy de raíz el alma a pasarlo por Dios. Y es la causa que está casi siempre tan junta a Su Majestad, que de allí le viene la fortaleza, M 6.1.2.

109 M 7.2.4.

110 M 7.2.6.

donde entrase gran luz; aunque entra dividida se hace todo una luz.»¹¹¹

Por consiguiente, la especificidad del ME consiste en que la persona tiene habitualmente conciencia de estar en compañía de las tres Personas y la Humanidad, porque lo esencial del alma, su espíritu –engrandecido por el trabajo de la gracia y la colaboración humana–, permanece siempre en el aposento central. Las potencias pueden perfectamente realizar su trabajo, sin que por ello olvide el espíritu estar junto al espíritu de Dios.

Sin embargo, la expresión «hecha una cosa con Dios» hay que matizarla. La misma Santa afirmará que tampoco en este estado se da la seguridad total y la persona sigue teniendo libertad y posibilidad de apartarse: «porque se podría tornar la guerra primera, si nosotros nos apartásemos de Dios»¹¹². Pero, para ser exactos, ella misma fluctúa entre dos pensamientos: uno por el que entiende como unión casi definitiva, que ya no añora el cielo y en donde cree que no puede intervenir el demonio¹¹³ y otro en la cual permanece la posibilidad de separarse de Dios y romper de raíz el matrimonio espiritual.

Creo que la expresión «hacerse una cosa con Dios» y otras similares que hemos presentado no deben malinterpretarse situándolas fuera del contexto y, por el contrario, hay que interpretarlas en interconexión.

La afirmación de M 7.2.7, en el sentido de que el alma convertida en «puro espíritu» se junta con el «espíritu increado», ha de interpretarse desde el texto evangélico que la Santa expone a continuación:

«Y así, orando una vez Jesucristo nuestro Señor por sus apóstoles –no sé adónde es– dijo, que fuesen una cosa con el Padre y con él, como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en él. ¡No sé qué mayor amor puede ser que éste! Y no dejamos de entrar aquí todos, porque así dijo Su Majestad: *no sólo ruego*

111 M 7.2.4.

112 M 7.3.13., «Tampoco os pase por pensamiento, que por tener estas almas tan grandes deseos y determinación de no hacer una imperfección por cosa de la tierra, dejan de hacer muchas, y aun pecados. De advertencia no, que las debe el Señor a estas tales dar muy particular ayuda para esto. Digo pecados veniales, que de los mortales, que ellas entiendan, están libres, aunque no seguras; que tendrán algunos que no entienden, que no les será pequeño tormento», M 7.4.3.

113 «el no temer que esta merced tan subida pueda contrahacer el demonio, sino estar en un ser con seguridad que es Dios... que se descubrió Su Majestad al alma y la metió consigo adonde, a mi parecer, no osará entrar el demonio ni le dejará el Señor», M 7.3.10.

por ellos, sino por todos aquellos que han de creer en mí también, y dice: Yo estoy en ellos.»¹¹⁴

Dijimos que la relación dialéctica interpersonal entre Cristo y el hombre forma la estructura fundante de la teología teresiana. Pues bien, subrayemos que la expresión «fuesen una cosa con el Padre y con El», de idéntico significado a la que venimos analizando –«hecho una cosa con Dios»– es interpretada por la Santa desde la frase joánica «como Jesucristo está en el Padre y el Padre en El». Es decir, 'hacerse una cosa con la divinidad' consiste en experimentar la relación dialéctica y personal «Yo en ti y tú en Mí». Por tanto, el ME, en cuanto unidad de «espíritu con espíritu» reproduce la relación interpersonal intradivina.

Dos grandes corrientes de pensamiento llegaron al s. XVI que tuvieron gran repercusión en la concepción del espíritu del hombre: la «mística de la esencia» o sentido ontológico del «espíritu» y la «mística esponsal».

Sabemos que la «mística de la esencia», cuyo primer momento lo representa la tendencia renano-flamenca (siglos, XIII-XIV), pretende la unidad del ser creado con el Ser originario, pero sin establecer una alteridad. Como el misterio de la Trinidad es misterio de unidad, analógicamente el hombre, imagen de Dios, encuentra desde el «fondo» o «centro del alma» la participación y unidad ontológica con la esencia divina. La experiencia espiritual consistiría entonces en la permanencia estable en ese «lugar», en donde se encuentra simultáneamente el «fondo» del existente humano y el «fondo» de Dios, pero en su conexión y en su mutuo fluir-refluir.

Los orígenes son claramente neoplatónicos, concretamente del Pseudo-Dionisio, con dos riesgos inherentes al sistema: reducir la fe al problema de la unidad y diferencia del ser y evitar todo tipo de mediación, incluida la de Cristo.

La «mística esponsal» parte de la Alianza y de la simbología nupcial que la expresa. «La comunión del hombre con Dios se contempla como la comunión de la esposa con el esposo, comunión de disponibilidad y entrega total en la que un amor libre responde a la iniciativa del Amor soberano...el símbolo nupcial se utiliza por su capacidad de expresar la experiencia, no propiamente del ser-uno, sino del estar-unido, de la comunión en la transformación»¹¹⁵.

114 M7.2.7.

115 MOIOLI, G. *Mística cristiana*, NDS, 935.

Santa Teresa estuvo influida por las dos corrientes de pensamiento pero con un claro predominio de la segunda, hasta el punto de ser determinante en su obra, como ha quedado demostrado en la interpretación que hemos presentado de M 7.2.7. La sacratísima Humanidad de Cristo sirvió de catalizador y corrector de la corriente neoplatónica. La unidad y alteridad en el encuentro interpersonal quedaban garantizados por la Humanidad de Cristo y la simbología matrimonial. El lenguaje simbólico nupcial determina el ME como una relación de encuentro entre personas, esposa y esposo, con un fondo típicamente cristiano y de clara referencia bíblica, tanto por el Cantar de los Cantares, como por la estructura de la Alianza. Si ésta es la estructura fundante del pensamiento teresiano, significa que el resto de los lenguajes empleados han de contemplarse subordinados a este.

Por otra parte, el hecho de situar el ME con Cristo dentro del paradigma trinitario, al incluir la última visión como de las tres personas y la Humanidad, corrige toda tendencia neoplatonizante y admite las mediaciones, sobre todo la de la Humanidad de Cristo, de principio a fin del proceso espiritual.

Ahora bien, el hecho de que predomine el lenguaje nupcial dialéctico no anula la fuerte expresividad e intensidad de la expresión «hacerse una cosa con Dios» que suscita, inevitablemente, la problemática de la unidad de substancias; lo resitúa en su contexto, pero no lo suprime¹¹⁶.

Concluimos aportando las notas características del «espíritu» en la teología teresiana:

1) El espíritu del alma es un principio vital, más que ontológico¹¹⁷. Es decir, el hombre es un ser espiritualmente dinámico, atraído por dos polos antagónicos, el mundo y la interioridad, el espíritu del demonio y el espíritu de Dios; el hombre «es» en cuanto se aproxima a la fuente de su ser o parte superior y esencial, por la gracia y la disposición. Por ello mismo, el espíritu es principio de acción, fuente fundamental de la actividad humana, ya que la atracción a la trascendencia le llama a disponerse desde la inmanencia de la historia y las mediaciones de la realidad, fundamentalmente desde la Humanidad de Cristo. Pero también es principio ontológico, aunque sea en segundo término, en cuan-

116 «así quiere juntar nuestros trabajillos con los grandes que padeció Su Majestad y que todo sea una cosa», M 5.2.5., «estando el alma tan hecha una cosa con Dios, metida en este aposento de cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas, M 6.4.8., «Éramos tan una cosa ella y yo», M 6.8.4.

117 El centro del alma tiene una connotación estática y al mismo tiempo dinámica; cf. GARCÍA EVANGELISTA, *La experiencia mística de la inhabitación*, a.c., 122 ss.

to el «espíritu» del alma es el punto de contacto que posibilita la conexión con el espíritu increado.

2) El «espíritu» del hombre se distingue de las potencias del alma pero no puede concebirse separadamente de ellas; las subsume, sin anularlas, en una realidad superior que tiene una connotación afectiva y no intelectual. El máximo grado de espiritualización del alma equivale al mayor grado de amor. El espíritu del hombre en las séptimas moradas se ha entregado totalmente al esposo por amor. Espíritu y amor son sinónimos.

3) El «espíritu» del alma en las 7M, aunque sea un principio inmaterial -«aquí no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él» (M 7.2.3) es inseparable del cuerpo y la merced del ME repercute en él, «redunda en el flaco cuerpo» (M 7.4.11); por consiguiente el «espíritu» abarca la totalidad de la persona, es un principio personificante¹¹⁸. La máxima intimidad en esta vida coincide con la máxima espiritualización y personalización; en este sentido el espíritu dispuesto significa el yo profundo del hombre que se ha vaciado de sí para que Dios lo pueda henchir de Sí y, perdiéndose, se ha encontrado¹¹⁹. En la medida en que el hombre se espiritualiza se entrega amorosamente al Dios personal que, a su vez, lo invade desde el centro habitado por El y toda la persona queda transformada.

La persona humana llega a una comunión tal con las tres Personas y la Humanidad que el hombre toma plena conciencia de ser imagen plástica de Cristo resucitado, quien remite al Dios trino. Tanto el hombre imagen de Cristo como el espíritu del alma espiritualizada señalan la totalidad del hombre.

3. El «status» final del hombre en Cristo

El pensamiento de Santa Teresa es más «económico» que «inmanente»; económico en el sentido apuntado por Rahner, «como misterio salvífico para nosotros»¹²⁰. Teresa pretende descubrir al lector el misterio salvífico de Dios «con» y «para» nosotros. Tratando de explicar la relación de Dios con el hombre, sin ninguna pretensión escolar o cien-

118 «Esta comunión se realiza directamente en el espíritu, participando por concomitancia toda la persona», GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 125.

119 «Porque si ella está mucho con El, como es razón, poco se debe de acordar de sí», M 7.4.6.

120 RAHNER K., *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis*, II-I, Madrid 1969, 360-446. cf. especialmente, 370 y ss.

tífica, es comprensible que a lo largo de las páginas aparezcan ambos protagonistas sin que se pueda fraccionar lo referente a uno o a otro. Si decimos que es más económica que inmanente, (aunque la Trinidad económica sea la Trinidad inmanente según Rahner) es porque la pretensión de Teresa no es contemplar a Dios en sí mismo, sino a Dios en la acción comunicativa, relacionado con el hombre. Pero, al tratarse de una reflexión doctrinal hundida en una experiencia personal, el misterio de la relación Dios-hombre es visto desde la persona humana. En este sentido, podemos afirmar que la obra teresiana es esencialmente antropológica.

Ahora bien, mientras que los dos primeros capítulos acentúan la presencia de la Trinidad y de Cristo en el alma, sin por ello olvidar la disposición del hombre, los capítulos 3 y 4 subrayarán las consecuencias que dicha relación provocan en éste, su cooperación y transformación, no olvidando tampoco la acción y presencia de Dios en el alma humana.

Acentuar un aspecto particular en cada capítulo, no excluye las diferencias entre ellos. Los acentos son importantes y delimitan claramente el núcleo central de cada capítulo. El núcleo del primero es la presencia de Dios Trino en el alma; del segundo, el matrimonio espiritual; en el tercero, encontramos dos aspectos importantes, los efectos de la relación interpersonal en el hombre, y el aspecto cristológico, Cristo que vive en la persona.; mientras que, por último, el capítulo cuarto atiende a la doble finalidad de la relación, a saber, la configuración con Cristo Crucificado y las obras o servicio que la persona debe realizar en ayuda del Crucificado.

Por tanto, los dos últimos capítulos contienen elementos sustanciales de cristología, porque para Sta. Teresa hablar del hombre es hablar de Cristo y viceversa: El es la plenitud del hombre. Pero mientras que el matrimonio espiritual ha sido el encuentro del hombre con Cristo resucitado, los dos últimos enfatizarán el encuentro del hombre con Cristo crucificado. La teología crucis y el seguimiento del crucificado se hacen a la luz de Cristo glorificado. Esto es una constante en los escritos teresianos: el encuentro con Cristo «como andaba en el mundo o después de resucitado» tiene lugar desde su «carne glorificada»¹²¹. Los capítulos tercero y cuarto de las «séptimas» tratan del seguimiento de Cristo crucificado, como andaba en el mundo, visto desde el ME, es decir, desde el encuentro con el resucitado.

El tercer capítulo de las moradas séptimas tiene, como ya hemos

121 V 29.4. y M 6.9.3.

indicado, un doble significado: cristológico, ya que Cristo vive en la persona y ético, en cuanto los «efectos y señales», resultantes de la relación de encuentro, se producen en la persona transformándola. Dividiremos nuestro trabajo en dos subapartados, ético y cristológico. En el primero, ético, analizaremos el significado del término «efectos y señales» y cuáles son; la relación existente entre «efectos» y «disposición», las virtudes y el «para qué» o finalidad del ME.; en el segundo, cristológico, el significado teológico de Cristo vivo en la persona humana.

A. El aspecto ético del ME: La transformación del hombre

Presentaremos brevemente la estructura teológica del tercer capítulo para, a continuación, delimitar el significado teológico de la transformación del hombre como consecuencia del encuentro con Cristo. De las unidades teológicas deducimos el esquema del presente apartado:

«Trata de los grandes efectos que causa esta oración dicha»¹²²

Evidentemente la «oración dicha» hace referencia a la presencia de la Trinidad en el alma y, sobre todo, al matrimonio espiritual que ha provocado «grandes efectos» en la persona. El dato determinante que aporta el capítulo es la afirmación de que «vive en ella Cristo» (M 7.3.1). A continuación presenta los efectos concretos que ha provocado la presencia de Cristo en el alma. La Santa únicamente enumeró los dos primeros, aunque de la lectura del autógrafo se entresacan fácilmente los restantes:

1. «El primero un olvido de sí» (M 7.3.2)
2. «Lo segundo un deseo de padecer grande» (M 7.3.4)
3. «un gran gozo interior cuando son perseguidas» (M 7.3.5)
4. «grande el deseo que tienen de servirle» (M 7.3.6)
5. «Un desasimiento grande de todo» (M 7.3.8)
6. «el no temer los disfraces del demonio» (M 7.3.10)
7. Y por último, recapitulación de todos los efectos desde una perspectiva bíblica. (M 7.3.13)

Veremos, primeramente, qué son los «efectos» en la obra teresiana para, más tarde, comentar los específicos de las 7M.

a. Qué son los «efectos»

El encabezamiento de algunos capítulos de «Moradas», anunciando que se tratará de los «efectos», nos indica la importancia que concedía nuestra

122 M 7.3. (título).

autora a este tema¹²³. Para justificar la razón de este proceder hemos de remitirnos a la explicación que da Teresa de cada uno de los grados de oración. Estos no se conciben sin una reflexión posterior de los efectos que produce en la persona un grado determinado. La oración de quietud, correspondiente a las cuartas moradas (M 4.2.1ss), quedaría incompleta sin apuntar sus «efectos» (M 4.3.9); asimismo, la descripción de las visiones intelectuales (M 6.8.1-2) tiene su justo complemento en la descripción de los «efectos» que provoca (M 6.8.2-7). Los ejemplos podrían multiplicarse (Baste citar que «Vida», «Camino» y CAD recogen la misma estructura), aunque para nuestro propósito sea suficiente concluir que el estudio de los diversos grados de oración debe ir acompañado de sus correspondientes efectos.

Los «efectos y señales»¹²⁴, suponen la transformación que se opera en el hombre como consecuencia de la relación de encuentro interpersonal con Cristo en Dios Trino:

«entendiendo ya por experiencia cómo ayuda el Señor y transforma un alma, que no parece ella ni su figura»¹²⁵.

Tienen además una connotación: la persona es capaz de comprender la transformación hasta el punto que se convierte en un criterio de verificación de la experiencia religiosa y, en concreto, del grado de oración. La gracia de Dios es la causa principal de la transformación junto a la libre cooperación de la persona.

La transformación incluye dos elementos inseparables: en primer lugar la permanente y continua acción de Dios, origen y causa de toda gracia. La primacía y gratuidad de la gracia son la causa originante de la transformación del hombre, que se ofrece como don:

«Y es de tener en mucho, si hay humildad para entender que no son mejores por eso; porque no se puede entender si son todos efectos del amor, y cuando sea, es dado de Dios»¹²⁶

Transformación que tiene su última razón de ser en la encarnación de Jesucristo y la consecuencia, o «efecto» primordial, consiste en la transformación en El:

«traer al Todopoderoso a ser uno con nuestra bajeza y transformarnos en sí y hacer una unión del Criador con la criatura»¹²⁷.

123 «Dice sus efectos y los que quedan de la pasada que trató», M 4.3. (título), «Dice los efectos con que queda el alma», M 5.2. (título); cf. M 6.6. (título)

124 «Los efectos o señales», M 4.3.9., M 4.1.7., M 6.3.10., M 6.4.17. etc.

125 M 5.2.8.

126 M 4.1.6.

127 C 32.11.

Por tanto, la máxima repercusión posible de la relación con Cristo será la que más posibilite la transformación del hombre en El. Y esto es justamente lo que Santa Teresa denomina matrimonio espiritual.

En segundo lugar, la disposición o preparación del hombre. La cooperación libre del hombre es imprescindible; supone un esfuerzo por conseguir las virtudes:

«no vendrá el Rey de la Gloria a nuestra alma, –digo a estar unido con ella– si no nos esforzamos a conseguir las virtudes grandes»¹²⁸.

El objetivo de la vida cristiana consiste en juntarse el hombre con Dios hasta conseguir una unidad que transforme la persona en su totalidad. Debe ser una realidad verificable y práctica:

«una misma voluntad, no por palabras, no por deseos, sino puesto por obra»¹²⁹.

Una vez más hemos dejado constancia de que, sea cual fuere el punto teológico a analizar en los escritos teresianos, siempre nos hallaremos ante el difícil equilibrio entre la absoluta gratuidad de la gracia, como donación personal de Dios, y la cooperación a la gracia por el esfuerzo del hombre. Salvada la distinción previa de tratarse de una relación personal simétrica y asimétrica –como ya explicamos–, estamos ante una estructura esencial de la teología de Teresa que repercute en todos los aspectos y cuya última expresión la hemos llamado relación dialéctica.

En conclusión, los «efectos y señales» consisten en la progresiva transformación práxica y verificable de «toda» la persona humana como resultado de la relación interpersonal de encuentro. La verificación conlleva varios aspectos: la adquisición de las virtudes y su plasmación en la vida; el progresivo acercamiento a la morada principal por el proceso de espiritualización y disposición, que traerán como consecuencia la muerte simbólica del yo y la consiguiente mayor conciencia y presencia de Cristo en el centro del alma; y, por último, proporcionalmente a la inmersión del sujeto en la máxima interioridad del hondón del alma entregándose a Dios, Cristo inundará la totalidad del ser humano descentrándolo de sí e impulsándolo hacia la realidad exterior en servicio del prójimo y ayuda del Crucificado. Comentaremos a continuación los diversos matices que deben añadirse a nuestra conclusión inicial.

128 C 16.6.

129 CAD 3.1.

b. *Los «efectos y señales» y las virtudes*

No se trata aquí de hacer un estudio de las virtudes, sino de dejar constancia de cómo están vinculadas con los efectos y transformación del hombre.

Las virtudes han de ir creciendo progresivamente a la par que se avanza en los grados de oración. El aumento de las mismas indica fehacientemente que la persona ha crecido en un determinado grado de oración. Después de explicar la oración de quietud, Teresa presenta una larga lista de «los efectos o señales que tienen las almas», similar a la que encontramos en M 7.3.:

- «no estar tan atada como antes en las cosas del servicio de Dios»
- «no se apretar con el temor del infierno»
- «mayor [temor] de no ofender a Dios»
- «gran confianza que le ha de gozar»
- pérdida del temor a perder la salud
- más deseos de hacer [penitencia] que hasta allí»
- disminuye el temor a los trabajos
- deseos y voluntad de hacer algo por Dios
- «tiénese ya por más miserable»
- ve que los gustos del mundo son basura comparados con los que Dios da

«En fin, en todas las virtudes queda mejorada y no dejará de ir creciendo, si no torna atrás ya, a hacer ofensas a Dios¹³⁰»

Si a esta lista de efectos se les denomina «virtudes», significa que para Santa Teresa el término virtud tiene un significado bastante amplio. Aunque nunca lo definió, virtud es aquella actitud que, hecha vida, favorece la entrega de toda la persona a la voluntad de Dios:

«Pues ¡ea, hijas mías!, prisa a hacer esta labor y tejer este capuchillo, quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra, poniendo obras de penitencia, oración, mortificación, obediencia, todo lo demás que sabéis¹³¹»

En la medida en que el hombre se entrega a Dios descubre la realidad exterior a él y, como sujeto activo, se decide a transformarla. Por ello la virtud por excelencia es el amor al prójimo¹³²:

130 M 4.3.9.

131 M 5.2.6. cf. M 7.4.14.

132 «¡Oh, hermanas!, cómo se ve claro adónde está de veras el amor del prójimo en algunas de vosotras, y en las que no está con esta perfección! si entendiéseis lo que nos importa esta virtud, no traeríais otro estudio», M 5.3.10.

«La diligencia que a mí se me ofrece más cierta [después de pedir a Dios que nos tenga en su mano] es andar con particular cuidado y aviso, mirando cómo vamos en las virtudes: si vamos mejorando o disminuyendo en algo, en especial en el amor unas con otras»¹³³

Pero el amor al prójimo es inseparable de la humildad y del desasimio de todo lo criado. Por eso podemos decir que en esta trilogía se resume el pensamiento de la Santa a propósito del crecimiento en la virtud:

«no puedo yo entender cómo haya ni pueda haber humildad sin amor, ni amor sin humildad; ni es posible estar estas dos virtudes sin gran desasimio de todo lo criado»¹³⁴

También en las virtudes el hombre debe reproducir la fuente de la virtud, que no es sino el mismo Dios. De El proceden, porque El es la Virtud por excelencia. Por ello, el hombre debe aprender de El y responder efectivamente a las que Dios le comunica:

«aquél principio, que es Dios, de donde nuestra virtud es virtud»¹³⁵; «con la virtud de Dios obraremos muy mejor virtud que muy atadas a nuestra tierra»¹³⁶. El Señor es como una pieza de oro de «grandísimo valor y virtudes... las virtudes de la piedra no nos dejan de aprovechar»¹³⁷.

Ahora bien, las virtudes nacen, crecen y se desarrollan en el tiempo histórico. En el comienzo de la relación con Dios «no saben andar», porque acaban justo de nacer cuando el hombre, abandonando la vida de separación de Dios, las descubre por el camino espiritual de la oración y la interiorización¹³⁸. Hay que ejercitarlas para que se desarrollen, crezcan y se preparen a la donación de la voluntad, en las moradas quintas, y la donación del deseo en las sextas¹³⁹. La oración y el crecimiento en las virtudes son inseparables; en las 7M Teresa vuelve a recordar la necesidad de unir ambas a quien desee seguir este «camino espiritual» :

133 M 5.4.9.

134 CE 24.2.

135 M 1.2.1.

136 M 1.2.8.,

137 M 6.9.2.

138 «Es cosa donosa que aún nos estamos con mil embarazos e imperfecciones y las virtudes que aún no saben andar, sino que ha poco que comenzaron a nacer, y aún plega a Dios que estén comenzadas», M 2.1.7.

139 «procurar ejercitar las virtudes y rendir nuestra voluntad a la de Dios en todo», M 3.2.6.

«Torno a decir, que para esto es menester no poner vuestro fundamento sólo en rezar y contemplar; porque, si no procuráis virtudes y hay ejercicio de ellas, siempre os quedaréis enanas; y aun plega a Dios que sea sólo no crecer, porque ya sabéis que quien no crece, descrece; porque el amor tengo por imposible contentarse de estar en un ser adonde le hay»¹⁴⁰

Del crecimiento en la virtud, acompañada de la oración, dependerá en gran medida la influencia positiva que la persona transmita a otros¹⁴¹, así como el propio conocimiento y el crecimiento en la humildad¹⁴².

Las virtudes, en Santa Teresa, incluyen actitudes personales ante la vida, la muerte, el demonio, el mundo, la fe, la esperanza, la caridad, etc. así como cambios prácticos de comportamiento en el amor a los demás, amor propio, mortificación, penitencia, obediencia, humildad, etc. Las virtudes –en la doble vertiente de cambio de actitudes vitales y cambio práctico de comportamiento–, renuevan la teoría del conocimiento en la persona y cambian el orden jerárquico de valores. En este sentido implican la teoría del conocimiento porque todas ellas van encaminadas a la renovación o transformación del hombre quien, saliendo y vaciándose de sí, se entrega a Otro y, desde El, redimensiona los «objetos» de conocimiento por la participación consciente en la vida de Cristo.

Las virtudes son un don de Dios que el hombre adquiere al contemplarse en la Virtud y que recibe pasivamente, pero que dialécticamente debe esforzarse en adquirir. Van por delante, indicando el camino, gracias a la recepción continua de las mercedes que el Señor comunica y el hombre recibe pasivamente. Al mismo tiempo, se precisan previa y dialécticamente, porque desde el comienzo de la primera morada han de estar ejercitándose por el conocimiento propio y la humildad.

Por consiguiente, el crecimiento y desarrollo de las virtudes, nacidas de la primera determinación que toma la persona en orden a seguir la llamada del Señor y que se desarrollan hasta la total entrega personal, van transformando al hombre. Todas las virtudes confluyen y contribuyen a la total donación personal, gracias a la cual y con la ayuda

140 M 7.4.9.

141 «Porque como queda con estos deseos y virtudes dichas, el tiempo que dura en el bien siempre hace provecho a otras almas y de su calor les pega calor», M 5.3.1.

142 M 6.10.7. cf. también M 5.3.9., M 6.8.9. «Ir poco a poco mirando la humildad con que dejan al alma y la fortaleza en la virtud», M 6.9.11.

del Señor el hombre queda «trocado». Ahora bien, cambiar a la persona es capacitarla para entablar la relación dialéctica de amor. Una vez más volvemos al tema principal de nuestro trabajo: la relación con el Amado. El crecimiento de las virtudes espiritualiza el alma, la convierte en amor verificable en la praxis y la capacita para la relación, «Yo en ti y tú en Mí». Teresa lo expresa magníficamente en una poesía:

«Ya toda me entregué y di,
Y de tal suerte he trocado
Que mi Amado para mí
Y yo soy para mi Amado
Cuando el dulce Cazador
Me tiró y dejó rendida,
En los brazos del amor
Mi alma quedó caída
Y cobrando nueva vida
De tal manera he trocado,
Que mi Amado para mí,
Y yo soy para mi Amado»¹⁴³

Dice Cobarruvias que «trocarse uno, es mudarse de condición o parecer»¹⁴⁴ y éste es precisamente el aspecto que quisiera resaltar en este momento de la poesía, ya que la herida mortal de amor recupera nueva vida «trocando» la persona no en su «parecer» sino en su «condición»: Es un cambio substancial de la persona. Por haberse entregado toda al Amor «ya yo no quiero otro amor» porque «mi alma quedó hecha una con su Criador». Al no querer otro amor y haberse entregado se ha transformado y ya «mi Amado para mí, y yo soy para mi Amado».

Con diferentes lenguajes la Santa viene a expresar la misma realidad de amor y vida en Otro, de relación dialéctica transformante. Llegamos a esta conclusión al analizar la estructura del matrimonio espiritual y la connotación histórica del hombre, imagen plástica esculpida en Cristo. Asimismo la encontramos al estudiar el proceso de espiritualización, una vez que el hombre, dispuesto y hecho «puro espíritu», se hace «una cosa» con el «espíritu increado», como viven las Personas divinas. Y, por último, vuelve a aparecer al estudiar los

143 P. 3. La fecha de composición puede ser 1573 cuando redactó por última vez el comentario al «Cantar», o de 1560 por las alusiones a la transverberación; cf. el comentario de CUSTODIO VEGA, ANGEL *La poesía de Santa Teresa* Madrid 1975, 72-82 en el cual se inclina por la fecha de 1560. Personalmente me inclino por una fecha de composición tardía. En todo caso estamos ante una poesía compuesta durante las vivencias correspondientes a las sextas o séptimas moradas.

144 COBARRUVIAS, o.c., 979.

«efectos». Pero quisiera insistir en que la transformación «real» del hombre no es una simple consecuencia de la relación, sino que forma parte intrínseca de la misma. Culmina definitivamente en la escatología y, en esta vida, en el ME, pero comienza desde los primeros pasos del camino espiritual que propone la Santa. Los pequeños cambios prácticos iniciales elaboran y preparan la gran transformación que implica la totalidad personal entregada a Cristo para que El viva en ella.

c. Efectos y finalidad

Las virtudes entran, por tanto, en la esfera de lo personal. Atañen al individuo en cuanto tal y en su modo de aprehender la realidad y elaborar una praxis consecuente. En este último aspecto se relacionan con la finalidad o el «para qué» de las mercedes recibidas por Dios, ya que los «efectos» significan la transformación personal en Cristo y la finalidad acentúa el papel de las «obras» como acción exterior del hombre en la transformación de la realidad mediante el amor al prójimo por el servicio: «echemos mano del obrar mucho y de las virtudes»¹⁴⁵. La distinción entre efectos y fines de la gracia no aparece con nitidez hasta los capítulos tercero y cuarto de las 7M, aunque ya exista una pequeña indicación en las 4M:

«en los efectos y obras de después se conocen estas verdades de oración, que no hay mejor crisol para probarse»¹⁴⁶

La distinción y relación con los «efectos» se hace evidente en M 7.4.:

«deciros que es el fin para que hace el Señor tantas mercedes en este mundo. Aunque en los efectos de ella lo habréis entendido»¹⁴⁷

Aquí únicamente nos interesa diferenciar los «efectos» de transformación del hombre, de la «finalidad» o «para qué» de la misma. Los efectos se refieren a la praxis del creyente en sí mismo –es decir, la transformación que ha sufrido el hombre en cuanto tal– mientras que los fines son el «para qué» de los efectos, las obras hacia el exterior que el hombre debe realizar una vez que se ha descentrado de sí mismo y Cristo vive en él. Llegados a las 7M la totalidad de la persona se volcará en el servicio al prójimo –sin dejar de estar en compañía de las tres personas y la Humanidad–, aunque ya desde el comienzo del proceso –en las primeras moradas– la acción de amor al prójimo le irá preparando para una donación mayor.

145 M 6.6.9. «e ir creciendo en las obras y virtudes», M 3.2.11.

146 M 4.2.8.

147 M 7.4.1.

d. Efectos y verificación

Los «efectos» y la «disposición» se implican mutuamente. Los primeros constituyen el aspecto práctico de la disposición, su resultado discernible. La interiorización y la preparación al encuentro del ME van haciendo que el hombre se acerque a su centro y morada de Dios, disponiéndolo hasta convertirlo en persona espiritual. La transformación experimentada se hace palpable y discernible desde las consecuencias prácticas que conlleva la disposición, es decir, los efectos consiguientes al aumento de las virtudes y el cambio en la jerarquía de valores.

Por consiguiente, disposición y transformación quedan interrelacionadas. No hay transformación posible del hombre sin resultados concretos y verificables. Es más, la inexistencia de cambios en las actitudes y comportamientos son, para Santa Teresa, señal inequívoca de la invalidez de la respuesta que el hombre pretendía dar a la llamada de Dios a vivir en comunión con El. Los efectos cumplen tres funciones, todas ellas comprobables en la propia existencia de la persona: primero, verificar en la práctica el fruto de la donación de Dios; segundo, comprobar la acción del hombre que se dispone por el ejercicio y aumento de las virtudes teologales y, tercero, ser el lugar privilegiado de discernimiento y verificación de la autenticidad de la experiencia religiosa. En este sentido la Santa es concluyente:

«porque en los efectos veremos si es verdadero lo que queda dicho»¹⁴⁸.

Por ellos se puede comprobar si la oración es cosa de la imaginación, o discernir si las operaciones son poder del demonio¹⁴⁹. El criterio esencial es que haya correspondencia entre la merced de Dios y el fruto o transformación que experimente la persona, si se «conforman» con la merced recibida¹⁵⁰. La auténtica transformación del hombre se convierte en el criterio supremo de discernimiento: Sin los «efectos» no existe posibilidad de una relación veraz con Dios:

148 M 7.3.1., «mas en los efectos y obras de después se conocen estas verdades de oración», M 4.2.8., «Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo. Aun dejemos por los efectos con que queda, que éstos diré después; esto es lo que hace mucho al caso», M 5.1.9.

149 «Si son de la imaginación, ninguna de estas señales hay, ni certidumbre ni paz y gusto interior...y aún quizá es así que están adormecidas, como manera de sueño les parece que las hablan y aun que ven cosas, y piensan que es de Dios, y dejan los efectos, en fin, como sueño», M 6.3.10.; M 6.3.12.

150 «porque hay efectos muy diferentes en los fingidos arrobamientos...y como las señales y efectos no conforman con tan gran merced, queda infamada», M 6.4.17.

«Bien es que haya temor y andemos con más aviso; ni tampoco confiadas que, por ser tan favorecidas, os podéis más descuidar, que esto será señal no ser de Dios, si no os viereis con los efectos que queda dicho»¹⁵¹

Destaquemos, por último, que el tiempo histórico juega un papel importante ya que los efectos de transformación se comprenden con el paso del tiempo:

«y esto se entiende mejor, cuando anda el tiempo, por los efectos»¹⁵².

La praxis del hombre nace y se constituye en la relación interpersonal del encuentro con Dios; es decir, no es ajena al proceso relacional sino que, por el contrario, está íntimamente unida a él. Lo cual tiene mucha importancia porque, de este modo, en la teología teresiana, no hay dicotomía entre la relación mutua de amor hombre-Dios y la ética. Por su parte, la praxis, al quedar íntimamente ligada al proceso relacional, impide convertir el cristianismo en un sistema moral, desligado y autónomo con relación a la fe. La praxis cristiana es la consecuencia de la relación de amor entre Dios y el hombre, y de ella se deriva. Previamente ha contactado con la ayuda graciosa de Dios que habita en lo más profundo del ser humano, su hondón, con una presencia previa a la propia disposición del hombre.

B. Aspecto cristológico: Cristo vive en la persona humana

Introducción

La panorámica global sobre los efectos nos deja en condiciones de abordar la concreción de la transformación en 7M. Como dijimos, existen dos aspectos diferenciados: el esencial o cristológico, mediante el cual Cristo habita el hombre y, en segundo lugar, los efectos particulares que afectan a la vida de la persona «trocada» en Cristo. En cuanto al primero y esencial, el cristológico, hemos de analizar la frase de M 7.3.1. para descubrir el significado exacto de la metáfora «muerte de la mariposa». En cuanto a que Cristo viva en la persona, distinguiremos tres aspectos referentes al vivir de Cristo en el alma: la vida de Cristo en el momento en que se concede la merced misma del ME, o cuando el Señor quiere que se repita. En segundo lugar, los efectos interiores que experimenta el alma y que son característicos de las 7M, son tres: la paz en que queda el alma, la conciencia subjetiva de estar en «pre-

151 M 6.8.8.

152 M 7.2.6.

sencia» y «compañía» de Cristo y, por último, la continuidad en el tiempo o dicho con palabras de Teresa, la «continuanza» con que experimenta la presencia. Terminaremos analizando cada uno de los demás efectos: olvido de sí, pérdida del temor al demonio, deseo de servir y allegar almas, etc.

a. *El símbolo de la «mariposa» como muerte del deseo*

Para entender el significado de la vida de Cristo en el alma, previamente debemos analizar la vida y muerte de la «mariposica,» lo que supone dar un pequeño rodeo y retomar el problema desde las moradas quintas y el símbolo del gusano de seda. Presentamos el texto clave de M 7.3:

«Ahora, pues, decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo, y que vive en ella Cristo. Veamos qué vida hace, o qué diferencia hay de cuando ella vivía»¹⁵³

El símbolo del gusano de seda recorre las tres últimas moradas, siendo introducido por vez primera en M 5.2.2.¹⁵⁴ La pregunta obligada que plantea la frase «esta mariposica ya murió» es la siguiente: ¿hay que interpretar la muerte del gusano y la de la mariposa como única muerte?, ¿o bien se trata de la muerte del gusano y la de la mariposa como dos muertes sucesivas? Y si es esto último, ¿qué significan teológicamente estas dos muertes? y, finalmente, ¿en qué momento se da la muerte del gusano y de la mariposa?.

La respuesta ha de buscarse en la clave interpretativa que avanzamos en la introducción del trabajo, al tratar lo que entendíamos por símbolo. Es decir, la mariposa es un símbolo que remite a un segundo significado que afecta a la existencia humana en su globalidad. Sería erróneo querer encontrar una respuesta en un paralelismo exacto entre el símbolo, y la realidad humana o confundir el símbolo con el signo. Tampoco Santa Teresa lo hizo¹⁵⁵.

En la descripción que Teresa hace del gusano de seda (M 5.2.2) y su aplicación a la vida cristiana (M 5.2.3), no se menciona la vida de la mariposa. El gusano de seda muere, fundamentando bíblicamente el símbolo en el texto de Col.3,3-4¹⁵⁶. Inmediatamente después de la

153 M 7.3.1.

154 «Ya habréis oído sus maravillas en cómo se cría la seda...M 5.2.2.

155 CASTELLANO J., *Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposica como ejemplo de una teología simbólica*, a.c., 544.

156 M 5.2.4, ratificado en M 5.2.6.

muerte del gusano entra en escena la mariposa, en «esta» oración; es decir, continuamos en las 5M:

«que cuando está en esta oración bien muerto está al mundo: sale una mariposita blanca. ¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale una alma de aquí, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con El; que a mi parecer nunca llega a media hora»¹⁵⁷.

En los números siguientes hallamos varias referencias interpuestas del gusano y la mariposa; los dos elementos del símbolo permanecen¹⁵⁸. Lo característico de la mariposa es, primero, su desasosiego:

«¡Oh!, pues ver el desasosiego de esta mariposita, con no haber estado más quieta y sosegada en su vida, es cosa para alabar a Dios! Y es que no sabe donde posar y hacer su asiento»¹⁵⁹

Y, segundo, la nueva situación, surgida de la entrega de la voluntad, le hace «buscar asiento» en una situación distinta en la que, además, le esperan nuevos trabajos:

«No hay que espantar que esta mariposilla busque asiento de nuevo, así como se halla nueva de las cosas de la tierra...y ¡qué nuevos trabajos comienzan a esta alma»¹⁶⁰.

No debe pasar desapercibido un detalle importante: la voluntad aún no está rendida totalmente a Dios:

«aún el alma con todas estas ganancias no está tan rendida en la voluntad de Dios como se verá adelante»¹⁶¹

Mientras que en el ME el deseo del alma es hacer en todo la voluntad de Dios:

«es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas de que se haga la voluntad de Dios en ellas, que todo lo que Su Majestad hace tienen por bueno»¹⁶²

Por esta razón Teresa insiste en la muerte total del gusano o rendimiento total de la voluntad propia a la de Dios, incluyendo «unos

157 M 5.2.7.

158 Concretamente de M 5.2.8. a M 5.3.6.

159 M 5.2.8., M 5.2.9.

160 M 5.2.9.

161 M 5.2.10. cf. M 6.10.8.: «De estas mercedes hace nuestro Señor al alma, porque como a verdadera esposa, que ya está determinada a hacer en todo su voluntad, le quiere dar alguna noticia de en qué la ha de hacer y de sus grandezas».

162 M 7.3.4.

gusanos que no se dan a entender...un amor propio, una propia estimación...»¹⁶³.

Con M 5.4. termina el discurso del gusano y su muerte; la mariposa comienza en solitario su andadura a la búsqueda de asiento y reposo. Entonces se introduce en el relato un nuevo simbolismo, esta vez matrimonial, para explicarnos en qué queda la búsqueda de la mariposa. Desde las 7M comprobamos que existe una muerte del gusano y una muerte de la mariposa y que esta última coincide con la consumación del matrimonio espiritual.

La muerte de la mariposa es previa al ME, significando la total disposición de la persona tomada por Dios y convertida en puro espíritu¹⁶⁴. Puede tener lugar como acción de Dios en total pasividad del hombre; se produce antes del ME, porque es un requisito previo, es decir, sucede en el umbral de las 7M.

El problema a dilucidar es a qué corresponde exactamente la muerte del gusano y la de la mariposa. La solución se puede hallar si descubrimos que en 6M, la mariposa ha de disponerse de alguna manera añadiendo nuevos elementos a la muerte del gusano, y al mismo tiempo buscar el significado teológico exacto de la muerte del gusano. La mariposa en 6M busca reposo o asiento, pero nada se dice de un trabajo de negación o muerte del yo, como sucedió con el gusano de seda. En el gusano de seda, el asunto era más claro: había que morir al amor propio y a la propia voluntad. La pregunta exige una respuesta desde las 6 y 7M.

En nuestra opinión las 6M tienen su clave en la palabra «deseo»¹⁶⁵. El símbolo de la mariposa indica, con otro lenguaje, el deseo de Dios que porta la persona cuando ha rendido su voluntad y su «yo»:

«cuando nuestro Señor es servido haber piedad de lo que padece y ha padecido por su deseo esta alma»¹⁶⁶

El Esposo quiere que se le desee y el alma vive en continuo deseo de amor, podemos decir de búsqueda¹⁶⁷. Al mismo tiempo el alma desea padecer, servir, emplearse toda en las cosas de Dios¹⁶⁸. Observe-

163 M 5.3.5. y M 5.3.6.

164 M 7.2.7.

165 Deseo que tiene su máxima expresión de disposición y purificación antes de entrar en el matrimonio espiritual por la experiencia de ausencia del Amado denominado «pena sabrosa». Su particular visión de la «noche oscura» del alma lo sitúa en el umbral de las séptimas moradas. A la experiencia de ausencia del Señor le sucede la seguridad fulgurante de su presencia intuida. Cf. M. 6.11.2 en la edición crítica del «Can Fillas».

166 M 7.1.2. La misma expresión en M 6.4.3.

167 M 6.1.1., M 6.2.1. M 6.2.8., M 6.4.1., M 6.6.1., M 6.6.6., M 6.11 (título), M 6.11.1.

168 M 6.2.7., M 6.4.15., M 6.6.4., M 6.7.8. y 11, M 6.8.4.

mos como van unidos el deseo de Dios con el de trabajar por El. Queda por comprobar en este breve repaso por las 6M qué «son deseos sobrenaturales», es decir, no alcanzables por el esfuerzo del hombre, sino dados por Dios¹⁶⁹.

El deseo es un impulso que surge de la voluntad, sin reducirse a ella, junto a la imaginación y su capacidad de ensoñamiento de realidades futuras, que encamina constantemente al hombre hacia delante. Es otra manera de definir la búsqueda permanente, intencionalidad última de la vida; dicho teológicamente: la capacidad de auto-trascendencia, el ser supracreatural del hombre que busca la plena comunión con el Ser. El deseo, en 6M, reforzará la determinación de la voluntad de 5M¹⁷⁰, se probará en el crisol de las pruebas del amor y, sobre todo, realizará en la persona algo esencial, la reconciliación plena del hombre consigo mismo:

«queda renovada y, piadosamente se puede creer, perdonadas sus culpas; y así limpia la junta consigo»¹⁷¹

La interpretación final que hacemos consiste en afirmar que la muerte del gusano es la principal y corresponde a la muerte simbólica del yo, necesaria para que otro mejor que yo viva en mí y me dé vida:

«Muera ya este yo, y viva en mí otro que es más que yo, y para mí mejor que yo, para que yo le pueda servir: El viva y me de vida»¹⁷².

Manteniendo el simbolismo hasta las últimas moradas, nos encontramos ante una interpretación total de la vida cristiana en la cual el momento crítico son las 5M¹⁷³. La persona, transformada en mariposa que vuela hacia Dios por el aumento del deseo –como respuesta a las incesantes y variadas llamadas que le hace el Señor–, muere también; la muerte de la mariposa habría que interpretarla como consumación de la muerte del yo, quien habiéndose transformado por la donación total de sí, aún no encuentra reposo, es decir, su verdadero ser personal. En este sentido, la muerte de la «palomilla» implica la nueva vida en Cristo, significando la vivencia personal de la resurrección antes de la escatología, en la medida en que la persona puede vivirlo en esta tierra, como expresa el ME.

169 M 6.9.18.

170 M 6.5.2. y M 6.10.8.

171 M 6.4.3.

172 E 17.

173 CASTELLANO J., *Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposica como ejemplo de una teología simbólica*, a.c., 552 y 553.

En mi opinión, hay que respetar la comparación que plantea Teresa en los términos en que ella misma la expresa, dándole a la muerte de la mariposa la significación de resurrección en Cristo en esta vida, de vida nueva del hombre. Las 6M tienen aquí su razón de ser: la persona, transformada por la donación de la voluntad en las 5M, es llamada a la consumación en el ME indicando con ello que la entrega de la voluntad realizada en las 5M es insuficiente; es decir, el hombre no se agota en la voluntad, aunque sea la potencia más importante porque es la fuente del amor. La voluntad, encendida en amor, ansía la satisfacción del deseo de comunión plenificante con el Ser. En las 6M la voluntad se ha convertido en impulso amoroso, en espíritu desasosegado, hasta la consumación del matrimonio donde hallará su reposo.

De lo dicho deducimos dos consecuencias: la persona humana tiene en las potencias su principal aliado; la voluntad asume el trabajo del entendimiento y la memoria pero, una vez encendida en el amor, se convierte en deseo de Amor —esto es precisamente la espiritualización del hombre—, insatisfecha hasta no verse transformada por Cristo que la habita y ella misma vive en Cristo en el matrimonio espiritual.

Por otra parte, las tres últimas moradas son el proceso definitivo de transformación del hombre, la reproducción del misterio cristiano de muerte y resurrección en Cristo. El dinamismo —paso de la muerte a la resurrección en esta vida y en el misterio de Cristo en la Trinidad— tendría entonces tres momentos: muerte simbólica del yo, pero real, en cuanto donación del yo personal a otro para recuperarlo plenamente—, deseo de Dios, y nueva criatura que inicia su recorrido hacia la escatología.

La originalidad de Teresa consistiría en plantear un momento intermedio entre las 5M y las 7M, una «etapa intermedia» que se encuentra en las 6M y que se concretaría en la muerte del deseo de Dios al hallarlo tanto como se puede hallar en esta vida en las 7M; a la vez, este tiempo intermedio sirve de preparación para trabajos y sufrimientos, junto a una mayor reconciliación del hombre consigo mismo y con Dios, como relatan los primeros capítulos de las 6M.

Leamos este símbolo —en su segundo significado—, como estructura de la muerte y paso a la resurrección, sin buscar por ello la constante relación a la «cosa» de la que ha partido el símbolo. De ahí que no tengamos que indagar una correspondencia exacta entre el símbolo de la mariposa y la realidad de la persona; queremos decir con esto que el yo sigue existiendo como se comprueba en M 7.3., aunque sea un yo totalmente transformado.

b. *Vive en ella Cristo*

Una vez interpretada la muerte de la mariposa, veamos los efectos que produce en el alma el hecho de que Cristo viva en ella. Siguiendo la distinción anunciada anteriormente, dividimos los efectos entre los interiores al alma –es decir, los referentes a las consecuencias que trae al alma el experimentarse habitada– y otros, que implican cambios en la jerarquía de valores: ante la vida, la muerte, el demonio, las relaciones humanas, etc.

Los primeros y más importantes son tres: 1) la persona vive de la vida recibida por Cristo que la habita; la disposición al amor, que la convirtió en puro espíritu y posibilitó la entrada de todo el ser personal en la morada central se experimenta ahora inundada desde su centro de vida que le comunica el Señor. 2) las características propias a la vivencia del ME por el alma que son: profunda paz interior, percepción de una presencia-compañía personal y continuidad en el tiempo de dicha percepción. 3) Diferenciaremos dos momentos en la vivencia del ME: a) la experiencia «habitual» o de continuidad y b) aquella otra, que sucede rara vez, en la que el Señor la deja en su ser «natural».

Esencialmente la vida de Cristo en el alma es el núcleo central del ME, que ya encontramos en el capítulo segundo de 7M:

«Y también dice: *Mihi vivere Christus est, mori lucrum*; así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo»¹⁷⁴.

Este texto paralelo al de M 7.3.1. nos hace comprender que la frase la «vida es ya Cristo» describe el efecto inmediato al ME y no algo posterior en el tiempo. Recordemos además, que las palabras son efecto de obra en Cristo.

Una explicación detallada de los efectos del ME puede hallarse a continuación del texto reseñado anteriormente:

«Y esto se entiende mejor, cuando anda el tiempo, por los efectos, porque se entiende claro, por unas secretas aspiraciones, ser Dios el que da vida a nuestra alma, muy muchas veces tan vivas, que en ninguna manera se puede dudar, porque las siente muy bien el alma, aunque no se saben decir, mas que es tanto este sentimiento que producen algunas veces unas palabras regaladas, que parecen no se pueden excusar de decir: ¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas!, y cosas de esta manera.

174 M 7.2.5. «nuestra vida es Cristo», M 5.2.4.

Porque de aquellos pechos divinos adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche que toda la gente del castillo conforta; que parece quiere el Señor que gocen de alguna manera de lo mucho que goza el alma, y que de aquel río caudaloso, adonde se consumió esta fontecita pequeña, salgan algunas veces algún golpe de aquel agua para sustentar los que en lo corporal han de servir a estos dios desposados. Y así como sentiría este agua una persona que está descuidada si la bañasen de presto en ello, y no lo podía dejar de sentir, de la misma manera, y aun con mas certidumbres se entienden estas operaciones que digo. Porque así como no nos podría venir un gran golpe de agua, si no tuviese principio —como he dicho—, así se entiende claro que hay en el interior quien arroje estas saetas y dé vida a esta vida, y que hay sol de donde procede una gran luz, que se envía a las potencias, de lo interior del alma»¹⁷⁵.

El párrafo tiene dos ideas bien diferenciadas: la acción de Dios en el alma, comunicándole vida y, segundo, la respuesta amorosa de la persona humana. La persona percibe experimentalmente, con gran certidumbre, que Dios le da vida —«dé vida a esta vida»—; desde el centro o morada principal, «sustenta» y «conforta» la totalidad de su ser, «toda la gente del castillo», el alma con sus potencias y el cuerpo. Las imágenes que emplea Teresa son de gran belleza. A Dios y su acción se les denomina: «pechos divinos» de los que manan «rayos de leche», «río caudaloso, adonde se consumió esta fontecita pequeña»¹⁷⁶, «saetas», «sol de donde procede una gran luz».

Una característica del ME es la pasividad de la persona humana para recibir la merced del Señor, quien no necesita puerta para entrar¹⁷⁷. Sin embargo, y esto distingue las 7M de las quintas y sextas¹⁷⁸, las potencias del alma comprenden la vida que reciben y la operación de amor del matrimonio que inunda su ser, desde el alma hasta el cuerpo:

175 M 7.2.6.

176 En clara alusión a la muerte simbólica y entrega total de la voluntad y deseo. Alude también a hacerse una cosa con Dios como cuando un «arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse», M 7.2.4.

177 «a mi parecer no ha menester puerta por donde entre. Digo que no es menester puerta, porque en todo lo que se ha dicho hasta aquí, parece que va por medio de los sentidos y potencias, y este apareamiento de la Humanidad del Señor así debía ser», M 7.2.3.; «no tienen que ver aquí los sentidos y potencias, que se descubrió Su Majestad al alma», M 7.3.10.

178 En la oración de unión de las moradas quintas y en otros arrobamientos: «el Señor la junta consigo; mas es haciéndola ciega y muda, como lo quedó San Pablo en su conversión, y quitándole el sentir cómo o de qué manera es aquella merced que goza; porque el gran deleite que entonces siente el alma, es de verse cerca de Dios. Mas cuando la junta consigo, ninguna cosa entiende, que las potencias todas se pierden, M 7.1.5.

«a mi parecer, aquí no se pierden las potencias, mas no obran, sino están como espantadas»¹⁷⁹

La percepción subjetiva le hace exclamar palabras de amor como respuesta, «vida de mi vida y sustento que me sustentas»:

«en ninguna manera dejéis de responder a Su Majestad... hacer lo que digo haciendo un acto de amor, o decir lo que San Pablo: '¿qué queréis, Señor, que haga?'»¹⁸⁰

El siguiente aspecto a reseñar es la correlación entre la fuerza centrípeta, que impulsa al hombre hacia la interiorización y centro de su alma y la fuerza centrífuga que, desde el centro del alma, inunda la totalidad del ser renovando y transformando a la persona. Cuanto más se acerca la persona al hondón más se vuelca Dios desde el centro a todas las moradas del castillo. La vivencia de la estructura «Yo en ti y tú en Mí» en el ME, posibilita que Cristo viva en la persona humana y éste en Cristo. Del centro, donde Cristo habita, surge y fluye una corriente vital que alimenta a todo el castillo, incluido el cuerpo¹⁸¹. La vida cristiana es, según Teresa, una aventura del hombre con Dios; un proceso de interiorización y toma de conciencia progresiva hacia lo más íntimo, el centro de la persona: centro habitado por Cristo y la Trinidad que, sale al encuentro del hombre, al mismo tiempo que el hombre se interioriza. El hombre sólo vive plenamente cuando vive desde Otro. Cristo inunda el alma y el cuerpo del hombre, por eso la totalidad de la persona sale beneficiada del encuentro y el hombre entra en la morada reservada a Dios, donde encuentra la paz, el sosiego y la comunión con el ser. Es una historia de amor y donación mutuas.

La toma de conciencia de que Dios vive en la persona sucede antes del ME¹⁸². Lo específico de las 7M consiste en experimentar que Aquel que ahora vive se ocupa de las cosas de la persona y ésta se ocupa de las cosas de Cristo como propias¹⁸³.

179 «Aquí es de otra manera: quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace aunque es por una manera extraña», M 7.1.6.

180 M 7.3.9.

181 «aquellos recaudos que envía el alma del centro interior a la gente de arriba del castillo, y a las moradas que están fuera de donde ella está?» M 7.4.10., «Es muy cierto que aun de la que ella allí se le pega, acude a todos los que están en el castillo, y aun al mismo cuerpo, que parece muchas veces no se siente; sino, esforzado con el esfuerzo que tiene el alma bebiendo del vino de esta bodega, adonde la ha traído su Esposo y no la deja salir, redunda en el flaco cuerpo, como acá el manjar que se pone en el estómago da fuerza a la cabeza y a todo el cuerpo», M 7.4.11.

182 «vivía Dios en mí», V 23.1.

183 M 7.3.8., M 7.2.1., M 7.3.2.

c. Modalidad de la presencia de Cristo vivo

Lo esencial del alma, que es el espíritu de amor, no se mueve del aposento principal y allí contempla a Cristo Hombre y Dios, de quien es imagen; experimenta la comunión personal con El y se siente habitada por quien constantemente se ha convertido en vida de su vida. Las consecuencias que trae consigo son: paz, presencia-compañía, y continuidad.

El sosiego y reposo encontrado por el alma en 7M produce la «paz» interior:

«el Señor que le crió le quiere sosegar aquí»¹⁸⁴ «está el alma en quietud casi siempre»¹⁸⁵.

A diferencia de moradas anteriores, la paz se compagina con la cruz sin que ésta inquiete al alma: «Yo os digo, hermanas, que no les falta cruz, salvo que no las inquieta ni hace perder la paz sino pasan de presto, como una ola, algunas tempestades, y torna bonanza» (M 7.3.15); se sufre la persecución «con mucha más paz que lo que queda dicho», es decir, que en moradas anteriores (M 7.3.5). Ordinariamente quedan armonizados el trabajo de las potencias con la profunda paz que nace del centro habitado:

«no se entienda que las potencias y sentidos y pasiones están siempre en esta paz; el alma sí; mas en estotras moradas no deja de haber tiempos de guerra y de trabajos y fatigas; mas son de manera que no se quita de su paz y puesto: esto es lo ordinario»¹⁸⁶

La paz con la que permanece el alma es comparada a la de un Rey que no deja su castillo aunque esté en guerra su reino¹⁸⁷. El alma «no se muda de aquel centro» y posee una paz similar a la que recibieron los apóstoles cuando se apareció a ellos sin entrar por la puerta de las potencias; el encuentro con el Resucitado transforma al hombre y lo reconcilia:

«Ella —como he dicho— no se muda de aquel centro ni se le pierde la paz; porque el mismo que la dio a los apóstoles, cuando estaban juntos se la puede dar a ella»¹⁸⁸.

184 M 7.3.11.

185 M 7.3.10., «¡quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma!», M 7.3.13.

186 M 7.2.10., M 7.2.9.

187 M 7.2.11.

188 M 7.2.6., «como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: Pax vobis», M 7.2.3.; «Heme acordado que esta salutación del Señor [dando la paz a los apóstoles] debía ser mucho más de lo que suena, y el decir a la gloriosa Magdalena que se fuese en paz», M 7.2.7.

Así describe Teresa la situación de su alma al comienzo de la R 6.:

«¡Oh, quién pudiera dar a entender bien a vuestra señoría la quietud y sosiego con que se halla mi alma!...el alma está como en un castillo con señorío, y así no pierde la paz»¹⁸⁹.

La experiencia de la presencia de Cristo y su compañía son otras dos características de los efectos transformantes que origina el ME. La soledad ha desaparecido y goza de la compañía de Cristo: «no se halla con aquella soledad que solía, pues goza de tal compañía»¹⁹⁰. La persona siente encontrarse comúnmente en presencia del Señor, ha hospedado a Cristo:

«la presencia que traen del Señor les hace que luego se les olvide todo»¹⁹¹.

Por último, la continuidad con la cual el hombre comprende por experiencia revivir sin cesar ante la presencia y compañía de Cristo:

«torna y mira en sí misma con la continuanza que le tiene consigo»¹⁹².

Ya hemos señalado la importancia que reviste este aspecto como una característica esencial del ME que le distingue de otros «estados». Tanto el estudio de la experiencia como la cristología nos condujeron a la conclusión de que la repetición de una merced confirma la experiencia en algo habitual: desde la cristología vimos cómo esto se concretaba en la visión imaginaria e intelectual de Cristo resucitado Hombre y Dios, en el ME: «es muy continuo [en 7M] no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía» (M 6.7.9). «Continuanza» significa que casi todo el tiempo la persona es consciente de estar habitada por Cristo: «No habéis de entender, hermanas, que siempre en un ser están estos efectos que he dicho en estas almas, que por eso adonde se me acuerda digo lo ordinario» (M 7.4.1). La aparente ausencia del Señor en la conciencia dura poco tiempo, «un día lo más» (M 7.4.2), porque entonces el mismo Señor le envía un «billete escrito con tanto amor» (M 7.3.9): «cuando se descuida, el mismo Señor la despierta» (M 7.3.8).

189 R 6.1., «La paz interior y la poca fuerza que tienen contentos ni descontentos por quitarla manera que dure...», R 6.9.

190 M 7.3.12.; «siente en sí esta divina compañía», M 7.1.7.; «en faltando las ocupaciones, se queda con aquella agradable compañía», M 7.1.8. cf. M 7.1.9. y 10, M 7.2.4., M 7.4.2.

191 M 7.3.15, M 7.1.8-9.; «y qué fuera debe estar de querer ser tenida en nada el alma adonde está el Señor tan particularmente! Porque si ella está mucho con El, como es razón, poco se debe de acordar de sí», M 7.4.6., M 7.4.12.

192 M 7.3.7.

Compañía, presencia y «continuanza», caracterizan los efectos del ME. Los teresianistas han destacado, con razón, la categoría de «presencia»¹⁹³. Es de destacar el excelente trabajo de García Ordás. Para este autor la presencia divina que es, en su realidad última, el núcleo central de la espiritualidad teresiana, quiere decir, ante todo, presencia de la persona divina¹⁹⁴. La realidad íntima del ME es la comunicación habitual de la presencia de Cristo y la Trinidad¹⁹⁵.

En conclusión, el hombre de las 7M experimenta la vida desde un otro personal que le vivifica con su presencia y compañía, a quien «ve» en visión imaginaria e intelectual; Cristo en cuanto Hombre y en cuanto Dios es siempre su compañía. La presencia del Crucificado-Resucitado que invade la persona humana es, para Santa Teresa, la culminación del camino espiritual. Para distinguirla de la presencia «real» eucarística la denominaremos «personificada», porque es el mismo Cristo, presencia personal de la que no se puede dudar.

Ahora bien, dicha presencia-compañía en el ME no se experimenta siempre como la primera vez. Teresa distingue dos momentos dentro de la misma experiencia: la percepción habitual de la presencia de Cristo y cuando el Señor la deja en su ser «natural». A la primera representación de Cristo resucitado en el ME en visión imaginaria «para que lo entienda bien y no esté ignorante de que reciba tan soberano don» (M 7.2.1), le suceden otras visiones intelectuales, «aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual» (M 7.2.3). Es plausible suponer que rápidamente se fueron sucediendo una serie de visiones imaginarias e intelectuales hasta que llegaron a predominar las últimas, como leemos en la «Relación» postrera:

«Lo de las visiones imaginarias ha cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es, a mi parecer, cosa muy más subida»¹⁹⁶.

Teresa vive en la presencia personificada de las tres Personas y la Humanidad de Cristo, que ella percibe como visión intelectual. Este es su último pensamiento teológico y aquí confluyen todas las vivencias y experiencias teresianas¹⁹⁷.

193 GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, o.c., 75-87

194 GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 44-45. La búsqueda de Dios, se basa en la conciencia de la categoría presencia personal divina.

195 GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, o.c., 101

196 R 6.3.

197 «Esta presencia tan sin poderse dudar de las tres Personas...se le representa con tanta fuerza estar presentes estas tres Personas», R 6.9.

Sin embargo, y dentro del ME también, encontramos que la «continuanza» con que experimenta la presencia se pierde por breves momentos¹⁹⁸ o que el Señor la deja en su «natural»:

«No habéis de entender, hermanas, que siempre en un ser están estos efectos que he dicho en estas almas, que por eso adonde se me acuerda digo «lo ordinario»; que algunas veces las deja nuestro Señor en su natural, y no parece sino que entonces se juntan todas las cosas ponzoñosas del arrabal y moradas de este castillo para vengarse de ellas por el tiempo que no las puede haber a las manos¹⁹⁹.

«Verdad es que dura poco: un día lo más, o poco más; y en este gran alboroto, que procede lo ordinario de alguna ocasión, se ve lo que gana el alma en la buena compañía que está, ... Como digo, es pocas veces, sino que quiere nuestro Señor que no pierda la memoria de su ser, para que siempre esté humilde, lo uno; lo otro, porque entienda más lo que debe a Su Majestad y la grandeza de la merced que recibe, y le alabe»²⁰⁰

Subrayamos las dos frases principales, «la deja nuestro Señor en su natural» y «quiere nuestro Señor que no pierda la memoria de su ser». Para Santa Teresa lo «natural» indica lo concerniente a la naturaleza humana y sus inclinaciones; a pesar de su riqueza innata (M 1.1.6, M 1.2.12) ésta está llena de flaquezas (M 6.6.3), bajezas (M 6.6.4, M 6.4.2) e incluso «según es malo nuestro natural», M 5.3.9. Siempre contando con la ayuda de Dios sin la cual nada es posible, lo «natural es aquello que el hombre puede adquirir por sus propios medios, mientras que a lo «sobrenatural» no puede acceder sin especial ayuda de Dios. Cuando en 7M Dios la deja en su «natural» significa que la persona pierde la percepción consciente de la presencia de las tres Personas y la Humanidad, como por otra parte sucedía con frecuencia antes de entrar en las 7M. Y todo ello debido a la limitación de la naturaleza humana, que tiende a descuidarse en pensar que todo le viene dado por Dios²⁰¹; con la experiencia de la ausencia, la persona redescubre que todo le ha sido dado²⁰².

198 «porque aunque a tiempos se pierde esta vista y no la dejan mirar es poquísimo intervalo» M 7.3.11.

199 M 7.4.1.

200 M 7.4.2.

201 «porque aunque ya sabemos que lo está Dios a todo lo que hacemos, es nuestro natural tal, que se descuida en pensarlo; lo que no se puede descuidar acá, que la despierta el Señor que está cabe ella», M 6.8.4.

202 «Algunas veces se siente el alma cobarde, y en las cosas más bajas, y atemoriza y con tan poco ánimo que no le parece posible tenerle para cosa: entiendo yo que la deja el Señor entonces en su natural para mucho mayor bien suyo; porque ve entonces que, si para algo le ha tenido, ha sido dado de Su Majestad», M 6.6.5.

Incluso esta pequeña limitación –ya que dura «un día lo más»– parece que se subsanó al final de su vida:

«Esto es casi ordinario, si no es cuando la mucha enfermedad aprieta; que algunas veces parece quiere Dios se padezca sin consuelo interior»²⁰³

De todos modos, queda abierta la posibilidad de experimentar como ausencia la presencia de las tres Personas y la Humanidad en el ME, aunque lo habitual, en la concepción teresiana de esta morada, es que el hombre vive con continuidad la percepción consciente de Dios.

De la presencia de Cristo que vivifica el alma se derivan los demás «efectos» que transforman al hombre. Olvidarse de sí mismo es llevar a cabo el ME, que consiste en mirar por las cosas del otro como propias e implica olvidarse de las propias. Centrar la existencia en el otro en lugar de en uno mismo, apropiarse de sus cosas y velar por ellas, incita al apostolado. No se acuerda ni de cielo, ni de vida ni de honra, únicamente acrecentar la de Dios, «acreciente un punto la gloria y honra de Dios» (M 7.3.2). En todo lo que la persona entiende que es «servicio de nuestro Señor» no dejaría de hacerlo por nada de la tierra (M 7.3.3).

El olvido de uno mismo es esencial desde las 3M (M 3.2.9). Sin el olvido personal la vida se hace trabajosa y penosa, pesada, porque vamos cargados con la tierra de nuestras miserias; no olvidarse de sí mismo significa el cuidado por la salud personal y el exceso de razón...(M 3.2.8). En las M3 el hombre aún no se ha olvidado de sí mismo. Dejarlo todo, principalmente a nosotros mismos, es lo último y más difícil; el descentramiento de sí mismo supone un giro de un centro que podría llamarse: razón-temor, cuerpo-salud, orgullo, todo ello igual a amor propio, narcisismo o estado de no conversión. Para pasar a otro «estado» se precisa: esfuerzo de la voluntad, mirada adelante, humildad, todo ello abocado al olvido de sí; todo esto se concreta en dejar todo en manos del Señor y amarle. Hay relación proporcional entre regalos o mercedes del Señor y olvido de uno mismo²⁰⁴. La merced produce gozo, es decir, el olvido de sí mismo surge después de haber experimentado el favor de Dios, no es trabajo exclusivo de la voluntad aunque intervenga.

La transformación de la persona hunde su raíz en las operaciones de amor que se producen en el centro del alma. La esencial es sin duda el hecho de que Cristo habita el centro del alma y vivifica la persona humana con continuidad en el tiempo percibida consciente-

203 R 6.9.

204 M 6.3.17. y 18

mente. Este es el efecto esencial que evidentemente implica el olvido de sí porque ya se vive en Cristo y Cristo vive en el alma.

Las repercusiones en la totalidad de la persona son evidentes, en dos aspectos, (teniendo en cuenta que toda la persona se beneficia de tal presencia y compañía): un cambio de actitudes vitales y una predisposición a una praxis renovada.

Como consecuencia del cambio de actitudes, en Santa Teresa se manifiesta una mitigación del rigor ante la penitencia corporal; gran libertad en la relación con otras personas, relativización ante las persecuciones y murmuraciones; pérdida de temor al demonio y seguridad ante la salvación definitiva, no exenta del temor a perder tan preciado don. El segundo aspecto queda reflejado en la disposición total a la acción de ayuda al Crucificado y al apostolado, aspecto en el que se extenderá ampliamente en el capítulo cuarto de 7M y que analizaremos en su momento.

Además de los efectos expuestos por la Santa existe otro, no mencionado por ella pero presente de manera implícita en los escritos y en su vida de madurez espiritual, que condiciona y engloba el resto: la superación de las «ideologías» como forma de conocimiento. Entre las muchas acepciones del término, entiendo por «ideología» el sistema estructurado de ideas que posibilitan la comprensión de una realidad dada²⁰⁵. Siendo la historicidad un elemento constitutivo de lo humano, el acto cognoscitivo queda circunscrito y limitado por la estructuras de significado comunes a un determinado momento histórico. La imposibilidad de conocer desde otro lugar que no sea el momento histórico determinado y determinante es palpable.

En el caso del creyente en Jesús de Nazaret, al condicionante histórico se añade la referencia explícita y la adhesión a la persona y pensamiento de Alguien que vivió en una situación histórica distinta y, por tanto, en un marco estructurado de ideas diferentes (en otra ideología). Lo nuclear a la fe consiste en la adhesión y encuentro personal con El, con la imposibilidad de acceder directamente ni a su persona ni a su esquema de conocimiento. Sólo mediante la hermenéutica –que en definitiva es mediación–, se accede a la relación personal; nada, ni nadie está totalmente presente al ser, todo se hace presente representadamente.

Por ello, la inculturación de la fe presupone la imposibilidad del acceso directo a la realidad por conocer. Aplicado al caso teresiano, significa que, la «ideología» del «mundo», como sistema de ideas que

205 FERRATER MORA J., *Diccionario de Filosofía*, II, o.c., 1610-1615.

estructuran la realidad y le dan significado, condicionan y estructuran la fe de Teresa: El papel de la mujer en la Castilla del XVI, los condicionamientos de la clase social a la que pertenece, los orígenes judeo-conversos de su familia, el concepto de honra, familia, dinero, deleites, la escisión en la Iglesia, el descubrimiento de la Indias, la reforma emprendida por Cisneros etc. no son ajenos ni a la fe ni a la respuesta histórica de la Santa.

Sin embargo —aquí está la grandeza del místico—, el desarrollo histórico y progresivo del encuentro dialéctico con Cristo desnuda, en cierta manera, la relación interpersonal de los condicionantes históricos, superándolos. Salvo Dios nadie crea de «nada», todo es recreado; la genialidad del místico consiste en que la recreación trasciende de alguna manera la ideología al uso, sin por ello ser ahistórica, porque la relación con Cristo, exenta de gran número de condicionantes por la intimidad y desnudez del encuentro, ha variado el punto focal desde donde se percibe la realidad. La ideología del «mundo» ha dejado de ser el objeto de referencia primordial en el acto de conocimiento: ya sólo hay un lugar desde donde conocer, la persona de Cristo. Y en la medida en que el hombre queda configurado con los misterios de la vida, muerte y resurrección de Cristo, adquiere una nueva jerarquía de valores, un nuevo sistema de referencia desde donde reconocer la realidad²⁰⁶.

Aquí está la razón por la cual Teresa de Jesús adquiere un «señorío» sobre personas y cosas: corrige los excesos de un platonismo que llegaba a cercenar la mediación corporal y con ello arrastraba la Humanidad del Señor, critica severamente la sociedad de su tiempo, da una respuesta creativa, desde su situación de mujer, a la reforma emprendida por la Iglesia católica, busca y encuentra una metodología propia para la oración que incluya las mediaciones frecuentes en la religiosidad popular y, en definitiva, trasciende los condicionamientos históricos convirtiéndose así en un personaje universal.

Teresa de Jesús es mística porque ha experimentado con todo su ser el misterio de comunión personal con Jesús; El fue su punto de refe-

206 «Siendo cierto que el hombre se halla siempre 'en situación' —dirá Mircea Eliade—, ésta no es forzosamente 'histórica', en el sentido de estar condicionada únicamente por el momento histórico contemporáneo. El hombre integral conoce otras situaciones distintas de los condicionamientos históricos: el estado de sueño, o de ensueño, la melancolía, la beatitud estética, la evasión, etc.; todos estos casos no son 'históricos', aun cuando sean tan importantes para la existencia humana como la propia situación histórica. Además el hombre conoce otros ritmos temporales distintos de los puramente históricos, podrían denominarse sincopados que trascienden al hombre en el momento de enamorarse, rezar etc.»; finaliza Mircea Eliade diciendo: «Cuanto más despierta se halle una conciencia, más supera su propia historicidad. Baste con recordar a los místicos y a los sabios de todos los tiempos», ELIADE M., *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, o.c., 35-36.

rencia; desde El conoció la realidad, la criticó y transformó; El fue su única «ideología». Todo ello no evita ni los condicionantes históricos, personales y sociales, ni las paradojas en su pensamiento, ni incluso las contradicciones, pero ella las redimensiona y hace confluir en y desde Otro aportándoles una originalidad indiscutible. Este es –a mi entender–, el mayor efecto transformador que produce el encuentro profundo (místico) con Cristo y que engloba el resto de «efectos» mencionados.

d. Experiencia de Cristo vivo que reproduce la vivida por los apóstoles

La experiencia teresiana de encuentro con el resucitado en el matrimonio espiritual tiene su paralelismo en la experiencia de la primera comunidad cristiana, reproduce el encuentro de los apóstoles con el resucitado: Cristo vive en el alma cómo los apóstoles se encontraron con el resucitado.

Decíamos hace un momento que las tres últimas moradas reiteran y actualizan lo nuclear del misterio cristiano: el paso de la muerte a la resurrección en la vida del creyente. Nos detendremos brevemente para demostrar este punto. Releamos los dos textos clave:

«aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual, aunque más delicada que las dichas, como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: Pax vobis»²⁰⁷

Si Teresa leyó como parece la obra «Epístolas y Evangelios» de Montesino, al comentar Jn 20, «donde los apóstoles estaban ayuntados por miedo a los judíos...» afirma:

«assi a cualquier anima Cristiana que tiene deseo de Dios, el eterno Verbo no desdeña de mostrar su presencia espiritual, si fuese el pensamiento a ello espiritualmente dispuesto, según que estos discípulos fueron corporalmente dispuestos».

Para Montesino, la disposición de los discípulos era triple: en el tiempo oportuno, la tarde del sábado, en un conveniente lugar, con las puertas cerradas y estando los discípulos ayuntados en uno.

«De estas tres cosas tomamos espiritual y figurativamente otras tres que se requieren en las ánimas cristianas que mentalmente piden y desean el aparecimiento del Verbo eterno: la primera es la vacación y apartamiento del ánima de cualquier obra exterior; la

207 M 7.2.3.

segunda es, la cauta y discreta custodia de las fuerzas de cualquier especie extraña; la tercera es, el entrañal recogimiento de todas las fuerzas y sentidos»²⁰⁸

Interesa resaltar que los discípulos reciben el aparecimiento del Señor cuando ya estaban dispuestos; por otra parte, es el único punto de coincidencia con la Santa. Más adelante vuelve sobre la misma cita evangélica ampliándola a la Magdalena:

«Heme acordado que esta salutación del Señor debía ser mucho más de lo que suena, y el decir a la gloriosa Magdalena que se fuese en paz; porque como las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros, de tal manera debían hacer la operación en aquellas almas que estaban ya dispuestas»²⁰⁹

Hay dos reflexiones fundamentales a hacer ante estos textos: el matrimonio espiritual equivale a la primera resurrección del hombre; la segunda y principal: el ME remite a la experiencia gozosa de los apóstoles cuando se encontraron con el resucitado.

Para entender la primera hemos de recurrir una vez más al Cartujano en quien creemos que Teresa se inspiró. Landulfo distinguía entre dos tipos de resurrección del hombre, la primera en esta vida y la segunda escatológica:

«la resurrección del Señor es causa eficiente y propia de nuestra resurrección, así de la resurrección del ánima, cuando en esta vida se levanta de la muerte del pecado y de la resurrección del cuerpo, que será en el fin del mundo. La resurrección que ahora aquí se hace del ánima mediante la gracia de Dios, cuando resucita del pecado, es nuestra justificación y esta se llama resurrección primera... Para la resurrección primera se requieren dos cosas que son: entero perdón de la culpa y don de acabada gracia; porque ninguno resucitará en la resurrección segunda para recibir gloria, si primero no hubiere resucitado en esta vida de la resurrección primera por gracia»²¹⁰.

Ahora bien, si leemos en el Cartujano la descripción de la resurrección de Cristo:

«...Entonces el león, que fue la fuerza y vigor de la divinidad despertó a su Hijo, esto es a la carne humana, so cuyo velamento estaba la divina persona. Entonces el ave fénix revivió. Entonces hizo el verdadero Dios (bien como buen maestro de labrar barro,

208 MONTESINO A., *Epístolas y evangelios*, o.c., 186; tomo la cita de la reedición de 1596.

209 M 7.2.7.

210 CARTUJANO, IV, fol. 172.

quebrados los vasos de la primera labor) otro vaso de la misma materia que fue agradable a sus ojos. Entonces el profeta Jonás salió sano y salvo del vientre de la ballena. Entonces fue vestido de oro el candelero figurativo del Templo. Entonces fue levantado el tabernáculo de David que estaba caído. Entonces resplandeció el sol que primero estaba eclipsado. Entonces fue vivificado el grano de trigo, que por haber caído en tierra estaba mortificado. Entonces el ciervo tornó a tomar sus aspas. Entonces Sansón quitó las puertas de la ciudad y salió en libertad nueva. Entonces José fue librado de la cárcel y fue afeitado y puesto en hábito de alegría y establecido por Señor de Egipto. Entonces, rompido del todo el sayal de la pasibilidad de la carne del Señor, fue cercado de alegría con la estola de la vida y gloria inmortal que recibió en la santa resurrección»²¹¹

Comparemos este texto del Cartujano con los efectos del ME y encontraremos un estilo literario idéntico al utilizado por Teresa para describir la resurrección primera del alma en el ME:

«Estos efectos, con todos los demás que hemos dicho que sean buenos en los grados de oración que quedan dichos, da Dios cuando llega el alma a Sí, con este ósculo que pedía la Esposa, que yo entiendo aquí se le cumple esta petición. Aquí se dan las aguas a esta cierva, que va herida, en abundancia. Aquí se deleita en el tabernáculo de Dios. Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo. ¡Oh Jesús! Y ¡quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma!»²¹²

Además de la influencia literaria quisiera destacar que, para Santa Teresa la paz que el Señor resucitado confiere a los apóstoles después de su resurrección es la misma que da al alma en el encuentro del ME. En consecuencia debemos concluir que, el ME corresponde a la primera resurrección del hombre que los apóstoles experimentaron en el encuentro con Cristo resucitado. Dicha resurrección se explica con el mismo género literario que la de Cristo en el Cartujano y que, por tanto, la resurrección primera de la persona participa de la de Cristo, causa eficiente de la resurrección humana.

Por tanto, las séptimas moradas, el ME, remiten a la experiencia

211 CARTUJANO, IV, fol.173.

212 M 7.3.13.

evangélica y deben ser interpretadas desde ella. La experiencia cimera de la vida espiritual, según Teresa, no es distinta a la gozosamente vivida por los apóstoles y la Magdalena. No podía ser de otra manera: la mística envía al evangelio, a la Escritura, en quien halla su última garantía de validez; evidentemente el ME no podía remitir más que a la norma suprema, a la experiencia superior. Por ello, para Santa Teresa, la experiencia de encuentro con el resucitado, vivida por la primera comunidad cristiana, equivale al ME que dispone al hombre a entregar su vida hasta la muerte en ayuda del Crucificado-Resucitado.

En conclusión, la doctrina y experiencia subyacente en el matrimonio espiritual, reproduce el encuentro de la primera comunidad cristiana con Cristo resucitado. Teresa interioriza la experiencia situándola en el centro del alma y la personaliza, deseando vivamente que toda la comunidad monástica pueda llegar a participar de ella.

Los apóstoles reciben y experimentan la presencia del Señor resucitado sin intervención de las potencias, es decir, sin necesidad de «puerta» y se les comunica la paz de Cristo. Tanto ellos como la Magdalena estaban ya «dispuestos» para recibir semejante don. Por otra parte, debemos tener en cuenta que, la «paz» comienza a recibirse en el instante en que se produce la muerte simbólica del yo en las quintas moradas, aunque se reciba con mucha más fuerza en las séptimas²¹³. Así vemos como la Magdalena comenzó a recibir la paz en Lc.7, 50, pero alcanzó su plenitud en el encuentro con Cristo resucitado en Jn. 20, 11-18²¹⁴.

C. El problema final del hombre: la configuración con Cristo por la praxis

El capítulo cuarto de las 7M es sorprendente porque paradójica-

213 «Su Majestad nos ha de meter y entrar El en el centro de nuestra alma y, para mostrar sus maravillas mejor, no quiere que tengamos en ésta más parte de la voluntad que del todo se le ha rendido, ni que se le abra la puerta de las potencias y sentidos, que todos están dormidos; sino entrar en el centro del alma sin ninguna, como entró a sus discípulos cuando dijo: 'Pax vobis', y salió del sepulcro sin levantar la piedra. Adelante veréis cómo Su Majestad quiere que le goce el alma en su mismo centro, aun más que aquí mucho en la postrera morada», M 5.1.12.

214 El Cartujano dedicará un capítulo entero al encuentro postpascual del Señor con la Magdalena, personaje con quien la Santa se sintió especialmente identificada y a quien Landolfo califica como «verdadera amadora», expresión empleada también por Teresa; cf. CARTUJANO, IV, fol.194.

En el sentido de nuestra conclusión, cabría una interpretación del recorrido de los discípulos en su andadura con Cristo desde la exégesis implícita teresiana. Si el matrimonio espiritual equivale al encuentro con el resucitado, cima de la experiencia mística, las seis moradas anteriores deberían corresponderse con el itinerario seguido por los discípulos hasta la muerte de Cristo.

mente, el hombre en Cristo Resucitado, aparece volcado en una praxis exterior a él, con una intensidad que no habíamos encontrado en el resto de las moradas. Lejos de situar al hombre en un estado de bienestar inactivo por la experiencia de hallarse en Cristo y Cristo en ella, Teresa nos descubre la persona renovada con una vitalidad admirable que verificó ella misma en su propia experiencia de madurez.

La persona transformada por el encuentro personal con Cristo ha quedado lista para la acción exterior. Analizaremos el «para qué» o finalidad de la experiencia cristiana en el hombre renovado por la vida de Cristo que le habita, objeto del capítulo cuarto de las 7M. El núcleo central de este capítulo desarrolla dos vertientes diferenciadas dentro de la mutua conexión: la configuración con el Crucificado en el caminar hacia la escatología y la praxis del hombre que sale en ayuda de Cristo crucificado colaborando en la salvación de los hombres.

Ambos puntos fundamentales se deducen de la misma estructura del capítulo, el cual comienza con una introducción referente a los «efectos» del ME (M 7.4.1-2.) y la experiencia de pecado en aquellos que participan de la merced del matrimonio (M 7.4.3.); la primera finalidad de las mercedes trata de la imitación de Cristo en sus padecimientos, (M 7.4.4-5); la segunda, las «obras» en servicio del prójimo, teniendo como modelo el Crucificado, (M 7.4.6-8.); a continuación el texto explica la superación del dualismo entre contemplación y acción, (M 7.4.12-15), para terminar con una referencia escatológica.

Abordaremos directamente los dos puntos nucleares del capítulo, configuración con Cristo Crucificado y praxis del hombre, con breves referencias a otros aspectos menos destacados del capítulo.

a. La configuración del hombre con Cristo Crucificado

En el último capítulo de las 7M Santa Teresa explica el «para qué» de las mercedes que hace Dios:

«Bien será, hermanas, deciros qué es el fin para que hace el Señor tantas mercedes en este mundo. Aunque en los efectos de ellas lo habréis entendido, si advertisteis en ello, os lo quiero tornar a decir aquí, porque no piense alguna que es para sólo regalar estas almas, que sería grande yerro; porque no nos puede Su Majestad hacérsenos mayor, que es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; y así tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza –como aquí he dicho alguna vez– para poderle imitar en el mucho padecer.»²¹⁵

La reflexión que nos ocupa en estos momentos está interconexiónada con el apartado anterior en donde estudiamos la transformación del hombre. Las mercedes y los consiguientes «efectos» que producen en la persona tienen por objeto el «darnos vida»; ahora bien, dicha donación de Sí por parte de Dios debe estar en consonancia con la que recibió su Hijo Jesucristo. Deducimos del párrafo que, en última instancia, el Padre es la Persona divina que concede las mercedes para que el hombre se fortalezca y capacite en la imitación de la vida de su «Hijo tan amado», caracterizada por el sufrimiento²¹⁶.

En consecuencia, la vida del resucitado en Cristo recibe la merced de Dios como una tarea a realizar en el seguimiento del sufrimiento del Señor y no como un «regalo» baldío que porte a la inactividad:

«no han de ser nuestros deseos descansar, sino padecer por imitar en algo a nuestro verdadero Esposo. Plega a Su Majestad nos dé gracia para ello»²¹⁷

Por tanto, la imitación de la vida de Cristo, suma merced del que participa en el ME, se caracteriza por la imitación de la «trabajosa muerte», «tormento tan insufriero» o «trabajos» del Señor²¹⁸. Teresa entiende que la vida de Cristo fue un constante trabajo que comenzó en la Encarnación y terminó con la Pasión. En este sentido, la muerte del Señor no es un hecho aislado, sino la consecuencia de un modo de ser y actuar que mantuvo a lo largo de toda su vida terrena; en la muerte confluye y culmina un proceso iniciado en la Encarnación y que, en todo momento, estuvo determinado por el sufrimiento; la muerte es un acto decisivo que encierra el sentido de toda una existencia:

«¡Oh, oh, oh, qué poco fiamos de Vos, Señor! ¡Cuántas mayores riquezas y tesoros fiasteis Vos de nosotros, pues treinta y tres años de grandes trabajos, y después muerte tan intolerable y lastimosa, nos disteis y a vuestro Hijo, y tantos años antes de nuestro nacimiento»²¹⁹

Jesús padeció y sufrió por la salvación de los hombres y cada uno de los actos de su vida tuvieron como objeto la obediencia al

216 En M 5.2.13. encontramos la misma expresión: «Pues veis aquí, hermanas, lo que nuestro Dios hace aquí para que esta alma ya se conozca por suya; da de lo que tiene, que es lo que tuvo su Hijo en esta vida; no nos puede hacer mayor merced.

217 F 28.43.

218 M 5.2.13-14.

219 E 13.3.; «Mirad lo que costó a nuestro Esposo el amor que nos tuvo, que por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz», M 5.3.12.; cf. F 5.17.

Padre²²⁰. Maximiliano Herraiz ha tenido el acierto de entresacar una frase de Teresa que define a Cristo existencialmente, aquel que «nunca tornó de Sí»:

«alguien ha de haber –como dije al principio– que hable por vuestro Hijo, pues Él nunca tornó de Sí...pues no le ha quedado por hacer ninguna cosa haciendo a los pecadores tan gran beneficio»²²¹.

Y precisamente en la donación total de sí en obediencia y comunión de voluntad con el Padre, adquirió para el hombre el gran «beneficio» de la redención²²². En consecuencia, la vida de Cristo que recibe la persona transformada por el ME, hunde su raíz en el misterio de salvación de Cristo en la Cruz, gracias al cual el hombre ha vuelto a tener la opción de regenerarse.

Si el camino para la salvación del hombre fue para Cristo ineludiblemente el del sufrimiento, Teresa siempre optará por esa vía, desde el comienzo del camino espiritual, como la más segura para obtener ganancias:

«yo siempre escogería el [camino] del padecer, siquiera por imitar a nuestro Señor Jesucristo, aunque no hubiese otra ganancia en especial, que siempre hay muchas»²²³

En la cruz de Cristo se halla la última razón de ser del trabajo de «disposición» necesaria para recibir la merced del ME, porque en ella quedó simbolizada la desnudez total con la que Jesús se enfrentó a la vida y a la muerte en obediencia al Padre: «seguirme desnudo de todo como yo me puse en la cruz»²²⁴. Si la cruz resume la vida de Jesús marcada por el padecimiento y la desnudez total, símbolo de su total

220 «con el contento de ver nuestro remedio con su muerte y de mostrar el amor que tenía a su Padre en padecer tanto por Él, moderaría los dolores, como acaece acá a los que con fuerza de amor hacen grandes penitencias, que no las sienten casi, antes querrian hacer más y más, y todo se le hace poco. Pues ¿qué sería a Su Majestad, viéndose en tan gran ocasión, para mostrar a su Padre cuán cumplidamente cumplía el obedecerle, y con el amor del prójimo? ¡Oh gran deleite, padecer en hacer la voluntad de Dios!», M 5.2.14.

221 C 35.3. HERRÁIZ M., *Donación de Dios y compromiso del hombre*, a.c., 358.

222 «siempre tengamos memoria que tenemos de Dios el ser y que nos crió de nonada y que nos sustenta y todos los demás beneficios de su muerte y trabajos que mucho antes que nos criase los tenía hechos por cada uno de los que ahora viven», V 10.5.

223 M 6.1.7., «en estos principios esta el mayor trabajo...que por este camino que fue Cristo han de ir los que le siguen, si no se quieren perder y ¡bienaventurados trabajos que aún acá en la vida tan sobradamente se pagan!», V 11.5., «va a pelear con todos los demonios y que nos hay mejores armas que las de la cruz», M 2.1.6.; cf. M 2.1.7., M 4.2.9.,

224 R 64., «si persevera en esta desnudez y dejamiento de todo, que alcanzará lo que pretende», M 3.1.8.

entrega a la voluntad del Padre, el creyente dispuesto es aquel que vive en la cruz de la desnudez total.

Pero Teresa aún da un paso más: el que «nunca tornó de sí» y quedó despojado de todo en la cruz, se hizo esclavo de los hombres ofreciéndose en la muerte y, además, continuamente en el Santísimo Sacramento. Jesús quiso cumplir con perfección la voluntad del Padre²²⁵; el «que no sabe hablar por sí sino por nosotros» murió en la cruz y nos da de su pan cada día en el sacramento:

«ya una vez nos le dio para que muriese por nosotros, que ya nuestro es, que no nos le torne a quitar hasta que se acabe el mundo; que le deje servir cada día. Esto os enterezca el corazón, hijas mías, para amar a vuestro Esposo, que no hay esclavo que de buena gana diga que lo es, y que el buen Jesús parece se honra de ello»²²⁶

Si el ser y actuar de Cristo se caracterizan por su «proexistencia», la persona que sigue a Cristo en el ME se hará esclavo de Dios marcado con la cruz. Llegamos así al momento culminante de la reflexión cristológica sobre los trabajos y muerte de Cristo: El hacernos esclavos de Dios como lo fue Cristo:

«Poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco. Si Su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras? ¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quien, señalados con su hierro que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad, los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como El lo fue»²²⁷

Estamos ante uno de los párrafos concluyentes de la Santa en donde resume la riqueza de su teología. El recorrido por el camino espiritual que conduce al matrimonio ha estado salpicado de continuas referencias a la cruz: «porque el verdadero aparejo para esto es deseo de padecer y de imitar al Señor y no gustos...y conozco personas que van por el camino del amor como han de ir, por sólo servir a su Cristo crucificado» (M 4.2.9). Cristo se hizo esclavo de los hombres ofreciendo el «pan» de su muerte y el «pan» del Santísimo Sacramento; el hombre se hace esclavo de Dios cuando, habiendo entregado libremente su libertad por la donación total de sí, Dios dispone de él para ser esclavo de «todo el mundo».

225 C 33.3. cf. HERRÁIZ M., *Solo Dios basta*, o.c., 282-283.

226 C 33.4.

227 M 7.4.8.

Por tanto, la persona del ME reproduce la vida histórica de Cristo, porque el centro de la frase consiste en ser esclavos «como El lo fue». Aquí hallamos también el manantial más profundo de donde nace la praxis eficaz, duradera y plena de sentido, ya que el hombre «dispuesto» es aquel que se preparó para «trabajar» por los demás mediante el sufrimiento, como hizo Cristo²²⁸.

En el ME la persona humana se apropia de las «cosas» de Cristo y las toma como suyas olvidándose de sí porque ya toda está en Dios. Pues bien, ya en las sextas moradas Teresa experimentó una locución del Señor donde le daba todos los dolores y trabajos de la Pasión para ofrecer a su Padre como propios²²⁹. Si la salvación de la humanidad comporta el sufrimiento en la cruz, la persona transformada participa de ellos y desea ayudar al Crucificado porque la Pasión se ha convertido en algo propio²³⁰.

Los trabajos del hombre transformado en Cristo, no exentos de sufrimiento al igual que su Señor, ayudan al Crucificado en la salvación de la humanidad. Olvidado de sí y apropiándose de las cosas de Cristo, la única pretensión del creyente transformado consistirá en ayudar y colaborar con Cristo en «sus cosas»:

«su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado»²³¹

Cuando la ayuda a los demás es, al mismo tiempo, ayuda al Crucificado, no sólo estamos ante la raíz más profunda del nacimiento de la acción, sino también ante la mayor carga de sentido, porque si el trabajo por el prójimo comporta sufrimiento, éste sólo alcanza su pleno significado desde el amor:

228 «Aquí [en las obras] se ve bien que somos esclavos suyos vendidos por su amor de nuestra voluntad a la virtud de la obediencia, pues por ella dejamos, en alguna manera, de gozar al mismo Dios. Y no es nada, si consideramos que El vino del seno del Padre por obediencia, a hacerse esclavo nuestro», F 5.17.

229 «dijole el mismo Crucificado, consolándola, que El le daba todos los dolores y trabajos que había pasado en su pasión, que los tuviese por propios, para ofrecer a su Padre», M 6.5.6.

230 «Ya sabes el desposorio que hay entre ti y Mí, y habiendo esto, lo que Yo tengo es tuyo, y así te doy todos los trabajos y dolores que pasé, y con esto puedes pedir a mi Padre como cosa propia. Aunque yo he oído decir que somos participantes de esto, ahora fue tan de otra manera...y desde entonces miro muy de otra suerte lo que padeció el Señor, como cosa propia», R 51.

231 M 7.3.6. «Deje Dios con su alma y esposa, que El dará cuenta de ella y la llevará por donde más le conviene....Préciese de ayudar a llevar a Dios la cruz, y no haga presa en los regalos, que es de soldados civiles querer luego el jornal. Sirva de balde como hacen los grandes al rey. El del cielo sea con ella», Cta 309.4.

«¿Si el padecer con amor
Puede dar tan gran deleite?
¡Que gozo nos dará el verte!
El amor cuando es crecido
No puede estar sin obrar,
Ni el fuerte sin pelear,
Por amor de su Querido»²³²

Recopilando las ideas expuestas hasta el momento observaremos que Cristo vive en la persona humana transformada para que pueda recibir del Padre la mayor merced posible: imitar la vida terrena de su Hijo Jesucristo.

Las virtudes, la disposición y todos los elementos que hemos venido analizando en el camino espiritual que conduce al matrimonio espiritual, tienen en Cristo, y por El en la Trinidad, el paradigma último. La unidad de todos ellos la encontramos en la «vida» de Cristo que habita ya el centro del alma. Se trata, por tanto, de la trasmisión de una vida, la de Jesús, que se comunica al hombre.

La vida de Jesús tiene una doble connotación: la muerte en la cruz, en la que confluye su existencia histórica marcada por el «trabajo» y culminada en la Pasión y crucifixión, junto a la resurrección en Cuerpo glorificado. Ambos son contemplados por Santa Teresa en mutua interconexión: La muerte en la cruz es fuente de vida resucitada y la vida resucitada conduce inexorablemente a Cristo Crucificado. Por ello, el misterio Pascual se convierte en el núcleo de la cristología teresiana y el máximo grado de encuentro con Cristo resucitado será asimismo el mayor grado de encuentro con el Cristo sufriente.

La imitación de Cristo en sus padecimientos y la ayuda al Crucificado forman parte del mismo acto de seguimiento de Jesús quien, en su historia, cuando andaba en el mundo, se hizo esclavo ofreciéndose como pan en la cruz y cada día se sigue ofreciendo, en el Santísimo Sacramento, por la salvación de los hombres. La praxis del hombre hunde aquí su raíz más profunda, su mayor vitalidad y razón de ser.

El ofrecimiento de la voluntad convertida en amor –espiritualizada– por la cual la persona se había dispuesto totalmente hasta «entregarse toda a Dios» (M 7.3.10), ha de continuar una nueva tarea hasta la muerte física: la de «imitar en el mucho padecer» al Señor, para que, «marcados con la cruz, los pueda vender como esclavos de todo el mundo».

Las preguntas surgen espontáneamente: ¿no se había entregado el hombre totalmente antes del ME?; ¿no había amado a su prójimo con renovada intensidad desde la primera morada?; ¿la imitación de Cristo en

la cruz, es un elemento «nuevo» que debe realizar la persona, o simplemente aporta un renovado sentido a lo ya adquirido?; ¿se da una nueva aportación teológica o bien un sentido más profundo a lo ya dado?.

De momento se imponen dos conclusiones: primero El ME es un punto de llegada y un nuevo punto de partida y, segundo, algo le falta al hombre, bien en el sentido, bien en los actos.

Para contestar a estas preguntas debemos recordar las conclusiones a las que nos condujo el análisis cristológico. En el ME el hombre encuentra a Cristo resucitado en Cuerpo glorificado, en cuanto Dios y en cuanto hombre; desde entonces, divino y humano juntos serán su compañía, presencia y vida; Cristo está y vive en el hombre y el hombre está y vive en Cristo. La visión de Cristo descubre al hombre lo profundo de su mismidad y, al mismo tiempo, toma conciencia de ser una imagen plástica de Aquel en quien está esculpido. Pero ese Cristo resucitado con quien se encuentra es el mismo que sufrió en la cruz, más aún, conserva las huellas del crucificado y le entrega un clavo como símbolo del matrimonio que acaba de contraer. La profunda paz que produce el encuentro es la misma que vivieron los Apóstoles y la Magdalena en quienes, como ya estaban dispuestos, produjo efecto de obra y así los dejó en puro espíritu para que fueran una cosa con El, como nuestro Señor está en el Padre y el Padre en El²³³.

Como ya he mencionado, el ME es un encuentro con Cristo semejante al que vivieron los Apóstoles y la Magdalena²³⁴; la experiencia de un encuentro con Cristo resucitado que acaba de pasar por la Pasión, del mismo modo que la vivió la primera comunidad cristiana. Y ¿qué vivieron «los que más cercanos anduvieron a Cristo» sino los «mayores trabajos»²³⁵.

233 M 7.2.3. y M 7.2.7. Observemos como el hacerse «una cosa» con el Padre y con Cristo tiene una connotación comunitaria, ya que M 7.2.7. retoma y desarrolla (aplicado esta vez a la Magdalena) M 7.2.3. el cual comentaba Jn.20, 19-21. Es a los Apóstoles reunidos a quienes Jesús da la paz y juntos deben seguir, hechos «una cosa» con el padre y con Cristo. Creo que las dos interpretaciones que hemos dado, comunitaria e individual, son válidas.

234 «El alma en estas revelaciones —opina S. Castro— experimenta los hechos de Pascua», CASTRO S., *Cristología teresiana*, o.c. 290.

235 «Siempre hemos visto que los que más cercanos anduvieron a Cristo nuestro Señor fueron los de mayores trabajos: miremos los que pasó su gloriosa Madre y los gloriosos apóstoles. ¿Cómo pensáis que pudiera sufrir San Pablo tan grandísimos trabajos? Por él podemos ver qué efectos hacen las verdaderas visiones y contemplación, cuando es de nuestro Señor y no imaginación o engaño del demonio. ¿Por ventura escondióse con ellas para gozar de aquellos regalos y no entender en otra cosa? Y lo veis, que no tuvo día de descanso, a lo que podemos entender, y tampoco le debía tener de noche, pues ella ganaba lo que había de comer. Gusto yo mucho de San Pedro cuando iba huyendo de la cárcel y le apareció nuestro Señor y le dijo que iba a Roma a ser crucificado otra vez. Ninguna rezamos esta fiesta adonde esto está, que no me es particular consuelo. ¿Cómo quedó San Pedro de esta merced del Señor, o qué hizo? Irse luego a la muerte; y no es poca misericordia del Señor hallar quien se la dé», M 7.4.5.

Teresa comprueba que María, los Apóstoles, San Pablo y San Pedro no tuvieron día de descanso, fueron los que tuvieron mayores trabajos y Pedro terminó en la cruz. La experiencia de encuentro con el resucitado fue un nuevo comienzo ante el que no vale la huida, como la de Pedro, porque de ser así Jesús debería morir otra vez.

Si el análisis nos conduce a la conclusión de que el hombre se encuentra con Cristo en el ME de manera semejante a la experiencia vivida por los Apóstoles después de la resurrección, deducimos que la tarea a emprender por quien experimenta el ME tiene una concomitancia exacta con la que vivió la primera comunidad cristiana: praxis eclesial y seguimiento de Cristo hasta la cruz.

Entonces, la imitación de Cristo que propone Teresa de Jesús, significa más plenamente la «configuración» total con la persona de Cristo. El hombre, imagen plástica del Señor en quien está esculpido y se ve como en un espejo, ha de reemprender la tarea desde una nueva perspectiva y llevarla hasta su total cumplimiento en la entrega y donación más absoluta, que solamente se culmina en la muerte. Pero como la muerte —máximo grado de ofrecimiento— resume las particulares y parciales donaciones de cada día por el «trabajo» y padecimiento en ayuda del Crucificado, la persona humana en el ME se convierte en alguien volcado en una acción plena de sentido hasta configurarse del todo en la escatología final con Cristo muerto y resucitado. Por consiguiente, el encuentro plenificante con el resucitado en el ME descubre con mayor intensidad la configuración con el crucificado; ahora bien, del análisis del ME deducimos que la configuración con Cristo muerto y resucitado es una tarea a realizar por el hombre a lo largo de todo el camino espiritual por las diferentes moradas, pero sólo alcanza su significado máximo desde el encuentro con el resucitado en las séptimas moradas.

De este modo hallamos las claves de cómo debe configurarse el hombre con los misterios de la Encarnación, vida, muerte y Resurrección de Cristo. La sencillez es la nota característica que define el seguimiento y configuración del hombre imagen de Cristo. Porque si el paradigma en el cual configurarnos es el misterio de Cristo en la Trinidad, la reproducción de la imagen en el hombre ha de seguir paso a paso los misterios de la vida histórica de Jesús.

Las virtudes por excelencia, humildad, obediencia, pobreza y entrega de la voluntad encuentran en El la más genuina expresión. En la Encarnación quedó sellado el comienzo del padecimiento que conduciría a la cruz, el origen de la pobreza y la condena de los valores mundanos de honra, riqueza y deleites. La «disposición», en cuanto desnudez total y abandono en las manos de Dios, queda simbolizada

en la cruz. En su vida fue el que «nunca tornó de sí» por la salvación de los hombres y por ellos murió. En la vida resucitada hallamos la plenitud que no oculta los rasgos de la muerte.

En consecuencia, el conformarse con Cristo reproduce en la vida de sus «verdaderos amadores» la encarnación, muerte y resurrección. De la encarnación se desprende esencialmente la pobreza y humildad junto con el rechazo de los valores del «mundo»; de su vida, la virtud de la obediencia y la entrega de la voluntad junto a la donación y el ofrecimiento por el prójimo, ayudando así al Crucificado; por la resurrección, el encuentro con Cristo vivo que habita junto a las Personas en el centro del alma y la vivifica sin cesar²³⁶.

b. La diaconía como razón de ser del matrimonio espiritual

El último apartado del presente trabajo abordará las dos cuestiones trascendentales que se infieren del análisis del capítulo cuarto de las 7M: la praxis del cristiano como suprema configuración con el Crucificado y la superación de dualismos en la persona transformada por el matrimonio espiritual.

Teresa participa de algún modo del movimiento humanista que se decanta por vivir las doctrinas, concebir la vida cristiana como encuentro amoroso y vital, vivir la experiencia personal; mientras que la teología dogmática ve las cosas de distinto modo, como un cuerpo de verdades universales. El movimiento humanista aceptaba el cristianismo interior pero también tenía una «orientación moralizante y práctica, favorecida por las observancias»²³⁷. El tipo de hombre que surge del movimiento de espiritualidad es aquel que busca dentro de sí sin negar la actividad humana, armonizando vida activa y contemplativa. La cima de la mística será el olvido de sí, la unión con Dios y entrega a los demás. Así lo entienden Osuna en el tratado 21 del «Tercer Abecedario» y Teresa en las 7M²³⁸. El fin es la unión con Dios,

236 De la contemplación de los misterios de Cristo, Teresa dedujo con naturalidad unas consecuencias prácticas que aplicó a sí misma y a la vida de los monasterios por ella fundados. Se trataba de «parecerse» en algo a nuestro Rey: las casas debían ser pobres como lo fue el portal de Belén: «Muy mal parece, hijas mías, de la hacienda de los pobrecitos se hagan grandes casas. No lo permita Dios, sino pobre en todo y chica. Parezcámonos en algo a nuestro Rey, que no tuvo casa, sino en el portal de belén adonde nació, y la cruz adonde murió. Casas eran estas adonde se podía tener poca recreación», C 2.9.; e incluso el lugar elegido para capilla –generalmente en la entrada de la casa– se parecía al de Belén: «se dijo la primera misa en aquel portaliço de Belén, que no me parece era mejor», F 14.6. Si Jesús oró al Padre, asimismo debía hacerlo la religiosa. Si Jesús trabajó y padeció por la redención, la religiosa no podía tener otras armas que las cinco llagas, F 10.11.

237 ANDRÉS M., *La teología española en el siglo XVI*, II, o.c., 42-43.

238 ANDRÉS M., *La teología española en el siglo XVI*, II, o.c., 117.

los medios los actos y virtudes. Al llegar al fin, muchos opinan que los medios, los actos ya no son necesarios, para Erasmo son inútiles, para los alumbrados ataduras; otros seguirán pensando que son imprescindibles²³⁹. Entre aquellos que consideran imprescindibles las obras siempre, en cualquier momento del camino que conduce a la unión con Dios y también después del ME está Santa Teresa.

En el mismo sentido que Melquíades Andrés se expresa Domínguez Reboiras citando a Peers, Behn y Karrer:

«la mística española es mística del corazón cuyo centro es el amor a Dios y no el conocimiento de Dios... la mística española es militante»...Mística del corazón exige la primacía de la ética, que caracteriza en general el alma española»²⁴⁰

La relación dialéctica en el ME ha culminado la transformación de la persona humana dejándola preparada para la total configuración escatológica con Cristo por la praxis. De la persona emana un afán, desconocido hasta entonces por ayudar al Crucificado en la salvación del hombre mediante el servicio y la praxis. Una vez lograda la integración y personalización del hombre desde su «centro» quedan rebasados los antiguos dualismos entre contemplación y acción, manteniéndose una dualidad que compagina ambos extremos.

La total configuración y ayuda al Crucificado se realiza por la acción; en ella encontramos la consecuencia última del encuentro dialéctico con el Señor:

Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual; de que nazcan siempre obras, obras»²⁴¹

Olvidada completamente de sí, medida en Cristo y Cristo en ella, el alma busca contentar al Esposo, ayudando al Crucificado en la obra redentora mediante la praxis²⁴². Las obras, por tanto, son la acción del hombre hacia el exterior, la actividad que realiza una vez transformado en beneficio del prójimo; acción que, al igual que le ocurrió al Esposo, va acompañada de sufrimiento²⁴³.

239 ANDRÉS M., *La teología española en el siglo XVI*. II, o.c., 121.

240 DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *El amor vivo de Dios. Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, a.c., I, 18 y 19.

241 M 7.4.6. cf. M 5.3.12.

242 DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., *El amor vivo de Dios. Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*. a.c., II, 40-49; CASTRO S., *Cristología teresiana*, o.c., 145-233; *Ibid.*, *Ser cristiano según Santa Teresa*, o.c. 233-249.

243 M 7.4.8. PABLO MAROTO D., *Santa Teresa de Jesús. Doctora para una Iglesia en crisis*, Burgos 1981, 167-246.

De estar junto al Fuerte y «hecha una cosa» con El, el hombre ha recibido fuerza para entregarse totalmente al otro (M 7.4.10); estando junto a la fuente del agua celestial las obras son fructíferas y duraderas porque emanan de la raíz, de Dios (M 7.2.9).

El amor –dirá la Santa–, no puede estar en un ser, o crece o descrece. En el ME se halla bien desarrollado ya que el alma, espiritualizada y dispuesta, se transformó en puro amor, por lo que el alma no puede permanecer inactiva²⁴⁴. La configuración con Cristo determina la acción del hombre quien, haciéndose esclavo de los hombres para su redención, señaló el camino a los discípulos por el trabajo y el sufrimiento. Las mercedes concedidas por Dios y la misma oración fortalecen el alma, no para gozar y regalarse en ellas sino para lanzarlo a la acción²⁴⁵.

Ahora bien, no debe interpretarse que las obras nacen únicamente en las 7M; por el contrario, están presentes desde el principio del proceso mediante el amor al prójimo, inseparable del amor a Dios:

«Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo, y mientras con más perfección guardáremos estos dos mandamientos, seremos más perfectas. Toda nuestra Regla y Constituciones no sirven de otra cosa sino de medios para guardar estos con más perfección»²⁴⁶

Santa Teresa desarrolla la cristología como encuentro dinámico y personal con Cristo, pero nunca prescindió de los mandamientos. La Regla y Constituciones permiten la vivencia en perfección de los mandamientos principales: amor a Dios y al prójimo. Es más, los binomios con que frecuentemente presenta su pensamiento: amor a Dios y al prójimo, palabra y acto, Cristo y la persona, tienen en común la tendencia dinámica hacia su unidad e inseparabilidad. Con cuánta más razón, el hombre resultante del encuentro matrimonial debe aspirar a superar los dualismos e integrarlos en dualidades conciliables.

244 «El amor cuando es crecido

No puede estar sin obrar

Ni el fuerte sin pelear

Por amor de su Querido» P 21.

«porque ya sabéis que quien no crece, descrece; porque el amor tengo por imposible contentarse de estar en un ser, adonde le hay, cf. M 7.4.9.

245 M 7.4.6., «Plega a Su Majestad nos dé a entender lo mucho que le costamos y cómo no es más el siervo que el Señor, y qué hemos menester obrar para gozar su gloria, y que para esto nos es necesario orar para no andar siempre en tentación»; M 2.1.11.; cf. M 5.3.12.

246 M 1.2.17., «Importa tanto este amor de unas con otras», M 1.2.18.; cf. M 3.1.5., 3.1.7., 3.2.11., 4.2.7., 5.3.7. etc.; SEGUNDO DE JESÚS, *Doctrina teresiana del amor al prójimo*, «Rev. de Espir.» 87-89 (1963) 637-667.

Insistirá en que así como «las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros» (M 7.2.7), y esto lo comprueba ella misma en la práctica cuando experimentó el ME, «parece que las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra» (M 7.3.2); una consecuencia para aquellos que aspiren a dicho encuentro y para los que hayan llegado será que: «conformen las obras con los actos y palabras» (M 7.4.7). Niega la validez de la palabra sin acto (M 7.4.8), que equivale, en otro lenguaje, a unificar y reconciliar amor a Dios y amor al prójimo probado en la praxis amorosa²⁴⁷.

De momento, llegamos a la conclusión de que el hombre queda volcado en una acción exterior mediante la praxis del amor al prójimo que supera los binomios dualistas presentándolos como dualidades. Al mismo tiempo, hemos señalado cómo el amor al prójimo no es únicamente la consecuencia del encuentro matrimonial sino un elemento indispensable en la relación con el Señor desde el comienzo del camino espiritual.

La característica teológica esencial a la praxis del creyente consiste—como vimos— en la configuración con el Esposo, haciéndose esclavo de los hombres como El lo fue.

Creo que la máxima aspiración de Santa Teresa (que coincide evidentemente con la mayor configuración del Esposo con la esposa), se da en el martirio. La muerte por martirio, a imagen de la vivida por el Esposo configura a la esposa con su Amor; es la praxis por excelencia. Fue un deseo de la infancia que conservó y acrecentó en la madurez²⁴⁸; una cierta añoranza del martirio late en el comentario que hace a la huida de Pedro, cuando se le apareció el Señor diciéndole que iba a Roma para ser crucificado de nuevo; ante la merced, Pedro decide enfrentarse al martirio: «Irse luego a la muerte; y no es poca misericordia del Señor hallar quien se la dé»²⁴⁹; pero no todos tienen la fortuna de encontrarse con quien se la dé, supremo valor que convierte a «multitud de almas»²⁵⁰; entonces, el «camino espiritual» del creyente, el guardar los mandamientos de Dios, la paciencia etc, se constituyen en otra forma de martirio²⁵¹.

247 «Y este amor, hijas, no ha de ser fabricado en nuestra imaginación, sino probado por obras», M 3.1.7.

248 V 1.4.5; V 13.4.

249 M 7.4.5.

250 «si miramos la multitud de almas que por medio de una trae Dios a sí, es para alabarle mucho los millares que convertían los mártires», M 5.4.6.

251 «Deprended de mí que soy manso y humilde. S. Crisóstomo: No sólo es perfecto martirio cuando la sangre se derrama, mas aun también consiste el martirio en la verdadera abstinencia de los pecados y en el ejercicio y guarda de los mandamientos de Dios. También hace mártir la verdadera paciencia en las adversidades», Me. 1.

Las obras en beneficio del prójimo tienen valor en cuanto se añaden a los merecimientos de Cristo y, en segundo lugar, no importa tanto la grandeza de la acción como el amor con que se realiza, siempre que la persona ofrezca el acto y la entrega personal como sacrificio que se une al de Cristo:

«En fin, hermanas mías, con lo que concluyo es que no hagamos torres sin fundamento, que el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen; y como hagamos lo que pudiéremos, hará Su Majestad que vayamos pudiendo cada día más y más, como no nos cansemos luego, sino que lo poco que dura esta vida —y quizá será más poco de lo que cada una piensa— interior y exteriormente ofrezcamos al Señor el sacrificio que pudiéremos, que Su Majestad le juntará con el que hizo en la cruz por nosotras al Padre, para que tenga el valor que nuestra voluntad hubiere merecido, aunque sean pequeñas las obras»²⁵²

Por tanto, las obras adquieren el mayor significado cuando van unidas a los merecimientos de Cristo y la persona humana se ofrece en sacrificio al Señor para que, junto al de la cruz, tenga valor conforme a la intención que tuvo la voluntad de amar, aunque el acto fuera pequeño.

La acción de la persona transformada se efectúa de dos maneras: mediante el «servicio» a las hermanas que forman parte de la comunidad y en el apostolado²⁵³.

La primera desarrolla el aspecto comunitario y eclesial y se caracteriza por el «servicio» de unas hermanas con otras dentro de la comunidad monástica. El amor de unas con otras, junto a la oración, será el medio esencial de acción en la vida monástica:

«¿Pensáis que es poca ganancia que sea vuestra humildad tan grande, y mortificación, y el servir a todas, y una gran cari-

252 M 7.4.15. «Pues nunca le miramos ni consideramos lo que le debemos a la muerte que pasó por nosotros, no sé cómo le podemos conocer ni hacer obras en su servicio; porque la fe sin ellas y sin ir llegadas al valor de los merecimientos de Jesucristo, bien nuestro, ¿qué valor pueden tener? ¿Ni quién nos despertará a amar a este Señor?», M 2.1.11.

253 Aquí se debería desarrollar la eclesiología teresiana. Ante la imposibilidad de poder abordar un tema tan extenso, remitimos al lector a la bibliografía más importante. cf. ÁLVAREZ-SUÁREZ A., *Santa Teresa y la Iglesia. Tres guiones doctrinales: motivación-experiencia-carisma*, «Monte Carmelo» 89 (1981) 341-363; BLÁZQUEZ PÉREZ R., *La Iglesia en la experiencia mística y en la historia*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, o.c., 899-927; ÁLVAREZ T., *Santa Teresa de Avila, hija de la Iglesia*, «Ephemerides Carmeliticae» 17 (1966) 305-367; P. MARIE-EUGENE, *Quiero ver a Dios. Síntesis de la espiritualidad a través de 'Las Moradas' de Santa Teresa*, Vitoria-Madrid 1969²; MURILLO, J.J., *La comunidad en Teresa de Jesús*, Vitoria 1982.

dad con ellas, y un amor del Señor, que ese fuego las encienda a todas, y con las demás virtudes siempre las andéis despertando? No será sino mucha, y muy agradable servicio al Señor, y con esto que ponéis por obra —que podéis—, entenderá Su Majestad que haríais mucho más; y así os dará premio como si le ganaseis muchas»²⁵⁴

La segunda, el afán que tiene el alma por «allegar» almas a Dios. Del testimonio biográfico de la Santa y sus escritos se colige una preocupación constante por el apostolado como medio para acercar almas a Dios, para que le honren y alaben:

«Su manjar es que de todas las maneras que pudiéramos lleguemos almas para que se salven y siempre le alaben»²⁵⁵.

Teresa entiende que también desde la vida monástica, por medio de la oración, la búsqueda de perfección y la fraternidad comunitaria, se colabora activamente en el acercamiento de los hombres a Dios²⁵⁶. El contemplativo es un apóstol de las gentes, está al servicio de la comunidad eclesial y del mundo.

En Teresa de Jesús concurren varias tradiciones eclesiales: la eremítica, que debe remontarse a los primeros Padres del desierto y, en particular, a aquellos primeros monjes que habitaban las laderas del monte Carmelo en tierra santa, en quienes, según se creía entonces, se encuentra el origen de la Orden Carmelita. Por ello, desea que los monasterios dispongan de amplia huerta en la que poder colocar pequeños eremitorios donde la religiosa pueda recogerse en total soledad. Junto a esta tradición, la descalcez fundada por la Santa propone un ideal de vida comunitaria de amplia tradición en la Iglesia desde San Benito, basados en el trabajo y la oración, con una Regla y Constituciones que permitan a la religiosa llevar una vida austera y exigente en el crecimiento de las virtudes más que en el rigorismo penitencial. Los pequeños monasterios son, según palabras de la Santa, «espejos de España», por cuanto reflejan la auténtica imagen de lo que debe ser la sociedad española. En este sentido, la vida monástica se constituye como una microsociedad, fuera de las estructuras ideológicas sociales, cuya Regla y Constitución posibilitan la reproducción de la configuración con Cristo. Pero el hecho de ser ajenas al «mundo» en lo que este

254 M 7.4.14., «procurad ser la menor de todas y esclava suya, mirando cómo o por dónde las podéis hacer placer y servir», M 7.4.8. Al amor de las hermanas en la comunidad le había dedicado un amplio comentario en el capítulo cuarto de «Camino».

255 M 7.4.12., 7.2.5.

256 La relación entre oración y apostolado en HERRÁIZ M., *La oración historia de amistad*, o.c., 177-186.

tiene de «ideología» y modo práctico de realización social, no significa que estén «fuera» del mundo.

Teresa de Jesús no sólo añoró y envidió las posibilidades que ofrecía el ser varón para poder evangelizar en las Indias, sino que además mostró en las Fundaciones una permanente preocupación por la evangelización del pueblo de Dios. La ubicación de los lugares donde instalar nuevas fundaciones muestra de qué manera la elección se hizo, en varios casos, con el criterio fundamental de buscar las aglomeraciones urbanas y comerciales de la época (y porque los monasterios se situaban dentro de ellas). La alegría con que Teresa narra en «Fundaciones» el primer tañido de la campana indicando la creación de un nuevo monasterio, la presencia del Santísimo Sacramento y cómo acudían las gentes del pueblo, junto a la preocupación porque los monasterios masculinos atiendan doctrinal y catequéticamente al pueblo de Dios²⁵⁷, nos indican que, para Santa Teresa de Jesús, además de la tradición eremítica y monástica, hay una profunda inquietud apostólica.

El monasterio está «fuera» de las estructuras del «mundo» en cuanto estas han dejado de ser reflejo de la voluntad de Dios. Pero, el monasterio está «dentro» del «mundo» en cuanto pretende reproducir en una microsociedad el ideal evangélico y ser de este modo «espejos» de España donde, por la oración y la santidad de la comunidad, se refleje otro modo de articular la sociedad más acorde con la vida de Jesús.

Llegamos a la conclusión de que la praxis del hombre transformado en Cristo se fundamenta en la configuración con Cristo Crucificado-Resucitado, mediante la diaconía dentro de la comunidad eclesial y el afán apostólico por «allegar» almas a Dios para que le honren y alaben.

c. La praxis por el prójimo y la relación dialéctica con Cristo

El ser y obrar de Cristo se caracterizan —como vimos—, por la «pro-existencia» o dicho en lenguaje teresiano «nunca tornó de sí». Las «cosas», o problema esencial del Señor, que la persona humana se apropió como suyas en la consumación del matrimonio quedan resumidas en la obra redentora en cumplimiento de la voluntad del Padre.

Por consiguiente, si la pretensión de Jesús fue hacerse esclavo de los hombres por su salvación, el creyente no puede permanecer indife-

257 ¿No es esta una de las razones por la que muy pronto la rama masculina de la descalcez abandonó la vida monástica al no poder o no saber mantener el difícil equilibrio entre vida eremítica, monástica y apostólica?

rente ante la proexistencia de Cristo, en beneficio de los hombres. Desde el comienzo de la relación interpersonal con Cristo el verdadero amor ha de seguir la huella del Amado reproduciendo de palabra y obra los misterios de su vida, muerte y resurrección. Desde la cima y hondón de las 7M se contempla cómo la relación dialéctica con Jesucristo incluye la preocupación por el prójimo. El encuentro con Cristo incluye intrínsecamente el amor al otro, es decir, que no es solamente una consecuencia del encuentro con Dios, sino que, forma parte constitutiva de la relación desde el primer momento, con mucha más evidencia desde las 7M²⁵⁸. Reproducimos a continuación un párrafo teresiano relevante:

«Mas, Padre celestial mío, ¿no valdría más dejar estos deseos para cuando esté el alma con menos regalos vuestros y ahora emplearse toda en gozaros? ¡Oh, Jesús mío!, cuán grande es el amor que tenéis a los hijos de los hombres, que el mayor servicio que se os puede hacer es dejaros a Vos por su amor y ganancia y entonces sois poseído más enteramente; porque aunque no se satisface tanto en gozar la voluntad, el alma se goza de que os contenta a Vos y ve que los gozos de la tierra son inciertos, aunque parezcan dados de Vos, mientras vivimos en esta mortalidad, si no van acompañados con el amor al prójimo. Quien no le amare no os ama, Señor mío; pues con tanta sangre vemos mostrado el amor tan grande que tenéis a los hijos de Adán»²⁵⁹.

Subrayemos que el Señor es poseído más enteramente cuando se deja de gozar de su compañía y soledad por el servicio al prójimo. Por tanto, la oración en soledad no agota la relación, es más, imprescindiblemente necesita de la praxis de amor a los demás, porque ella acrecienta la relación interpersonal con Cristo. Además, y esto es concluyente, quien no ama al prójimo, no ama al Señor, «quien no le amare, no os ama, Señor mío».

Cristo sirvió al hombre en la obra redentora y por su servicio ganó para el creyente la posibilidad de gozarle plenamente en la escatología y de saborear el gozo de la herencia en esta vida (R 6.1). El discípulo no puede gozar de los beneficios adquiridos para El por el Señor, sin previamente servirle cooperando en la obra redentora:

258 El aspecto ético recorre el pensamiento de los «recogidos». Según Fernando Domínguez Reboiras, la «mística del corazón exige la primacía de la ética», DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., *El amor vivo de Dios. Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, a.c., I, 18-19; HERRÁIZ M., *Sólo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, o.c., 267-351.

259 E 2.2., «¡Oh Señor mío y bien mío!, ¿cómo queréis que se desee vida tan miserable, que no es posible dejar de querer y pedir nos saquéis de ella si no es con esperanza de perderla por Vos o gustarla muy de veras en vuestro servicio, M 3.1.2.

«Parece, Señor mío, que descansa mi alma considerando el gozo que tendrá, si por vuestra misericordia le fuere concedido gozar de Vos. Mas querría primero servirlos, pues ha de gozar de lo que Vos, sirviéndola a ella, le ganasteis»²⁶⁰

La unidad substancial del amor a Dios y al prójimo en Cristo evita la tentación, tanto de un falso espiritualismo desencarnado, como de un activismo sin anclaje en su raíz más profunda que es Dios, dualismos estériles que no encontramos en Teresa.

El libro de las «Fundaciones», (narra las llevadas a cabo después de la primera fundación en Avila) podemos definirlo como una crónica de acción²⁶¹. Relata la respuesta de una mujer creyente ante los acontecimientos de la época: descubrimiento de las Indias y escisión en la Iglesia²⁶². Comparte con fray Alfonso de Maldonado el deseo de hacer bien a las almas:

«con los mismos deseos del bien de las almas que yo, y podíalos poner por obra, que le tuve yo harta envidia. Este venía de las Indias poco había... Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas que allí se perdían por falta de doctrina, que no cabía en mí: fuime a una ermita con hartas lágrimas; clamaba a nuestro Señor suplicándole diese medio cómo yo pudiese algo para ganar algún alma para su servicio»²⁶³.

El capítulo quinto de «Fundaciones» nos recuerda que la oración se fundamenta en el amor; no todas las almas tendrán condiciones naturales para la meditación pero todas pueden amar, «la sustancia de la perfecta oración es el amor...el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho sino en amar mucho»²⁶⁴. En la acción el hombre también adquiere el amor:

«¿cómo se adquirirá este amor? Determinándose a obrar y padecer, y hacerlo cuando se ofreciere...mas entiéndese [el meditar] cuando no hay de por medio cosas que toquen en obediencia y aprovechamiento de los prójimos. Cualquiera de estas dos cosas que se ofrezcan piden tiempo para dejar el que nosotros tanto deseamos dar a Dios»²⁶⁵

260 E 4.1.

261 Nos detendremos un momento en los primeros capítulos, sobre todo el 5 estando ya consumado el ME. Comenzó a escribirlo el 25 de Agosto de 1573 redactando los nueve primeros capítulos. cf. EGIDO, T. *Libro de las Fundaciones*, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, o.c., 241 y ss.

262 cf. C 1.2. y el diálogo con el Señor en la oración donde «determinada estaba a todo» para poner remedio.

263 F 1.7.

264 F 5.2.

265 F 5.3.

La obediencia o el amor al prójimo son dos criterios superiores al que inicialmente parecía principal. Las innumerables ocasiones en que Teresa insiste que la oración no es para el regalo del alma hay que interpretarlas desde aquí. Porque la oración vista desde Teresa tiene mucho de gratificante para la persona, «pensando en El y regalándonos con los regalos que nos da»²⁶⁶. Así, queda relativizado el regalo, porque hacer algo por el prójimo es hacérselo a Cristo, como dice el evangelio «dicho por su boca: 'Lo que hicisteis por uno de estos pequeñitos, hacéis por mí»²⁶⁷. En definitiva es el mismo esquema de comportamiento de Cristo: obediencia al Padre y amor al prójimo, que Teresa intenta reproducir convirtiéndolo en doctrina.

Si el amor al prójimo en la acción provoca «disgusto» será por dos motivos: por «amor propio», la más principal, que consiste en «querernos más contentar a nosotros que a Dios» (F 5.4). Por el contrario, el que conoce y ama al Señor «Qué poco descanso podrá tener si ven que son un poquito de parte para que una alma sola se aproveche y ame más a Dios»; «esta fuerza tiene el amor, si es perfecto, que olvidamos nuestro contento por contentar a quien amamos» (F 5.5 y 10). Una segunda razón del disgusto que puede provocar la acción: evitar «ocasiones de ofender al Señor». A lo cual responde Teresa valorando la soledad, siempre y cuando la obediencia o la caridad no estén de por medio (F 5.14). Cualquier lugar y medio resultan adecuados para el amante, «porque el verdadero amante en toda parte ama y siempre se acuerda del amado» (F 5.16) y el paradigma cristiano es la persona de Cristo que se hizo esclavo nuestro; del mismo modo el hombre en Cristo debe hacerse esclavo de los demás hombres (F 5.17).

Ahora bien, si el «otro» forma parte intrínseca de la relación con Cristo en Dios, no sólo como consecuencia de ella –aunque también la sea–, sino como un elemento constitutivo, entiendo que, definir la estructura fundante de Santa Teresa desde unos presupuestos personalistas clásicos no se hace justicia a la totalidad de su teología. Ciertamente la relación fundante es interpersonal, histórico-dinámica y dialógica. La denominamos dialéctica porque, además de los elementos mencionados, transforma la persona humana. A lo dicho habría que añadir un último matiz: la inclusión de la praxis por amor en la estructura fundante de la Santa, porque si el problema del Amado es la salvación del hombre y su vida histórica se define como «proexistencia», el «amador» del ME se apropia de sus «cosas», en consecuencia,

266 F 5.3. Literalmente merced, según COBARRUVIAS significa regalo del amo al siervo.

267 «Dejar esto por cualquiera de estas dos cosas, es regalarle y hacer por El, dicho por su boca: Lo que hicisteis por uno de estos pequeños, hacéis por mí» F 5.3. Cita a Mt. 25. 40.

la salvación de la humanidad por amor forma parte intrínseca de la relación con Cristo.

La praxis de amor verifica y acrecienta la autenticidad de la relación con Cristo en Dios. El «rostro» del tercero —en palabras de E. Lévinas aplicables a la teología teresiana— aporta la dimensión social. La alteridad del «otro» determina el «nosotros» y corrige incesantemente la asimetría de la proximidad:

«La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano...la proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta...No puede haber ningún 'conocimiento' de Dios separado de la relación con los hombres. El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios; no desempeña el papel de mediador. El Otro no es la encarnación de Dios sino que es precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela»²⁶⁸

La relación con el prójimo descubre las huellas de la trascendencia y, paralelamente, la relación con Dios despierta el amor al prójimo²⁶⁹. La «Relación» de 1562, escrita posiblemente en la Encarnación, explica los cambios que produce la relación con Dios en la percepción y amor del prójimo:

«Paréceme tengo mucha más piedad de los pobres, que solía. Entiendo yo una lástima grande y deseo de remediarlos, que, si mirase a mi voluntad les daría lo que traigo vestido. Ningún asco tengo de ellos, aunque los trate o llegue a las manos. Y esto veo es ahora don dado de Dios, que aunque por amor de El hacía limosna, piedad natural no la tenía. Bien conocida mejoría siento en esto»²⁷⁰.

Concluimos que la relación dialéctica con Cristo transforma al hombre e incluye desde el comienzo el amor al prójimo. Desde las 7M se comprueba cómo la estructura fundante «Yo en ti y tú en Mí» va acompañada de una connotación histórica: la configuración histórica con Cristo por la reproducción de la imagen plástica del Señor²⁷¹. Tarea histórica que se culmina definitivamente en la escatología, pero que tiene un hito decisivo en el ME: la consumación del matrimonio espiri-

268 LEVINAS, E. *Totalidad e infinito* Salamanca 1987 101-102; cf. del mismo autor *De Dieu qui vient a l' idée*, Paris 1986 11 y 91-209.

269 En la juventud de Teresa «hay señales de lo que llamaríamos 'distimia afectiva'. No sentía amor a Dios, no sentía amor a Jesucristo...No sentía piedad natural ni compasión», DONAZAR, ANSELMO A., *La cierva vulnerada*, Vitoria 1982, 69.

270 R 2.4.

271 Es decir, la interconexión de sincronía y diacronía en la teología de la Santa.

tual realiza el encuentro de la persona humana con Cristo en Dios, el encuentro del hombre consigo mismo y el encuentro con el prójimo. Psicológicamente significa la integración e identidad de la potencialidad humana. Teológicamente, la vivencia plenificada del bautismo, el hombre transformado por y en Cristo se ha convertido en un activista con sentido que experimenta el pleroma del cristiano y busca su definitiva consumación en la configuración con El Esposo hasta la muerte y el encuentro cara a cara.

d. *Marta y María o la superación de los dualismos en la diaconía*

El análisis anterior nos ha llevado a la conclusión de que las obras forman parte intrínseca de la relación personal con Cristo y no son únicamente su consecuencia. Es más, la oración encamina al hombre hacia la acción pero, al mismo tiempo, la acción caritativa conduce al encuentro con Dios.

En Marta y María encuentra nuestra autora el arquetipo evangélico que compagina ambos aspectos, contemplación y acción:

«Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo, y no le hacer mal hospedaje no le dando de comer. ¿Cómo se lo diera María, sentada siempre a sus pies, si su hermana no le ayudara?»²⁷²

Marta y María simbolizan, respectivamente, la vida activa y contemplativa, tanto en la persona individual²⁷³ como en la comunidad monástica²⁷⁴. La persona vive una dicotomía entre el ser y el actuar que comienza a superarse una vez que el Señor la introduce en las sextas moradas o tercera manera de regar el huerto²⁷⁵; cuando la voluntad está

272 M 7.4.12. cf. Mt. 10,38-39

273 «y andando con grandes trabajos, que poco después que Dios le hizo esta merced tuvo, se quejaba de ella, a manera de Marta cuando se quejó a María, y algunas veces la decía que se estaba ella siempre gozando de aquella quietud a su placer, y la deja a ella en tantos trabajos y ocupaciones, que no la puede tener compañía», M 7.1.10.

274 «Pues pensad que es esta Congregación la casa de Santa Marta y que ha de haber de todo; y las que fueren llevadas por la vida activa, no murmuren a las que mucho se embebieren en la contemplación, pues saben ha de tornar el Señor de ellas, aunque callen, que, por la mayor parte, hace descuidar de sí y de todo», C 17.5.; cf. C 17.6.

275 «Esto, aunque parece todo uno, es diferente de la oración de quietud que dije, en parte, porque allí está el alma que no se querría bullir ni menear, gozando en aquel ocio santo de María; en esta oración puede también ser Marta. Así que está casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa, y entender en obras de caridad y negocios que convengan a su estado, y leer, aunque no del todo está señores de sí, y entienden bien que está la mejor parte del alma en otro cabo. Es como si estuviésemos hablando con uno y por otra parte nos hablase otra persona, que ni bien estaremos en lo uno ni bien en lo otro. es cosa que se siente muy claro y da mucha satisfacción y contento cuando se tiene, y es muy gran aparejo para que, en teniendo tiempo de soledad o desocupación de negocios, venga el alma a muy sosegada quietud», V 17.4.

rendida a Dios, las otras dos potencias quedan libres para realizar obras en servicio de Dios y el prójimo²⁷⁶.

El ME logra definitivamente superar el dualismo en la síntesis lograda por la percepción subjetiva de la presencia del Señor en el centro del alma y el recogimiento del ser humano desde su espíritu. Cabe destacar que el trabajo previo de «María» hizo posible el llegar a experimentar la contemplación continuada del misterio. María fue antes Marta y mediante el trabajo y sufrimiento accedió a la contemplación:

«Decirme heis dos cosas: la una, que dijo que María había escogido la mejor parte. Y es que ya había hecho el oficio de Marta, regalando al Señor en lavarle los pies y limpiarles con sus cabellos. Y ¿pensáis que le sería poca mortificación a una señora como ella era, irse por esas calles, y por ventura sola, porque no llevaba hervor para entender cómo iba, y entrar adonde nunca había entrado, y después sufrir la murmuración del fariseo y otras muy muchas que debía sufrir? ... Yo os digo, hermanas, que venía «la mejor parte» sobre hartos trabajos y mortificación, que aunque no fuera sino ver a su Maestro tan aborrecido, era intolerable trabajo. Pues los muchos que después pasó en la muerte del Señor y en los años que vivió, en verse ausente de El, que sería de terrible tormento, se verá que no estaba siempre con regalo de contemplación a los pies del Señor»²⁷⁷

Debemos insistir no sólo en la importancia de la acción como consecuencia del encuentro con el Señor, sino en la necesidad dialéctica de la praxis para acceder a dicho encuentro. La acción discurre paralelamente a la contemplación a lo largo de todo el proceso relacional. Al principio como realidades separadas e incluso antagónicas²⁷⁸, más tarde, como expresiones complementarias de una misma realidad.

Por otra parte, la acción que hunde su raíz en el interior habitado por Dios es la que realmente da fruto duradero e importante porque nace del mismo Dios:

276 «De esta oración suele proceder un sueño que llaman de las potencias, que ni están absortas ni tan suspensas, que se pueda llamar arrobamiento. Aunque no es del todo unión, alguna vez y aun muchas, entiende el alma que está unida sola la voluntad, y se entiende muy claro; digo claro, a lo que parece. Está empleada toda en Dios, y que ve el alma la falta de poder estar ni obrar en otra cosa; y las otras dos potencias están libres para negocios y obras del servicio de Dios. En fin, andan juntas Marta y María. Yo pregunté al Padre Francisco si sería engaño esto, porque me traía boba, y me dijo que muchas veces acaecía», R 5.5.

277 M 7.4.13.

278 «querer ser María antes que haya trabajado con Marta», V 22.9. HERRÁIZ M., *La oración, historia de amistad*, o.c., 1965s.

«nunca dejan de obrar casi juntas Marta y María; porque en lo activo y que parece exterior, obra lo interior y cuando las obras activas salen de esta raíz, son admirables y olorosas flores; porque proceden de este árbol de amor de Dios y por sólo El, sin ningún interés propio, y extiéndese el olor de estas flores para aprovechar a muchos, y es olor que dura, no pasa presto, sino que hace gran operación»²⁷⁹

El amor «es lo más necesario», lo único capaz de aunar ambos extremos²⁸⁰.

279 CAD 7.3.

280 E 5.2.

 Institución Gran Duque de Alba

 Institución Gran Duque de Alba

SÍNTESIS FINAL

 Institución Gran Duque de Alba

Al finalizar este trabajo no he creído conveniente repetir todas y cada una de las conclusiones correspondientes a los seis capítulos. Sí he pensado que podría ser útil rehacer el itinerario, narrando el hilo conductor a través de las conclusiones principales y dando una visión de conjunto.

Teresa de Jesús fue una mujer que tuvo que sufrir los graves inconvenientes que imponía el siglo XVI a la condición femenina; no obstante, supo conquistar progresivamente un espacio: como mujer escritora, fundadora y teóloga. De formación teológica autodidacta estuvo en contacto con las grandes corrientes de pensamiento de la época. En cuanto teóloga escritora, se alineó con los movimientos de espiritualidad proclives a la valoración de la experiencia y el despertar de la fe del Pueblo de Dios.

Entre sus escritos destaca por su importancia el libro del *Castillo Interior*, obra de madurez que desarrolla la vida del creyente en siete etapas bien diferenciadas, siendo la séptima aquella que ella misma experimentaba al redactarlo. Este detalle adquiere una importancia capital si tenemos en cuenta que su quehacer teológico consistió, fundamentalmente, en una reflexión doctrinal sobre su propia experiencia profundizada y expresada por escrito varias veces en el transcurrir de los años. La experiencia será el substrato permanente de su obra unida íntimamente a la reflexión y contemplación. Irá acompañada de unos principios teológicos teóricos que serán determinantes para comprenderla, aunque haya que buscarlos implícitamente. Por tanto, nos encontramos ante una profunda teóloga experiencial y teórica.

Las séptimas moradas o matrimonio espiritual es la última gran reflexión de la Santa antes de su muerte. En esas breves páginas quedó plasmado todo un itinerario rico en acontecimientos, oración, vivencias, y reflexión. Son su último pensamiento y su última experiencia en la que permanece acumulada, en síntesis, la enorme riqueza y profun-

didad de una vida; se descubren al lector bajo el símbolo matrimonial y el aparente anonimato tras el que quiere ocultarse la autora para que nadie descubra el secreto de su sentir y amar. El encuentro con Cristo —a quien siempre buscó y al que invita al lector a acercarse continuamente— fue denominado con el símbolo del matrimonio en fechas muy tardías, cercanas a la redacción del libro.

Estando *Vida* en la Inquisición y ya denunciada por cuestiones personales al tribunal, la vida del autógrafo estuvo repleta de avatares diversos. Jerónimo Gracián y Yanguas lo sometieron en presencia de la autora a una primera crítica de la cual quedó constancia en el mismo manuscrito. El primero hizo además un traslado con el fin de publicarlo cuando el tiempo fuera favorable. Ya en Sevilla, y cuidado por la priora de aquel monasterio, se acercaron a él Rodrigo Alvarez y el jesuita Francisco de Ribera, ambos defensores de la doctrina que allí se exponía y que dejaron su huella en el autógrafo añadiendo unas líneas, siempre laudatorias. Francisco de Ribera cotejó el original en Sevilla, ayudado de la copia salmantina, con el objeto de publicar la obra, siendo exquisitamente respetuoso con el autógrafo. Desgraciadamente no pudo llevar a cabo su propósito. Por las mismas fechas, otro insigne humanista, Fray Luis de León, preparó y editó la edición príncipe de los mayores escritos teresianos; el libro de las *Moradas* no tuvo tanta suerte como los otros y Fray Luis no preparó la edición cotejándola con el original.

Al año de su publicación, llovieron las críticas, esta vez desde la Inquisición. El grupo de teólogos que durante tanto tiempo habían perseguido las herejías alumbristas creyó encontrar en el *Castillo Interior* el mejor ejemplo de la doctrina que perseguían. Le acusaron de proponer la unión esencial del alma con Dios; negaron la presencia de Dios en el interior del alma; y creyeron que no había otro modo de conocimiento que el proporcionado por la fe.

Nosotros hemos preferido enfrentarnos al texto dejándonos sorprender por él, evitando, en la medida de lo posible, los a prioris, prejuicios, y condicionamientos de todo tipo; reconozcamos, no obstante, que este análisis está hecho desde el hoy, al tiempo que procura ser respetuoso al máximo con el pensamiento de la autora. Evitar los a prioris ha supuesto, por una parte, continuar y aprovechar lo que muchos, antes y mejor que yo, trabajaron; pero, al mismo tiempo, ha consistido en acercarnos a las séptimas moradas sin esquemas «mistificadores» o «mitificadores». La tradición de la Iglesia ha reconocido en Teresa de Jesús una mística. La mística se caracteriza prioritariamente por la experiencia de un encuentro misterioso con Cristo que puede, o no, ir acompañado de fenómenos para-místicos o para-normales que,

en todo caso, no son la esencia del fenómeno religioso. Teresa de Jesús vivió durante largos períodos de tiempo fenómenos místicos, es decir, encuentros personales y profundos con Cristo, que iban acompañados de vivencias para-místicas. Siendo lo más relevante sin lugar a duda, como lo han demostrado los grandes espirituales, el encuentro personal y misterioso con Cristo, hay que añadir que en el caso teresiano dichos fenómenos cesaron al entrar en las últimas moradas.

La denotación ha prevalecido sobre la connotación; nuestra pregunta principal ha sido la siguiente: ¿qué dice esencialmente el texto?. No hemos querido eludir, sin embargo, aunque sólo fuera implícitamente, «qué nos dice el texto». El texto dice que, en las séptimas moradas, una mujer, Teresa de Jesús, expone una doctrina teológica basada en la experiencia y conocimiento teológicos con cuatro grandes claves de comprensión: la experiencia de la inhabitación trinitaria; el encuentro personal con Cristo en el matrimonio espiritual; la transformación personal que este singular acontecimiento conlleva; y, por último, el afán por una práctica que ayude en la obra redentora al Crucificado-Resucitado.

Teresa entiende que existen tres modos de aprehender la realidad: fe, entendimiento y experiencia. El primero aporta el dato revelado y el asentimiento libre del hombre. El segundo le permite reflexionar y, el tercero, posibilita que toda la persona pase por una determinada situación vivenciándola desde su integridad personal. Este será el conocimiento privilegiado por ella que incluye el conocimiento por fe y por entendimiento. Al igual que otros codificadores de la corriente de los *recogidos*, nunca opuso teoría y experiencia, sino que procuró compaginarlas aunque, por diversas circunstancias, prevalezca la segunda. El conocimiento por experiencia fue progresivamente interiorizándose hasta convertir el *hondón* o *centro* de la persona en el punto focal desde donde conocer la realidad religiosa. Ahora bien, la interioridad tampoco se opuso a las mediaciones: en la Humanidad de Cristo encontró la solución al problema del conocimiento humano.

Por ella y en ella se accede al misterio de la Trinidad. La consumación del matrimonio viene precedida por la percepción de estar habitada por las tres Personas que se comunican al alma tal y como había anunciado el evangelio de Juan. Siempre se da la presencia misteriosa en el centro del alma, incluso cuando ésta se encuentra en pecado mortal. Se trata de una presencia ontológica. Pero, al mismo tiempo que Dios *está*, dialéctica y misteriosamente *viene* a morar en el alma, cuando ésta, mediante la gracia y por la cooperación humana, adquiere conciencia subjetiva de estar habitada y se experimenta henchida por *presencia, potencia y esencia*, es decir, cuando la gracia es capaz de ser percibida por el alma.

La concepción de Dios en los escritos teresianos y, concretamente en el matrimonio espiritual, es Dios uno y trino, habiendo una evolución en el tiempo de los primeros escritos a los últimos, pasando progresivamente de una teología basada en la unidad de Dios a la diferencia de Personas, del Dios uno al Dios trino. En este marco teológico, previo a la consumación del matrimonio, ha de contemplarse la cristología. En la concepción teresiana de las misiones *ad extra* de la Trinidad participan las tres Personas, aunque sea una la que lleve a cabo la misión, como por ejemplo en la encarnación del Hijo. Las tres Personas se comunican y hablan al alma en la merced concedida en las séptimas moradas, aunque el Espíritu Santo fue la Persona de la Trinidad de la que nunca Teresa percibió interiormente su *habla*.

De hecho, la Persona del Espíritu Santo quedó relegada prácticamente a una teología implícita; sin embargo, ya desde 1563, la Santa había leído en el *Cartujano* las pruebas por las que se puede conjeturar la presencia del Espíritu en el alma y había llegado a la conclusión de que cumplía los requisitos que allí se exponían. Esta notable ausencia explícita debe ser comprendida desde la pneumatología del *Cartujano*. Landulfo distinguía la presencia del Espíritu Santo en forma *corporal* o *invisible*; la primera quedaba reservada a los tiempos apostólicos en donde se manifestó de cinco formas distintas: paloma, nube, aire, fuego y lenguas; pero, en el tiempo presente, el espíritu se manifestaba de forma *invisible*, transformando la figura de paloma en el perdón de las injurias, las nubes en don de lágrimas, el fuego en deseos de cosas espirituales. Esta concepción chocaba con la experiencia de la Santa quien, justamente después de leer el texto del *Cartujano*, tuvo una visión del Espíritu en forma de paloma. Deducimos y demostramos que la pneumatología teresiana es predominantemente implícita al no atreverse la autora a confesar que su vivencia era similar a la que Landulfo reservaba a la época neotestamentaria. La teología teresiana está repleta de menciones a la misión del Espíritu que no llegaron a explicitarse como tales por la razón aducida. En consecuencia, el léxico contenido en las cinco formas o figuras *corporales* equivale, en la Santa, a una pneumatología escondida por precaución y, la merced de experimentarse habitada en el capítulo primero de las *séptimas*, corresponde a una merced del Espíritu como lo certifica el representarse en forma de *nube de grandísima claridad*.

El encuentro personal con Cristo en las séptimas moradas forma el núcleo central de la experiencia y doctrina teresiana, razón por la cual nos hemos detenido más extensamente; tiene unas características que lo definen: es dialógico, evolucionó con el tiempo, es simétrico y

asimétrico, ... Convinimos en denominarlo encuentro dialéctico, en cuanto el término nos pareció que resumía los distintos elementos, significando el arte del diálogo transformante. Quisimos señalar así que el diálogo sponsal transforma a la persona humana en la conciencia subjetiva de sentirse permanentemente habitado por Otro y viviendo desde El, experiencia que revoluciona la jerarquía de valores y actitudes vitales ante la existencia y que, por último, descentrándole de sí, le plenifica desde quien se ha convertido ya en su Esposo y a quien debe ayudar en la praxis liberadora. La relación dialéctica yo-tú, basada en el *Cantar* y en San Juan, se convierte de este modo en la estructura fundante de la teología teresiana.

Otra cuestión aledaña con la anterior consistía en investigar cómo Teresa de Jesús llegó ahí, de qué medios se sirvió para hacer de su relación con Cristo el núcleo principal de su teología. Siempre desde las *séptimas* descubrimos que el concepto clave era la sacratísima Humanidad de Cristo. Entendía nuestra autora que, aunque Cristo era una sola persona, obraba de diferente manera según su naturaleza humana o divina. La sacratísima Humanidad equivale a Cristo resucitado en cuanto naturaleza humana; en cuanto a la divina, habita siempre el centro del alma y, en cuanto hombre, está presente en el Santísimo Sacramento en su sacratísima Humanidad. Aquí, como en otros muchos aspectos, la historia vivenciada y reflexionada le hizo evolucionar hacia nuevas posiciones teológicas hasta que, por fin, el matrimonio espiritual le descubrió que experimentaba en *continuanza* a Cristo en cuanto hombre y en cuanto Dios, sin por ello negar la diferencia entre la presencia de Cristo en el Santísimo Sacramento y la que se daba una vez que las especies de pan y vino se habían consumido. Este tipo de presencia la denominamos *personificada*.

Pero había que descubrir el secreto de una *metodología* disfrazada detrás de la experiencia: ¿cómo hacía Teresa de Jesús para llegar a encontrarse con Cristo?; ¿cuál era el mecanismo que le incitaba a evolucionar en sus posiciones teológicas? Contestar que la oración nos pareció justo, pero insuficiente. Una frase nos dio la clave hermenéutica: *como lo pintan resucitado*. En efecto, resultaba que gran parte de las visiones que tenía de Cristo iban acompañadas de una referencia iconográfica. Fue entonces cuando descubrimos que la oración teresiana se alimentaba no sólo de las lecturas, sermones y conversaciones con teólogos, sino que existía un hilo conductor bien sencillo de explicar: la religiosidad popular. Gracias a ella y a la imposibilidad natural que tenía para imaginarse en el interior de su alma las escenas evangélicas, tal y como le proponían los *recogidos*, Teresa desarrolló hasta el máximo posible dos formas de encuentro con el Señor en la oración,

que están en la base de las futuras visiones intelectuales o imaginarias: bien imaginándose *sin ver nada* el paso de la Pasión en cuestión; o bien, contemplando pausadamente una imagen plástica de Cristo. Por un proceso que aquí no podemos volver a repetir en detalle, el icono contemplado se iba progresivamente grabando en sus entrañas sin por ello dejar de ser una imagen muerta, hasta que, por un merced *sobre-natural*, la imagen despertaba a la vida y se convertía en imagen viva de Cristo, que estaba allí en su interior y con quien podía comunicarse amorosamente. La frecuencia de las visiones fue en aumento hasta llegar a tener prácticamente una visión permanente de la imagen viva de Cristo en las séptimas moradas. Todo esto le llevó a mandar pintar varios cuadros, encargos que dirigía de manera que la obra realizada se hiciera según los detalles que veía en su interior, no para conservarlos como recuerdo, sino para que siguieran siendo el punto de partida de su oración y encuentro con el Señor.

La imagen viva, *como se pinta resucitado*, no era una imagen cualquiera, tenía unos rasgos bien definidos: se trataba de Cristo resucitado inmediatamente después de su Pasión y que aún conservaba la corona de espinas y las llagas. El Cristo de Teresa en el matrimonio espiritual ni exulta de alegría ni está sumergido en el dolor; es un Cristo sereno, de manos abiertas y acogedoras, con los labios entreabiertos dispuestos a la comunicación, y de mirada pacífica no exenta de un requerimiento o invitación a la colaboración. Demostramos que, teológicamente, el Cristo de Teresa en el matrimonio espiritual es el Cristo Pascual e iconográficamente —en la etapa correspondiente a dicho matrimonio—, corresponde a los Cristos que mandó pintar, el de Toledo y el de Burgos.

Paralelamente discurrían las visiones intelectuales, sin ver ninguna imagen de Cristo cabe ella o de Cristo en ella. La certeza de su presencia no iba acompañada de imágenes visuales a los ojos del alma. Ella las consideró *más subidas*, mientras que a las imaginarias las calificaba de *más conformes a nuestro natural*. Al final de sus días, y en el tiempo que medió desde la primera merced del matrimonio espiritual en 1572 hasta la fecha de su fallecimiento, las visiones intelectuales fueron haciéndose más frecuentes hasta que las imaginarias llegaron a desaparecer: siempre se sentía en compañía de las tres Personas y la Humanidad. Aquí está teológicamente el Dios de Teresa; es el Dios uno y trino que asume en perfecta simetría la Humanidad de Cristo resucitado, su sacratísima Humanidad. Lo específico del matrimonio espiritual consiste precisamente en esto: la percepción continuada en el centro del alma de las tres Personas y la Humanidad.

Todo este proceso tuvo hondas repercusiones teológicas porque, como vimos, la imagen de Cristo que comenzó esculpiéndose en el

alma y el alma en ella, evolucionó hacia una teología de la creación: el hombre es un icono, una imagen de Cristo resucitado y por El, en Dios uno y trino. Está esculpido en Cristo resucitado, de ahí le viene su dignidad y capacidad para entender la comunicación de Dios y de ahí emerge también el deleite de Dios para con el hombre. Creemos haber demostrado que Teresa, la Doctora de la Iglesia, ancló su cristología en las raíces paulinas e ireneanas, desde los presupuestos de la religiosidad popular.

En definitiva, el matrimonio espiritual consiste en una relación dialéctica de encuentro con Cristo en Dios, percibido bajo forma de visión y comunicación continuada de la Humanidad y Divinidad de Cristo desde el centro del alma. En él se realiza la cumbre de la teología teresiana.

El encuentro predefinitivo del matrimonio espiritual realiza en el mismo instante la reconciliación del hombre consigo mismo porque al contemplarse en Cristo, en quien está esculpido, se reconoce totalmente.

De este modo comenzamos un nuevo paso en nuestro discurrir por la teología teresiana consistente en delimitar al *otro* en la relación matrimonial: la persona humana. Dedicamos el último capítulo, íntimamente unido a los anteriores, a destacar el papel que juega dentro de la relación interpersonal.

En los escritos teresianos la persona humana es descrita desde su relación con Cristo y Cristo en permanente acción comunicativa con el hombre. En la relación de mutua donación y entrega Cristo se entregó primero, pero el hombre debe responder adecuadamente. Teresa de Jesús denomina *disposición* a esta cooperación de la persona humana en el proyecto de encuentro consigo misma y con Cristo. Por ella entiende nuestra autora la tarea humana –ayudada por la gracia de Dios–, de preparación progresiva y dinámica para el encuentro, cada vez más profundo, en el centro del alma. Este consiste en el *vacío* de sí para que El pueda *henchir* y *morar* con su amor el alma humana.

La disposición del hombre implica a toda la persona, en un proceso de desprendimiento y abandono en Otro: desde lo más exterior –su cuerpo y los sentidos exteriores–, hasta lo más interior, potencias y sentidos del alma. El vacío de sí, consecuencia de la relación amorosa con Cristo, va produciendo una constante interiorización y replegamiento del hombre hacia las capas más profundas de su ser que Teresa llama *centro* del alma. Siguiendo las huellas de aquel que se entregó primero, el hombre desarrolla dinámicamente el proceso de interiorización que, al mismo tiempo, le espiritualiza. Con ello la Santa entien-

de que las potencias, y en particular la voluntad, ayudadas por la memoria y el entendimiento, así como por los sentidos (especialmente la imaginación), llegan a convertir la voluntad desde el simple acto volitivo o *determinada determinación* hasta la facultad de encenderla en amor.

Cuando la voluntad que decide llega a amar –tras haber conocido por la memoria, el entendimiento, y los sentidos– entonces se produce la espiritualización del hombre. La donación total del ser, o muerte simbólica del yo, acaece en las quintas moradas. Las sextas hacen posible que la persona llegue a convertirse en voluntad espiritualizada y, por tanto, convertida en deseo de amor insatisfecho que busca reposo y asiento. Las *séptimas* concluyen el proceso cuando el hombre, habiéndose vaciado de sí y entregado su voluntad por amor, se transforma en voluntad y deseo de amor que encuentra su descanso en el hallazgo del Esposo que le recibe y ampara.

De este modo, de las quintas a las séptimas inclusive, se reproduce el misterio de la vida cristiana en la vida del creyente: paso de la muerte a la resurrección en Cristo, con una etapa intermedia –las sextas– repleta de acontecimientos pertenecientes al *desposorio*, en donde el alma vaciada de sí y entregada la voluntad a la de Cristo, anhela únicamente ver consumada la unión matrimonial y ya recibe abundantes mercedes *sobrenaturales*.

En definitiva, a la *disposición* le corresponde la colaboración del hombre en el orden de la gracia, sin mantener una relación simétrica, porque el Esposo nunca se ve obligado en su acción a corresponder a la esposa, aunque ésta se ve impelida a llevar a cabo la determinación de entregarse. La voluntad espiritualizada y dispuesta se ha convertido en amor, que ha dispuesto al hombre para acercarse al *centro* de su alma donde habita Dios y la llama.

Precisamente en ese centro del alma se encuentra la raíz del problema antropológico en Santa Teresa. Sólo hay un centro habitado por Dios uno y trino y la Humanidad; siendo Dios espíritu increado únicamente cuando la persona está dispuesta y convertida en amor-espíritu queda capacitada para ser llamada y entrar, por la gracia, en la estancia principal del castillo o morada del Rey. Allí tiene lugar el encuentro de espíritu con espíritu. De este modo la teología interiorista teresiana hace de la profundidad humana el lugar donde se celebra el matrimonio espiritual y convierte a la persona en un antropo-cosmos, simbolizado en el *castillo* y en el *centro*, con un doble ritmo suavemente ascensional hacia la morada principal y, paraclóticamente, descendional, que le introduce en la interioridad de su propio *centro*.

Pero mientras que el hombre, por su disposición, se ha ido espiritualizando, haciendo de su voluntad decisión de amor y, por ello, interiorizándose, Dios sale a su encuentro desde la morada principal hasta que, por fin, le introduce en la cámara real. Entonces, El mismo redundando en beneficio de la totalidad del ser humano, incluso en el propio cuerpo. Es decir, en toda la persona se transparenta Cristo, que vive en ella y ella en Cristo. Esto lo experimenta con conciencia permanente, no sólo de saberse habitada, sino de recibir vida de la Vida que mana desde la centralidad. *Ya toda me entregué y di –dirá Teresa– y de tal suerte he trocado, que mi Amado para mí y yo soy para mi Amado.* Son los efectos del encuentro, aquellas señales o conjeturas por las que el alma intuye en sí la presencia del Amado. Los efectos y señales que acompañan el encuentro certifican la veracidad de la relación interpersonal con Cristo. Sin transformación auténtica no se obtiene ni la certeza ni la verificación de la experiencia. El encuentro con Cristo hace evolucionar y cambiar al hombre; sin cambio no hay auténtica relación interpersonal con Cristo.

La Vida que da vida hizo –junto a la disposición del hombre– aumentar las virtudes teologales hasta llegar a *trocar* la totalidad del ser. Cambiaron en el matrimonio espiritual los sistemas de valores y la percepción de la realidad. Del hecho de estar y sentirse habitada por la Vida de Cristo, el hombre se olvidó de sí, perdió el miedo a la muerte, le nacieron deseos insospechados de colaborar en ayuda del Crucificado, y quedó preparado definitivamente para la tarea de configuración con el Esposo que le durará hasta la muerte. De aquí nace una consecuencia que deducimos implícitamente del pensamiento de la Santa: Cristo que vive se ha convertido en el único vector desde donde percibir la realidad, despojando el conocer de adherencias culturales y formas de pensamiento propias a una época determinada. No queremos con ello significar la ahistoricidad del hombre transformado, sino recalcar que, el cambio personal arrastra, además de la transformación en el sistema de valores, una capacidad insospechada previamente de observar la realidad desde los únicos presupuestos del seguimiento y configuración con el Esposo.

Esta experiencia y conocimiento corresponde a la experimentada por los apóstoles y la primera comunidad cristiana en sus encuentros con el resucitado. La teología teresiana nos devuelve al punto de partida que no puede ser otro que la normativa contenida en la Escritura. El encuentro del matrimonio espiritual equivale al que realizaron los apóstoles cuando, estando cerradas las puertas de los sentidos y hallándose dispuestos, Cristo se apareció ante ellos concediéndoles su paz.

Del mismo modo, y al igual que ellos, la esposa adquiere la capacidad para, desde la centralidad del Esposo, preocuparse por sus asun-

tos olvidada de los propios y lanzarse por la praxis en ayuda del Crucificado. Porque aquí precisamente hemos encontrado otro de los aspectos clave de la teología teresiana: el encuentro con el resucitado en el matrimonio espiritual remite a la obra redentora de Cristo por su Pasión y Cruz. La actividad exterior de la persona ni es una simple consecuencia del encuentro, ni es exterior o ajena al mismo sino que, bien al contrario, forma parte intrínseca de la relación con el resucitado. Para ser breves digamos que los misterios de la vida, Pasión y muerte de Cristo, han sido el camino hacia el encuentro con el resucitado; una vez realizado, la persona humana queda abierta a la tarea de configurarse con la existencia histórica de Cristo, ayudándole en la obra liberadora mediante la praxis apostólica; diríamos que en el proceso se ha pasado de la cruz a la resurrección y de ésta, de nuevo, a la cruz. Ahora bien, la acción exterior del hombre no ha de concebirse como un añadido al final del proceso; bien al contrario, al igual que la transformación personal o *efectos*, comienza desde el momento en que se inicia el camino espiritual. En la acción de ayuda al Crucificado-Resucitado por *allegar* almas a Dios, y una vez accedidos al matrimonio espiritual, desaparecen los dualismos que quedan reducidos a dualidades: Marta y María caminan juntas y todo el deseo de la esposa queda reducido a preocuparse por los asuntos del Esposo que no son otros que la salvación de la humanidad.

 Institución Gran Duque de Alba

CONCLUSIÓN

 Institución Gran Duque de Alba

El objetivo de nuestro trabajo ha pretendido analizar teológicamente las séptimas moradas de Santa Teresa de Jesús a la luz de su obra escrita. Una primera lectura de la obra, deseosa de encontrar el núcleo del pensamiento de nuestra autora, nos condujo a la constatación de dos principios hermenéuticos fundamentales: el dinamismo histórico que recorre los escritos vinculando doctrina y experiencia y el fuerte carácter cristocéntrico de los mismos. Ambos coincidían en las moradas séptimas, última experiencia convertida en doctrina en donde convergía la máxima vivencia cristológica: el matrimonio espiritual.

Pero dada la interconexión de las séptimas moradas con las sextas nos vimos en la obligación de considerar el matrimonio espiritual como una estructura teológica interdependiente con los escritos anteriores; de ahí que decidiéramos interpretarlas como una unidad teológica acabada que, sin embargo, veía iluminadas las claves de comprensión en la doctrina previa. Creemos que se deduce de nuestro trabajo, por tanto, una nueva lectura del conjunto de la obra teresiana.

Los cuatro grandes temas desarrollados en cada uno de los capítulos de las *séptimas* determinan lo que Teresa denomina la última morada. A su vez en ellos aparecen los cuatro elementos desarrollados en una unidad indisoluble: la relación del hombre con la Trinidad; la relación del hombre con Cristo; la disposición y transformación de la persona; y, la finalidad de la merced que consiste en la configuración con el Esposo por la praxis. Deducimos que lo claramente especificado en esta morada última se encuentra en las anteriores y, en consecuencia, cada una de ellas ha de ser estudiada en los cuatro aspectos. En cada una de las moradas el hombre está de una determinada manera ante la Trinidad, ante Cristo, ante sí, y ante la acción.

Por consiguiente, los siete grados de oración que componen el *Castillo Interior* deben ser analizados no sólo en base a la nomenclatura del grado de oración, sino determinando la situación del alma en

cada uno de los cuatro aspectos reseñados. Un estudio posterior al realizado debería recorrer las seis primeras moradas, investigando –a la luz de toda la obra– lo específico de cada *estado* en relación con el grado de experiencia de la Trinidad, Cristo, la transformación del hombre y su acción. De este modo se podrá observar cómo en cada *estado* o morada, además de los aspectos reseñados, encontraremos uno o dos textos escriturísticos que fundamentarán bíblicamente el grado de oración determinado. Las conclusiones a las que hemos llegado analizando las *séptimas* se convertirían en los presupuestos teológicos desde los cuales analizar el resto de las moradas.

Además, la unidad de los cuatro vectores en una sola morada confiere a la teología teresiana lo que podemos denominar como *teología total*, al no disociar experiencia y teología, presupuestos teóricos y praxis. Por el hecho de aunar en una unidad –desde el conocimiento por experiencia reflexionada– todos los elementos y hacer de ellos un discurso mistagógico, la teología teresiana implica la totalidad del ser humano sin ningún tipo de reduccionismo. Narrar una experiencia reflexionada convertida en doctrina teológica con unos presupuestos teóricos implícitos, demuestra la posibilidad de unificar el lenguaje teológico. He querido demostrar en el estudio que la clave de lectura teológica de la obra teresiana desborda el marco de la oración, si únicamente la entendemos como relación exclusiva y excluyente del hombre con Dios. Por el contrario, la oración incluye toda una serie de elementos –entre ellos la acción– sin la cual se desvirtúa.

Decimos *teología total*, que incluye otro matiz: *teología histórica*. Concebir la historia individual y colectiva como una pequeña historia de salvación que se dinamiza en sucesivos acontecimientos, con unas etapas determinadas, respeta el carácter histórico del acontecer humano. Al mismo tiempo se revaloriza al Pueblo de Dios como sujeto activo en la tarea teológica –en cuanto reflexión inteligente de la fe–, reconociendo que la contemplación del misterio y la experiencia reflexionada del creyente son también medios para el avance dogmático.

Porque aquí estamos hablando de una Doctora de la Iglesia, de formación autodidacta, que llegó a crear un modo de acercamiento al hecho religioso desde los presupuestos de la religiosidad popular y consiguió encaminarlos hasta la cima de la vida espiritual. Considerar la Doctora de la religiosidad popular no minusvalora su quehacer teológico sino que, bien al contrario, la engrandece, porque demuestra cómo una teología que parte y respeta los fundamentos de dicha religiosidad puede llegar a alcanzar un desarrollo práctico y teórico de su fe hasta la adultez creyente.

El matrimonio espiritual ha aparecido como el *pleroma* de la vida cristiana, la culminación de un proceso siempre abierto que encamina al hombre en Cristo hacia la escatología. Las *séptimas* desarrollan la idea del ser humano adulto en Cristo, lo que equivale a santidad. Nuestra Santa Carmelita no se atrevió jamás a utilizar dicha expresión para definir ese estado, bien sea por huir de la arrogancia, o por temor a que se descubriera la doctrina hecha vida y experimentada en la madurez de su vida. La santidad en ella aparece como un proceso de personalización del hombre y, paralelamente, de cristificación. El hombre es tal en cuanto se asemeja a Cristo configurándose o esculpiéndose en su imagen de manera que, a mayor personalización, mayor cristificación y viceversa. Hoy, con la certidumbre que da la confirmación hecha por la Iglesia en 1622 y en nuestros días por el Doctorado conferido en 1970, debemos afirmar, sin ambages que hemos analizado la santidad del creyente desde la óptica de Santa Teresa de Jesús.

La muerte y resurrección de Cristo se constituyen en la condición de posibilidad para que el hombre participe en esta vida del misterio de Cristo y experimente anticipadamente la resurrección. Dicha experiencia resurreccional no puede, de ningún modo, trascender a Revelación, ni ir en contra de aquello que relatan los evangelios. El matrimonio espiritual, máxima aspiración del creyente, no puede en absoluto ser substancialmente distinto de la experiencia que gozaron los Apóstoles en la resurrección del Señor y en Pentecostés. Sin merma de la gracia de Dios que conlleva y lo elevado de la merced, sería atentar contra la causa teresiana y creyente, el colocar la experiencia teológica de la Santa en unos parámetros de tal modo extraordinarios que la alejaran de su esencia, que no puede ser otra que la contenida en la Escritura. Quien experimenta el matrimonio espiritual participa tan profundamente de la resurrección de Cristo que ya en esta vida queda transformado y definitivamente preparado para, por la entrega al amor del prójimo en ayuda del Crucificado, configurarse con Cristo convirtiéndose en su retrato vivo. Gracias a la muerte y resurrección del Señor, el cristiano anticipa veladamente en el presente la resurrección futura, en la que completamente transformado se encontrará con Cristo resucitado en Dios.

Teresa de Jesús llega al matrimonio espiritual, y lo vive, apoyada en imágenes iconográficas que por merced *sobrenatural* originan visiones imaginarias y, al final de su vida, sólo intelectuales. Hemos querido salir al paso de antiguas interpretaciones de origen neoplatónico que desvinculaban la cima mística de cualquier imagen mental y sobre todo de la imaginería religiosa. En un mundo dominado por la semiótica y semántica de la imagen nuestra afirmación creemos que abre nue-

vas posibilidades en la búsqueda de una pedagogía de la fe, senda sobre la que pretendemos continuar investigando.

En mi opinión, se abren también nuevos cauces sobre la cristoterapia. En efecto, el encuentro con la imagen viva de Cristo trastoca el subconsciente de manera sanativa. ¿Cómo extender lo más posible la experiencia vivida por la Santa? ¿Es posible facilitarnos la merced sobrenatural que hace pasar de la imagen muerta a la imagen viva de Cristo resucitado, o es una experiencia única? ¿hay cauces hoy para elaborar una cristoterapia similar a la vivida por Teresa de Jesús?

Queda un largo camino por recorrer en los estudios teresianos. No es lo menos importante concluir las ediciones críticas de su obra y continuar profundizando en lo que la Santa debe a los autores espirituales de su época.

Una lectura atenta de la obra teológica de Teresa de Jesús permite elaborar una teología histórica de la persona humana o bien de la comunidad cristiana. En nuestro trabajo ha prevalecido el primer aspecto, pero no cabe duda de que el segundo es factible, teniendo en cuenta que sus escritos van dirigidos a comunidades de religiosas que pretenden vivir un ideal comunitario. También cabe la posibilidad de aplicar esta teología más allá del ámbito estrictamente monástico, ampliándolo al campo de la pastoral como un itinerario espiritual hacia la madurez cristiana del Pueblo de Dios. Porque cada vez es más nítido en nuestra sociedad la necesidad de presentar una oferta actualizada del modo de ser persona cristiana y en eso Teresa presenta una más que interesante propuesta.

A lo largo de estos años, y conforme he tenido más contacto con los manuscritos teresianos, en particular el *Castillo Interior*, la figura del jesuita Francisco de Ribera se ha ido engrandeciendo. Hemos podido comprobar en el estudio de la tesis —y, posteriormente, en la elaboración de la edición crítica burgalesa de 1990— que Ribera coteja y traslada los autógrafos de la Santa con escrupulosa fidelidad. El manuscrito salmantino de Ribera; la correspondencia inédita de éste con el general de los jesuitas en Roma; las *Relaciones* contenidas en la primera biografía de la Santa publicada por él mismo en 1590; y, sobre todo, el códice de una parte de las *Relaciones* conservado en los archivos madrileños, me llevan a la conclusión de que la copia de las *Relaciones* conservada en Avila, que es la que transcriben todas las ediciones actuales de la obra, no respeta de manera fidedigna el pensamiento de la autora. En definitiva, opino que estamos leyendo un diario personal que no es el que salió de la pluma teresiana. Queda aquí constancia, por tanto, que este libro, más que cerrar una puerta, abre muchas para emprender futuros trabajos que ilusionadamente esperamos culminar.



Institución Gran Duque de Alba

BIBLIOGRAFÍA



Institución Gran Duque de Alba

- AA.VV. *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid 1986 (4 vols.)
- AA.VV. *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978.
- AA.VV. *La sainteté*, «*La vie spirituelle*» 143 (1989)
- AA.VV. *Santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia. Documentos oficiales del Proceso Canónico*, Madrid 1970.
- AA.VV. *Teresa di Gesù maestra di santità*, «*Teresianum*», 1982.
- AA.VV. *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1982.
- ABELLÁN J.L., *Historia Crítica del pensamiento Español*, II vols, Madrid 1979.
- ABIVEN J. *Le Jésus de Thérèse*, «*La Vie Spirituelle*» 136 (1982) 557-573.
- ADNES P. *Mariage spirituel*, DS, X, 388-408.
- ALFONSO DE VALDÉS, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma o de Lactancio y un arcediano*, Madrid 1956.
- ALONSO CORTÉS N., *Pleitos de los Cepeda*, «*Boletín de la Real Academia Española*», 25 (1946) 85-110.
- ÁLVAREZ-SUÁREZ A., *Santa Teresa y la Iglesia. Tres guiones doctrinales: motivación-experiencia-carisma*, «*Monte Carmelo*», 89 (1981) 341-363.
- ÁLVAREZ T., *A propósito de un despropósito*, «*Monte Carmelo*», 57 (1988) 521-563.
- ÁLVAREZ T., *Autor y antecedentes de los «Avisos» de la Madre Teresa de Jesús*, «*Monte Carmelo*» 69 (1961) 391-418.
- ÁLVAREZ T., «*Avanti con Dio*». *Fondazioni e viaggi di S. Teresa di Gesù*, Arenzano (Genova).1982.
- ÁLVAREZ T., *Carisma y obediencia en una Relación de Santa Teresa*, «*Monte Carmelo*», 78 (1970) 143-162.
- ÁLVAREZ T., *Desde los deseos hasta la muerte*, en «*Monte Carmelo*» 88 (1980) 547-558.
- ÁLVAREZ T., *El ideal religioso de Santa Teresa y el drama de su segundo biógrafo*, «*Monte Carmelo*», 86 (1978) 203- 238.

- ÁLVAREZ T., *El voto de obediencia de Santa Teresa y sus tres relatos autógrafos*, en *Ephemerides Carmeliticæ*, 15, (1964)155-176.
- ÁLVAREZ T., *En torno a la Relación 38 (R38) ¿auténtica o espuria?*, «Monte Carmelo», 96 (1988) 341-363.
- ÁLVAREZ T., *En torno al Castillo Interior de Santa Teresa*, Roma 1978, 3. Traducción al castellano de los artículos publicados en «Il Messaggero del Bambino Gesù» en 1977.
- ÁLVAREZ T., *Experiencia cristiana y teología espiritual*, «Seminarium», 14 (1974), 94-110.
- ÁLVAREZ T., *Fray Luis de León y Santa Teresa de Jesús. El humanista y la escritora*, en *Teresa de Jesús. Studi Storico-letterari*, Roma 1983, 75-100.
- ÁLVAREZ T., *Fray Luis de León y Santa Teresa. El profesor salmantino ante la monja escritora*, en *Santa Teresa y la literatura mística Hispánica*, Madrid 1984, 493- 502.
- ÁLVAREZ T., *Glosa a la bibliografía del doctorado teresiano*, «Ephemerides Carmeliticæ», 22 (1971) 495-542.
- ÁLVAREZ T., *Humanité du Christ. Ecole Carmélitaine*, DS, VII, 1097-1100.
- ÁLVAREZ T., *Introducción a la lectura del «Castillo Interior» o «Las Moradas»*, Roma 1976, (texto policopiado).
- ÁLVAREZ T., *Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa*, «Monte Carmelo» 88 (1980) 335-365.
- ÁLVAREZ T., *L'extase chez Sainte Thérèse d'Avila*, DS., IV, 2151- 2160
- ÁLVAREZ T., *La previsión siglada de su muerte. La 'cifra' de la Relación 7.*, «Monte Carmelo», 88 (1980) 651-660.
- ÁLVAREZ T., *Los «Avisos» de Santa Teresa de Jesús*, «Ephemerides Carmeliticæ», 12 (1961) 320-355.
- ÁLVAREZ T., *Los avisos «pseudoteresianos»*, «Ephemerides Carmeliticæ», 13 (1962) 576-588.
- ÁLVAREZ T., *Santa Teresa de Jesús contemplativa. Experiencia de Dios*, «Ephemerides Carmeliticæ», 13 (1962), 9- 62, publicado en *Teresa de Jesús, enseñanos a orar*, Burgos 1981.
- ÁLVAREZ T., *Santa Teresa de Jesús. Camino de Perfección. Introducción y transcripción del texto*, II vols., Tipografía Políglota Vaticana, 1965, en *Introducción Camino*.
- ÁLVAREZ T., *Santa Teresa de Jesús. Libro de la Vida. Texto revisado y anotado*, Burgos 1964.
- ÁLVAREZ T., *Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo*, en *Santa Teresa, maestra di orazione*, Roma 1963, 7-54.
- ÁLVAREZ T., *Santa Teresa y la Iglesia*, Burgos 1980.
- ÁLVAREZ T., *Santa Teresa y las mujeres en la Iglesia: Glosa al texto teresiano de Camino 3*, «Monte Carmelo», 89 (1981) 121-132.

- ÁLVAREZ T., *Santa Teresa-Perfil histórico-Datos esenciales*, «Monte Carmelo», 89 (1981) 319-329.
- ÁLVAREZ T., *Sulla dottrina della N.S.M. Teresa nel libro delle Mansioni*, Roma 1956, (texto en offset).
- ÁLVAREZ T., *Teresa de Jesús*, Santander 1984.
- ÁLVAREZ T., *Un espurio teresiano: los 69 Avisos. Historia y edición del texto atribuido a Santa Teresa*, «Monte Carmelo» 91 (1983) 23-101.
- ÁLVAREZ T., *Un testigo fuerte de esperanza cristiana, Teresa de Jesús*, «Monte Carmelo», 41 (1987) 303-317.
- ÁLVAREZ. T., *La oración camino a Dios: el pensamiento de Santa Teresa*, «Ephemerides Carmeliticæ», 21 (1970) 305- 367, también en ÁLVAREZ-CASTELLANO, *Teresa de Jesús enseñanos a orar*, Burgos 1981, 81-86.
- ÁLVAREZ. T., Thérèse de Jésus (Avila), DS XV, 611-658.
- ÁLVAREZ T.-CASTELLANO J., *Nel segreto del Castello. Il Cammino della preghiera in Santa Teresa d'Avila*, Firenze 1982.
- ÁLVAREZ T.-CASTELLANO J., *Teresa de Jesus, enseñanos a orar*, Burgos 1981.
- ÁLVAREZ T.-DOMINGO F., *Inquieta y Andariega. La aventura de Teresa de Jesús*, Burgos 1981.
- ÁLVAREZ T.-MAS A., *Castillo Interior. Edición facsímil y crítica*, Burgos 1990.
- AMBROSIO DE MONTESINO, *Epístolas y evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones*, Toledo 1512.
- ANDRÉS MARTÍN M., *La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, Salamanca 1982, 169-195.
- ANDRÉS MARTÍN M., *La teología española en el siglo XVI*, II vols., Madrid 1976.
- ANDRÉS MARTÍN M., *Los Recogidos. Nueva visión de la mística Española (1500-1700)*, Madrid 1976.
- ANGULO IÑIGUEZ *Juan de Borgoña*, Madrid 1954.
- ANTONIO DE SAN JOAQUÍN, *Año teresiano*, XII vols., Madrid 1733.
- ARIES P. Y DUBY G., *Historia de la vida privada. La comunidad, el estado y la familia en los siglos XVI y XVIII*, T.V, Madrid 1991.
- ARINTERO GONZÁLEZ J., *Unidad y grados de la vida espiritual según las «Moradas» de Santa Teresa*, Salamanca 1923.
- ARIZ, P. FRAY LUIS, *Historia de las grandezas de la ciudad de Ávila*, Ávila 1978.
- ASPE, MARÍA PAZ, *El cambio de rumbo de la espiritualidad española a mediados del siglo XVI*, en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*.
- ASTIGARRAGA J.L., *Introducción*, en *Escolias del P. Jerónimo Gracián*

- a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera, «Monumenta Historica Carmeli Teresiani, Fontes selecti» 3 (1982).
- ASTIGARRAGA, JUAN LUIS, *Las cartas de Santa Teresa a Jerónimo Gracián*, Roma 1978.
- AUCLAIR M., *La vie de sainte Thérèse d'Avila. La dame errante de Dieu*, Paris 1950.
- AUCLAIR, MARCELLE, *Nelle mani di Dio sulla scie di Teresa d'Avila*, Roma 1986.
- BAIER W., *Ludolphe de Saxe*, en DS. IX, 1136 ss.
- BAIER W., *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in 'der Vita Christi' des Ludolf von Sachsen*, III vols. «Analecta Cartusiana» 1977.
- BALLESTRERO, A; ÁLVAREZ T., *Teresa a Iesu, Doctrina, Estudios doctrinales*, Torino 1982.
- BARSOITI D., *Santa Teresa di Gesù e il suo taporto con Cristo*, «Rivista di ascetica e mistica», 7 (1982) 118-151.
- BATAILLON M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Méjico 1965².
- BAUDRY J., *La place du Saint-Esprit dans la spiritualité de Thérèse d'Avila*, «Carmel» 23 (1975) 59-82.
- BAUDRY J., *Le souvenir continuel de l'Ami*, «Carmel», 24 (1980) 56-57.
- BAUDRY J., *Thérèse d'Avila contre la recherche du vide mental*, «Carmel» 3 (1978) 205-268.
- BAXANDALL M., *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, Barcelona 1980.
- BELMONTE DÍAZ, JOSÉ, *La ciudad de Ávila. Estudio histórico*, Ávila 1986.
- BENASSAR, BARTOLOMÉ, *Historia de los españoles*, 2 vols, Barcelona 1989.
- BERNABÉ DE PALMA, *Via spiritus, o de la perfección espiritual del anima*, Salamanca 1541.
- BERNARDINO DE LAREDO, *Subida del Monte Sión*, en *Místicos Franciscanos Españoles*, II, Madrid 1948, 25-442.
- BLASUCCI, A. *Images et contemplation*, DS, VII, 1472-1490.
- BLÁZQUEZ PÉREZ R., *La Iglesia en la experiencia mística y en la historia*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca 1982, 899-927.
- BODENST M.I., *The Vita Christi of Ludulfus the Cartusian*, Washington 1944.
- BONAVENTURE L., *Psicologia e vida mística*, Petrópolis-Brasil 1975.
- BOUDOT P., *L'antropologie de Thérèse d'Avila*, «Teresianum», (1983) 39-46.
- BOYCE, PHILIP *Within you He dwelss. Rediscovering S. Teresa's Interior Castle*, Darlington 1984.

- BOYER, LOUIS, *Figures mystiques féminines*, Paris 1989.
- BRIANDET, VIVETTE ET P. *L'aventure intérieure avec Thérèse d'Avila*, Paris 1989.
- CAÑIZARES LLOVERA, A. Teología de la predicación en el siglo XVI español: «de sacra ratione concionandi», «Rev. Espir. de Teología», 48 (1988) 15-51.
- CAPRIOLI M., *Col Cristo di Teresa*, Firenze 1982.
- CARO BAROJA J., *Las formas complejas de la vida religiosa*, (siglos XVI y XVII) Madrid 1978.
- CARROLL, EAMON St. Teresa of Jesus and the Humanity of Jesus Christ, «Carmel in de the world» 24 (1985), 188-206.
- CASANOVA J., *Humanidad de Cristo y vida espiritual: magisterio de Santa Teresa*, Roma 1975, (Texto policopiado).
- CASANOVA J., *La experiencia de Dios en Santa Teresa*, «La obra máxima» 56 (1977) 13-17.
- CASTELLANO J., *Balance de estudios doctrinales. IV Centenario*, «Monte Carmelo» 90 (1982) 64-85.
- CASTELLANO J., *Cristo imagen y camino del hombre nuevo*, «Seminarium» 21 (1981) 700-721; el mismo artículo está publicado en «Rev. de Teo. Espiritual» 26 (1982) 251-269.
- CASTELLANO J., «Divino e umano insieme». *Il Cristo di Santa Teresa*.
- CASTELLANO J., *Espiritualidad teresiana. Rasgos y vivencias*, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978, 105-201.
- CASTELLANO J., *Guiones de doctrina teresiana. Sobre grandes temas de espiritualidad*, Valencia 1981.
- CASTELLANO J., *L'ispirazione biblica del «Castello Interiore di Santa Teresa di Gesù»*, 117-131.
- CASTELLANO J., *Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposica como ejemplo de una teología simbólica*, «Rev. de Espir.» 41 (1982) 531-566.
- CASTELLANO J., *Presencia de Santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual*, «Ephemerides Carmeliticæ», 33 (1982) 181-232.
- CASTRO A., *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid 1982.
- CASTRO S., *Cristología teresiana y nueva espiritualidad*, «Surge» 40 (1982) 276-293.
- CASTRO S., *Cristología teresiana*, Madrid 1978.
- CASTRO S., *Jesucristo y su misterio*, «Rev. de Espir.», 41 (1982), 137-156.
- CASTRO S., *La experiencia de Cristo, centro estructurador de 'Las Moradas'*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca 1983, 927-944.
- CASTRO S., *Ser cristiano según Santa Teresa. Teología y espiritualidad*, Madrid 1985².

- CASTRO S., *Teología teresiana del mundo*, «Rev. de Espir.» 40 (1981) 381-405.
- CASTRO, AMÉRICO, *De la edad conflictiva*, Madrid 1976.
- CASTRO, AMÉRICO, *Teresa la Santa. Gracián y los separatismos*, Madrid-Barcelona 1972.
- CASTRO, SECUNDINO, *Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz*, en «Teresianum» 41 (1990) 349-380.
- CELESTINO DE JESÚS, *Diapósitivas «Teresa de Jesús»*, Madrid 1962.
- CIPRIANO DE VALERA, *Los dos tratados del Papa i de la Misa. Escritos por Cipriano de Valera, y por el publicados primero el a. de 1558, luego el a de 1599; i ahora fielmente reimpresos» (sin pié, 1851)*.
- COBARRUVIAS S. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid-México 1984.
- COLOMINA TORNER J., *La santidad cristiana según Santa Teresa*, «Teología espiritual» 26 (1982) 211-227.
- COMAS A. *Introducción a las Obras de Santa Teresa*, Barcelona 1961.
- COMAS A., *Espirituales, letrados y confesores en Santa Teresa de Jesús*, en *Homenaje a Jaime Vicens Vives, II*, Barcelona 1967, 85-99.
- CORREAS G., *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Reedición Madrid 1992.
- CREIXELL J., *San Ignacio de Loyola. Estudio crítico y documentado de los hechos ignacianos relacionados con Monserrat, Manresa y Barcelona*, Barcelona 1922.
- CRISÓGONO DE JESÚS, *Doctrina de Santa Teresa*. Ávila 1940.
- CRISÓGONO DE JESÚS, *La escuela mística carmelitana*, Madrid-Ávila 1930.
- CUEVAS GARCÍA C., *El significante alegórico en el «Castillo» teresiano*, «Letras de Deusto» 24 (1982) 77-99.
- CUSTODIO VEGA A., *La poesía de Santa Teresa*, Madrid 1975.
- CHIAPPINI, GAETANO, *Figure e simboli nel linguaggio mistico de Teresa di Avila, «le Moradas del Castillo Interior»*, Genova 1987.
- DE LA PRESENTATION, A. *Etude sur le Château intérieur de Sainte Thérèse de Jésus*, Paris 1922.
- DEFOURNEAUX M., *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*, Barcelona 1983.
- DENEUVILLE D., *Santa Teresa de Jesús y la mujer*, Barcelona 1966.
- DÍAZ, E.O. *Homenaje literario a la gloriosa Doctora Santa Teresa de Jesús, en el tercer centenario de su beatificación*, Madrid 1914.
- DIEGO DE YEPES, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada Virgen Teresa de Jesús*, Madrid 1587.
- DIEGO SÁNCHEZ M., *Bibliografía del centenario teresiano*, «Teresianum», 34 (1983) 355-451.

- DOBHAN U., *Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila*, Frankfurt/Mein, 1978.
- DOBHAN U., Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, Salamanca 1982, 121-136.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS F., «El amor vivo de Dios». *Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, «Compostellanum» 15 (1970) y 19 (1974).
- DONAZAR A., *La cierva vulnerada*, Vitoria 1982.
- DONAZAR A., *Meditaciones teresianas*, Barcelona 1957.
- DONAZAR, A., *Santa Teresa de Ávila, signo de revolución*, en «Rev. de Espir.» 29 (1970) 454-461.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *El monte y el castillo. La vida de la gracia en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*. Ávila 1987.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *La Santísima Trinidad, sol del mensaje teresiano*, «Estudios trinitarios», 13 (1979) 255-265.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de la Santísima Trinidad*, «Rev. de Espir.», 22 (1963) 756-772.
- EFRÉN-STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, III vols., Salamanca 1982.
- EFRÉN-STEGGINK., *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1968².
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *La vida de la gracia en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Ávila 1987.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Sistematizaciones de la vida espiritual cristiana*, en «Monte Carmelo» 97 (1989), 285-314.
- EGIDO AURORA, *La configuración alegórica del «Castillo Interior»*, «Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar», 10 (1982) 69-93.
- EGIDO T., *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*, Madrid 1986.
- EGIDO T., *Libro de las Fundaciones*, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978, 241-268.
- EGIDO T., *Presencia de la religiosidad popular en Santa Teresa*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, 197-227.
- EGIDO T., *Santa Teresa y su condición de mujer*, «Surge» 40 (1982), 255-275.
- EGIDO, T., *Las claves de la reforma y la contrarreforma (1517-1648)*, Barcelona 1991.
- ENRIQUE DEL SAGRADO C., *Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de Cristo*, «Rev. de Espir.» 22 (1963) 773-812.
- ERASMO, *El Enchiridión o Manual del caballero cristiano*, Madrid 1971.
- ERMANNANO DEL SS. S., *Le sette mansioni*, en *Santa Teresa maestra di orazione*, Roma 1963, 221-242.
- ERMANNANO DEL SS. S., *I gradi della preghiera mistica teresiana*, «Ephemerides Carmeliticæ», 13 (1963)*.

- ETCHEGOYEN GASTÓN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux-Paris 1923.
- EULOGIO DE S. J. DE LA C., *Principios teológicos fundamentales en la doctrina teresiana*, «Rev. de Espir.», 87-89 (1963).
- FACI, R.A., *Gracias de la gracia, virtudes y doctrinas de N. Santa Madre Teresa de Jesús, gloriosa reformadora y gloria singular del Carmelo, que para aumento de su gran devoción, publica y consagra a los sagrados Lavios de la misma Doctora Mystica de la Iglesia*, Zaragoza 1757.
- FANFANI A., *Il Greco e Teresa d'Avila*, Milán 1986.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. *La sociedad española en el siglo de oro*, (2 vols), Madrid 1989.
- FIDELE DE ROS, *Un inspirateur de Sainte Thérèse, le frère Bernardin de Laredo*, Paris 1948.
- FIDELE DE ROS, *Un Maître de Sainte Thérèse, Le Père François d'Osuna*, Paris 1936.
- FLORISOONE M., *Estética de Santa Teresa*, «Rev. de Espir.» 87-89 (1963) 482-488.
- FLORISOONE M., *Estétique et mystique d'après sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix*, Paris 1956.
- FORTUNATO DE J. S., *Doctrina teresiana del amor de Dios*, «Rev. de Espir.» 22 (1963) 609-636.
- FORTUNATO DE J. S., *Pecado mortal y contemplación. Solución teresiana a un conflicto*, «Rev. Espir.» 22 (1963), 736-755.
- FORTUNATO DE JESUS S. *Images et contemplation, dans l'école carmélitaine*, DS, VII, 1490-1503.
- FRANCISCO DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas, compuesta por el P. Doctor, de la Compañía de Jesús, y repartida en cinco libros*. Salamanca 1590.
- FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES, *Manual de vida Perfecta*, en *Místicos franciscanos*, III, Madrid 1949, 479-630.
- FRAY LUIS DE LEÓN, *Carta-dedicatoria a la Madre Priora Ana de Jesús y religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid*, en *Obras completas castellanas*, Madrid 1959³.
- FRAY LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 1982³.
- FRAY PEDRO DE LA VEGA, *Vida de N. Señor Jesucristo, de su Santísima Madre y de los otros santos según el orden de sus fiestas*, Zaragoza 1521.
- GABRIEL DE JESÚS, *Santa Teresa, la Santa del pueblo*, Madrid 1922.
- GABRIELE DI S. M. M. *La mistica teresiana*, Firenze 1935.
- GABRIELE DI S. M. M. *Santa Teresa di Gesù maestra di vita spirituale*, Milan 1935.

- GABRIELE DI S. M. M., *Realizzazioni. L'inhabitazioni divina in S. Teresa di Gesù*, «Vita Carmelitana», 6 (1943) 26-45.
- GALILEA, SEGUNDO, *El futuro de nuestro pasado. Los místicos españoles desde América Latina*, Madrid 1985.
- GARCÍA DE LA CONCHA V., *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona 1978.
- GARCÍA DE LA CONCHA V., *Mística, estética y arte literario en Teresa de Jesús*, en, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca 1982, 459-478.
- GARCÍA EVANGELISTA A., *La experiencia mística de la inhabitación*, «Archivo teológico granadino», 16 (1953) 63-326.
- GARCÍA ORDÁS A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Roma 1967.
- GARCÍA ORDÁS A.M., *La vita trinitaria nella spiritualità di S. Teresa*, «Rivista di vita Spirituale», 23 (1968) 538-557.
- GARCÍA ORDÁS A.M., *Expresión cristiana de la afectividad*, «Rev. de Espir.» 31 (1972) 183-197.
- GARCÍA VILLOSLADA R., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid 1986.
- GARRIDO J.C., *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, Burgos 1969.
- GARRIDO J.C., *Experiencia teresiana de la vida de la gracia*, «Monte Carmelo» 75 (1967) 344-391.
- GARROSA RESINA, A., *Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Dos maestros de la lengua, dos estilos literarios*, en «Monte Carmelo» 97 (1989), 253-284.
- GIMÉNEZ DUQUE B., *Ensayos teresianos*, Madrid 1957.
- GIMÉNEZ DUQUE B., *Miscelánea teresiana*, Ávila 1972.
- GIMÉNEZ DUQUE B., *Teología de la mística*, Madrid 1963.
- GIMÉNEZ DUQUE, B., *El espíritu Apostólico de Santa Teresa*, Bilbao 1963.
- GIMÉNEZ DUQUE, B., *En torno a Santa Teresa*, Ávila 1964.
- GIMÉNEZ DUQUE, B., *Guía teresiana*, Madrid 1981.
- GIMÉNEZ DUQUE, B., *La escuela sacerdotal de Ávila del siglo XVI*, Madrid 1981.
- GIMÉNEZ DUQUE, B., *Notas de la espiritualidad teresiana*, en *Homenaje a Pedro Sañz Rodríguez*, I, 151-165.
- GIMÉNEZ SALAS M., *Santa Teresa de Jesús: Bibliografía fundamental*, «Cuadernos bibliográficos» 6 (1962) Madrid, C.S.I.C.
- GIOVANNA DELLA CROCE, *L'esperienza di Dio in Teresa d'Avila*, «Vita contemplativa» 14 (1978) 452-575.
- GIOVANNA DELLA CROCE, *S. Teresa d'Avila e la Passione di Cristo*, «Fonte Vive» , 16 (1970) 22-38.

- GÓMEZ MORENO, MANUEL *Catálogo monumental de la Provincia de Ávila*, Institución Gran Duque de Alba, 1983.
- GONZÁLEZ DÁVILA, GIL *Teatro eclesiástico de la Iglesia apostólica de Ávila y vidas de sus hombres ilustres*, Ávila 1981 (facsimil del original de 1640-1650).
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., *Realidad y experiencia de Dios en Santa Teresa: Contenidos específicos de esa experiencia teológica, en Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca 1982, 835-881.
- GONZÁLEZ F. CORDERO F., *La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el dualismo neoplatónico*, «Rev. Española de Teología.» 30(1970) 3-38.
- GONZÁLEZ, SERGIO, *La mística clásica española*, Bogotá 1955.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, N. *El monasterio de la Encarnación*, II vols, Ávila 1976.
- GRACIÁN J., *Diálogos sobre la muerte de la Madre Teresa de Jesús*, Burgos 1913.
- GRACIÁN J., *Escolias del P. Jerónimo Gracián a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*, «Monumenta Historica Carmeli Teresiani, Fontes selecti» 3 (1982).
- GRACIÁN J., *Peregrinación de Anastasio*, Barcelona, 1966.
- GUTIÉRREZ RUEDA, LAURA *Iconografía de Santa Teresa*, « Rev. de Espir. » , 23 (1964).
- HATZFELD H., *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid 1968².
- HERNANDO DE TALAVERA, *Breve y muy provechosa doctrina que debe saber todo cristiano*, Granada 1496.
- HERRÁIZ M., *Introducción a las Moradas de Santa Teresa*, Valencia 1981.
- HERRÁIZ M., *La oración, experiencia liberadora. Espiritualidad de la liberación y experiencia mística teresiana*. Mexico 1987-Salamanca 1989.
- HERRÁIZ M., *Teresa de Jesús, testigo y maestra de oración*, Madrid 1987.
- HERRÁIZ M., *Biblia y espiritualidad teresiana*, «Monte Carmelo» 88 (1980) 307-334.
- HERRÁIZ M., *Dios en la historia del hombre*, «Rev. de Espir.» 41 (1982), 123-136.
- HERRÁIZ M., *Donación de Dios y compromiso del hombre en la raíz de la palabra y experiencia de Teresa de Jesús*, «Teresianum» 33 (1982) 331-360.
- HERRÁIZ M., *Introducción a «Camino de Perfección» de Teresa de Jesús*, Valencia 1981.

- HERRÁIZ M., *Introducción al libro de la «Vida» de Santa Teresa*, Valencia 1982.
- HERRÁIZ M., *La oración, historia de amistad*, Madrid 1985.
- HERRÁIZ M., *Santa Teresa. Maestra de espirituales*, Madrid 1984.
- HERRÁIZ M., *Sólo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, Madrid 1981².
- HERRÁIZ M., *Teresa de Jesús, maestra de experiencia*, «Monte Carmelo», 88 (1980) 269-304.
- HOORNAERT R., *Sainte Thérèse d'Avila. Sa vie et ce qu'il faut avoir lu de ses écrits*, Bruges 1951.
- HOORNAERT R., *Sainte Thérèse écrivain: son milieu, ses facultés, son œuvre*, Lille-Bruges 1922.
- HOWE, E. IZABETH T., *Mystical Imagery. S. Teresa de Jesús and S. Juan de la Cruz*, New York-Paris 1988.
- HUERGA, ÁLVARO, *El dialogo con Dios en la literatura mística española*, en Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez, IV, 45-64.
- HUERGA, ÁLVARO, *La vida cristiana en los siglos XV y XVI*, en Historia de la Espiritualidad, T.II, Barcelona 1969.
- HUGUENIN, MARIE JOSEPH, *L'expérience de la miséricorde divine chez Teresa d' Avila. Essai di synthèse*, Paris 1991.
- IBÁÑEZ PÉREZ, ALBERTO C. *Burgos y los burgaleses en el siglo XVI*, Burgos 1990.
- IPARRAGUIRRE I, DALMASES C., *San Ignacio de Loyola, Obras Completas*, Madrid 1982.
- ISABEL DE STO. DOMINGO, *Libro de Cartas de la V.M. Isabel de Sto. Domingo y otras religiosas*. Archivo del Monasterio de San José de Zaragoza.
- ISABEL DE STO. DOMINGO, *Relación inédita de Isabel de Santo Domingo conservada en el Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Zaragoza*.
- JUAN DE ÁVILA, *Avisos y Reglas cristianas sobre aquel verso de David: 'Audi, filia'*, Madrid 1965.
- JUAN DE ÁVILA, *Epistolario Espiritual*, Madrid 1962.
- JUAN DE LA CRUZ, *Vida y Obras completas de S. Juan de la Cruz*, Madrid 1964⁵.
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Burgos 1982.
- JUAN DE PADILLA, *El retablo de la Vida de Cristo*, Sevilla 1500.
- JUAN DE VALDÉS, *Diálogo de la doctrina cristiana*, Méjico 1964.
- JUBERÍAS F., *Guía para la lectura de « Las Moradas» de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1985.
- JULIÁN DE ÁVILA, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1881.
- LA FUENTE, VICENTE DE, *Casas y recuerdos de Santa Teresa en España: Manual del viajero devoto para visitarla*, Madrid 1883.

- LAPADU-HARGUES F., *Images et imagerie de piété*, DS, VII, 1519-1529.
- LÁZARO CARRETER F., *La literatura como fenómeno comunicativo*, en «*Estudios de lingüística*», Barcelona 1980.
- LEAL CARRILLO D., *La Humanidad de Cristo en Santa Teresa*, «*Naturaleza y gracia*», 28 (1980) 69-205.
- LEONARD A., *Expérience spirituelle*, DS. IV, 2004-2026.
- LEPEE M., *Bañez et Sainte Thérèse*, Paris 1947.
- LEPEE M., *Le réalisme chrétien chez Sainte Thérèse d'Avila*, Paris 1947.
- LONGPRE E., *Eucharistie et expérience mystique*, DS., IV, 1586- 1621.
- LÓPEZ DÍAZ OTAZU, ANA M^a, *Amor y libertad en Teresa de Jesús*, Madrid 1986.
- LÓPEZ DÍAZ-OTAZU ANA M^a, *La experiencia de fe en Santa Teresa*, «*Studium Legionense*», 23 (1982) 9-52.
- LUDOLFO DE SAJONIA, «*Vita Domini nostri Jesu Christi ex quator evangeliiis*», Estrasburgo 1474, traducida por AMBROSIO MONTE-SINO en 1503.
- LLAMAS E., «*Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*», Madrid 1972.
- LLAMAS E., *Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular*, «*Rev. de Espir.*», 40 (1981) 215-252.
- LLAMAS E., *Teresa de Jesús y los alumbrados. Hacia una revisión del «alumbradismo español del siglo XVI*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, Salamanca 1982, 137-167.
- LLAMAS E., *Teresa de Jesús y su encuentro con Cristo: una constante en su biografía*, «*Religión y cultura*», 26 (1980) 791- 819.
- MADARIAGA S., *Mujeres españolas*, Madrid 1972.
- MANCINI GIANCARLO G., *Espressioni letterarie dell'insegnamento di Santa Teresa de Avila*, Modena 1955.
- MARIE EUGENE DE L'ENFANT J., *Quiero ver a Dios. Síntesis de la espiritualidad a través de 'Las Moradas' de Santa Teresa*, Vitoria-Madrid 1969².
- MARQUEZ A., *Los alumbrados, orígenes y filosofía 1525-1559*, Madrid 1972.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA F., *El símil del Castillo Interior: sentido y génesis*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca 1982, 495-522.
- MARRANZINI A., *Il Cristo di teresa d'Avila*, «*La Civiltà Cattolica*», 133 (1982) 326-341.
- MARTÍN DE JESÚS MARÍA, *El concepto de alma humana en las «Moradas» de Santa Teresa*, «*Rev. de Espir.*» 1 (1942) 203-214.
- MARTÍN DEL BLANCO M., *Hacia una teología existencial de la gracia y del pecado en S. Teresa*, «*Teología espiritual*» 21 (1977) 185-209.

- MARTÍN DEL BLANCO M., *Locuciones místicas en Santa Teresa de Jesús*, «Monte Carmelo» 78 (1970) 234-364.
- MARTÍN DEL BLANCO M., *Los fenómenos extraordinarios en Sta. Teresa*, «Ephemerides Carmeliticae», 33 (1982) 361-409.
- MARTÍN DEL BLANCO M., *Mística y humanismo en Santa Teresa de Jesús*, «Monte Carmelo» 89 (1981) 465-483.
- MARTÍN VELASCO, JUAN DE DIOS, «*Búscame en ti-Búscate en mí*». *La correlación entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca 1982, 809-835.
- MARTÍNEZ B., *Cuando sólo Dios no basta*, «Nova et vetera» (Zamora), 25 (1988) 97-129.
- MARTÍNEZ-BURGOS, PALMA, *Idolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*, Valladolid 1990.
- MAURY BUENDÍA M., *Puntos clave en la interpretación teológica de la experiencia teresiana de la gracia*, «Monte Carmelo» 40 (1987) 283-302.
- MAYER, A.L. *Historia de la pintura española*, Madrid 1947.
- MENENDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, II vols. Madrid 1986¹.
- MENÉNDEZ PIDAL R., *El estilo de Santa Teresa*, en *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid 1978⁶.
- MEREDITH, A., *St Ignatius of Loyola and St. Teresa of Avila*, «Mount Carmel», 38 (1990) 13-19.
- MIQUEL, P. *Culte des images*, DS, VII, 1503-1519.
- MOIOLI G., *Mística cristiana*, NDS, 931-943.
- MOLINIÉ-BERTRAND, ANNIE, *Se marier en Castille au XVI siècle*, Paris 1981, 233-245.
- MOLTMANN J., *Mística de Cristo en Teresa de Ávila y en Martin Lutero*, «Rev. de Espir», 42 (1983) 459-478.
- MOREL-FATIO A., *Les lectures de Sainte Thérèse*, «Bulletin Hispanique», 10 (1908) 17-67.
- MORIONES, ILDEFONSO, *Teresa de Jesús: ¿Fundadora o reformadora?*, en «Teresianum» 41 (1990) 669-684.
- MURILLO, JUAN JESÚS, *La comunidad en Teresa de Jesús*, Vitoria 1982
- M^a DE LA PRESENTACIÓN, A *El Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús*, Valencia 1929.
- N. GONZÁLEZ Y A. DE LA CRUZ, *El monasterio de la Encarnación*, Ávila 1978.
- OESCHSLIN L., *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, Paris 1946.
- ORTEGA G., *La Eucaristía, ahora y siempre con Santa Teresa de Jesús al fondo*, «Monte Carmelo» 89 (1981) 509-517.
- ORTIZ A., *La Inquisición autoriza la lectura de la Biblia en lengua vulgar*, en *Discursos inaugurales*, Zaragoza 1969, 10-51.

- OSUNA F., *Ley de amor santo*, en *Místicos franciscanos españoles*, I, Madrid 1948, 221-700.
- OSUNA F., *Segunda parte del libro llamado Abecedario espiritual*, Sevilla 1530.
- OSUNA F., *Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual*, Madrid 1972; edición presentada por ANDRES MARTIN M.
- PABLO MAROTO D., *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1973.
- PABLO MAROTO D., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978.
- PABLO MAROTO D., *La Teología en España desde 1850 a 1936*, en *Historia de la Teología española*, II, Madrid 1987.
- PABLO MAROTO D., *Santa Teresa de Jesús. Doctora para una Iglesia en crisis*, Burgos 1981.
- PABLO MAROTO D., *Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid 1990.
- PARDO, ENRIQUE JORGE, *Estudios teresianos*, Santander 1964.
- PARDO, ENRIQUE JORGE, *Las visitas a Avila de San Francisco de Borja*, «Manresa» 23 (1951) 195-210.
- PELLISON N., *Les noms divins dans l'œuvre de sainte Thérèse*, en *Etudes sur sainte Thérèse*, Paris 1968, 57-185.
- PESCH, R., *Antropología*, SM., I, Barcelona 1972, 272-285.
- PINEL Y MONROY, MARIA, *Retablo de Carmelitas*, Madrid 1981.
- POLI T., «*Recogimiento*», «*Recogerse*» en *Santa Teresa de Jesús (1560-1577)*, «Monte Carmelo», 88 (1980) 501-529.
- POLI T., *Recogimiento, recogerse en Santa Teresa de Jesús (1560-1577)*, «Monte Carmelo» 88 (1980) 501-529.
- POULAIN A., *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie Mystique*, Paris 1931.
- POVEDA ARIÑO, J. M. *Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Afinidades y contrastes de dos personalidades*, en «Monte Carmelo» 97 (1989), 231-252.
- POYTREY J., *El Paraíso teresiano o el alma en su séptima morada*, «Rev. de Teo. Espiritual» 21 (1977) 373-384.
- POYTREY J., *Vocabulario de Santa Teresa*, Salamanca-Madrid 1983.
- PRADOS MUÑOZ, MANUEL, *Santa Teresa de Jesús y la Compañía de Jesús*, «Manresa» 54 (1982) 75-78.
- PRIETO, JUAN MIGUEL, *Los orígenes de la alegoría del Castillo Teresiano*, «Teresianum» 42 (1991) 585-608.
- QUERALT A. Y RUIZ J., M., *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loiola. Due spiritualità a confronto*, Roma 1982.
- RAYEZ, A. *Imagerie et dévotion*, DS, VII, 1529-1535.
- RENAULT E., *Le Christ dans la vie de St. Thérèse d'Avila*, «Carmel» Venasque 1 (1976) 34-45.

- RENAULT E., *Ste. Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, Paris 1970.
- RENAULT E., *Thérèse d'Avila et l'Eucharistie*, «Vives Flammes» 124 (1980) 93-99.
- RENAULT E., *Thérèse d'Avila. Aux sources d'eau vive, lectures du Nouveau Testament*, Paris 1978.
- RENAULT E., *Thérèse d'Avila. Le désert et la manne. Lecture de l'Ancien Testament*, Paris 1979.
- RENAULT E., *Maria nella vita e nel pensiero di S.T. d'Avila*, en «Rivista di vita spirituale», 43 (1989) 255-279.
- RICARD R., *Le symbolisme du «Cahateau interieur» chez Sainte Thérèse*, «Bulletin Hispanique», 67 (1965) 27-41.
- RIDRUEJO, DIONISIO, *Castilla la vieja: Ávila*, Barcelona 1981.
- RIESCO TERRERO, ANGEL, *Diccionario de abreviaturas hispanas de los siglos XIII al XVIII*, Salamanca 1983.
- RODRÍGUEZ I., *Autores espirituales españoles*, en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas*, III, Salamanca 1971.
- RODRÍGUEZ L. *Cristo en el centro del alma según San Agustín y Santa Teresa*, «Rev. de Espir.» 37 (1964), 171 ss.
- RODRÍGUEZ MOÑINO, A., *Silva de romances (Zaragoza 1550-1551)*, Zaragoza 1970.
- RODRÍGUEZ SAN PEDRO, L. E. *Libros y lecturas de Don Alonso Sánchez de Cepeda*, «Salmanticensis» 34 (1987) 169-188.
- ROF CARBALLO J., *La estructura del alma humana según Santa Teresa*, «Rev. de Espir.» 87-22 (1963) 413-431.
- ROS GARCÍA S., *Los estudios teresianos: Panorama de actualidad y perspectivas de tratamiento*, «Teresianum» 38 (1987) 175-176.
- ROS GARCÍA, S., *Mística y nueva era de la humanidad: legitimación cultural de la mística*, en «Teresianum», 40 (1989), 551-572
- ROSSI R., *Teresa d'Avila*, Roma 1984.
- RUANO DE LA IGLESIA, L. *Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. ¿Dos conceptos de Dios, del mundo, del hombre?*, en «Monte Carmelo» 97 (1989), 315-376.
- RUIZ A., *La correspondencia de Gracián con Santa Teresa vista desde el epistolario teresiano*, 91 «Monte Carmelo», (1983) 311-360.
- RUIZ AYUCAR, E., *El municipio de Ávila ante la fundación de San José*, Ávila 1982.
- SÁINZ RODRÍGUEZ P., *Introducción a la Historia de la Literatura mística en España*, Madrid 1927. Reeditado en Madrid 1984.
- SAN AGUSTÍN, *Las meditaciones, soliloquio e manual del bienaventurado sant Agustín*, Valladolid 1515.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ Y OTROS, *Ávila. El alma andariega*, Madrid 1981.
- SANCHEZ, EMILIO, *Santa Teresa de Jesús y la eucaristía*, Ávila 1926.

- SANGNIEUX JOEL, *Santa Teresa y los libros*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca 1983, 747-764.
- SCHMIDT M. *Miroir*, DS, X, 1290-1303.
- SEGUNDO DE JESÚS, *Doctrina teresiana del amor al prójimo*, «Rev. de Espir.», 22 (1963) 637-667.
- SEROUET P., 'Glanes', *Quelques brèves additions de la main du Père Jérôme Gratien à la première biographie de Thérèse d'Avila.*, Carmel de Lavel 1988.
- SILVA CARLOS H.C., *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa 1986.
- SILVERIO DE SANTA TERESA, *Procesos de beatificación de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 1934-1935.
- SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 1930², (edición manual).
- SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, Burgos 1934-1935, III vols. BMC, vols. XV-XVII.
- SILVERIO DE SANTA TERESA, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, V vols. Burgos 1935- 1937.
- SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, *Bibliografía del doctorado teresiano*, «Ephemerides Carmeliticæ», 22 (1971) 399-494.
- SOBRINO CHOMÓN, TOMÁS, «Ávila» en *Dicc. de H^a Eclesiástica de España*, I, 156- 162, Madrid 1972.
- STEGINK OTGER, *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid 1974.
- STEIN EDITH, *Il Castello dell'anima. Riflessioni sul Castello Interiore de Sta. Teresa*, Firenze 1981.
- STOLZ, A. *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936.
- TABERNA, MARIANO, *Vivencias teológicas de Santa Teresa de Jesús*, Ávila 1983.
- TANI, GIOVANNI, *Il Castello Interiore di Santa Teresa d'Avila. Un'interpretazione simbolica*, Cinisello Balsanno 1991.
- TONNELIER, C., *Sur la route pascale di Jésus avec sainte Thérèse d'Avila*, Paris 1984.
- TOURON DEL PIE E., *Escatología anticipativa y proyectiva en «Moradas» . Un ensayo de escatología mística teresiana*, «Rev. de Espir.», 41 (1982) 567-599.
- TRUEMAN DICKEN, E.W., *The imagery of the Interior Castle and its implicaciones*, «Ephemerides Carmeliticæ» 21 (1970) 198-218.
- URBANO, LUIS, *Las analogías predilectas de Santa Teresa de Jesús*, Madrid-Valencia 1924.
- VALENTE, JOSÉ ÁNGEL, *La piedra y el centro*, Madrid 1983
- VALENTÍN DE LA CRUZ, *Santa Teresa en Burgos. Historia de la última fundación*, Burgos 1982.

- VALLEJO GUSTAVO, *Fray Luis de León. Su ambiente. Su doctrina espiritual. Huellas de Santa Teresa*, Roma 1959.
- VÁZQUEZ FERNÁNDEZ A., *Las 'Moradas del Castillo Interior' como proceso de individuación*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca 1982, 1075-1121.
- VEGA GARCÍA LUENGOS G., *La dimensión literaria de Santa Teresa, en Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*, 13, Madrid 1982, 93-121.
- VERGOTE A., *Una mirada psicológica sobre la mística de Teresa de Ávila*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca 1982, 883-896.
- VICENTE RODRÍGUEZ J., *Castillo Interior o Las Moradas*, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978, 311-371.
- WALSH, W. THOMAS, *Santa Teresa de Ávila*, Madrid 1960.
- WATT N., *Estudio sobre el lenguaje de Santa Teresa de Jesús*, memoria presentada en la Facultad de Filología de la Complutense de Madrid., Madrid 1984, (Texto policopiado).
- WATT N., *¿Vulgarización intencionada en Santa Teresa? Estudio comparativo de las dos redacciones de Camino de Perfección*, «Monte Carmelo», 92 (1984), 319-346.
- WELCH, JOHN, *Spiritual Pilgrims. Carl Jung and Teresa of Avila*, New York 1982.

 Institución Gran Duque de Alba

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
Presentación	9
Prólogo	11
Abreviaturas	19
Fuentes	21
CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN	23
1. Teresa de Jesús, la escritora	26
A. Los condicionamientos de la mujer escritora Teresa de Jesús	26
B. El estilo teológico de Santa Teresa	34
2. El libro de las «Moradas»	48
A. Génesis del libro: estructura autobiográfica	48
B. Finalidad y plan del libro	52
C. Estructura simbólica de «Moradas»	54
a. Qué entendemos por «símbolo»	54
b. Los símbolos en «Moradas»	56
3. Las «séptimas moradas»	63
A. Justificación de una metodología prospectiva	64
B. El símbolo del matrimonio espiritual	66
C. Caracter espurio de la «Relación 38»	80
D. El matrimonio espiritual y la mística	83
CAPÍTULO II. LAS «SÉPTIMAS» EN EL MANUSCRITO ORIGINAL	87
1. El autógrafo de las séptimas moradas	89
2. El autógrafo ante los teólogos: primeras reacciones	91

	<u>Págs.</u>
A. Manuscrito de Córdoba de Jerónimo Gracián	91
a. La comprensión ontológica del alma.....	93
b. El problema del conocimiento.....	94
c. La estructura del alma.....	96
d. Las enmiendas al capítulo segundo de las «séptimas» .	96
e. Reflexión final sobre las enmiendas de Gracián	97
B. Opinión del P. Rodrigo Alvarez	98
C. La frustrada edición de Francisco de Ribera	100
D. Fray Luis de León ante las «séptimas moradas».....	103
a. La edición príncipe	104
b. La certidumbre de la gracia.....	108
c. Apología de Fray Luis	109
d. Biografía inconclusa	110
3. El autógrafo ante la Inquisición: la gran crítica	110
A. Historia de las acusaciones contra los libros.....	111
B. Análisis de las acusaciones doctrinales.....	113
a. Acusaciones implícitas a las séptimas moradas	114
b. Acusaciones doctrinales explícitas sobre las 7M.....	116
c. Resumen de las acusaciones doctrinales explícitas	119
4. El texto: Análisis de la estructura teológica de séptimas moradas	120
A. Núcleos teológicos del capítulo 1 de las «séptimas».....	120
B. Núcleos teológicos del capítulo 2 de las «séptimas».....	124
C. Núcleos teológicos del capítulo 3 de las «séptimas».....	125
D. Núcleos teológicos del capítulo 4 de las «séptimas».....	127
CAPÍTULO III. «ENTENDER Y EXPERIMENTAR» O «ENTENDER LA EXPERIENCIA»	131
1. Las mediaciones creadas como objeto de conocimiento....	134
A. La capacidad innata en el hombre para entender	134
B. El conocimiento desde lo creado	136
C. Conocimiento del mundo	138
D. El conocimiento desde el hombre y la Humanidad de Cristo.	143
2. La persona humana en el acto de conocer.....	146
A. Conoce «toda» la persona.....	146
3. Los varios tipos de conocimiento subyacentes en las séptimas moradas: por fe, entendimiento y experiencia.....	149
A. Conocimiento por fe	150
a. La fe como adhesión a la verdad revelada.....	150
b. El dinamismo de la fe	151

	<u>Págs.</u>
c. La fe y las potencias del alma.....	153
B. El conocimiento por el entendimiento.....	155
C. Conocimiento por experiencia.....	157
a. Presupuestos de la experiencia.....	158
b. Características de la experiencia.....	159
c. Fe y experiencia.....	159
d. La experiencia como «ver» y «probar».....	161
e. Experiencia y conocimiento desde las entrañas.....	162
f. Experiencia y continuidad.....	165
g. La «experiencia» don de Dios y tarea del hombre.....	167
h. Verificación de la experiencia.....	167
D. El conocimiento por visión imaginaria e intelectual.....	168
a. Unidad entre las dos formas de visión, imaginaria e intelectual.....	169
b. Diferencias entre las dos formas de visión.....	172
c. La base de las visiones: clave hermenéutica.....	174
CAPÍTULO IV. PRESENCIA Y EXPERIENCIA DE DIOS, UNO Y TRINO.....	177
1. Evolución en el conocimiento por experiencia del misterio de la Santísima Trinidad.....	180
A. Visiones ocasionales del misterio de la Santísima Trinidad ..	181
B. Visiones continuadas del misterio de la Santísima Trinidad ..	185
C. Visiones de la Trinidad desde el Matrimonio Espiritual ...	188
2. La comunicación de Dios uno y trino.....	191
3. Presencia de Dios uno y trino en el centro del alma.....	195
A. Presencia de Dios en el «justo».....	196
B. Presencia de Dios en el alma que no está en gracia.....	198
C. Presencia de Dios uno y trino en el alma en gracia.....	204
D. Dios está en el alma por «presencia, potencia y esencia».	209
4. La pneumatología teresiana en las séptimas moradas.....	214
A. El problema de los nombres de Dios.....	215
B. Las operaciones «ad extra» de la Trinidad.....	216
C. La misión del Espíritu Santo en el matrimonio espiritual.	218
a. El Espíritu Santo y el «auxilio general».....	218
b. El Espíritu Santo «medianero» en el amor.....	222
c. El Espíritu Santo y Cristo.....	229
CAPÍTULO V. LA RELACIÓN CON CRISTO EN EL MATRIMONIO ESPIRITUAL.....	235
1. La relación de Cristo con la persona humana.....	238

	Págs.
A. La relación yo-tú de la persona humana con Cristo	239
B. Relación dinámica	242
a. Cristo «visita» a Teresa	242
b. Cristo está «cabe» ella	244
c. Cristo está «en» ella	245
d. Teresa «está en» Cristo	246
C. Relación dialógica	248
D. Relación matrimonial con Cristo Esposo	252
E. Relación de mutua donación	253
F. Relación simétrica y asimétrica	256
G. Textos escriturísticos que fundamentan la relación de Cristo con la persona	257
H. La relación dialéctica de Cristo con la persona humana: estructura fundante de la teología teresiana	259
2. La Sacratísima Humanidad de Cristo en Teresa de Jesús	262
A. La sacratísima Humanidad y Cristo resucitado	263
B. La sacratísima Humanidad y las dos naturalezas de Cristo ..	267
C. Sacratísima Humanidad y Divinidad de Cristo	271
D. La sacratísima Humanidad y el Santísimo Sacramento ...	282
E. La específica presencia de Cristo en el matrimonio espiritual.	287
3. Connotación histórica a la relación entre la persona humana y Cristo	292
A. Iconografía y teología teresiana	293
a. Polémica sobre las imágenes de culto en el siglo XVI .	293
b. La piedad popular y el culto a las imágenes	298
c. Imágenes y pinturas en la biografía teresiana	302
d. El pensamiento teresiano respecto a las imágenes	305
B. La imagen, camino del encuentro con Cristo	307
a. Visualización de la imagen	310
b. De la imagen plástica a la imagen viva	313
c. De la imagen viva al encargo de imágenes plásticas ..	317
4. Teología de la relación histórica hombre-Cristo	334
A. La imagen se imprime y esculpe	335
B. Cristo queda esculpido en el alma	342
C. El hombre se ve a sí mismo en el espejo que es Cristo ...	345
D. El hombre: imagen plástica esculpida en Cristo	348
E. El hombre creado a imagen de las tres Personas y la Humanidad	353
5. La teología paulina de la imagen y su influencia en Santa Teresa	357

CAPÍTULO VI. LA PERSONA HUMANA EN EL TÉRMINO DEL CAMINO ESPIRITUAL	363
1. La «disposición» del hombre y su espiritualización como interpretación cristiana del proceso existencial	366
A. La disposición como cooperación del hombre en la relación dialéctica con Cristo en Dios trino.....	367
B. El proceso de espiritualización desde la concepción del hombre en alma, cuerpo, y espíritu.....	371
2. La raíz del problema antropológico en Santa Teresa: el centro del alma	384
A. El centro del alma.....	385
B. El centro del alma, los «recogidos» y el simbolismo.....	388
C. La unión con Dios en el centro del alma en las 7M.....	394
3. El «status» final del hombre en Cristo	399
A. El aspecto ético del matrimonio espiritual: La transformación del hombre.....	401
a. Qué son los «efectos».....	401
b. Los «efectos y señales» y las virtudes.....	404
c. Efectos y finalidad.....	408
d. Efectos y verificación.....	409
B. Aspecto cristológico: Cristo vive en la persona humana ..	410
a. El símbolo de la «mariposa» como muerte del deseo ..	411
b. Vive en ella Cristo ..	416
c. Modalidad de la presencia de Cristo vivo ..	419
d. Experiencia de Cristo vivo que reproduce la vida por los apóstoles ..	426
C. El problema final del hombre: la configuración con Cristo por la praxis.....	429
a. La configuración del hombre con Cristo Crucificado ..	430
b. La diaconía como razón de ser del matrimonio espiritual.....	438
c. La praxis por el prójimo y la relación dialéctica con Cristo.....	444
d. Marta y María o la superación de los dualismos en la diaconía.....	449
Síntesis final	453
Conclusión	465
Bibliografía	471
Índice	491
Láminas	497



Institución Gran Duque de Alba



Institución Gran Duque de Alba

LÁMINAS

 Institución Gran Duque de Alba

que uny ordinaria porden de de gior yo gite
cofayn terrores de manna q gicito feo b eday.
La fere gior a algunos mnae regny conogi de
del alma a el espiritu a q mas feo to do doo. C
ce feo mnae d' f'io f'ia d'lica de q algunos de gior para
ge o bna d' d' f'ie k ma mnae lo mo de lo o t'p v. cono
el fabor q le quere dar el feo r. ha b'ic mnae parese
q ual mnae d' f'ie k mnae d' lo y o t'gior y q no es de
vna cofayn tan b' y ta de lica de e lo y terro q le a
a ta d' mnae q to pome mnae yo a d'clarar los a lla l'ope
re mnae f'ie k feo r. mnae a ce mnae de la d'clarar yo f'ie mnae f'ie
ricordia q don d' d' d' mnae es de f'ie k e d' (Capitulo y
janes de gior mnae a o mnae f'ia ta d' d' d' d' mnae y q p'itual
mnae d' mnae q a g' mnae mnae mnae de mnae f'ie k
p' mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de
d' mnae f'ie k mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de
a ce mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de
p' mnae f'ie k mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de
mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de
f'ie k mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de
a ta d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de
p' mnae f'ie k mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de
f'ie k mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de
mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de
eratio vo d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae d' mnae f'ie k mnae d' mnae de

Página autógrafa del matrimonio espiritual.



«La Virgen de la Condesa». Monasterio de San José. Avila.



«Cristo de los Lindos Ojos». Monasterio de San José. Avila.



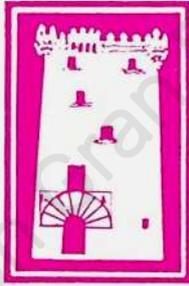
«Cristo de la Buena Muerte». Carmelitas Descalzas. Toledo.



«Cristo de la Pasión». Carmelitas Descalzas. Burgos.

 Institución Gran Duque de Alba

 Institución Gran Duque de Alba



Institución Gran Duque de Alba