



ISBN 978-84-15038-22-1



DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE ÁVILA
INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA

UNA PROPUESTA DE ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA EN EL *CASTILLO INTERIOR* DE SANTA TERESA

Agustina Serrano Pérez



Agustina Serrano Pérez

**UNA PROPUESTA DE
ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA
EN EL *CASTILLO INTERIOR*
DE SANTA TERESA**



2011

© Fotografía de cubierta: Archivo Fotográfico de la Diputación Provincial de Ávila
I.S.B.N: 978-84-15038-22-1
Depósito Legal: AV-134-2011
Imprime: Miján, Industrias Gráficas Abulenses

A Josu, Koldo y Amaia.

SOLO DIOS BASTA
(Santa Teresa, *Poesía* 6)

El ser humano «es el verdadero templo de Dios...»
(Del Manifiesto Fundacional Adsis, 4)

Alégrate... has hallado gracia delante de Dios...;
El Espíritu Santo vendrá sobre ti...;
Porque ninguna cosa es imposible para Dios...
Proclama mi alma la grandeza del Señor
y mi espíritu se alegra en Dios mi salvador...
(Lc 1, 28-2, 55)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	13
AGRADECIMIENTOS	15
ABREVIATURAS	17
UNA PALABRA AL LECTOR	19
1. INTRODUCCIÓN	21
1.1. LA AUTORA Y SU CONTEXTO.....	25
1.2. LA OBRA <i>CASTILLO INTERIOR</i>	27
1.2.1. Contexto e influencias	27
1.2.2. Símbolo y contenido doctrinal	29
1.2.3. Lectores y ediciones	30
1.3. LA ANTROPOLOGÍA DE UNA « <i>TEOLOGÍA MÍSTICA</i> ».....	32
1.3.1. La autora comunica su antropología	32
1.3.2. La antropología teresiana desde el texto y más allá del texto ...	34
1.3.3. Una antropología unificada, comprometida y relacional	36
1.4. LA INVESTIGACIÓN: SU ESTRUCTURA, PROCESO Y TÉCNICA	37
1.4.1. La estructura	37
1.4.2. El proceso	38
1.4.3. La técnica.....	39
2. LA CREACIÓN AMADA	41
2.1. EL CONOCIMIENTO DE LA FINITUD E INFINITUD	44
2.1.1. La búsqueda del ser humano.....	44
2.1.2. La libertad creadora y creativa	51
2.2. LA EXISTENCIA FRUTO DEL AMOR GRATUITO	59
2.2.1. La libertad amorosa potencia lo humano	59
2.2.2. La madurez desde la gratuidad	62

2.3.	LA OPCIÓN AMOROSA RAZONADA.....	65
2.4.	EL ASOMBRO Y SOBRECOGIMIENTO SURGEN ANTE EL MISTERIO..	68
2.4.1.	La finitud identifica lo humano	69
2.4.2.	El significado del misterio del origen y del fin.....	71
2.5.	EL ESPÍRITU DE DIOS SE HACE PRESENTE GESTANDO LA CREACIÓN	73
3.	LA SALVACIÓN TRANSFORMADORA	79
3.1.	LA POSIBILIDAD DE CONOCIMIENTO DEL MISTERIO DE SALVACIÓN	82
3.1.1.	La comprensión del proyecto salvador como diálogo y participación	83
3.1.2.	La relatividad del conocimiento humano	93
3.1.3.	La progresiva aproximación al misterio salvífico	99
3.2.	JESUCRISTO EL SALVADOR DEVELA LA PREEMINENCIA DEL AMOR EN LA HISTORIA DE SALVACIÓN	105
3.2.1.	El seguimiento de Jesús da a conocer al verdadero ser humano	106
3.2.2.	Jesucristo mediador salva del pecado para la unión del ser humano con Dios	111
3.2.3.	Cristo resucitado devela al verdadero Dios y el misterio del ser humano	121
3.3.	EL AMOR CAPACITA PARA EL CONOCIMIENTO.....	131
3.3.1.	La eficacia de la racionalidad amorosa.....	132
3.3.2.	La fecundidad del amoroso conocimiento	135
3.4.	LA ADMIRACIÓN Y EL DESAFÍO PERMANECEN ANTE EL MISTERIO SALVADOR	138
3.4.1.	El descubrimiento del plan salvador y su comunicación.....	138
3.4.2.	La capacidad de crecimiento humano en la historia de salvación	144
3.5.	EL ESPÍRITU DEL SEÑOR PRESENTE CONDUCE LA HISTORIA HACIA LA PLENITUD.....	151
3.5.1.	El discernimiento de la presencia.....	151
3.5.2.	El don de fortaleza	153
4.	LA PLENITUD UNIFICADORA.....	159
4.1.	EL CONOCIMIENTO ATISBA EL MISTERIO.....	162
4.1.1.	El misterio humano se comprende desde el misterio inefable de Dios.....	162
4.1.2.	El conocimiento se anonada en gozo.....	166
4.2.	EL AMOR VISLUMBRA A DIOS.....	170

4.2.1. El ámbito gozoso	171
4.2.2. La pretensión unificadora	174
4.2.3. La con-formación a la voluntad de Dios.....	178
4.3. LA RAZÓN Y EL AMOR COOPERAN EN LA PLENIFICACIÓN.....	184
4.3.1. La razón desea el amor.....	184
4.3.2. La razón entiende y se capacita para el amor.....	186
4.4. EL ESTUPOR Y EL PAVOR SE DESVANECEN ANTE EL DEVELAMIENTO DEL MISTERIO.....	188
4.4.1. La visión de Dios reinando	188
4.4.2. El proceso hasta la plenitud	192
4.5. EL ESPÍRITU SANTO SEGUIRÁ PRESENTE COMUNICANDO AL DIOS TRINITARIO HASTA LA PLENIFICACIÓN TOTAL	195
4.5.1. La donación de la sabiduría.....	196
4.5.2. El Espíritu Santo concede el don de lenguas.....	197
4.5.3. La inhabitación trinitaria	199
5. RECAPITULACIÓN	203
5.1. RELACIÓN CON LA SÉPTIMA MORADA	205
5.2. SÍNTESIS FINAL.....	207
6. CONCLUSIÓN.....	211
6.1. LA PRESENCIA DEL ESPÍRITU	214
6.2. LA SABIDURÍA AMOROSA ES COMPENETRACIÓN DE RAZÓN Y AMOR.....	215
6.2.1. La razón conoce el misterio	215
6.2.2. El amor vislumbra el misterio	216
6.2.3. La compenetración de razón y amor	217
6.3. EL ESPANTO ANTE EL MISTERIO	219
6.4. EL SER HUMANO ANTE LA SABIDURÍA AMOROSA DEL ESPÍRITU.....	220
7. BIBLIOGRAFÍA	223
7.1. FUENTES.....	225
7.2. INSTRUMENTOS DE TRABAJO	226
7.3. LITERATURA SECUNDARIA	229
7.4. OTRA LITERATURA.....	246

PRESENTACIÓN

En el año 2015 celebraremos los quinientos años del nacimiento de santa Teresa de Jesús. Ofrecerá una nueva oportunidad para volver a la lectura de sus escritos y para que, de su mano magistral, aprendamos, entre otras cosas, a crecer en humanidad.

A través de la Institución Gran Duque de Alba, la Diputación Provincial quiere sumarse a esta conmemoración, mostrando un especial interés en la edición de obras y trabajos que, de una manera u otra, estén relacionadas con la figura de nuestra Santa o con su legado doctrinal. Este de Agustina Serrano que tengo el gusto de presentar, es un claro ejemplo de ello.

Su estudio propone un camino de vida, una especie de antropogénesis, que se recorre en tres estadios. Implica, en primer lugar, «entrar» en la propia existencia para reconocer en el misterio de Dios el misterio del hombre. En segundo lugar, avanzar en el itinerario de amistad (cristiana) en el que ese misterio se hace experiencia cotidiana. Y, finalmente, culminar esa misma experiencia en la unión con el Dios siempre presente en la vida del ser humano.

Afirma nuestra autora que en Teresa se acorta la diferencia y distancia entre el «saber» y «vivir», y que, en su propuesta antropológica, la teología se hace vida. Y es que la Santa ha sabido elaborar su teología en el santuario de la oración y amasarla con su reflexión intelectual y en medio del infatigable ajetreo de su «vida inquieta» de fundadora. Esa teología viva y vivida, que ella define como «mística», es la que, de verdad, da hondura a la fe y sentido a la existencia del creyente. Teresa invita a emprender ese camino: a dejarse envolver por él y a expresar, en el día a día, la propia experiencia del misterio, para poder ser sencillamente humanos.

Sobre esa base teresiana, el estudio de Agustina Serrano se engarza también con su propio quehacer cotidiano. Vincula su teología a su múltiple ocupación como docente e investigadora y a sus variadas publicaciones. Y es que el argumento que desarrolla en su obra no es otro que este: la vida real leída en una nueva clave, luminosa y fecunda, de relación con la diversidad y la gratuidad. La creación amada (capítulo 2), la salvación transformadora (capítulo 3) y la plenitud

unificadora (capítulo 4), que propone la autora, hablan de un ser humano histórico, itinerante, contemplado en su totalidad y desde las perspectivas más entrañables de su devenir, finito y propenso al mal, pero buscador del bien y ansioso de una plenitud. En el fondo, es el ser humano atisbado por Teresa, visto desde la suma esperanza del futuro, la resurrección, que da sentido y finalidad al hacerse de cada día; en suma, un sujeto capaz de esa plenitud en tanto vive la mística de la transformación activada por el amor de Dios en el tiempo histórico.

La aportación de Teresa de Ávila en este campo singular de la antropología (cristiana) es, según nuestra autora, harto valiosa para el presente. Ofrece una visión antropológica dominada por un ideal: la unificación integral de la persona. Y su libro quiere ser como una guía para acercarse a Teresa y adentrarse, a través de su Camino, en los secretos de su *Castillo interior*.

Espero que se cumpla este propósito de la autora. Desde aquí, quiero mostrarle mi sincero reconocimiento por su estudio y, al igual que a la Institución Gran Duque de Alba, por el acierto en la publicación de la obra, mi gratitud por sumarse de esta forma a la celebración del quinto centenario de nuestra Santa Doctora.

AGUSTÍN GONZÁLEZ GONZÁLEZ
Presidente de la Diputación de Ávila

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar, en primer lugar, mi profundo agradecimiento al Dr. Juan Noemi por la finura intelectual de su vocación teológica, por su acogida y apoyo, por su sabia dirección y por su paciencia. Asimismo, a la Dra. Anneliese Meis por su sabiduría inspiradora y por la participación en proyectos de investigación; y al Dr. Tomás Álvarez, experto teresianista, por su estimulante orientación y valioso seguimiento.

Del mismo modo, mi gratitud a la Comisión Nacional de Investigación de Ciencia y Tecnología (CONICYT) del Gobierno de Chile por la beca de doctorado (D-21060209), a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde defendí la tesis el 12 de mayo de 2010, al Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista (Cites Ávila, España), al Movimiento Adsis y a la Institución Gran Duque de Alba, que edita esta publicación.

También, mi reconocimiento agradecido a la presencia y acompañamiento de Rebeca Guzmán. Y en ella, a todas y todos, en particular a David Pino, los que con su colaboración de muy diversas maneras hicieron posible el estudio, la reflexión y la finalización de la investigación para la tesis doctoral.

ABREVIATURAS

C	<i>Camino de Perfección</i>
CE	<i>Camino de Perfección</i> , autógrafo de El Escorial
CT	<i>Camino de Perfección</i> , apógrafo de Toledo
CV	<i>Camino de Perfección</i> , autógrafo de Valladolid
CC	<i>Cuentas de Conciencia</i> // (R = <i>Relaciones</i>)
Cst	<i>Constituciones</i> (Cs)
Cta	<i>Cart(as)</i>
D	<i>Desafío espiritual</i>
E	<i>Exclamaciones</i>
F	<i>Fundaciones</i>
M	<i>Castillo Interior</i> (1M, 2M, 3M, 4M, 5M, 6M, 7M = primeras moradas, segundas moradas, etc.)
MC	<i>Meditaciones sobre los Cantares</i> // CAD = Conceptos del amor de Dios
P	<i>Poesías</i>
V	<i>Vida</i>
VD	<i>Visita de Descalzas</i> // MVC = <i>Modo de visitar los conventos</i>
Vej	<i>Vejamen</i>

Otras abreviaturas

ABC	<i>Archivium Bibliographicum Carmelitanum</i>
ABCT	<i>Archivium Bibliographicum Carmeli Teresiani</i>
BAC	Biblioteca de autores cristianos
DS	<i>Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire</i> , Edit Beauchesne, Paris, 1961
DV	<i>Dei Verbum</i>
GS	<i>Gaudium Spes</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>

UNA PALABRA AL LECTOR

Como bien dice la autora del presente libro, la antropología de Teresa es una antropología *teológica*. Su *Castillo Interior* está circundado de vida exterior, pero lo importante en él es que está habitado por dentro. Y que sus moradores son un «yo y tú» —mejor, un yo y Tú— en relación bipolar, abierta a la transcendencia. De hondura, por eso mismo, insondable, inagotable...

Las primeras páginas del libro de Agustina Serrano ponen de manifiesto que Teresa de Jesús no es una catedrática de tesis y teorías. Es una pensadora-testigo de lo vivido. Atónita ante el panorama del propio misterio existencial.

En ella el provocativo «conócete a ti mismo», del oráculo délfico de los filósofos griegos, tiene una especie de versión novedosa y extraña, una versión propiamente mística. Según ella, es la voz interior la que le susurra el «búscate en Mí». Consigna que la deja atónita: le hace promover un singular certamen hermenéutico entre sus amigos, presididos por el propio obispo don Álvaro, que más adelante ella misma reinterpretará, primero en unos versos preciosos de su poemario («Alma, buscarte has en Mí / y a Mí buscarme has en ti...»), y que todavía más tarde, en su *Castillo Interior*, formulará como lema básico de lo que ha sido designado como *socratismo teresiano*: imposible conocer la hondura de uno mismo sin atisbar la propia relación de transcendencia con Dios.

Baste transcribir una cualquiera de esas consignas:

[...] a mi parecer, jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios [...]. Hay dos ganancias en esto. La primera, está claro que parece una cosa blanca más blanca cabe la negra y, al contrario, la negra cabe la blanca; la segunda es porque nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y más aparejado para todo bien tratando a vueltas de sí con Dios [...] (M 1,2.9-10).

Desde esa perspectiva teresiana, despliega Agustina Serrano su investigación en el venero del *Castillo Interior*, sondeando primero las tres jornadas existenciales del ser humano —«creacional, soteriológica y escatológica»—, a base de una relectura analítica del pensamiento teresiano desde las coordenadas «razón y corazón, asombro y espíritu» (o Espíritu). «Espanto ante el misterio» será una de las conclusiones de

su exploración del castillo del alma. (*Espanto* —ya lo ha anotado ella— en el vocabulario de Teresa equivale a *estupor profundo*, mezcla de conocimiento admirativo y emotividad visceral). Pues sí, asombro y elevación de la mente serán el impacto producido por esas páginas de la profesora Agustina Serrano en el lector de hoy.

Sólo cabe un sencillo y sentido ¡GRACIAS! a la autora de este libro, de parte de cuantos nos sumergiremos en su lectura y, presuntamente, en nombre de su inspiradora, la genial Teresa de Jesús.

Tomás Álvarez, OCD.

1. INTRODUCCIÓN

La presente investigación se concibe como una búsqueda para desentrañar la sistematicidad de la antropología teológica de santa Teresa latente en su obra de madurez *Castillo Interior*. El estudio pretende, por tanto, el esclarecimiento de la concepción implícita del ser humano en esta obra de la doctora mística y poeta del siglo XVI.

A base del texto teresiano, este trabajo es, además, un intento de procesamiento de los datos sobre lo humano para la formulación de un planteamiento antropológico teológico. Esto se realiza a través del análisis de cuatro términos relevantes para la comprensión de la condición humana: *razón*, *amor*, *espanto* y *espíritu*.

Los términos *razón* y *amor* remiten a las capacidades cognoscitiva y volitiva, las que simbólicamente recapitulan todo lo humano desde los ámbitos de la cabeza y del corazón; la interrelación de razón y amor manifiesta al ser humano como unidad existencial. El vocablo teresiano *espanto* es categoría léxica y psicológica que significa con originalidad la postura ante el misterio; posee un componente intelectual y otro emotivo que intervienen en el proceso de interpretación de la realidad en profundidad. Es así cómo dicho término remite a una nueva noción de razón que, integrando el sentimiento, posibilita aprehender el misterio. Y, así, se llega al término *espíritu* —referido a Dios— que capacita para la experiencia de acceso al conocimiento de lo divino desde la condición humana.

Por otro lado, las sucesivas lecturas de la obra *Castillo Interior* revelan una propuesta de gran riqueza. Además, gracias al minucioso análisis de las voces, se demuestra cómo desde la comprensión adecuada de lo humano —en cuanto interpenetración de lo cognoscitivo y lo volitivo— emerge el misterio de Dios dando identidad y respuesta. El estudio riguroso de la obra teresiana, desde la clave de la antropología teológica, descubre un proceso pneumatológico. Dicho proceso requiere un criterio de lectura que ordena tripartitamente las dimensiones fundamentales de lo humano y sistematiza el discurso teresiano de acuerdo al designio creador, salvador y consumidor.

En síntesis, se realiza un diálogo crítico y subjetivo con la autora, pero no arbitrario, fundamentado en una apuesta hermenéutica. De ese modo, se descubre una antropología teológica subyacente que puede ser sistematizada desde las

huellas antropológicas de su pensamiento para dar cuenta de la unidad plural del ser humano.

El estudio se inicia contextualizando a la autora y a la obra. Seguidamente, se estructura el cuerpo en tres partes: el contenido creacional, soteriológico y escatológico, los que vertebran el posible proyecto teresiano de una antropología teológica. La primera parte, de cinco capítulos, presenta al ser humano como criatura amada. La segunda parte, otros cinco capítulos, aborda la condición humana necesitada de salvación transformadora. Ahora bien, la llamada a la plenificación a través de la unión con Dios se estudia en los cinco capítulos de la tercera parte. Se finaliza con una recapitulación del estudio realizado, la que rescata algunos elementos enriquecedores desprendidos del planteamiento teresiano.

Desde este contexto, la presente tesis es fruto de una profunda indagación sobre la antropología teológica de santa Teresa latente en su obra *Castillo Interior*¹.

En dicha obra, la autora entreteje su labor desde la dinámica de la experiencia de la unión con el Amado en el llamado matrimonio espiritual: se vive como mujer nueva, gracias a un itinerario que desemboca en la gran hondura del autoconocimiento amoroso y es en este recóndito estado donde se desentraña el misterio humano debido a la vivencia de la relación interpersonal con el Dios trino. Así lo afirma Teresa al final del *Castillo*: «Dijo el Señor: que vendría él, y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos (Jn 14,23)» (7M 1,6). Esta gracia de ser habitada por la Trinidad —recibida el 29 de mayo de 1571 (CC 14)— es el acontecimiento que motiva el desafío de este estudio: buscar el papel propulsor del Espíritu. Es por esto que, en esta investigación, se habla de un proceso pneumatológico que ayuda en el autoconocimiento, en el entendimiento tanto del mundo como de su historia y en la comprensión de la comunicación trinitaria. De este modo, la esperanzadora y estimulante palabra teresiana: «el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen» (7M 4,15), pretende que el saber antropológico teológico sirva de soporte para la apertura a la construcción del reinado de Dios desde la novedad de la realidad actual².

A continuación, se aborda: la autora y su contexto, la obra *Castillo Interior*, la antropología de la autora que subyace en su texto y la dinámica de la investigación realizada.

¹ Para este estudio, se usa como fuente principal el *Castillo Interior* que ella escribe en 1577, cinco años antes de morir. Se citan los textos teresianos según la obra de RODRÍGUEZ, J. V. *Castillo Interior o Las Moradas*. 7.ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1999. Este mismo texto se encuentra en la edición de *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*, dirigida por Alberto Barrientos en la misma Editorial de Espiritualidad, que es una obra en colaboración, y que, según el director de la Real Academia de la Lengua Española, Víctor García de la Concha, ofrece un texto muy cuidado.

² En definitiva, debido a un proceso pneumatológico, el ser humano se autoconoce y alcanza la plena humanización cuando descubre y asume que su misterio se devela en el Dios trinitario que habita su interioridad.

1.1. LA AUTORA Y SU CONTEXTO

En la historia acontece permanentemente el retorno al Jesús histórico; y una de esas épocas culminantes es la de Teresa, Ignacio y Lutero. Junto con esto, en el siglo XVI, hay un resurgir antropológico que despierta un movimiento personalista y de recuperación de lo bíblico; se descubre, por tanto, un ser humano que, por un lado, propugna más el yo y, por otro lado, el distanciamiento de una concepción de Dios que comprime a la persona y no llena el corazón. El hombre es la gran dimensión que rompe la estrechez de lo pensado por un tipo de razón medieval que no abarca toda la realidad. Ante todo esto, la doctora recupera dimensiones anuladas, abriendo nuevas perspectivas y siendo profecía para la antropología teológica, porque habla de tal manera del Dios vivido que trasciende la realidad e introduce la escatología en la entraña del mundo³.

Teresa nace el 28 de marzo de 1515 y muere el 4 de octubre de 1582. Vive en una familia de la baja nobleza castellana en Ávila con doce hermanos: tres mujeres y nueve varones que, a excepción de uno, viajan a América, recién descubierta. Su ascendencia es judeoconversa y el padre de Teresa, Alonso de Cepeda, se casa dos veces con mujeres hidalgas: doña Catalina del Peso —que muere en 1507— y doña Beatriz de Ahumada —fallecida en 1529— cuando cuenta Teresa catorce años⁴. En la casa de los Cepeda, hay un ambiente de afición a los libros: Teresa vive en un hogar culto y religioso. Además, es una mujer original: a los seis años sabe leer y a los catorce escribe una novela. Conocía poesías y coplas populares de los juglares, así como libros de caballería que le proporcionan imaginaria; y leyó las *Confesiones* de san Agustín que le aportan estilo. Resulta así una mujer de excepción en lo cultural, espiritual y teológico⁵.

³ Conversaciones mantenidas personalmente con el Dr. José María Lera, SJ, septiembre 2005, y con el Dr. Maximiliano Herráiz, OCD, enero 2007. Para profundizar puede servir de ayuda la literatura secundaria referente al tiempo histórico que refleja un resurgir antropológico, cristológico y bíblico. Cf. MANCHO DUQUE, M. J. (Ed.). *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca y Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Ávila, 1990. Cf. GILBERT, P. *Introducción a la teología medieval*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993. Traducción de ORTIZ GARCÍA, A. *Introduction à la théologie médiévale*. Roma: Edizioni Piemme S.p.A., 1992. Cf. EGIDO, T. «Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual». *Teresianum*, 33 (1982), pp. 159-180. Cf. VV. AA. *Perfil histórico de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981. Cf. CASTRO, S. *Cristo vida del hombre*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1991.

⁴ Cf. EGIDO, T. *El linaje judeoconverso de santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986. Cf. ÁLVAREZ, T. «El pleito de hidalguía de los Cepeda, padre y tíos de la Santa». *Monte Carmelo*, 94 (1986), pp. 469-504. En la familia de Teresa todos son alfabetizados, a pesar de que el analfabetismo es signo de limpieza de sangre. Es decir, familias procedentes de cristianos antiguos sin mezcla con judíos ni con musulmanes, lo que indica la no procedencia de familias recién convertidas por la obligación legal para permanecer en el territorio de la Península Ibérica. También cf. IZQUIERDO, M. *Teresa de Jesús. Con los pies descalzos*. Madrid: Editorial San Pablo, 2006. El abuelo de Teresa era un rico mercader en Toledo a quien la Inquisición lo castiga, y, más tarde, en 1485, es reconciliado con todos sus hijos. Luego se traslada a Ávila con su rico comercio de paños y sedas y sus hijos se casan con mujeres hidalgas —cristianas viejas— lo que le permite conseguir ejecutorias de hidalguía (pp. 23-25).

⁵ Cf. ÁLVAREZ, T. *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa de Jesús*. Ávila: Edita el Excelentísimo Ayuntamiento de Ávila, 2006, pp. 25-34. Cf. MAS, A. *Teresa de Jesús en el matrimonio*

El contexto histórico de Teresa está marcado por dos reyes, Carlos V y su hijo Felipe II, de características muy diversas. El reinado del primero se configura como tiempo de expansión y apertura, llegando a regir el imperio más grande desde Carlomagno: la Península Ibérica recibe la cultura del norte europeo al tiempo que se ensancha hacia América. Es la etapa de juventud de Teresa, que le permite el acceso a libros y a una gran cultura. Luego, Teresa tendrá cuarenta y un años cuando Felipe II sube al trono (1556-1598), y se produce un giro hacia posturas más rígidas: se prohíben los libros extranjeros y se institucionaliza el miedo al contagio con las ideas de Erasmo y Lutero. Todo ello lleva a que se produzca la separación entre teología y mística, lo que impulsa o produce un temor al cambio hacia una nueva espiritualidad que propone el seguimiento de Cristo para todos sin exclusiones. Fruto de ello aparece en 1559 el *Índice de libros prohibidos* de Valdés⁶.

Este contexto se refleja en la vida de Teresa. La primera etapa, hasta la conversión en 1554, es el tiempo de apertura. La segunda, que coincide con el tiempo de Felipe II, es de fecundidad espiritual, literaria y fundacional⁷. Desde 1562, cuando funda el monasterio de San José, hasta el 1582, fecha de su muerte, vive sin descanso y funda 17 conventos. Además, con Juan de la Cruz, en 1568, se inicia el primer monasterio de carmelitas descalzos. Por otro lado, en los veinte últimos años, también empieza a escribir todas sus obras y, aunque la inquisición persigue su reforma, no llega a desaparecer, ya que en 1580 el papa Gregorio XIII concede a los descalzos una provincia separada. Poco después, en 1582, viaja a Alba de Tormes muy enferma, y muere el 4 de octubre, fecha que, por la reforma gregoriana del calendario, pasa a ser el 15 de octubre. Después

espiritual. Un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación provincial, 1993. Especialmente las páginas 26-47 aportan bibliografía respecto de: aspectos biográficos (p. 28, nota 5), elementos relacionados con su condición de mujer del siglo XVI (pp. 32-34) y su afición a los libros (pp. 35-41, la nota 48 cita la obra de Morel-Fatio).

⁶ Desde el siglo XV, se promueve la reforma en España y, a comienzos del XVI, el cardenal Cisneros manda imprimir en lengua castellana obras que difunden ideas renovadoras que potencian el valor de la persona y su relación con Dios. Cf. EGIDO, T. «Ambiente histórico». En: BARRIENTOS, A. (Dir.). *Introducción a la lectura de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978, pp. 43-99. Cf. ÁLVAREZ, T. «Santa Teresa —perfil histórico— datos esenciales». *Monte Carmelo*, 89 (1981), pp. 319-329; *Estudios Teresianos*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1995-1996, 3 vols. «Biografía e Historia teresiana», especialmente las páginas 683-750 del volumen primero (788 pp.). Cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, S. *Santa Teresa y su tiempo*. Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca, 1982-1984, 3 vols. (1 vol., 445 pp; 2-3 vols., 898 pp.); *Tiempo y vida de Santa Teresa*. 3. ed. Madrid: Editorial BAC, 1996.

⁷ Teresa cuenta cuarenta y un años en 1556, cuando muere Ignacio de Loyola y ella recibe la gracia del *desposorio espiritual* con Dios. En 1557, conoce y dialoga con Francisco de Borja que le anima en su vivencia. También el jesuita Baltasar Álvarez que será su confesor hasta 1564. Con cuarenta y cinco años, tiene la visión imaginaria de Cristo resucitado y recibe la gracia de la transverberación (del dardo). Este mismo año, 1560, conoce al franciscano Pedro de Alcántara que le confirma que su espíritu es de Dios. Con cincuenta y siete años, el 18 de noviembre de 1572, recibe el don del «matrimonio espiritual» o unión transformante en Dios. Cf. PÉREZ, J. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba ediciones, 2007. Trata la cultura de Santa Teresa (pp. 191-226) y la experiencia mística (pp. 227-267).

de esto, fray Luis de León en 1588 publica sus obras por vez primera en Salamanca. En 1614, es beatificada por Paulo V y, el 12 de marzo de 1622, el papa Gregorio XV la canoniza con Isidro Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Felipe Neri. Por último, el papa Pablo VI la nombra «Doctora de la Iglesia Universal» el 27 de septiembre de 1970, siendo la primera mujer que recibe este reconocimiento o declaración⁸.

1.2. LA OBRA CASTILLO INTERIOR

Teresa escribe sobre sí misma, e incluso más, desde la vivencia que ha tenido con su Señor. Se sabe amada infinitamente desde siempre y por eso opta por el amor que permanece y dura eternamente. Desde la experiencia de gozo y positividad se abre a toda lucha, combate y renuncia.

1.2.1. Contexto e influencias

Desde la aproximación a la autora, se descubre que su obra *Castillo Interior* es ella misma entregada a los destinatarios con humildad y cercanía. En Toledo, ciudad muy significativa en la historia personal, le surge la idea de escribir un nuevo libro teniendo como motivación que fue en esta ciudad donde había escrito *Vida*, y que aquí lo tiene secuestrado la Inquisición. En conversaciones con Gracián, se anima a empezarla, venciendo ciertas resistencias a escribir. Este texto es la culminación de la escritora Teresa de Jesús. Su última y definitiva palabra. Nace así «uno de los libros cimeros de la espiritualidad de la humanidad»⁹.

Escribe entre el 2 de junio y el 29 de noviembre de 1577 con significativas interrupciones. Redactado en poquísimos tiempo —3 meses aproximadamente— entre sorpresas, viajes, temores y con la sabiduría de la vida. En este tiempo, vive una de las épocas más complicadas de toda su historia. Tres situaciones, al menos, ocasionan la dificultad. Primero el cansancio personal ya que está enferma, sin inspiración y desmemoriada. Segundo, que es perseguida, debido a que se le impuso su encerramiento en uno de sus conventos a modo de cárcel; lo anterior a través de una orden de enclaustrarse definitivamente (Capítulo General de la

⁸ Cf. RAHNER, K. «La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca». *Revista de Espiritualidad*, 29 (1970), pp. 310-313. Este acontecimiento supera la actitud de no conferir el doctorado a mujeres por razones de valoración histórica y cultural. La declaración de doctora otorga a la mujer en la Iglesia las tareas y derechos que la corresponden y que no tenía convenientemente desde hacía tiempo. Además, interpela a la adecuada preparación de la mujer para desempeñar «el puesto y función que puede tener si ella lo quiere» (p. 310). Cf. ÁLVAREZ, T. «Actualidad y razón teológica del Doctorado de Santa Teresa». En: *Fe y magisterio eclesialístico. Doctorado de Santa Teresa*. XXVIII Semana Española de Teología, Madrid 16-20 septiembre 1968. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1971, pp. 393-406.

⁹ HERRÁIZ, M. *Introducción al Castillo Interior*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001, p. 11. Cf. ÁLVAREZ, T. «Introducción a *El Castillo interior*». En: *Teresa de Jesús. Doctora de la Iglesia. Obras Completas*, 5. ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1987, pp. 765-786. Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *Castillo Interior o Las Moradas...*, pp. 311-371.

Orden 1575); y, en tercer lugar, la amenaza contra la reforma teresiana, que ella llama «negocios revueltos» (4M 2,1)¹⁰.

Se encuentra débil de salud y llena de plenitud espiritual: sufre dolores de cabeza, la sequedad y la falta de condiciones para escribir; posee, sin embargo, madurez de experiencia y de doctrina. Teresa discierne y escribe lo más significativo de su vivencia de Cristo, de la Trinidad y del misterio del ser humano que es capaz de Dios y llamado a la comunión con Él para la presencia eclesial en el mundo. Teresa teoriza la experiencia, siendo de gran ayuda la edad, la visión panorámica y la confrontación con la teología¹¹.

El nuevo escrito se sistematiza sobre la base de un símbolo arquitectónico: el castillo, que estructura dándole cohesión y profundidad. De este modo, el libro tiene pie y base en la literatura profana y en la espiritual. También se relaciona con la tardía espiritualidad sufi islámica de la Península Ibérica. Y, además, el símbolo del castillo ya está presente en sus obras anteriores. Con esto, ella codifica datos de su recorrido espiritual que le «sirven de soporte a una síntesis doctrinal de alto respiro teológico»¹².

¹⁰ Cf. ÁLVAREZ, T. «Nota histórica sobre el autógrafo del Castillo Interior». En: ÁLVAREZ, T., y MAS, A. *Castillo Interior, Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1990, vol. 2, pp. 239-266. Dice el autor en la página 240 que, con la muerte del nuncio Nicolás Ormaneto (junio 1577), apoyaba la causa teresiana, toma posesión el nuevo nuncio Felipe Segá que le tiene antipatía, la censura de «monja inquieta y andariega», y ella dice que ha sido nombrado «para ejercitarnos en padecer» (F 28,3). Empieza la persecución contra los descalzos, es detenido Juan de la Cruz (Cta 16 en 78; 214,12); y ella interviene, incluso ante el rey, para saber de él y «liberarlo de la cárcel». Cf. MAS, A. *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual...*, pp. 48-62.

¹¹ Cf. HERRÁIZ, M. *Introducción...*, p. 22. Como escritora se siente contrariada, no tiene ganas de escribir; tiene más experiencia, sabe más, Dios le ha dado más luz (4M 1,1.7); pero duda que sepa decirlo, la inefabilidad le pesa (4M); pero también desea participar su experiencia; su salida es que el Señor lo haga (M Pról. 1); y al final llega a decir: «doy por bien empleado el trabajo» (M Epíl. 1). Cf. MAS, A. *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual...*, pp. 51-54.

¹² ÁLVAREZ, T. «Nota histórica...», p. 241. También se puede consultar para estos tres temas —base literaria profana, espiritualidad islámica y sus obras anteriores— los siguientes autores: ASÍN PALACIOS, M. «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa». *Al-Andalus*, 11 (1946), pp. 263-274; EGIDO, A. «La configuración alegórica del Castillo Interior». *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 10 (1983), pp. 69-93; GERLI, M. «El Castillo interior y el Arte de la memoria». *Bulletín Hispanique*, 86/1-2 (1984), pp. 154-163; LÓPEZ-BARALT, L. «El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y el Islam». En: *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Goytisolo*. Madrid: Editorial Hiperión, 1986, pp. 39-58; PRIETO, J. M. «Los orígenes de la alegoría del Castillo Teresiano». *Teresianum*, 42 (1991), pp. 585-608; SERRANO PLAJA, A. «Una noche toledana. Del Castillo interior al castillo fugitivo. Santa Teresa, Kafka y el Greco». *Papeles de Son Armadans*, 105 (1964), pp. 263-302; VV. AA. «Psicología y Teología en El Castillo Interior». *Revista de Espiritualidad*, 41 (1982), pp. 459-668; RICHARD, R. «Quelques remarques sur les «Moradas» de Sainte Thérèse». *Bulletin Hispanique*, 47 (1945), pp. 187-198; «Le symbolisme du «Château intérieur» chez Sainte Thérèse». *Bulletin Hispanique*, 67 (1965), pp. 25-41. Los autores contemporáneos a la abulense Laredo, Osuna y otros dejan signos en ella; además, según Unamuno «Ávila es un diamante de piedra berroqueña» que la inspira para el símbolo del castillo. También, en su propia evolución espiritual Teresa revela datos para el recurso a la comparación del castillo.

1.2.2. Símbolo y contenido doctrinal

Ella llama al libro *tratado* (M Pról. tít), pues tiene más contenido temático que sus anteriores escritos. En *Castillo Interior* vierte su concepción sobre el ser humano siempre desde referencias bíblicas. El libro persigue la síntesis de tres elementos: la propia autora, el evangelio y un símbolo; su historia personal, leída desde la Palabra de Dios y concentrada en el símbolo del castillo. La autora pretende saber «la vida que vive el hombre en el castillo de sí mismo, y decir la razón teológica de la vida mística de cuantos hayan sido convocados al festín de la experiencia de Dios»¹³. No aparece una explicación del símbolo, le interesa la cosa significada y que se entienda la comparación en forma esférica, porque eso remite al proceso de interiorización del ser humano¹⁴. Relacionado con lo anterior, en el símbolo estructural del castillo —que es el hombre— lo que importa es la relación Dios y hombre. El símbolo devela el misterio y provoca la experiencia¹⁵. Además, el libro trata sobre la acción de Dios: la creación, la salvación y la plenificación. *Castillo Interior* es la biografía divina, y a la luz de Dios se ve el hombre; en Cristo, se revela el hombre pleno hacia el que avanzamos¹⁶.

Los elementos doctrinales esenciales son Dios y el alma¹⁷, y la relación que culmina en la unión transformante. El centro es el misterio trinitario que habita al alma (5M 1,10), y es el Dios de la historia de salvación (4M 3,3;

¹³ ÁLVAREZ, T. «Nota histórica...», p. 241. También se puede consultar del mismo autor: «Doctrina Espiritual». En: *Estudios Teresianos*, vol. III. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1996, especialmente pp. 465-574; además, *Guía al interior del Castillo. Lectura espiritual de las Moradas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000, aporta referencias bíblicas y presenta el castillo como símbolo del ser humano. También cf. MARTÍN DEL BLANCO, M. «Contenido y proceso evolutivo de “Vida”, “Camino de Perfección”, “Las Moradas”». *Compostellanum*, 27 (1982), pp. 151-195. Cf. CASTELLANO, J. «El Castillo interior de santa Teresa. Presentación y hermenéutica teológica de un libro cumbre de la mística universal». *Revista Cistercium*, 239 (2005), pp. 587-610.

¹⁴ 1M 1,3: «[...] unas en lo alto, otras en lo bajo; otras a los lados, y en el centro y mitad [...] tiene la más principal», y para que no quede duda afirma en 1M 2,8: «no como cosa hilada». Para profundizar en el proceso de interiorización, la recensión de SERRANO, A., en la revista *Teología y Vida*, 43 (2002), pp. 78-84, sobre WELCH, J. *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001. Traducción de María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón, de *Spiritual pilgrims: Carl Jung and Teresa of Avila*.

¹⁵ En el libro hay otros símbolos funcionales. Así, las dos fuentes remiten a la gracia (4M 2,2-6), el gusano de seda evoca la transformación en Cristo (5M 2,2), el matrimonio espiritual es el proceso de unión desde las vistas en la quinta morada, pasando por el desposorio de la sexta morada hasta llegar a la comunión profunda del matrimonio en la séptima morada.

¹⁶ Cf. Cta 7 dic 77; 209,10. Dice a Salazar que el libro «no trata de cosa, sino de lo que es Él».

¹⁷ Para la autora el alma es el aspecto interior y subjetivo de la persona y lo entiende desde el pensar bíblico y patrístico. A lo largo de su obra se va percibiendo la concepción unitaria de la persona. Así, cuando habla de la dignidad humana por ser imagen y semejanza de Dios; afirma la dignidad del otro; describe la interioridad de cada sujeto que Dios va construyendo; etc. (Cf. 1M tít; 1M 1,1; 2M 1,4; 4M 2,5; 4M 3,3; 7M 1,1; Vejamen «Búscate en mí y búscame en ti»; Cta 2 julio 77; CC 41,2 = R 54: «no es baja [el alma], hija, pues está hecha a mi imagen»). Para la abulense el alma se revela como imagen de Dios y por eso el ser humano es llamado a conocer y amar a Dios a cuya imagen ha sido creado. Teresa utiliza muy frecuentemente el término *alma*, únicamente en *Castillo Interior* aparece 459 veces. Cf. ASTIGARRAGA, J. L. y BORELL, A. *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*. Roma: Editoriales OCD, 2000, 2 vol. La voz *alma* se presenta en la 1M= 40v; en 2M= 10v;

CV 28,2; V 40,6). El que al donarse provoca un ser humano que recibe: la revelación divina es revelación del hombre. Así, el ser humano llega a su ser pleno en Dios y para esto Teresa muestra el misterio para provocar el deseo de conocerse. Esta relación es personalización, búsqueda de alguien que se alcanza en el encuentro¹⁸.

El libro se estructura a base de siete moradas, las ascéticas (1-3), la de quiebre y paso (4), y las místicas (5-7). La idea o concepto de morada se refiere al estadio en que se da la relación; consiste en la acción de Dios y la respuesta humana. Es comunicación de Él, mística y presencia actuante; acción del hombre —ascesis— esfuerzo que responde; gracia recibida que cambia al alma llevándola a la profundidad para ser ante Dios. En las últimas moradas, Dios se hace impetuoso y experimentable, pero en todas las moradas actúa junto al hombre. Es importante distinguir, por último, el contenido de la mística de su envoltorio, ya que interesa discernir la gracia «del ropaje en el que viene envuelta»¹⁹.

1.2.3. Lectores y ediciones

Las primeras lectoras de *Castillo Interior* son las carmelitas, ya que se trata de un libro escrito desde y para la intimidad. Desde el principio, cuando era redactado en Toledo, una monja lo iba transcribiendo; y después, tras la interrupción, la autora continúa la obra en Ávila, y también aquí otra monja sigue y prolonga la copia de Toledo. Así llegó de Teresa a sus monjas, aunque el proyecto era que primero lo vieran los letrados²⁰. El primer teólogo que emite un veredicto sobre la obra definitiva es el jesuita Rodrigo Álvarez, cuyo «dictamen escrito con mano firme y gráfica desgarbada acompañará definitivamente al autógrafo»²¹.

Con respecto a las ediciones, hay un primer proyecto de Gracián que prepara el texto en 1582 tras la muerte de Teresa, transcribiendo personalmente y cambiando cosas en un cuaderno de 256 páginas. Un nuevo proyecto de edición es animado por Juan de la Cruz en 1584 pidiendo que se imprima. A

en 3M= 14v; en 4M= 36v; en 5M= 65v; en 6M= 200v; en 7M= 95v. Frente a las frecuencias de otros términos como *persona* (105v); *hombre* (8v); *humano* (6v); etc. También se puede consultar cf. MARTÍN DE JESÚS MARÍA, «El concepto de alma humana en *Las Moradas* de Santa Teresa». *Revista de Espiritualidad*, 1 (1942), pp. 203-214.

¹⁸ Cf. HERRÁIZ, M. *Introducción...*, p. 37. Para explicar esto «Teresa desdobra el concepto alma: es castillo, algo estático, inmueble, espacio-escenario, y es habitante. De este modo el movimiento del alma se hace dentro de la misma alma. Entrar dentro (1M 1,5)».

¹⁹ IBÍDEM. *Introducción...*, p. 41. Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, pp. 5-16; «El futuro de nuestro pasado. Teresa de Jesús y la seducción de los místicos». *Monte Carmelo*, 109 (2001), pp. 35-46; *Santa Teresa a contraluz. La Santa ante la crítica*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004. También, cf. GARCÍA DE LA CONCHA, V. *Al aire de su vuelo*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2004, pp. 5-16. Además, cf. MARTÍN DEL BLANCO, M. *Santa Teresa de Jesús: Mujer de ayer para el hombre de hoy*. Bilbao: Editorial Mensajero, 1975, pp. 89-112, 189-223, 271-289.

²⁰ Cf. M Epíl. 4: «[...] cuando se os dé a leer —si estuviese para que se vea— después de visto de letrados».

²¹ ÁLVAREZ, T. «Nota histórica...», p. 243.

continuación, el jesuita Francisco Ribera, en 1586, consigue el original —que guardaba Pedro Cerezo— y se embarca en una maravillosa labor crítica, pero sin efecto, porque ya fray Luis de León había recibido la encomienda en septiembre de 1587 de editar «las *Obras* de la Madre Teresa, y entre ellas, el *Castillo Interior*»²².

De ese modo, la primera edición de *Castillo Interior* la hace fray Luis, quien, como editor, tuvo el mérito de introducirla «en el mundo de los lectores. Gracias a lo eso, desborda lo monacal y entra en el mundo del pensamiento europeo incorporándose al patrimonio cultural de occidente»²³. Es así como fray Luis de León, al editar las *Obras* de Teresa, todavía trata de prevenir contra rumores y prejuicios que llegaban a la inquisición²⁴. La primera edición crítica de *Castillo Interior* es realizada en 1861 por D. Vicente de la Fuente, bajo el título *Escritos de santa Teresa*, en la Biblioteca de Autores Católicos.

El autógrafo de *Castillo Interior* hoy, presenta un deterioro por la tinta corrosiva a pesar de la buena calidad del papel. En el año 1962, se realiza la restauración por desinfección y desoxidación (acetilcelulosa). En este proceso de restauración, al desencuadernar el original, se descubre que Teresa arranca una hoja y la sustituye con nuevo texto y folio que encoló con cuidado. Se trata de dos páginas de segunda redacción, las 198 y 199 correspondientes a los textos finales del capítulo primero y los iniciales del capítulo segundo de las últimas moradas. En definitiva, se descubre que únicamente hay un pasaje rehecho en todo el libro²⁵.

²² IBÍDEM, p. 245. Gracián entrega el original al seglar D. Pedro Cerezo que lo guardó muy bien; no dijo nada cuando fray Luis preparaba su edición, ni cuando el rey se propuso reunir los autógrafos teresianos en El Escorial. Vuelve el Castillo al Carmelo en 1618 cuando una hija de Pedro Cerezo profesa de carmelita en Sevilla y lo aporta como dote. Seguidamente se afirma que Ribera realiza un cotejo directo del autógrafo, y la segunda tarea consiste en «colacionar el autógrafo de la santa con la copia caligráfica que él se había procurado para entregar al impresor» (p. 246). Se da la coincidencia que fray Luis de León, Juan de la Cruz y Ribera mueren los tres en el mismo año (1591).

²³ IBÍDEM. 248. Fray Luis de León tuvo la desgracia de utilizar «una copia hermana gemela de la revisada por Ribera, pero sin la fortuna de este. Es decir, sin poder cotejarla con el original teresiano [...]. Consumado el infortunio, la edición Princeps decidió el textus receptus del *Castillo* para varios siglos [...]. Se reclama tarde y porque los editores cercenan pasajes laudatorios de la Compañía de Jesús y a san Ignacio de Loyola. Incidente molesto, que actuará de revulsivo cuando la onda del nuevo espíritu crítico penetre en el mundillo de los editores teresianos».

²⁴ IBÍDEM, p. 251. Respecto a la obra *Castillo Interior* hay dos temas que trata de aclarar: primero, que lo abordado no es para todos, sino que son temas delicados; y segundo, el tema de la certeza de la gracia en la conciencia del creyente. De todos modos, se pide condena y fuego para los libros de Teresa, aunque los inquisidores guardan silencio. Ellos habían dado a fray Luis el original de *Vida*. Además, el rey Felipe había colocado la obra teresiana «en puesto de honor en la biblioteca del Escorial. Pasarlos de los anaqueles regios a la hoguera no resultaba ya fácil ni prudente».

²⁵ Cf. ÍDEM. «La restauración del autógrafo del *Castillo Interior* de Santa Teresa». En: *Estudios Teresianos*, vol. II, pp. 479-488.

1.3. LA ANTROPOLOGÍA DE UNA «TEOLOGÍA MÍSTICA»²⁶

La antropología latente se descubre conociendo a la autora a través de los términos relevantes fundantes de lo humano y de la simbología que abre al misterio de lo humano y comunica lo inefable. Con este material semántico y simbólico, se puede descubrir la antropología teresiana que presenta al ser humano abierto a la trascendencia²⁷.

1.3.1. La autora comunica su antropología

La antropología teresiana se descubre principalmente al analizar la idea que la autora tiene de sí misma. Por eso, conocer a Teresa es la clave. Ella misma se siente como un castillo que ha de ser conocido para poder llegar a ser amado. La primera morada afirma: «Jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios» (1M 2,9). Se trata del llamado socratismo teresiano: no te conoces a ti misma más que a la luz de Dios. La autora trata de ser fiel a este llamado y se esfuerza en un pormenorizado auto-análisis: valora mucho la razón, es muy cerebral y no avanza en su reflexión sin entenderse bien a sí misma. En el terreno del *amor*, desde siempre se ha vivido muy querida, no obstante también haber sufrido quiebres afectivos. En general, vive una afectividad basada en relaciones y vínculos afectuosos con distintos tipos de personas y, al profundizar en cómo se pensaba ella a sí misma, se descubre una adecuada integración de su corporalidad, no le estorba el cuerpo ni sucumbe a las enfermedades; tampoco se rinde ante los fracasos y atropellos, y, aunque siente miedo ante la muerte, no teme a la inquisición. Teresa es una mujer emotiva que llega al extremo y lo verbaliza a través del término *espanto*. La visión teresiana rompe las fórmulas teológicas desde el *espíritu* que es la clave de apertura a la trascendencia desde donde su profecía es de plenitud²⁸.

Por otro lado, la antropología teológica teresiana se expresa a través de la simbología. La manera de decir es por medio de símbolos presentados a la interpretación

²⁶ Se es consciente de la complejidad que supone ofrecer una visión sistemática de un escrito místico (experiencial); es decir, se sabe y se asume el reto de sistematizar la antropología teológica en una obra de «teología mística» (V 10,1; 11,5; 12,5; 18,2) como la misma autora define su «tratado» (M Pról. tit.). La autora siendo resistente a utilizar términos técnicos de teología, pretende «decir la razón teológica de la vida mística». ÍDEM. «Nota histórica...», p. 241. También, ROS, S. «Mística teología». En: Álvarez, T. *Diccionario de santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000, pp. 971-1001.

²⁷ Tal como se ha explicado al comienzo de la introducción. Los símbolos especialmente relevantes son: el castillo, el gusano de seda y la imagen esponsal; y los vocablos ya citados: *razón* (conocer, lógica), *amor* (afectividad, relación), *espanto* (asombro-admiración-estupor ante el misterio) y *espíritu* (referido a Dios).

²⁸ La visita de investigación realizada a Burgos, Madrid y Ávila (España) en enero del año 2007 posibilitó las entrevistas a expertos teresianistas: T. Álvarez, M. Herráiz y R. Cuartas. Por otro lado, se puede consultar al filósofo hispanista Robert Richard que ha tratado muy bien la relación entre los planteamientos del filósofo griego Sócrates con Teresa de Ávila del siglo XVI a quien ella nunca leyó. La autora en sus relaciones interpersonales siente mucho afecto: hacia Gracián (su madre era muy amiga de Teresa), hacia Juan de la Cruz (con quien inicia la reforma carmelita masculina), a Guiomar, a las hermanas de su comunidad, etc. Cf. NAVARRO, M. «Teresa de Jesús: un cuerpo para el Señor». En: VV. AA. *Hombre y mundo en Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981, pp. 33-97; publicado también en la *Revista de Espiritualidad*, 40 (1981), pp. 407-471.

del lector. Este mundo simbólico muestra a una mujer receptora del misterio. Por eso, su palabra empuja a llegar al extremo para evitar que el hombre se encierre y, a la vez, proponiendo el rebasamiento de la mera razón lógica. La simbología teresiana referida al ser humano trata de completar lo que significan las categorías antropológicas, tales como: capaz de Dios, creado a imagen y semejanza, hombre nuevo en Cristo y unión trinitaria. De ese modo, el ser humano, como ser creado, es jardín y es jardinero, es terrestre; es castillo abierto a otros castillos y desplegado hacia el interior, desde cuya última morada se da la apertura a la trascendencia; el hombre es gusano de seda al que, evolucionando, le nacen alas y se transforma en sujeto libre. Por último, es fundamental en Teresa el símbolo esponsal. En este, y también en general, se produce un admirable engranaje de símbolo y pensamiento que da el soporte y la graduación a la antropología teresiana. Por eso, ciertas figuras literarias que aparecen a partir de la quinta morada: la metáfora, la alegoría, el símil, la parábola y la comparación, adquieren especial significado al ser aplicadas a los escritos de Teresa²⁹.

La originalidad de la comunicación de Teresa sobre su antropología consiste en que todo lo doctrinal tiene germen experiencial. El contexto, el texto y el tema configuran un esquema implícito en toda su obra que se manifiesta al comunicar la experiencia vivida y tomar conciencia de los tres niveles del proceso comprensivo: la experiencia, el conocimiento y la comunicación³⁰. También resulta novedoso el concepto que trasluce Teresa de un Dios bueno, en medio de un Dios justiciero predominante en su época³¹.

²⁹ Cf. CASTELLANO, J. «El Castillo interior de santa Teresa. Presentación y hermenéutica...», pp. 587-610. Cf. CUEVAS, C. «El significante alegórico del "Castillo teresiano"». En: VV. AA., *Aspectos religiosos y literarios de los escritos de Santa Teresa. Letras de Deusto*, 12 (1982), pp. 77-97. Cf. MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. «El símil del Castillo interior: sentido y génesis». En: *Actas del Congreso Internacional Teresiano II*. Salamanca, 1982, pp. 495-522. Cf. ROS, S. «El Castillo interior de Santa Teresa. Un libro de caballerías a lo divino». *Cántico*, 30 (1995), pp. 66-71. Cf. GARCÍA DE LA CONCHA, V. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Editorial Ariel, 1981, pp. 228-274. Cf. IZQUIERDO SORLI, M. *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación Provincial, 1993. Cf. ÁLVAREZ, T. *Cultura de mujer en el siglo XVI...*, pp. 25-34.

³⁰ Cf. MARTÍN DEL BLANCO, M. «Mística y humanismo en Santa Teresa de Jesús». *Monte Carmelo*, 89 (1981), pp. 465-483. Cf. ROS, S. «Mística y siglo XXI: La seducción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz». *Monte Carmelo*, 109 (2001), pp. 47-67; ideas parecidas aborda en «Experiencia y transmisión de la fe con Teresa de Jesús». *Revista de Espiritualidad*, 61 (2002), pp. 231-254. Teresa en V 17,5 explica la graduación del proceso místico: sentir, entender y comunicar, y en V 23,11 reconoce la progresividad. De ese modo se entienden los tres niveles como: la experiencia que comporta percepción, sentir; el conocimiento vinculado a la doctrina, al pensamiento, al entender; y la comunicación que es expresión del convencimiento. Cf. MAS, A. *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual...*, pp. 50-52, la experiencia genera un discurso primero (*Vida*), se continúa seguido el discurso segundo en *Castillo Interior*, donde teoriza la experiencia. Afirma el autor: «Teresa nunca elaboró un discurso tercero, aunque los presupuestos teológicos implícitos condicionan la interpretación de la obra», p. 52.

³¹ Cf. V 4,10. Teresa vive con sencillez y hondura un Dios de bondad, magnificencia y misericordia. Toca el misterio de un Dios que regala, paga todo «deseo bueno», mejora las obras, esconde los pecados, y «dora las culpas; hace que resplandezca una virtud que el mismo Señor pone en mí, casi haciéndome fuerza para que la tenga».

1.3.2. La antropología teresiana desde el texto y más allá del texto

La antropología implícita se va descubriendo leyendo el texto teresiano tanto desde la letra impresa como desde el proceso de su vida concreta y, aunque interesa el texto explícito, aun es más relevante la obra que el Espíritu hizo en ella: su ser transformado. Por eso, se trata de descubrir qué tipo de ser humano, de mujer nueva, es ella. Así, desde la autora, se puede decir: mi antropología soy yo; ya que se trata de una pneumatología existencial por la muy buena obra que salió en ella³².

De tal forma que la plenitud de la antropología pneumatológica se descubre y se muestra en su ser mujer cristificada. Conjuntamente, al contemplar la existencia pneumatológica de Teresa, se detecta la acción del Espíritu que la va cristificando. Este proceso de adecuación de la criatura humana al modelo perfecto que es Jesús, va generando una persona cada vez más configurada a Cristo, y ese es el testimonio del Espíritu Santo en la fragilidad humana. La antropología teresiana resulta ser una teología existencial que se manifiesta en la acción del Espíritu en su existencia, siendo así ella transparencia de Cristo. Es importante, de todos modos, aclarar que esta antropología es trinitaria en tanto en cuanto se ve en su vida la acción de la Trinidad³³.

El Espíritu vive en Teresa y desborda una imagen estrecha de ser humano y de mundo, abriéndose a un proceso evolutivo de cambio y superación que cuenta con la complejidad de lo humano. La autora, sabiendo sus límites, se arriesga a la salida permanente sin detenerse y, emergiendo de sí, logra una realización más plena. Para ella, el ser humano se va haciendo en un proceso paulatino hacia la libertad y el encuentro.

Por otro lado, junto a la continuidad hay ruptura: el hombre viejo muere para que nazca el nuevo ser humano y, para hablar de esta transformación, ya no le sirve la imagen del castillo. Es por esto que acude al símbolo del gusano de seda que evoca el cambio profundo del sujeto. El aprendizaje de la persona es una permanente superación de sí misma y Teresa invita a contemplar

³² Cf. CUARTAS LONDOÑO, R., «La espiritualidad trinitaria de Santa Teresa de Jesús. La Trinidad: fuente, camino y meta de la vida cristiana». *Cistercium*, 239 (2005), pp. 649-661. Del mismo autor *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004, especialmente las páginas 124-145, que aborda «El singular encuentro con “Los Cartujanos”» y presenta los criterios o indicios para descubrir la acción del Espíritu. También las páginas 250-252, hablan del Espíritu que obra en Teresa y posibilita la aceptación de la Palabra; el Espíritu es aposentador y es quien dispone interiormente para la unión; de ese modo el Espíritu configura con Cristo.

³³ El Espíritu infundido en el creyente crea una nueva conciencia que es fuente de nuevo conocimiento y de nuevo amor (Rm 5,5) que se manifiesta en la vida del nuevo ser humano (Rm 8,14). Teresa en Castillo Interior habla del «Espíritu Santo»: 4M 1,1; 5M 2,3; 5M 4,11; 6M 1,1; y 7M 1,6 inhabitación trinitaria. También trata el «espíritu de Dios»: 6M 1,8; 6M 3,9; 6M 3,17. Además se refiere al «espíritu del Señor» en: 4M 1,3; 6M 3,11; 6M 3,18; 7M 2,5; 7M 4,10. De todos modos, es muy precavida para no ser acusada de iluminada; porque el tema del Espíritu estaba desterrado en su época; y por eso comunica pocas manifestaciones del Espíritu. En este trabajo se estudia el Espíritu referido a Dios y escrito con mayúscula, y así se quiere recoger la vivencia que Teresa expresa en «espíritu de Dios» y en «espíritu del Señor» con minúscula; junto con la referencia a «Espíritu Santo» que la autora escribe con mayúscula.

todo desde el conjunto ofreciendo la posibilidad de una visión incondicionada enmarcada por el límite; lo deficiente de la persona condiciona pero no es lo determinante. La luz del paraíso y la luz del final abren un boquete de novedad; son dos luces que iluminan todo. Su experiencia existencial finalmente resulta positiva, y desde esa verificación ella se relaciona con los demás en el entorno histórico hacia Dios³⁴.

Por todo esto, en ella se puede descubrir una antropología del exceso: la infinitud en lo finito. La antropología teresiana es altamente positiva porque la imagen de ser humano que refleja está armonizada por la visión que tiene de Dios. Teresa refleja gran lucidez para detectar el misterio del mal que desordena al ser humano y puede romper el proyecto relacional de Dios. Por eso, relativiza lo transitorio y accidental sin ignorarlo, y entiende los males como pasajeros, ya que nada puede cambiar el concepto de ser humano revelado en Cristo en quien el pecado ha sido vencido por amor. Es esta revelación la que explota en la séptima morada que presenta al nuevo ser. Ella se comprende desde el mirar de Dios que es amar; por eso, el amor de Él crea a su imagen al ser humano capaz de contenerlo y, a la vez, capaz de renegar de sí mismo introduciendo el mal. En definitiva, la persona es misterio, al igual que la realidad divina a cuya imagen está creada, por lo que es capaz de relación con Dios: entra en el misterio trinitario y lo comunica. El ser humano puede darse a Dios porque Dios se ha dado a él. Se trata del misterio circular de las relaciones intratrinitarias³⁵.

En Teresa, el autoconocimiento de la grandeza y la miseria es a la luz de Dios y por eso puede vivir como resucitada. La escatología se hace presente en la entraña de la historia, y ella es ser humano resucitado antes de la muerte, una persona nueva antes de morir. Participa de Dios en fe, en esperanza y en amor, porque Dios la ha encontrado, de tal modo, que el ser humano teresiano está capacitado para conocer que el misterio de Dios acontece en el misterio del hombre. El dinamismo del conocimiento humano es el don que ya está en nosotros por el Espíritu. La persona se ensancha y dinamiza su capacidad porque el don ya tiene la referencia trinitaria. Ella vive la humildad que reconoce el gran don recibido de Dios. Desde la séptima morada, se vislumbra con mayor nitidez una antropología trinitaria que, partiendo de la experiencia mística tiñe toda su obra³⁶.

³⁴ Cf. MARTÍN DEL BLANCO, M. «Hacia una teología existencial de la gracia y del pecado en Santa Teresa». *Teología espiritual*, 21 (1977), pp. 185-209. Cf. 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), pp. 5-59; también, «La teología de la gracia en Santa Teresa». *Compostellanum*, 19 (1974), pp. 1-64.

³⁵ Cf. MARTÍNEZ DE ILARDUÍ, J. M. *Perijóresis. Dios, Comunión de personas, modelo de toda comunidad*. Facultad de Teología Vitoria-Gasteiz: Editorial Frontera-Hegian, 2000.

³⁶ Cf. HERRÁIZ, M. «Boceto de hombre nuevo según san Juan de la Cruz». *San Juan de la Cruz*, 10 (1992) pp. 149-165. Cf. ACKERMAN, J. «El ensanchamiento del alma: la doctrina de san Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús sobre el efecto de la gracia en el alma». *San Juan de la Cruz*, 7 (1991), pp. 9-21. Cf. VV. AA. *Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1982. Ella es profecía de la plenitud y en los capítulos tres y cuatro de la séptima morada presenta a Cristo

1.3.3. Una antropología unificada, comprometida y relacional

El conocimiento de la autora desde el texto y más allá del texto va proporcionando elementos para sistematizar de alguna manera y no sin dificultades una antropología teológica. Esta tarea tiene presente, como se ha dicho anteriormente (notas 13 y 16), la complejidad y los límites que supone el verter un discurso místico en unas categorías teológico-sistemáticas. Asumiendo esta dificultad, se ha tratado de rescatar una antropología unificada, comprometida y relacional; es decir, formular una antropología cristológica, trinitaria y eclesiológica. Así, se puede decir que Teresa, a nivel teológico, trata de explicar el sentido profundo de Dios en su existencia. El contenido doctrinal que emerge de *Castillo* puede proponerse como un camino que tiene un punto de partida antropológico, que pasa necesariamente por la cristología y cuya fase última es trinitaria y eclesial³⁷.

La unificación de la antropología teresiana se basa en la experiencia de una progresiva interrelación entre el conocimiento y el amor. El centro unificador es la persona divina que provoca la decisión de ir entretejiendo, con el esfuerzo humano y con la gracia de Dios, una vida como historia de amor. La experiencia teresiana de saberse y vivirse previamente amada, en medio de las graves dificultades y complicaciones de la existencia, es el definitivo con-vencimiento ante el que Teresa se convierte. De ese modo, se atisba una antropología que unifica al ser humano al irse con-formando con la persona de Cristo³⁸.

La antropología comprometida teresiana se sustenta en su concepción trinitaria y se muestra en la vocación a la que Teresa se descubre llamada. Una vocación de comunión y misión en la que cada ser humano puede implicarse a través de un proceso de progresiva transformación, hasta la plenitud que se recibe gratuita y libremente en la unión intratrinitaria. El ser humano teresiano, gracias al Espíritu, se hace copartícipe del plan divino salvador y trata de armonizar una interiorización contemplativa y una entrega comprometida para encarnar la presencia trinitaria en el mundo³⁹.

Teresa refleja en su obra, por fin, una antropología en que lo fundamental es la relación interpersonal del ser humano con el otro y con Dios. La autora ayuda a comprender las verdades del misterio ya que sus tratados doctrinales se escriben en clave experiencial, y gracias a que ella misma los encarna al hacerse disponible para todo

por dentro y los efectos son: olvido ontológico de sí; se quiere vivir para servir al crucificado; se puede llegar a Cristo desde la antropología de los místicos.

³⁷ Cf. ÁLVAREZ, T. *Comentarios a "Vida", "Camino" y "Moradas" de Santa Teresa*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005. Dice el autor que Teresa trata de «elevarse al plano de la 'razón teológica' del hecho místico y de la vida de la gracia [...] diagramar a su modo el proceso de desarrollo de la gracia como vida nueva y misteriosa del creyente [...] fijar el punto de partida de su explicación doctrinal en el hombre: en su capacidad y dignidad, en su hechura a imagen de Dios, en su condición de templo del Espíritu, en su vocación radical a la comunión con Dios [...] relación con Dios que pasa necesariamente por Cristo [...]. El cristiano que [...] vive a fondo la inhabitación trinitaria, [...] llegará a la plenitud [que] revierte [...] en hacer Iglesia», pp. 548-549.

³⁸ Cristo es el Amado que goza y se deleita con ella (1M 1,1). En V 19,15, presenta un Dios que la espera siempre y nunca se cansa de dar; un Dios, que nunca falta (V 25,17).

³⁹ Parafraseando a Teresa, hay que pensar mucho y amar mucho más (cf. 4M 1,7), para lo cual ha dicho antes con profundo entusiasmo: «¡Gran cosa es el saber y las letras para todo!» (4M 1,5).

tipo de tareas: priora, reformadora, fundadora, escritora, acompañante, etc. De ese modo, el servicio eclesial nace de la cristología y de su concepción trinitaria, lo que se manifiesta en su conciencia y en su práctica de compromiso con la Iglesia⁴⁰.

En definitiva, sobre la trilogía cristológica, trinitaria y eclesial, la antropología teresiana muestra la vocación del hombre a la unión con Dios. Deseo teresiano que solo se puede recibir como don de Dios y que a ella le costó comprender. Por eso, su propuesta de antropología consiste en un recorrido inédito que va revelando la dignidad humana junto a la realidad del pecado, desde la primera hasta la última morada. Se propone así un itinerario antropológico para que cada uno pueda tener acceso al misterio de Dios en la hondura humana del *Castillo Interior*, donde cada ser puede ser transfigurado a imagen de Cristo, quien sigue convocando a una comunidad eclesial fraterna y solidaria alimentada por el Espíritu que va posibilitando el reinado del Padre por el Hijo en la historia humana⁴¹.

1.4. LA INVESTIGACIÓN: SU ESTRUCTURA, PROCESO Y TÉCNICA

1.4.1. La estructura

Se ha visto que la autora, al comunicarse a sí misma en su obra, revela una posible propuesta antropológica implícita en su comprensión teológica. Por lo tanto, la sistematización de la antropología latente en *Castillo Interior* se va realizando a través de la escucha de la autora, investigando de qué manera ella responde al misterio del ser humano. Para ello, se usa un método que consiste, fundamentalmente, en una lectura centrada en el texto gracias al minucioso seguimiento y estudio de los términos: *razón, amor, espanto y espíritu*.

La aproximación al texto teresiano se realiza desde los mencionados términos, teniendo en cuenta que la simbología es el sustrato y soporte que ayuda a la progresiva comprensión de los conceptos del planteamiento antropológico⁴². El

⁴⁰ La imagen del «matrimonio espiritual» vehiculiza lo más sublime a través de una realidad muy humana. La relación entre el ser humano y Dios la describe con el máximo nivel de profundidad donde ella vive la relación con Cristo y experimenta la permanente presencia trinitaria: «nunca se fueron de con ella» (7M 1,6) que la responsabiliza en la edificación de la Iglesia.

⁴¹ Así cada persona puede vivir una existencia bajo el influjo transformante de la gracia: «el hombre por Cristo a la Trinidad para la Iglesia». ÁLVAREZ, T. *Comentarios a "Vida", "Camino" y "Moradas"...*, p. 549.

De modo poético Teresa dirá «que es mi Amado para mí, y yo soy para mi Amado» En: *La Poesía 2, Santa Teresa de Jesús, Obras completas*. 2. ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1976, p. 1266. También, cf. CASTELLANO, J. «El Castillo interior de santa Teresa. Presentación y hermenéutica...», pp. 587-610; y cf. IZQUIERDO SORLI, M. *Teresa de Jesús. Con los pies descalzos...*, pp. 17-21.

⁴² Cf. ÁLVAREZ, T. «Simbología teresiana». En: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000, pp. 1279-1286; *Comentarios a "Vida", "Camino" y "Moradas"...*, pp. 547-548. También puede ayudar para profundizar en el significado del símbolo como realidad que afecta y transforma a toda la persona, cf. ROSSI, R. *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*. Barcelona: Icaria editorial S.A., 1997. Rosa Rossi defiende que las mejores metáforas de Teresa nacen de la

significado del espanto teresiano tiene un rico contenido que se despliega en tres dimensiones: ante lo creado, se comprende como «asombro-sobrecogimiento» que deviene en «admiración-desafío» a lo largo del camino histórico de salvación, para luego densificarse como «estupor-pavor» antes de desvanecerse ante el misterio⁴³. También conviene explicar la utilización del término *espíritu*, el cual se estudia en los textos de la autora en los que aparece referido con exclusividad a Dios. Es decir, cuando Teresa utiliza *espíritu de Dios* evoca la creación, y sus textos se trabajan en la parte primera de la tesis; cuando Teresa habla del *espíritu del Señor*, remite a la salvación, abordada en la parte segunda; y, cuando proclama *Es- píritu Santo*, se detecta la escatología, es decir, la parte tercera de la investigación. Finalmente, cada capítulo va quedando organizado con los textos teresianos que contienen cada uno de los términos indicados.

De este modo, la propuesta de antropología teológica se estructura tripartitamente, de acuerdo a cada una de las dimensiones fundamentales del ser humano, como creado, salvado y consumado⁴⁴. La primera parte aborda la creación amada. En ella, se presenta un ser humano finito y amado por Dios que llega a su plenitud gracias a la capacidad de relación. En esto consiste el designio amoroso de Dios. La segunda parte muestra el plan divino como salvación transformadora, por la cual el ser humano, creado para el diálogo con Dios, decide libremente su camino histórico y su orientación hacia lo que le diviniza, de tal modo que su existencia se va configurando a Cristo —prolepsis humana— el hombre nuevo por excelencia. La parte tercera, afronta la plenitud unificadora que ilumina todo el recorrido, ya que, desde la escatología, se contempla esta vida como camino para la definitiva morada, donde se armoniza la unidad de la diversidad en la vivencia de la comunión con Dios trino y uno y la misión como presencia comunitaria y eclesial en el mundo.

En síntesis, el anhelo humano de plena humanización se entreteje con el proyecto de divinización por parte de Dios, de tal modo que acontece una búsqueda recíproca: Dios desde dentro del ser humano ilumina todas las moradas para que el ser humano avance a lo recóndito de sí, donde Él mora.

1.4.2. El proceso

Por otro lado, este trabajo se ciñe desde unos contornos bien definidos a una obra con un cierto estilo que se encamina a un objetivo. Así, el presente estudio no

pugna entre lo absoluto y lo relativo; además, Teresa usa comparaciones para hacer visible y concreto lo que no puede verse con los ojos, ya que solo el entendimiento y las razones no bastan.

⁴³ Cf. ÁLVAREZ, T. «Admiración, estupor, espantar(se). Gesto filosófico en Teresa de Jesús». En: *Estudios Teresianos*. vol. III. Burgos: Monte Carmelo, 1996, pp. 313-332. El espanto desemboca en placidez beatificante en el goce de la verdad de Dios. Dicho de otro modo, la máxima altura del asombro-sobrecogimiento, de la admiración-desafío y del estupor-pavor ante el misterio, desemboca en serenidad y sosiego aunque lo exterior sea tormentoso. Además, el espanto en Teresa también se puede entender en referencia a un verbo contemplativo ante el misterio, cuyo significado va en la línea de develar y visear la silueta que se llega a identificar.

⁴⁴ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. «Sobre la estructura, método y contenido de la Antropología teológica». *Studium Ovetense*, 8 (1980), pp. 347-360.

abarca todo el pensar teresiano; más bien se circunscribe al ámbito de una pregunta formulada a través de una hipótesis. Se ha leído la obra completa de la autora, pero la investigación se concentra únicamente en el desentrañamiento de la antropología teológica en *Castillo Interior*, por ser la obra clave que decanta su proceso de maduración. Este libro conserva el estilo peculiar teresiano, y, aunque es la sistematización de *Vida*, sigue siendo una obra nacida en un contexto existencial y vital que se comunica casi confidencialmente teniendo presente a los interlocutores. Teresa escribe como habla: «iré hablando con ellas [las monjas] en lo que escribiré» (M Pról. 4). Esa transmisión de la vivencia pretende que sea de utilidad para el oyente, lo que requiere cierta sintonía: «quien lo experimentare lo entenderá» (6M 9,4). En su pensamiento teologal, que ella llama «teología mística», está su clave hermenéutica para comunicar la experiencia. El estilo *humilis* de sus obras ha sido amplia y ardorosamente discutido. Para unos, su estilo es rústico, otros defienden que su estilo es hidalgo, el estilo culto de la época. Esto ha creado permanente polémica a lo largo de la historia, porque su rico simbolismo no es fácil de conceptualizar, y sus abundantes comparaciones tampoco se explican unívocamente⁴⁵.

1.4.3. La técnica

A continuación, se ofrece una explicación de ciertos aspectos técnicos. En primer lugar, la función que cumplen las notas a pie de página con respecto al texto consiste en ser apoyo a la afirmación realizada. Por eso, se escribe tanto el texto literal de Teresa como el de aquellos autores de la bibliografía secundaria citados. Una segunda función de las notas a pie de página es referir a la idea aludida, tanto con referencias de la autora como de la literatura secundaria. La tercera función consiste en la realización de algún comentario, así como el ofrecimiento de cierta explicación, o también, la profundización en el contenido.

Por otro lado, la citación de la obra de santa Teresa, *Castillo Interior*, se realiza con la letra M, se le antepone la cifra que corresponde a cada una de las siete Moradas. Tras la letra M el número citado en primer lugar corresponde al capítulo, y el segundo, al apartado de la división habitual. Ejemplo: 1M 1,1 significa la primera morada, capítulo uno y apartado primero del capítulo⁴⁶.

⁴⁵ Se puede seguir el debate que continúa siendo actual desde los siguientes detalladísimos estudios. Cf. MOREL-FATIO, A. «Les lectures de Sainte Thérèse». *Bulletin Hispanique*, 10 (1908), pp. 17-67. Cf. MENÉNDEZ PIDAL, R. *La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de Santa Teresa y estudios sobre el siglo XVI*. 2.^a ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1944; *Estudios sobre Santa Teresa*, Anejo/19 Edición de José Polo, Málaga: Analecta Malacitana (AnMal), Universidad de Málaga, 1998. Especialmente pp. 44-73. Cf. LÁZARO CARRETER, F. «Santa Teresa de Jesús, escritora. El Libro de la Vida». En: EGIDO, T. *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. Salamanca: 1982, vol. I, pp. 10-27. Cf. WATT, N. «¿Vulgarización intencionada en Santa Teresa? Estudio comparativo de las dos redacciones de Camino de Perfección». *Monte Carmelo*, 92 (1984), pp. 319-346; «El estilo de Santa Teresa en un mundo antifeminista». *Monte Carmelo*, 92/2 (1984), pp. 287-318. Cf. WEBER, A. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. New Jersey: Princeton University Press, 1990. Cf. GARCÍA DE LA CONCHA, V. «'Sermo humilis', coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano». *Monte Carmelo*, 92/2 (1984), pp. 251-286; *El arte literario de Santa Teresa...*; *Al aire de su vuelo...*

⁴⁶ Para el resto de las obras consultadas se remite a la página de las «Abreviaturas».

La edición crítica, usada como base para la citación, es el texto de José Vicente Rodríguez, bajo el título *Castillo Interior o Las Moradas*, en la colección Logos número 35, en la séptima edición de la Editorial de Espiritualidad, publicada en Madrid en el año 1999 con 220 páginas. Las citas respetan esta edición. Además, se utiliza la edición de Alberto Barrientos, quien dirige la quinta edición titulada: *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*, de la misma editorial, publicada en Madrid el año 2000 y que tiene 2.088 páginas. En esta última obra de colaboración, el texto de *Castillo Interior o Las Moradas* está realizado por el mismo autor, José Vicente Rodríguez. Por lo demás, también se emplea la edición facsímil en dos volúmenes, publicada en Burgos en el año 1990 por la editorial Monte Carmelo, y realizada por Tomás Álvarez y Antonio Mas, titulada *Castillo Interior. Santa Teresa de Jesús*, que es una transcripción del texto, y del cual solo existen 150 ejemplares numerados. Esta obra es de gran ayuda porque permite ver la escritura original de la autora. Es muy valiosa la «Nota histórica sobre el autógrafo del Castillo Interior», que ocupa las páginas desde la 239 a la 266. Igualmente, se contrasta habitualmente con la edición de Tomás de la Cruz: *Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia. Obras completas*, de la serie Archivo silveriano, volumen uno, en su quinta edición, en la ciudad de Burgos, en el año 1987, por la misma editorial, Monte Carmelo, de 1756 páginas.

La bibliografía consultada básicamente ha consistido en la indicada en las fuentes, en los instrumentos de consulta y en la literatura secundaria. Se ha consultado dos tipos de fuentes: las ediciones críticas de las *Obras completas* y de *Castillo Interior*; y, al mismo tiempo, se cotejan otras ediciones tanto de las *Obras completas* como de la obra estudiada. Se ha manejado también algunos instrumentos de consulta y contraste como las galerías bibliográficas, las concordancias, los diccionarios, los léxicos, aparte de varios índices y bibliografía de bibliografías teresianas. Además, el estudio se ha enriquecido con los valiosos aportes de los especialistas desde la amplia literatura secundaria, que se ha seleccionado con referencia a su biografía, a la obra y a diversas áreas y temáticas. De igual modo, las áreas temáticas específicas han sido: la autora en su contexto histórico y literario, y su identidad de mujer; la obra, su estilo y lenguaje. Se ha investigado sobre las fuentes y las lecturas que realizara Teresa para descubrir las influencias que ha recibido y asimilado; por un lado, de los padres de la Iglesia y, por otro, autores contemporáneos a la abulense. Se ha consultado, además, diversos materiales de temas teológicos relacionados con la antropología, la cristología, la eclesiología, la mística, el Dios trinitario, la Biblia, etc., para interpretar y actualizar los contenidos que emergen del estudio. Del mismo modo, se contrastan algunos interesantes estudios sobre psicología, interioridad, espiritualidad, libertad, personalidad, afectividad, socratismo, conocimiento-razón, amor-voluntad, que están disponibles en la literatura actual. Se han consultado, igualmente, revistas especializadas en santa Teresa. Por último, se ha recurrido a la ayuda de una cualificada selección de autores y textos específicos sobre la antropología teológica. Todo ello se refleja en la bibliografía.

2. LA CREACIÓN AMADA

Teresa defiende apasionadamente la necesidad del conocimiento como realidad imprescindible en el camino hacia el *Castillo Interior*. El alma humana puede entenderse configurada de muchas moradas que simbolizan los distintos grados de intimidad vividos consigo misma y con Dios. La autora, realista y práctica, aborda con hondura el valioso misterio de lo humano.

A través del análisis de sus textos, se descubre que Dios crea por amor un ser finito sustentado por Él y que llegará a una total humanización. Esto asombra y sobrecoge, porque la limitación se hace signo de infinitud, gracias al espíritu de Dios que continúa la gestación de la nueva creación.

La parte primera presenta el proyecto amoroso de Dios como enigma (cap. 1), donación (cap. 2), opción (cap. 3) y como asombroso proceso (cap. 4) de gestación de lo nuevo (cap. 5).

Actualmente, en el estudio de la antropología de la creación, tiene sentido preguntarse de qué manera es abordable el enigma humano de finitud e infinitud, además de cómo entender adecuadamente la dialéctica entre la libertad humana y la divina. El discurso teresiano sobre el hombre nos ilumina sobre esto en el capítulo primero, y permite afirmar que la razón comprende lo creado como realidad finita impulsada por Dios a ser más.

En el segundo capítulo, desde el amor, nace el siguiente cuestionamiento: ¿la existencia humana, junto con todo lo existente, es azar y necesidad o puede tener algún sentido si se inscribe, graciosamente, en un proceso amoroso? El ser humano limitado puede llegar a la experiencia de que Dios le sustenta y, en ese caso, descubre la existencia como fruto del amor gratuito.

El capítulo tercero pone en relación el nivel racional y el volitivo, se cuestiona sobre si es posible la defensa de la racionalidad de la opción por el amor, y si la persona puede hacerse cargo del plan amoroso de Dios desde el inicio hasta el fin. En definitiva, la criatura finita e inteligente, ¿puede optar libremente por el proyecto divino? La interacción de las diversas dimensiones de lo humano a la hora de una apuesta de futuro posibilita que la razón opte por el amor de Dios. Este, donándose en la creación y sosteniéndola a través de la historia, se mostrará definitivamente en la plenificación del hombre.

La pregunta por el carácter inaudito y excepcional de todo lo existente, capítulo cuarto, se formula así: ¿por qué existe el ser y no la nada? Lo que remite

al misterio del fin, preguntándose para qué hay vida en vez de muerte. Por otro lado, el fin está unido inseparablemente al origen y ambas referencias, origen y fin, plantean otras interrogantes: ¿cuál es la identidad más honda de lo humano y de todo lo creado?, ¿cuál es el fundamento más profundo y el soporte de esta misteriosa finitud? Toda posible respuesta genera espanto: ¿por qué la finitud es, precisamente, la condición de posibilidad de la identidad humana?, además, ¿cuáles son las pistas que despejan el significado del misterio? Este misterio arranca de la creación misma, en la que Dios infunde germinalmente la plenitud. Por eso, el ser humano se asombra y sobrecoge ante el misterio del origen y del fin, en el cual el hombre es el sacramento del misterio de Dios.

Finalmente, en el capítulo cinco, surge otra pregunta más: ¿cómo es posible que la fragilidad y limitación sea germen revelador de plenitud? Dios únicamente desea que el hombre corresponda a su amor y, por eso, el espíritu de Dios continúa gestando la creación, que, como primer hecho salvífico, se orienta a la realización de la síntesis de finitud e infinitud.

A continuación se desarrolla, en cada capítulo, cada uno de los elementos que configuran la hipótesis y que descubren la antropología teológica creacional teresiana. La razón y el amor compenetradamente interpretan lo humano de manera sobrecogedoramente asombrosa gracias al espíritu de Dios.

2.1. EL CONOCIMIENTO DE LA FINITUD E INFINITUD

Teresa inicia su obra cumbre desde la experiencia de ser amada infinitamente por Dios. A lo largo de todo su escrito, manifiesta que el amor es el origen, el sentido y el destino de toda existencia. Esta experiencia le sirve de inspiración para escribir el libro *Castillo Interior* donde destaca el gran valor de la criatura. Desde el principio, la noción de ser humano subyacente parte de la plenitud ya dada; es decir, la antropología teresiana se sostiene en la visión cristiana del hombre, la que surge de la integridad y no de la postración. Esta concepción optimista del ser humano se cimienta en la experiencia mística.

El proyecto amoroso creacional se comprende desde la dialéctica de finitud e infinitud articulada a partir de la capacidad cognoscitiva. Este planteamiento estudia, en primer lugar, el proceso de toda búsqueda humana para dar cuenta, luego, de la libertad del sujeto inteligente¹.

2.1.1. La búsqueda del ser humano

La primera morada es un preludio sobre el ser buscador que se interroga por el sentido de la existencia hasta toparse con su propio enigma². En el solemne

¹ Este capítulo nace de una aproximación a la obra teresiana en clave de creación y realizada a través de la palabra *razón* para detectar el significado con que Teresa configura su antropología teológica.

² Cf. 1M 1 y 1M 2. Este apartado estudia en los dos capítulos de la primera morada aquellos textos que contienen términos del campo semántico de *razón*, y que poseen gran valor simbólico para la propuesta de antropología teresiana.

comienzo del primer capítulo de la obra, se presenta lo humano como agraciado y agradable. Dice así: «considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante [...], cielo [...], paraíso adonde dice él [Dios] tiene sus deleites. [...] aposento [...] lleno de todos los bienes, [...] imagen y semejanza [de Dios] [...] [de] gran dignidad y hermosura»³.

La búsqueda del fundamento de lo humano va conduciendo hacia el conocimiento de sí mismo, abriéndose al diálogo de manera progresiva y paciente⁴. De ese modo, el descubrimiento del misterio se realiza conociendo el plan divino; entrando en la comunión de Dios gracias a la capacidad de la interioridad humana⁵.

2.1.1.1. El fundamento y el talante de la búsqueda

La persona, cuando se interroga y busca, puede ir descubriendo incertidumbres y despejando dudas; de ese modo, va accediendo al conocimiento del misterio, el cual se refleja en la obra de Dios, posibilitando la comprensión y la interpretación de lo creado como realidad llamada a ser. Y, esto, porque la palabra de autocomunicación divina es la que configura la historia de amor. El ser humano se atreve a tratar de conocerse ya que, de alguna manera, vislumbra el tesoro que puede hallar y, por eso, se lanza a la búsqueda con talante profundo y dialogante⁶.

La creación es maravilla de la que se toma conciencia desde la pretensión de descubrir el fundamento de lo humano⁷. La criatura humana es un valiosísimo edén⁸, un ser desbordante e incomprensible⁹ que se asemeja al mismo Creador¹⁰.

³ 1M 1,1.

⁴ Cf. 1M 1,1-2.5-9.

⁵ Cf. 1M 2,8-10.12-16.

⁶ Cf. 1M 1,1-2.5-9.

⁷ Cf. 1M 1,1-2.

⁸ Cf. 1M 1,1. En el texto se encuentran términos relacionados con razón y pertenecientes a su campo semántico: considerar (3), entender (2), comprender (2). Dice el texto: «Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí, porque yo no atinaba a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia, se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento, que es: considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal adonde hay muchos aposentos así como en el cielo hay muchas moradas (Jn 14,2); que, si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice él tiene sus deleites (Prov 8,31)».

⁹ IBÍDEM. «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? No hallo yo cosa con qué comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad; y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fuesen, a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza (Gén 1,26)».

¹⁰ IBÍDEM. «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».

Además, ella tiene la posibilidad del conocimiento gracias a la realidad creada¹¹, la que provoca las preguntas por la existencia¹².

Dios, por amor, dona una existencia original, consistente y valiosa. La amorosa creación divina otorga al ser humano la capacidad de preguntarse por la propia verdad, bondad y belleza expresadas en la vida, el amor y la muerte de cada sujeto viviente.

La autora ofrece una sorprendente descripción de la identidad humana, como exceso y desmesura. Lo humano es unidad en pluralidad «castillo [...] con aposentos [...] y moradas», es fragilidad valiosa, «diamante [...] cristal», y es armonía deleitosa, «cielo [...] paraíso». La comparación que desarrollará a lo largo de toda su obra, «castillo todo de un diamante o muy claro cristal», remite a grandes cualidades y capacidades valiosas que se complementan, tales como: inconsistencia apreciable, transparencia opulenta y tersura anhelada¹³. Por todo ello, la persona es ámbito de gozo divino donde Dios se complace¹⁴. Esta satisfacción y delicia que Dios experimenta con la criatura es la expresión del amor divino por toda la obra creada, que mantiene y conserva hasta la plenitud¹⁵. El amor desmesurado de Dios provoca la pregunta por el ser de la criatura humana, cuestionamiento que desborda el pensamiento ya que la hermosura, la capacidad y la incomprensibilidad de lo humano acercan al misterio de Dios en el que se desentraña el misterio del hombre.

La búsqueda de respuesta al enigma del ser se realiza con entusiasmo y fuerza, abordando decididamente las interpelaciones cruciales: de dónde viene; cuál es la identidad; y hacia dónde va: «Pues [...] sería gran bestialidad, [...] la que hay en nosotras cuando no procuramos saber qué cosa somos». El desconocimiento de la procedencia, del camino y de la meta es la mayor perversión posible de lo humano, ya que lo reduce a mero animal. El origen se profundiza meditando los dones y

¹¹ Cf. 1M 1,2. En este texto se encuentran las siguientes palabras del campo semántico de razón: entender, saber (4), ignorar, conocer, considerar, procurar. Se afirma: «¿No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos? ¿No sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es y no se conociese ni supiese quién fue su padre ni su madre ni de qué tierra? Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos y así a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos almas».

¹² IBÍDEM. «Mas qué bienes puede haber esta alma o quién está dentro en esta alma o el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos; y así se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar su hermosura. Todo se nos va en la grosería del engaste o cerca de este castillo, que son estos cuerpos».

¹³ Teresa usa ciertas figuras literarias, de manera muy personal y acorde a las etapas de su escritura. Cf. GARCÍA DE LA CONCHA, V. *Al aire de su vuelo...*, pp. 5-16; 63ss.

¹⁴ Para Teresa el paraíso es un lugar figurado, el lugar de las delicias, el cielo (Lc 23,43; 2 Cor 12,4), así prevalece en sus escritos (V 35,12; CV 13,7; 1M 1,1; CV 29,4 (CE 49,3); Conc 6,3; Cta 330,16). También, lo entiende como paraíso terrenal (R 5,24). Cf. ÁLVAREZ, T. «Simbología bíblica. Paraíso». En: *Diccionario de Santa Teresa*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000, p. 1273.

¹⁵ El texto de Proverbios 8,31 citado por Teresa al relacionarlo con el texto clave de creación, Sab 11,24-26, desvela una gran afirmación teresiana: Dios disfruta con el ser humano porque le ama. Esta alta valoración de la dignidad humana incrementa la dificultad de comprender a la criatura.

bienes recibidos; el sentido de la existencia se alcanza descubriendo quién habita el interior; y la apertura a la trascendencia surge del gran valor de lo humano. Gracias al compromiso para lograr el conocimiento se posibilita el cuidado de la *hermosura* humana sin entretenerse en banalidades y cosas que pasan.

El carácter dialogal indica una específica relación del Creador con el ser humano, lo que revela un rasgo importante de la antropología teresiana latente. En síntesis, el ser creado como imagen del Creador habla de la impenetrabilidad, del agradecimiento y de la preeminencia del ser humano; se valora el hombre en su integralidad y globalidad.

La entrada en la hondura¹⁶ del existir de uno mismo¹⁷ incrementa el deseo de conocimiento¹⁸. Este autoconocimiento se realiza progresando en la interioridad¹⁹ a través del desprendimiento²⁰.

Dios amor se comunica regalando su propio ser y motivando el autoconocimiento que se descubre progresivamente en la relación con Él.

El camino de acceso a la profundidad humana, «tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo», este entrar teresiano, es un conocimiento penetrativo en la belleza de la creación. Esta ardua tarea supera la capacidad humana, es una encomienda delicada y peligrosa, porque conocerse supone una enorme responsabilidad que ha de contar con la diversidad de acercamientos posibles a lo humano. Los que ingresan en el castillo pretenden el autoconocimiento, por lo cual se requiere la valoración de cualquier pequeño esfuerzo por acercarse a «la hermosura del castillo, [...] harto hacen en haber entrado». Al principio del proceso, cuesta la comprensión de la obra y la presencia de Dios; pero ya es un buen camino percibir la invitación a fijar la mirada centrando el corazón solo en Dios. Es el camino del conocimiento de lo humano.

¹⁶ Cf. 1M 1,5.8.

¹⁷ Cf. 1M 1,5. Las palabras del campo semántico de razón son: entrar (5), entender, saber. «Pues tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disparate; porque, si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro».

¹⁸ IBÍDEM. «Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar: que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo, que es adonde están los que le guardan y que no se les da nada de entrar dentro, ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar, ni quién está dentro, ni aun qué piezas tiene. Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar al alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es».

¹⁹ Cf. 1M 1,8. Para este texto las palabras del campo semántico de razón son: entrar (4), considerar, pensamiento, conocer. Dice: «Pues no hablemos con estas almas tullidas» (que si no viene el mismo Señor a mandarlas se levanten, como al que había treinta años que estaba en la piscina, tienen harta mala ventura y gran peligro) sino con otras almas que, en fin, entran en el castillo; porque, aunque están muy metidas en el mundo, tienen buenos deseos y alguna vez, aunque de tarde en tarde, se encomiendan a nuestro Señor y consideran quién son, aunque no muy despacio».

²⁰ IBÍDEM. «Alguna vez en un mes rezan llenos de mil negocios, el pensamiento casi lo ordinario en esto, porque están tan asidos a ellos que como adonde está su tesoro se va allá el corazón, ponen por sí algunas veces de desocuparse y es gran cosa el propio conocimiento y ver que no van bien para atinar a la puerta. En fin, entran en las primeras piezas de las bajas; mas entran con ellos tantas sabandijas que ni le dejan ver la hermosura del castillo, ni sosegar. Harto hacen en haber entrado».

Se evoca la antropología plural y variada que cuenta con la configuración en polaridad entre cuerpo y alma, varón y mujer, individuo y comunidad. En definitiva, conocer la apasionante existencia humana en su cotidianeidad, gracias a la interioridad que es novedad y apertura al desconocido misterio que siempre ha preocupado a la humanidad.

La autora propone, como medio de conocimiento, el diálogo de la criatura con el Creador²¹. Así, desde este diálogo, el conocimiento de la valía humana no paraliza el potencial de cada ser²² sino que lo resalta²³. Esto, porque la verdadera identidad²⁴ se logra en la relación dialogante con Dios²⁵, lo que requiere paciencia para la comprensión de la oración²⁶, especialmente, cuando no hay experiencia en el oyente²⁷.

La criatura es valiosa, y para continuar siéndolo, necesita la libre y permanente relación comunicativa con el Creador que le ama y recrea y de ese modo sigue ofreciéndole la identidad.

La naturaleza humana es tan excelente que, en la relación con Dios, se configura como ser dialogante y sujeto de autoconocimiento. Dios creador ha depositado en la criatura estas capacidades y, al descubrirlas, alcanza su

²¹ Cf. 1M 1,6-7.9.

²² Cf. 1M 1,6. Las palabras del campo semántico de razón son: letrado, entrar dentro de sí, tratar (conocer), conversar (comunicar), procurar y entender. Se afirma: «Decíame, poco ha, un gran letrado que son las almas que no tienen oración como un cuerpo con perlesía o tullido que, aunque tiene pies y manos, no los puede mandar, que así son: que hay almas tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores que no hay remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí, porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo que ya casi está hecha como ellas; y con ser de natural tan rica».

²³ IBÍDEM. «[...] y podos tener su conversación no menos que con Dios, no hay remedio Y, si estas almas no procuran entender y remediar su gran miseria, quedarse han hechas estatuas de sal por no volver la cabeza hacia sí, así como quedó la mujer de Lot por volverla (Gén 10,26)».

²⁴ Cf. 1M 1,7. En este texto las palabras del campo semántico de razón son: entender, entrar (conocerse), hablar (2), deprender (aprender), tratar (conocer). Dice la autora: «Porque, a cuanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración, no digo más mental que vocal; que, como sea oración, ha de ser con consideración; porque la que no advierte con quien habla y lo que pide y quién es quien pide y a quién, no la llamo yo oración aunque mucho menee los labios: porque aunque algunas veces sí será, aunque no lleve este cuidado, mas es habiéndole llevado otras».

²⁵ IBÍDEM. «... Mas quien tuviese de costumbre hablar con la Majestad de Dios como hablaría con su esclavo, que ni mira si dice mal, sino lo que se le viene a la boca y tiene deprendido por hacerlo otras veces, no la tengo por oración ni plega a Dios que ningún cristiano la tenga de esta suerte; que entre vosotras, hermanas, espero en su Majestad no lo habrá por la costumbre que hay de tratar de cosas interiores, que es harto bueno para no caer en semejante bestialidad».

²⁶ Cf. 1M 1,9. Palabras del campo semántico de razón: saber, dar a entender (2), entendido, tocar (acariciar). Dice: Dice Teresa: «Pareceros ha, hijas, que es esto impertinente, pues por la bondad del Señor no sois de éstas. Habéis de tener paciencia, porque no sabré dar a entender, como yo tengo entendido, algunas cosas interiores de oración, si no es así».

²⁷ IBÍDEM. «[...] y aun 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».

identidad de sujeto de relación: «con ser de natural tan rica y poder tener su conversación no menos que con Dios». Esta relación es posible en clima orante, teniendo en cuenta las características de la dialogicidad: los sujetos y las solicitudes. El encuentro comunicativo, serio, progresivo y respetuoso conduce al diálogo Dios y hombre: «la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración».

La antropología teresiana habla del mismo respeto por el hombre que por Dios, por ello «hay que tratar de cosas interiores [...] para no caer en semejante bestialidad». Una dimensión original de su antropología es la alabanza, que surge en el diálogo y que responde a la capacidad de asombro ante el misterio de la autora.

En definitiva, la morada primera muestra que buscar el fundamento del ser humano en la relación con el Creador lleva al conocimiento de su origen, su existencia y su plenificación; en definitiva, el misterio al que se accede a través del amor. La búsqueda del soporte de lo finito se realiza con profundidad desde una relación respetuosa y consciente de ser un encuentro comunicativo y dialogal con el Creador.

2.1.1.2. El descubrimiento del misterio humano

La posibilidad de conocer y amar el proyecto divino se realiza entrando en la comunión entre el hombre y Dios. En ella, se toma conciencia de la complejidad de la interioridad humana; y, en esa comunión, se presentan las exigencias para el autoconocimiento²⁸.

Dios se comunica en la interioridad²⁹ para que el ser humano logre el conocimiento³⁰, el cual se alcanza desde la libertad y la pequeñez humana³¹ junto a la

²⁸ Cf. 1M 2,8-9; 1M 2, 12-13, 15-16.

²⁹ Cf. 1M 2,8. Hay tres palabras del campo semántico: entender (2), considerar (5), conocimiento (3). Dice el texto: «Pues tornemos ahora a nuestro castillo de muchas moradas; no habéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa enhilada, sino poned los ojos en el centro que es la pieza o palacio adonde está el rey, y considerad como un palmito que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan».

³⁰ IBÍDEM. «Así acá, en rededor de esta pieza están muchas y encima lo mismo; porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza, pues no le levantan nada, que capaz es de mucho más que podremos considerar, y a todas partes de ella se comunica este sol que está en este palacio».

³¹ IBÍDEM. «Esto importa mucho a cualquier alma que tenga oración, poca o mucha: que no la arrincone ni apriete; déjela andar por estas moradas arriba y abajo y a los lados; pues Dios la dio tan gran dignidad, no se estruje en estar mucho tiempo en una pieza sola; ¡uf!, que si es en el propio conocimiento, que, con cuan necesario es esto, imiren que me entiendan!, aun a las que las tiene el Señor en la misma morada que Él está, que jamás por encumbrada que esté le cumple otra cosa ni podrá aunque quiera: que la humildad siempre labra como la abeja en la colmena la miel —que sin esto todo va perdido—, mas consideremos que la abeja no deja de salir a volar para traer flores».

grandeza y majestad de Dios³². Es decir, el ser humano se conoce³³ buscando el conocimiento de Dios³⁴.

La interioridad como centro, hondura, profundidad del ser humano, es lo más valioso de la criatura, porque en ella habita el Creador infundiendo «plenitud y anchura y grandeza» para modelar la realidad.

La profundidad humana alberga la presencia de Dios en lo más interior: «tornemos ahora a nuestro castillo de muchas moradas; no habéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa enhilada, sino poned los ojos en el centro que es la pieza o palacio adonde está el rey». La complejidad humana está al servicio de preservar la gran exquisitez que se halla en lo más profundo³⁵. La presencia de Dios emerge desde lo más recóndito y autocomunica su vida estableciendo una relación dialogal con el ser humano. Para el autoconocimiento, se requiere la asunción de la condición propia con humildad, y aceptar que la libertad es lo que convierte al ser humano en la criatura de mayor dignidad en la creación. El ser humano llega a conocerse a sí mismo en el encuentro libre y contemplativo del ser amoroso de Dios que devela el proyecto existencial humano. La permanencia en el proyecto de Dios plenifica lo humano, entrando en la mayor profundidad, anchura, altura, largura en que Dios habita, se goza y deleita; es la sabiduría mística. Lo más humano es el gozo pleno de la criatura que se experimenta salvada.

El método para el propio conocimiento requiere la humildad y seguir progresivamente, sin saltarse las etapas del proceso: «es cosa tan importante este conocernos, [...] que es muy bueno y muy rebueno tratar de entrar primero en el aposento adonde se trata de esto». El ser humano ante el espejo de Dios descubre el propio rostro, es Él quien revela la identidad humana. Para comprender la relación entre el Creador y la criatura, ayudan los binomios grandeza-humillación, limpieza-suciedad, alteza-bajeza, sabiendo que nuestro lenguaje sobre Dios es analógico.

³² IBÍDEM. «Así el alma en el propio conocimiento, créame y vuele algunas veces a considerar la grandeza y majestad de su Dios: aquí hallará su bajeza mejor que en sí misma y más libre de las sabandijas adonde entran en las primeras piezas, que es el propio conocimiento, que —aunque, como digo, es harta misericordia de Dios que se ejercite en esto— tanto es lo de más como lo de menos, suelen decir. Y créanme que con la virtud de Dios obraremos muy mejor virtud que muy atadas a nuestra tierra».

³³ Cf. 1M 2,9. Las palabras del campo semántico de razón de este texto son: entender, conocer (3), entrar, aprovechar. Dice la autora: «No sé si queda dado bien a entender, porque es cosa tan importante este conocernos, que no querría en ello hubiese jamás relajación, por subidas que estéis en los cielos; pues mientras estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad. Y así torno a decir que es muy bueno y muy rebueno tratar de entrar primero en el aposento adonde se trata de esto, que volar a los demás, porque éste es el camino; y si podemos ir por lo seguro y llano, ¿para qué hemos de querer alas para volar?, mas que busque cómo aprovechar más en esto».

³⁴ IBÍDEM. «Y, a mi parecer, jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza y mirando su limpieza veremos nuestra suciedad; considerando su humildad veremos cuán lejos estamos de ser humildes». Teresa reafirma lo dicho en 1M 1,1, que es la hipótesis de esta investigación y la afirmación central de GS 22.

³⁵ Ya lo ha expresado anteriormente en 1M 1,1-2.

La auténtica y positiva antropología teresiana se comprende desde la riqueza y pluralidad de lo humano, por lo que se requiere la reflexión en totalidad, con una mirada globalizadora de toda la existencia. Se presenta la creación como realidad buena y no divina, y la creación del ser humano como muy buena (Gn 1, 31). La autora lo expresa formidablemente: «jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios». En definitiva, el ser humano se conoce en el Misterio de Dios, que se aposenta en el centro de lo humano; donde se integra todo lo valioso y exquisito, lo sabroso y resguardado.

Al final de las moradas primeras, se muestra la riqueza de la interioridad humana y los requerimientos para conocerla profundamente: humildad, autoconocimiento, renuncia y vigilancia³⁶. Por eso, desde el principio, aparece clara la necesidad de aliados para realizar el proceso de conocimiento de la riqueza humana expresada en la pluralidad de realidades del proceso. De este modo, el amor de Dios junto con «los sentidos y potencias» humanas, también regalo de Dios, trabajan para que «no consideren pocas piezas sino un millón» y el ser humano se atreva al abandono de «contentos y honras y pretensiones»³⁷. Para ello, es fundamental «la humildad y propio conocimiento»³⁸. Porque la vida del ser humano es permanente adiestramiento para la batalla, tanto en el mundo exterior como en el interior, donde se presentan los grandes dilemas a discernir, para lo cual se necesita la permanente alerta para ganar en libertad interior sin inquietarse de «cuidados ajenos» renunciando a «tropiezos, barahúndas» para no ser engañadas por quien se disfraza de «ángel de luz»³⁹. Todo lo cual requiere la presta vigilancia ya que puede no acabar bien lo que comenzó con «bravos ímpetus [...] y celo de perfección»⁴⁰.

Por todo ello, se invita al conocimiento de la maravilla de la interioridad humana habitada por Dios; lo que se logra desde la relación humano divina que da identidad y devela el misterio del ser.

2.1.2. La libertad creadora y creativa⁴¹

Las moradas teresianas, tras indicar el proceso de búsqueda en la primera morada, encaminan hacia la libertad. Así, el ser humano se va conociendo y va asumiendo, adecuadamente, los elementos configuradores de lo humano: el ser creado, la pequeñez y la dignidad que remiten a la capacidad de receptividad, a la libertad y la identidad.

La libertad humana necesita la razón para discernir y orientar la vida en la perspectiva plenificadora del proyecto de Dios. Esto supone un desbordamiento y una

³⁶ Cf. 1M 2,12-13.15-16.

³⁷ 1M 2,12. Palabras del campo semántico: considerar y entender.

³⁸ 1M 2,13. ÍDEM: entender y conocimiento.

³⁹ 1M 2,15. ÍDEM: entender (2) y entrar (2).

⁴⁰ 1M 2,16. ÍDEM: entender (3).

⁴¹ Se usa la palabra creadora referida propiamente a Dios y creativa propia del hombre. No se usa creada porque se trata de un don activo.

transformación fecunda y duradera. Además, el ser humano llega al conocimiento cuando busca la verdad con humildad y la acepta con paz. Se habla de la tensión entre la finitud humana y el ansia de infinitud, que, articulada a partir de la razón, da cuenta de la libertad ante lo creado y de la receptividad de lo creado⁴².

2.1.2.1. La libertad ante lo creado

La aceptación de la condición humana capacita para el proceso de discernimiento y, reconociendo la finitud —situación existencial de la criatura— se inaugura la verdadera forma de ser nueva humanidad desde el plan divino⁴³.

La razón se capacita para el discernimiento desde la libertad⁴⁴, asumiendo las serias complicaciones de la existencia⁴⁵. De tal modo, la razón admite que desconoce lo más apropiado para el ser humano⁴⁶ y acepta «conformar» su voluntad a la de Dios⁴⁷ enfrentando todos los peligros⁴⁸. Además, la razón, pese a los obstáculos y ciertas tentaciones⁴⁹, trata de orientar responsablemente la vida⁵⁰.

⁴² Se aborda la temática de la libertad como capacidad de modelar la realidad, y la pregunta por la identidad del ser humano que puede conducir la historia de principio a fin. La libertad en Teresa resulta ser un tema interesante para un estudio específico posible de profundizar en futuras investigaciones.

⁴³ Cf. 2M 1,5.8 y 6M 1,14; 5M 2,2 y 6M 4,7.

⁴⁴ Cf. 2M 1,5. «Razones son éstas para vencer los demonios. Mas ¡oh Señor y Dios mío! que la costumbre en las cosas de vanidad y el ver que todo el mundo trata de esto lo estraga todo, porque está tan muerta la fe que queremos más lo que vemos que lo que ella nos dice; y, a la verdad, no vemos sino harta mala ventura en los que se van tras estas cosas visibles; mas eso han hecho estas cosas emponzoñosas que tratamos; que, como si a uno muerde una víbora se emponzoña todo y se hincha, así es acá; no nos guardamos; claro está que es menester muchas curas para sanar; y harta merced nos hace Dios si no morimos de ello».

⁴⁵ Cf. 2M 1,8. «Pareceros ha que para los trabajos exteriores bien determinadas estáis, con que os regale Dios en lo interior. Su Majestad sabe mejor lo que nos conviene; no hay para qué le aconsejar lo que nos ha de dar; que nos puede con razón decir que no sabemos lo que pedimos (Mt 20,22)».

⁴⁶ IBÍDEM. «Cierto, pasa el alma aquí grandes trabajos; en especial si entiende el demonio que tiene aparejo en su condición y costumbres para ir muy adelante, todo el infierno juntará para hacerle tornar a salir fuera».

⁴⁷ IBÍDEM. «Toda la pretensión de quien comienza oración —y no se os olvide esto, que importa mucho— ha de ser trabajar y determinarse y disponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conformar con la de Dios y, como diré después, estad muy cierta que en esto consiste toda la mayor perfección que se puede alcanzar en el camino espiritual. Quien más perfectamente tuviere esto, más recibirá del Señor y más adelante está en este camino. No penséis que hay aquí más algarabías ni cosas no sabidas y entendidas, que en esto consiste todo nuestro bien; pues si erramos en el principio, queriendo luego que el Señor haga la nuestra y que nos lleve como imaginamos, ¿qué firmeza puede llevar este edificio?».

⁴⁸ IBÍDEM. «Procuremos hacer lo que es en nosotros y guardarnos de estas sabandijas ponzoñosas; que muchas veces quiere el Señor que nos persigan malos pensamientos y nos aflijan sin poderlos echar de nosotros, y sequedades; y aun algunas veces permite que nos muerdan para que nos sepamos mejor guardar después y para probar si nos pesa mucho de haberle ofendido».

⁴⁹ Cf. 6M 1,14. «Otros trabajos que dan los demonios, exteriores, no deben ser tan ordinarios, y así no hay para qué hablar en ellos, ni son tan penosos con gran parte; porque, por mucho que hagan, no llegan a inhabilitar así las potencias, a mi parecer, ni a turbar el alma de esta manera».

⁵⁰ IBÍDEM. «[...] que, en fin, queda razón para pensar; que no pueden hacer más de lo que el Señor les diere licencia; y, cuando ésta no está perdida, todo es poco en comparación de lo que queda dicho».

El amor creador de Dios genera un ser inteligente, que configura su identidad desde la libertad conforme al proyecto salvador conducente a la perfección. La criatura que se vive como salvada puede pensar que ese Dios amoroso es creador.

Una fe débil, sin hondura, es proclive al poder y la «vanidad» del mundo que destruye la creación. Por otro lado, la propuesta creyente resulta demasiado exigente y dificultosa. Aun así, es posible la opción de seguir en el camino estrecho y esto contando con la fragilidad humana, pero también con la capacidad de responsabilidad y la conciencia de ser sujeto de la historia. El creador conoce y ama a la criatura y sabe sus verdaderas necesidades; por eso, Dios siempre, a su manera y libremente, acompaña, impulsa y recompensa el esfuerzo humano. En esto consiste la sabiduría divina que el hombre no alcanza a comprender: «Su Majestad sabe mejor lo que nos conviene; no hay para qué le aconsejar lo que nos ha de dar; que nos puede con razón decir que no sabemos lo que pedimos (Mt 20,22)». La única pretensión razonable en el proceso de conocimiento consiste en la conversión de la propia vida. Sabiendo que la tentación prueba, capacita, fortalece y regala la experiencia de la misericordia divina.

Las dificultades externas comparadas con la lucha interior, descrita anteriormente, son posibles de asumir y acrisolan el amor. La razón sitúa todo en el lugar correspondiente y sin perturbarse sigue en sus potencialidades. También, en los momentos difíciles ilumina la vivencia de las contrariedades porque «no pueden hacer más de lo que el Señor les diere licencia»⁵¹. Estos razonamientos esperanzadores lanzan a compromisos que sobrepasan lo humano, porque se sabe inteligentemente que el Señor cuida de su creación.

En definitiva, se plantea un itinerario pedagógico que consiste en la toma de conciencia de la capacidad del ser humano y de su libertad para asumir la realidad de la historia hasta el final. Con gran esfuerzo, vence la tentación de la vuelta atrás, y, opta por configurarse a la voluntad de Dios, sabiendo que el paso por la *kénosis*, posible gracias a la sabiduría divina, otorga la comprensión de que el proyecto creador llega a plenitud pasando por el dolor de la salvación⁵².

Esta libertad ante lo creado propicia que el sujeto desde la finitud se comprometa en la conducción de la historia⁵³. La razón admira la acción creadora de Dios presente en los procesos de transformación generadores de vida⁵⁴, los que se

⁵¹ IBÍDEM. También en 6M 1,6 se afirma que Dios da lo que el hombre puede asumir, no manda nada para lo que no dé la fuerza necesaria.

⁵² Dios elige salvar por la locura de la cruz. El ser humano se logra aliándose con la debilidad, que aunque parezca lo más alejado de Dios, es la posibilidad de la plena realización de lo humano.

⁵³ Cf. 5M 2,2 y 6M 4,7.

⁵⁴ Cf. 5M 2,2. «Ya habréis oído sus maravillas en cómo se cría la seda, que sólo El pudo hacer semejante invención; y cómo de una simiente, que dicen 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».

descubren como regalo de Dios⁵⁵ para que el ser humano goce hoy y lo proyecte al futuro⁵⁶. Además, la criatura, asumiendo su condición y abriéndose a la inefabilidad del misterio de Dios⁵⁷, agradece que la razón, aunque limitada, entienda parte del misterio divino⁵⁸.

La obra creadora de Dios se manifiesta en la libertad humana; esta teje la propia identidad con el amor de Dios y opta por el designio plenificador.

La armonía de la creación se refleja en la interdependencia de todo lo creado; la autora lo expresa a través de un vivo y colorido símil. Toda la naturaleza, con el ser humano en el centro, se afana en generar vida, incluso desde la muerte. La transformación, a través de la interiorización, crea lo nuevo y valioso gracias a la apertura a lo otro; lo limitado contiene en sí lo infinito, trascendente y desmesurado⁵⁹. La razón queda perpleja ante los signos de la presencia de Dios y la inteligencia es sobrepasada por la sabiduría divina. El producto resulta ser tan valioso como para consentir en la pérdida de la vida, aunque, en realidad, se trata de la transformación en nueva criatura. La contemplación del Dios creador, al «considerar las maravillas y sabiduría de nuestro Dios» provoca el gozo, la admiración y la alabanza. La unión del hombre con Dios pasa a través de la muerte para el renacimiento a una vida nueva.

Esta experiencia transformante remite a la profunda certeza de la cercanía al misterio y su inefabilidad, lo cual implica que los sentidos y potencias quedan perplejos en la comunicación del encuentro con Dios. Se descubre la capacidad humana —fortalecida por la presencia divina— de ser copartícipe de la liberación. Es posible el amor y el conocimiento con profundidad del plan creador escondido

⁵⁵ IBÍDEM. «Mas si esto no se viese, sino que nos lo contaran de otros tiempos, ¿quién lo pudiera creer, ni con qué razones pudiéramos sacar que una cosa tan sin razón como es un gusano y una abeja sean tan diligentes en trabajar para nuestro provecho y con tanta industria, y el pobre gusanillo pierda la vida en la demanda?».

⁵⁶ IBÍDEM. «Para un rato de meditación basta esto, hermanas, aunque no os diga más; que en ello podéis considerar las maravillas y sabiduría de nuestro Dios. Pues, ¿qué será si supiésemos la propiedad de todas las cosas? De gran provecho es ocuparnos en pensar estas grandezas y regalarnos en ser esposas de Rey tan sabio y poderoso».

⁵⁷ Cf. 6M 4,7. «No sé si atino en lo que digo, porque, aunque lo he oído, no sé si se me acuerda bien. Ni tampoco Moisés supo decir todo lo que vio en la zarza, sino lo que quiso Dios que dijese (Ex 3,2); 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; mas debía entender tan grandes cosas dentro de los espinos de aquella zarza que le dieron ánimo para hacer lo que hizo por el pueblo de Israel».

⁵⁸ IBÍDEM. «Así que, hermanas, las cosas ocultas de Dios no hemos de buscar razones para entenderlas, sino que, como creemos que es poderoso, está claro que hemos de creer que un gusano de tan limitado poder como nosotros, que no ha de entender sus grandezas. Alabémosle mucho, porque es servido que entendamos algunas». En la sexta morada en el capítulo cuarto se describen los *arrobamientos*: el ser humano se siente totalmente acogido y querido; toda la persona se sobrecoge y entra en una gran seguridad, entonces parece que el tiempo y la historia se detiene. Esto causa una revolución en todo el ser.

⁵⁹ Es un *encerrarse* para elaborar desde sí; *entrar dentro* y construir el lugar donde alojarse. En ese tiempo de reflexión y elaboración se va gestando la libertad y la identidad, *seda* y *la mariposa*. La vida nueva requiere ruptura para dejar de ser lo que era. De este modo, el abandono genera nuevamente el proceso creador.

en la entraña del mundo y de la historia. La experiencia de Dios cambia al hombre y transforma definitivamente su existencia, dando certezas que estimulan a emprender grandes acciones. Sin embargo, el hombre queda sin palabras, la experiencia se enmudece y oculta; y solo parcialmente se atisba a ver las consecuencias, «Ni tampoco Moisés supo decir todo lo que vio en la zarza, sino lo que quiso Dios que dijese (Ex 3,2)». Nuevamente es el estilo y la manera de Dios que sobrepasa lo humano; siempre es mayor la experiencia que su expresión. Esto se refleja en la incombustibilidad de los espinos, en la que Moisés descubre certezas inefables. Por eso, el ser humano no pretende la completa comprensión del misterio de Dios; sin embargo, en ocasiones se capacita para la lógica divina, sabiendo que la desemejanza es mayor que la semejanza. El misterio desborda la sabiduría humana, pero puede ser atisbado; y aunque inefable, algo es posible balbucir «de las cosas ocultas de Dios»⁶⁰.

Se advierte una antropología carmelitana, en la que, comparada con la *Metamorfosis* de Kafka donde el hombre termina en la basura, en la obra teresiana el gusano nace para convertirse en mariposa. El símbolo gusano-mariposa muestra que, en el ser humano, el cambio es ascendente y resplandeciente, la finitud está orientada hacia lo definitivo: la nueva creación, la unión con Dios⁶¹.

Así, la maravilla de la creación se aprecia mejor desde lo escatológico, el llamado a ser esposa de Dios hace contemplar la historia desde la *grandeza* divina. El ser humano se hace copartícipe de la permanente creación, dando vida, sosteniéndola y transformándola. La autodonación divina compromete en la transformación de la historia, sin pretensiones que superen la capacidad humana. Por lo tanto, el sujeto que se abre a la trascendencia del misterio de Dios se capacita para la alabanza y el agradecimiento.

En tanto, la libertad ante lo creado se expresa en que la razón es capaz de discernir la voluntad de Dios y de iluminar para la comprensión de que Dios inicia, sostiene y plenifica su creación. Esa libertad ante lo creado descubre que la criatura se muestra en obras maravillosas, y se trasciende transformándose. El autoconocimiento se logra, únicamente, cuando acepta la inaccesibilidad a todo el misterio. Así como el gusano se transforma en mariposa, después de crear la seda, el hombre se abre a la grandeza de Dios.

⁶⁰ Cf. NOEMI, J. *El mundo, creación y promesa de Dios*. Santiago de Chile: Editorial San Pablo, 1996, 16. Se dice: «[...] se trata de reconocer y asumir la provisoriedad insuperable de cualquier discurso teológico. Se trata de no camuflar la radical inadecuación que afecta a todo discurso humano sobre Dios».

⁶¹ Cf. ÁLVAREZ, T. *Comentarios a "Vida", "Camino" y "Moradas"...*, pp. 547-548, se aborda el nivel simbólico de la lectura de Castillo. Cf. SICARI, A. M. *Nel "Castello Interiore" di Santa Teresa d'Avila. Introdotto da L'inaccessibile castello da Franz Kafka a Santa Teresa*. Milano: Editoriale Jaca Book Spa, 2006. En Teresa el ser humano se presenta como puerta que indica apertura a los otros; el ser humano como centro que remite a la apertura a Dios; y el ser humano en apertura a lo trascendente; en cambio el de Kafka es cerrado e inaccesible a los otros y a Dios. Cf. KAFKA, F. *La metamorfosis*. Buenos Aires (Argentina): Editorial Losada, 2001.

2.1.2.2. La receptividad de lo creado

La profundidad humana se capacita abriéndose a la vivencia de la presencia-ausencia de Dios; por eso, resulta necesario conocerse y aceptarse para perfeccionarse en la relación con el mundo, los otros y Dios. De esa forma, la receptividad genera creatividad⁶².

La razón llega al conocimiento profundo a través del agradecimiento y del padecimiento de las dificultades⁶³, aunque resulta muy complicado explicarlo⁶⁴. Porque, además, es en esta vivencia de éxtasis cuando la razón percibe con claridad la lejanía de Dios⁶⁵, y entonces se experimenta un gran sufrimiento⁶⁶.

Dios da a entender su amor a través de dones que a veces ocasionan dolor, pero que se comprenden y agradecen como medios que acercan la plenitud a la historia. Por eso, la cercanía de lo definitivo ocasiona dolor, porque no se alcanza a gozar la plenitud de la creación en esta historia por la ausencia de Dios.

El proceso de acercamiento a lo insondable de sí, para hacerse plenamente humano, es costoso y requiere el encuentro con Dios que ayuda en la asunción de la realidad humana. La cercanía a Dios concede una nueva receptividad de los dones. Por eso, la razón puede relativizar la experiencia fuerte y dolorosa y vivirla como favor divino. Es decir, se asumen las contrariedades como parte del proceso de prueba y purificación: «Otras penas interiores [...] no merecen nombre de trabajos, [...], por ser tan grandes mercedes del Señor». Lo importante es destacar la inefabilidad de la experiencia dolorosa e insoportable para entrar en la profundidad de sí mismo y de Dios. Para Teresa, Jesucristo vive esta realidad en el silencio de Dios en la pasión (cruz) y en el descenso a los infiernos del mal.

La vivencia mística consiste en la capacidad de vivir ímpetus grandes de amor, en los que se desea la muerte para la visión cara a cara, «Ello es un arrobamiento

⁶² Cf. 6M 1,15 y 6M 11,3; 6M 10,7 y 3M 2,12.

⁶³ Cf. 6M 1,15: «Otras penas interiores iremos diciendo en estas moradas, tratando diferencias de oración y mercedes del Señor; que (aunque algunas son aún más recio que lo dicho en el padecer, como se verá por cuál deja el cuerpo) no merecen nombre de trabajos, ni es razón que se le pongamos, por ser tan grandes mercedes del Señor, y que en medio de ellos entiende el alma que lo son y muy fuera de sus merecimientos».

⁶⁴ IBÍDEM. «Viene ya esta pena grande para entrar en la séptima morada con otros hartos, que algunos diré, porque todos será imposible, ni aun declarar cómo son, porque vienen de otro linaje que los dichos, muy más alto; y si en ellos, con ser de más baja casta, no he podido declarar más de lo dicho, menos podré estotro. ¡El Señor dé para todo su favor por los méritos de su Hijo, amén!».

⁶⁵ Cf. 6M 11,3. «No quería pareciese encarecimiento, porque verdaderamente voy viendo que quedo corta, porque no se puede decir. Ello es un arrobamiento de sentidos y potencias para todo lo que no es, como he dicho, ayudar a sentir esta aflicción. Porque el entendimiento está muy vivo para entender la razón que hay que sentir de estar aquel alma ausente de Dios; y ayuda su Majestad con una tan viva noticia de sí en aquel tiempo, de manera que hace crecer la pena en tanto grado que procede quien la tiene en dar grandes gritos».

⁶⁶ IBÍDEM. «Con ser persona sufrida y mostrada a padecer grandes dolores, no puede hacer entonces más; porque este sentimiento no es en el cuerpo, como queda dicho, sino en lo interior del alma, por esto sacó esta persona cuán más recios son los sentimientos de ella que los del cuerpo, y se le representó ser de esta manera los que padecen en purgatorio, que no les impide no tener cuerpo para dejar de padecer mucho más que todos los de acá, teniéndole, padecen».

de sentidos y potencias para todo lo que no es, como he dicho, ayudar a sentir esta aflicción»⁶⁷. Se puede expresar, aunque no totalmente, a través de la imagen de la noche oscura teresiana que manifiesta la experiencia de la fragilidad humana y es parte del proceso de la purificación hacia la plenificación. La experiencia de salida de sí es muy intensa además de profunda y, aunque la persona tiene madurez y fortaleza, la interioridad queda afectada y descolocada; se vive angustia y tristeza extrema. El «sentir estar aquel alma ausente de Dios» es el vacío existencial: la nada. No desaparece la esperanza porque pena y consuelo van juntos, como noche y alborada⁶⁸.

Se presenta una concepción unitaria del ser humano, la unidad cuerpo y alma, que, en el proceso de plena humanización, percibe lo imposible como medio de perfección; como adquisición de un conocimiento más profundo e interior. En síntesis, la experiencia de arrobamiento remite a la inefabilidad del misterio y es un medio de contraposición entre presencia-ausencia y sus consecuencias. La razón humana entiende el dolor y trata de dar una explicación, Dios se muestra y es el Dios escondido, es inmanipulable y libre. Se trata de la pedagogía divina para que la persona aprenda a amar y se transforme por el amor.

La finitud puede conducir al conocimiento. La razón descubre que la humildad es la conciencia de ser criatura de Dios⁶⁹ y el autoconocimiento supone vivir en la Verdad, en Dios⁷⁰. Para el crecimiento en el conocimiento de sí se requiere la obediencia —forjadora de la identidad personal⁷¹— sin exponerse a la tentación porque la libertad necesita consolidarse en fortaleza⁷².

⁶⁷ Se suele situar en este contexto la Transverberación (Vida 29 y 6M 11), es la experiencia teresiana que los primeros cristianos expresan en el *Maran-atha*; es un deseo de lo definitivo, se vive una fuerte tensión escatológica. En medio de la ausencia, Dios se hace presente y causa una herida de amor: cercanía y lejanía que producen dolor y deleite, se trata de la *pena sabrosa* (V 29, 8-11).

⁶⁸ Teresa comunica que del sinsentido surge la solidaridad compasiva: ahora sólo desea librar a otros de ese infierno (6M 11,7). Este arrobamiento fortalece (6M 11,9) y descubre lo que es el mal (6M 11,10). Se puede atisbar alguna luz en medio de la noche y por eso no cabe el desgarrar absoluto.

⁶⁹ Cf. 6M 10,7. «Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante —a mi parecer sin considerarlo, sino de presto— esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira».

⁷⁰ IBÍDEM. «A quien más lo entienda agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella. Plega a Dios, hermanas, nos haga merced de no salir jamás de este propio conocimiento, amén».

⁷¹ Cf. 3M 2,12. Hay siete términos referidos al conocimiento: conoce (3); estudiar (1); saber (2); enseñar (1). Dice así: «Lo que me parece nos haría mucho provecho a las que por la bondad del Señor están en este estado —que, como he dicho, no les hace poca misericordia porque están muy cerca de subir a más— es estudiar mucho en la prontitud de la obediencia y, aunque no sean religiosos, sería gran cosa, como lo hacen muchas personas, tener a quién acudir para no hacer en nada su voluntad, que es lo ordinario en que nos dañamos; y no buscar otro de su humor, como dicen, que vaya con tanto tiento en todo, sino procurar quien esté con mucho desengaño de las cosas del mundo, que en gran manera aprovecha tratar con quien ya le conoce para conocernos; y porque algunas cosas que nos parecen imposibles, viéndolas en otros tan posibles y con la suavidad que las llevan, anima mucho y parece que con su vuelo nos atrevemos a volar, como hacen los hijos de las aves cuando se enseñan que, aunque no es de presto dar un gran vuelo, poco a poco imitan a sus padres».

⁷² IBÍDEM. «En gran manera aprovecha esto; yo lo sé. Acertarán, por determinadas que estén en no ofender al Señor personas semejantes, no se meter en ocasiones de ofenderle; porque, como

La Verdad del amor creador se comunica para que se descubra la identidad finita encaminada hacia lo definitivo; y para que, como sujeto inteligente, obediendo pueda saberse criatura amada y enviada a gestar el Reino de Dios en la historia hasta su plenitud.

La persona que «anda en verdad» se acerca al conocimiento intuitivo que llega sin pretenderlo, aunque se requiere la disposición de estar pensando y buscando la razón y el sentido de las cosas. Esta forma de conocer da conciencia crítica frente a la realidad y a uno mismo, y va iluminando para comprender de forma sencilla las verdades de fe y meditarlas (*sensus fidei*). La verdad más honda de lo humano requiere desenmascarar el engaño y optar por el camino de la salvación, sirviendo como Jesús y empeñándose en la creación de espacios donde Dios reine. Para ello, es necesario el conocimiento experiencial y la adecuada dirección espiritual que enfrente la vida y se entregue a la obediencia, la escucha de la Palabra de Dios que revela su voluntad al tú. La vida es un proceso formativo forjado con el testimonio de otras personas: «algunas cosas que nos parecen imposibles, viéndolas en otros tan posibles y con la suavidad que las llevan, anima mucho y parece que con su vuelo nos atrevemos a volar». La conciencia de finitud lleva al cuidado de la propia fragilidad, evitando la tentación y pidiendo la ayuda de Dios que conduce a cotas más altas de humanidad; que alienta el avance en la interioridad, sabiendo del riesgo de retroceso⁷³.

Una clave antropológica determinante en el pensamiento teresiano es la humildad como rasgo que pertenece al mismo Dios: «Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad». Por consiguiente, Dios se revela como «suma Verdad», para que el hombre lo capte a través del conocimiento intuitivo y lo viva en humilde obediencia, «andar en verdad».

En definitiva, el ser humano inteligente da cuenta de la libertad y busca su fundamento en el Amor de Dios, origen de todo lo existente. El sujeto necesita hondura para formularse, con honradez, las preguntas existenciales fundamentales sobre él y todo lo creado. El objetivo que persigue es el acceso al misterio

están cerca de las primeras moradas, con facilidad se podrán tornar a ellas; porque su fortaleza no está fundada en tierra firme, como los que están ya ejercitados en padecer, que conocen las tempestades del mundo cuán poco hay que temerlas ni que desear sus contentos; y sería posible con una persecución grande volverse a ellos, que sabe bien urdirlos el demonio para hacernos mal, y que, yendo con buen celo, queriendo quitar pecados ajenos, no pudiese resistir lo que sobre esto se le podría suceder».

⁷³ Teresa hasta los 39 años se enfrentaba con esta realidad. Se llega a una cima y se abre un nuevo camino a lo desconocido. Este texto 3M 2,12 presenta las tres perspectivas. Desde la dimensión protológica, la tentación es presentada como las tempestades del mundo, la urdimbre del demonio, y el querer ser como Dios. Todas se han de evitar pues aún se está en los comienzos. Es decir, se ilumina la posibilidad del hombre de sucumbir; la fragilidad es tentada a dejar el camino del conocimiento, y no plantearse altos horizontes. Desde la soteriología, se hace referencia al proceso de formación guiado por un contrastador capacitado que estimule al autoconocimiento y ayude en la obediencia. La autora plantea que la gracia de Dios actúa en el hombre fortaleciéndole, también, a través del dolor y el sufrimiento. Y desde la perspectiva escatológica, se descubre que reconociendo la condición de criatura que desea ser salvada y configurada a Cristo, el hombre asciende a la plenitud humana, a mayor humanidad.

humano, abriéndose a Dios y entrando en la interioridad. Además, este ser libre indaga con seriedad el fundamento de su ser y de ese modo el develamiento del misterio humano. La libertad ante lo creado pone a prueba la capacidad de discernir, y responsablemente se implica en la transformación de la realidad, que descubre en apertura a la receptividad, y así entiende que el conflicto y la lejanía de Dios también deben ser recibidos para la consolidación de su identidad.

En síntesis, la creación amada se entiende, en Teresa, desde el Dios que infunde la infinitud en la criatura finita. La persona que vive con libertad el proceso de ir descubriendo la identidad llega a preguntarse por el fundamento de su experiencia de ser amado, salvado, y así piensa la creación como el gesto primordial de amor de Dios que sigue llevando todo a la plenitud del amor.

2.2. LA EXISTENCIA FRUTO DEL AMOR GRATUITO

Para Teresa, el amor creador de Dios confiere graciosamente la existencia a los seres y estimula la libertad en el proceso de crecimiento y maduración hacia la plena humanización. De este modo, el amor se constituye en el fundamento de lo humano. Así, el ser humano puede experimentar el proyecto creacional como existencia regalada articulada desde el amor. Este planteamiento existencial implica un tipo de persona capaz de vivir un amor que va plenificando lo humano.

Dios da, mantiene y colma la existencia y el hombre la puede experimentar como regalo cuando vive un amor fiel y gratuito. Por eso, se estudia la libertad como orientadora de la vida hacia la comunión divina; y la gratuidad que posibilita la opción por un amor disponible generoso y esperanzado⁷⁴.

2.2.1. La libertad amorosa potencia lo humano

El ser humano es creado para llegar a su plena realización a través de la libertad amorosa. Esta libertad se puede entender desde la experiencia de un amor que facilita el conocimiento del misterio y un amor que se va haciendo fiel. Además, esta libertad potenciadora de lo humano se comprende desde una experiencia de amor comunicativo y creador de relación de comunión. El amor es movilizador de lo humano tanto para recibir (conocimiento y fidelidad) como para entregar (comunicación y relación).

Teresa dice que el amor facilita la comprensión del misterio y da permanencia en la dificultad. Ella habla de un amor que es experiencia de gozo expresable en «palabras amorosas» y es una opción en libertad que posibilita la unión con Dios⁷⁵.

⁷⁴ Se realiza una aproximación al término *amor* para descubrir el significado de esta categoría que va a ser incorporada por Teresa en su antropología teológica.

⁷⁵ Cf. Pról 4 y 4M 1,10; 4M 3,7 y 5M 3, tít.

Para Teresa, el amor facilita el camino. Por eso, acepta la escritura de la obra pedida, y va explicando las razones⁷⁶ y el método utilizado⁷⁷ sabiéndose sostenida por la misericordia de Dios⁷⁸. Para ella la dificultad —«se me hizo casi imposible poder hacer lo que mandaban de escribir»— adquiere sentido⁷⁹, ya que no le impide el avance en el camino interior⁸⁰.

Teresa comunica que el amor creador de Dios sosteniendo la fragilidad potencia su creatividad; es decir, la donación gratuita de Dios plasmada en la criatura revela la posibilidad de la confianza en todo lo creado. De tal modo, la creación por el Hijo genera ámbitos de creatividad y posibilita la asunción de los límites y la negatividad del mundo. Dice Teresa desde su conciencia de incapacidad: «tiene entendido [...], si se acierta a decir alguna cosa [...] entenderán no es mío, [...], si el Señor por su misericordia no la da».

Así la autora comienza exponiendo los argumentos y los procedimientos para su empresa dejando claro que Dios la mueve y guía. Ella, reconociendo la limitación y la carencia de pretensiones, menciona cuatro dimensiones que motivan su tarea: la obediencia, la docencia, la identidad y la relacionalidad: «Díjome quien me mandó escribir que, [...] mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras». Siendo consciente de su labor de escritora, explica el camino seguido con un estilo propio, original, libre y novedoso. Para ello, se cobija bajo la gracia de Dios y se declara instrumento del protagonismo divino; así el amor de Dios en la criatura posibilita la desmesurada tarea de develar el misterio. De este modo, su obra compagina la pequeñez humana y la grandeza de Dios⁸¹.

⁷⁶ Cf. Pról 4. «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 que con el amor que me tienen les haría más al caso lo que yo les dijere, tiene entendido por esta causa será de alguna importancia, si se acierta a decir alguna cosa».

⁷⁷ IBÍDEM. «[...] y por esto iré hablando con ellas en lo que escribiré».

⁷⁸ IBÍDEM. «[...] y, porque parece desatino pensar que puede hacer al caso a otras personas, harta merced me hará nuestro Señor si a alguna de ellas se aprovechara para alabarle algún poquito más. Bien sabe su Majestad que yo no pretendo otra cosa; y está muy claro que, cuando algo se atinara a decir, entenderán no es mío, pues no hay causa para ello, si no fuere tener tan poco entendimiento como yo habilidad para cosas semejantes, si el Señor por su misericordia no la da».

⁷⁹ Cf. 4M 1,10. «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». En la correspondencia del 1577 se documenta acerca de estos ruidos y flaqueza (Cta del 28 de mayo a María San José).

⁸⁰ IBÍDEM. «Y yo estuve en esto harto tiempo por parecer que el movimiento grande del espíritu hacia arriba subía con velocidad. Plega a Dios que se me acuerde en las moradas de adelante decir la causa de esto, que aquí no viene bien, y no será mucho que haya querido el Señor darme este mal de cabeza para entenderlo mejor; porque con toda esta baraúnda de ella no me estorba a la oración ni a lo que estoy diciendo, sino que el alma se está muy entera en su quietud y amor y deseos y claro conocimiento». Teresa usa *plega* con el significado de «quiera», al menos en: 1M 1,7; 3M 2,7; 4M 1,10, 6M 10,7 y 7M 4,9.

⁸¹ Se atreve a no seguir los cánones convencionales; de este modo se libera de un motón de normas establecidas. Cf. ÁLVAREZ, T. «Iré hablando en lo que escribiré». En: *Estudios Teresianos*, vol.

La serenidad interior no se ve afectada por la realidad tensionante. El amor de Dios calma y relativiza lo problemático, posibilitando una vida en sosiego que acerca al conocimiento del misterio. En seguida, el tiempo y las energías dedicadas a la oración van descubriendo que la condición criatural es cauce de la experiencia de Dios presente en la fragilidad que invita a la salvación: «esta baraúnda [...] en mi cabeza [...] aguas se despeñan; muchos pajarillos y silbos [...] no me estorba a la oración [...] sino que el alma se está muy entera en su quietud y amor y deseos y claro conocimiento». El trato con Dios pacifica, unifica y da estabilidad.

Por tanto, se entrevistó una antropología optimista, es posible hablar de Dios y emprender trabajos que superan la capacidad criatural. Esta visión de la estructura del ser humano se entiende como armonía de la espiritualidad y la corporalidad, se da una vinculación de la naturaleza con lo antropológico y también refleja la presencia del amor en medio del conflicto y el dolor. Este planteamiento unificador es posible en un ser humano que vive necesariamente anclado y sostenido por Dios.

Se puede concluir que el amor ensancha la razón y posibilita el acceso al conocimiento del misterio desde la obediencia, el deseo de aprendizaje, la asunción de la propia identidad y la empatía con los otros. El ser criatura se puede asumir desde la relación con un Dios que, potenciando lo humano, ayuda a cumplir la voluntad de Dios de un modo sosegado en medio de la realidad que, sin dejar su complejidad, se presenta como cauce de amor y conocimiento⁸².

Según la doctora mística, el ser humano recibe la libertad para comunicar el amor que busca la unión con Dios⁸³. La persona conducida por Dios a contemplación no ha de pretender entender el misterio⁸⁴, sino que, abriéndose a la presencia y la identidad de Dios, procure gozar de este don⁸⁵, ya que la relación con Él es gracia que concede a quien libremente decide amar al semejante⁸⁶.

III. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1996, pp. 567-574. Cf. MARCOS, J. A. *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001, pp. 185-209. El tema de la obediencia en Santa Teresa se puede consultar en GARCÍA DE LA CONCHA, V. *Al aire de su vuelo...*, pp. 22-26.

⁸² La auténtica mística no se opone a la teología sistemática, el lenguaje coloquial y sencillo vehiculiza el misterio, por eso supone un gran desafío afirmar que la mística tiene logos teológico.

⁸³ Cf. 4M 3,7 y 5M 3, tít.

⁸⁴ Cf. 4M 3,7. «Lo que entiendo que más conviene que ha de hacer el alma que ha querido el Señor meter a esta morada es lo dicho, y que sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle, ni el pensamiento; sino que es bien que se acuerde que está delante de Dios y quién es este Dios».

⁸⁵ IBÍDEM. «Si lo mismo que siente en sí le embebiere, enhorabuena; mas no procure entender lo que es porque es dado a la voluntad. Déjela gozar sin ninguna industria, más de algunas palabras amorosas, que aunque no procuremos aquí estar sin pensar nada, se está muchas veces, aunque muy breve tiempo».

⁸⁶ Cf. 5M 3, tít. «Continúa la misma materia. Dice de otra manera de unión que puede alcanzar el alma con el favor de Dios y lo que importa para esto el amor del prójimo. Es de mucho provecho».

De esta manera, la filiación divina primigenia permite que el ser humano se descubra hijo y hermano, gracias a que el ser humano, en la experiencia contemplativa y activa, descubre «quién es este Dios» que, como Padre, crea a su imagen dando a cada ser verdad, bondad y belleza.

Entonces, el Dios misericordioso invita a una relación de amor para comunicarse a la criatura. Y así la persona cumple su mayor anhelo: estar en la presencia de Dios y poder reconocer su identidad: «se acuerde que está delante de Dios y quién es». El ser humano que recibe esta gracia puede mostrarse agradecido y comunicar con «algunas palabras amorosas» la transformación interior que le provoca felicidad y gozo más allá de la razón: «Si lo mismo que siente en sí le embebiere, enhorabuena; mas no procure entender lo que es [...]. Déjela gozar sin ninguna industria». Teresa sabe que se trata de un tiempo transitorio pero de mucha intensidad que saborea la relación de comunión; es una vivencia de gozo desbordante que se alimenta del amor al prójimo y se derrama en gratuidad: «aunque muy breve tiempo [...] [es] unión que puede alcanzar el alma con el favor de Dios y lo que importa para esto el amor del prójimo. Es de mucho provecho».

La antropología teresiana latente se sustenta en que amando al otro es posible el acceso a la experiencia creadora, en que la criatura se realiza en la relación con el Creador, quien potencia la libertad y la certeza de la bondad de la creación. Teresa comunica y comparte su experiencia contemplativa en la que experimenta la autotranscendencia durante el proceso de conocimiento. Absorbida por Dios, goza más allá de la razón, y manteniendo vivo el amor se implica en el servicio al prójimo.

2.2.2. La madurez desde la gratuidad

El ser humano es creado para la plenificación a través de la gratuidad humanizadora. Esta gratuidad significa que el amor es un regalo que se retroalimenta; el amor a Dios sustenta el amor al otro y el amor al prójimo verifica o constata el amor a Dios que siempre es más difícil de comprobar. Además, esta gratuidad humanizadora encarna un amor que es servicio desinteresado y bienintencionado. El amor es movilizador de lo humano tanto en la receptividad al amor de Dios como en la donación de amor al otro.

Para Teresa, la opción por el amor es una apuesta en libertad que acerca a la perfección en la medida en que vincula lo humano y lo divino. El ser humano, seducido por Dios, crece en un amor gratuito —«no le sirven por sueldo»— hasta el total anonadamiento porque «el Señor no mira tanto la grandeza de la obras como el amor con que se hacen». Este amor fundamenta lo auténticamente humano⁸⁷.

La autora plantea el amor a Dios y al prójimo como el camino hacia la plenitud⁸⁸. La perfección del ser humano consiste en participar en la unidad de Dios

⁸⁷ Cf. 5M 3,7 y 5M 3,8; 6M 9,18 y 7M 4,15.

⁸⁸ Cf. 5M 3,7 y 5M 3,8.

siguiendo el camino del Hijo⁸⁹; esto es posible con el esfuerzo de la criatura⁹⁰ y sobre todo por el amor de Dios que capacita para cumplir su voluntad⁹¹. La perfección a la que invita el plan de Dios se manifiesta en el amor al prójimo que es la verificación del amor a Dios⁹², pero, además, Dios hace que este amor al prójimo incremente el amor a Él⁹³.

El amor creador del Padre envía al Hijo y, gracias a Él, se puede acceder a la plenitud humana que se vehicula por el amor al otro. Por tanto, el amor divino fundamenta, trascendentalmente, el amor al prójimo, y esto recuerda que el mandato del amor remite a la gratuidad divina que humaniza.

La unidad que viven el Padre y el Hijo es la única pretensión de Dios para toda la humanidad. La persona puede llegar a la perfección cuando comprende existencialmente que su felicidad se basa en la comunión con lo creado, con los otros y con Dios. Este programa, aunque desborda la capacidad humana, es el anhelo irrenunciable: «¿[...] su voluntad? Que seamos del todo perfectas, que para ser unos con él y con el Padre, como su Majestad le pidió (Jn 17,22)». Anhelo que implica una vida centrada en auténticos valores que, por la gracia, hagan posible vivir el proyecto de Dios: «amor de su Majestad y del prójimo es en lo que hemos de trabajar; guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con él». Es posible amar al otro en permanencia y sin saturarse, si hay un sólido fundamento en el amor de Dios. Esta constatación se retroalimenta del amor al hermano que es el signo más evidente del amor de Dios, un amor humano que se sostiene en la experiencia de unión con Él. Afirma Teresa: «mientras más en éste [amor del prójimo] os viereis aprovechadas, más lo estáis en el amor de Dios».

Se constata una antropología confiada, ya que el ser humano puede llegar a la perfección desde la capacidad amorosa inscrita en su ser; la criatura se humaniza amando. En definitiva, Teresa afirma que el amor a Dios y al prójimo es el cauce

⁸⁹ Cf. 5M 3,7. «¿Qué pensáis, hijas, que es su voluntad? Que seamos del todo perfectas, que para ser unos con él y con el Padre, como su Majestad le pidió (Jn 17,22), mirad iqué nos falta para llegar a esto! Yo os digo que lo estoy escribiendo con harta pena de verme tan lejos, y todo por mi culpa; que no ha menester el Señor hacernos grandes regalos para esto, basta lo que nos ha dado en darnos a su Hijo que nos enseñase el camino».

⁹⁰ IBÍDEM. «No penséis que está la cosa en si se muere mi padre o hermano, conformarme tanto con la voluntad de Dios que no lo sienta, y si hay trabajos y enfermedades, sufrirlos con contento. Bueno es, y a las veces consiste en discreción, porque no podemos más y hacemos de la necesidad virtud. ¡Cuántas cosas de éstas hacían los filósofos, o aunque no sea de éstas, de otras, de tener mucho saber!».

⁹¹ IBÍDEM. «Acá solas estas dos que nos pide el Señor: amor de su Majestad y del prójimo es en lo que hemos de trabajar; guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con él. Mas iqué lejos estamos de hacer como debemos a tan gran Dios estas dos cosas, como tengo dicho! Plega a su Majestad nos dé gracia para que merezcamos llegar a este estado, que en nuestra mano está, si queremos».

⁹² Cf. 5M 3,8. «La más cierta señal que, a mi parecer, hay de si guardamos estas dos cosas, es guardando bien la del amor del prójimo; porque si amamos a Dios no se puede saber, aunque hay indicios grandes para entender que le amamos; mas el amor del prójimo, sí».

⁹³ IBÍDEM. «Y estad ciertas que mientras más en éste os viereis aprovechadas, más lo estáis en el amor de Dios; porque es tan grande el que su Majestad nos tiene que, en pago del que tenemos al prójimo, hará que crezca el que tenemos a su Majestad por mil maneras; en esto yo no puedo dudar».

para asumir la complejidad de la realidad y encaminarse hacia la comunión divina, la «unión [...] con [...] Dios».

En este itinerario, se defiende que el amor conduce a la felicidad de tal modo que las personas que aman a Dios sirven⁹⁴ entregándose gratuitamente como respuesta al anonadamiento divino⁹⁵. Por eso, cuando el amor es el fundamento del ser humano, no es tan importante el valor de las realizaciones, obras⁹⁶, sino más bien la intencionalidad y la perseverancia que van gestando la existencia desde una maduración amorosa⁹⁷.

El Padre regala el ser cuando crea por amor, y así genera en el ser humano la urgencia de una vida nueva que se hace entrega-donación y que el Hijo une a su *kénosis*.

La persona convertida al amor se mueve hacia el conocimiento, se lanza hacia valores y realidades que contribuyen a la cercanía del Reino; y desea la unión con el amado. Esta es la respuesta humana a la originaria acción de Dios, que conduce toda la obra creada a cumplimiento: «contentar al amor, que es su natural obrar siempre de mil maneras [...] abajándose a comunicar con tan miserables criaturas, quiere mostrar su grandeza». La relación Dios y hombre puede transformar el mundo, las relaciones y las estructuras porque crea personas nuevas que viven con esperanza y cooperan en la conversión, «y más aprovechará su oración a los prójimos». Una existencia en referencia al Crucificado es salvada de las pretensiones de endiosamiento y puede vivir anhelando la plenificación de esta historia amorosa que va gestando con otros en lo cotidiano. Dice Teresa: «ofrezcamos al Señor el sacrificio que pudiéremos, que su Majestad le juntará con el que hizo en la Cruz por nosotras al Padre».

De este modo, se puede apreciar una antropología sustentada en la encarnación, Dios se hace hombre para que el ser humano se divinice. La creación es salvífica y la historia de amor entre Dios y el hombre está orientada a la plenificación en la nueva creación, y por eso Teresa, en el penúltimo texto de su obra, estimula

⁹⁴ Cf. 6M 9,18. «Verdad es que también son estos deseos sobrenaturales, a mi parecer, y de almas muy enamoradas, que querrían viese el Señor que no le sirven por sueldo; y así —como he dicho— jamás se les acuerda que han de recibir gloria por cosa, para esforzarse más por eso a servir, sino de contentar al amor, que es su natural obrar siempre de mil maneras».

⁹⁵ IBÍDEM. «Si pudiese, querría buscar invenciones para consumirse el alma en él; y si fuese menester quedar para siempre aniquilada para la mayor honra de Dios lo haría de muy buena gana. Sea alabado para siempre, amén, que abajándose a comunicar con tan miserables criaturas, quiere mostrar su grandeza».

⁹⁶ Cf. 7M 4,15. «Diréis que esto no es convertir, porque todas son buenas. ¿Quién os mete en eso? Mientras fueren mejores, más agradables serán sus alabanzas al Señor, y más aprovechará su oración a los prójimos. 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».

⁹⁷ IBÍDEM. «[...] y, como hagamos lo que pudiéremos, hará su Majestad que vamos 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».

a la entrega total desde la condición de criatura, porque «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». Esta proposición cumbre y final de todo el tratado manifiesta y revela la gloria y dignidad de la criatura amada.

En definitiva, la creación amada puede ser festejada desde el Dios que otorga la existencia como autodonación de su amor misericordioso. El ser humano acoge este regalo gracias a la capacidad amorosa inserta en su ser, y, al asumirlo con libertad, se potencia el crecimiento maduro y la persona se va plenificando.

2.3. LA OPCIÓN AMOROSA RAZONADA

Para la autora, el sentido de la existencia creada, salvada y consumada se encuentra en el ámbito de la fe, el amor y la esperanza. La creación nace del amor gratuito y a través de una historia de salvación se va plenificando en ese amor. La criatura en camino hacia la plena humanización se encuentra con el enigma humano y ante el amor de Dios sustentando todo lo creado. El Dios teresiano crea por amor un ser humano a su imagen, que, en su finitud, es capaz de gratuidad, es decir, puede realizar una opción amorosa razonada y abrirse a la experiencia del perdón⁹⁸.

La fe ilumina el enigma humano para que vaya siendo comprendido y pueda ser asumido desde la racionalidad amorosa que encamina a la unidad de lo diverso. Es un camino tensionante que en esperanza va alentando la finitud humana hacia la infinitud divina, hacia la comunión trinitaria⁹⁹.

La razón puede optar por el amor cuando la finitud se enfrenta a la duda existencial¹⁰⁰ y trata de entender el enigma humano desde la fe¹⁰¹. De tal modo,

⁹⁸ Se estudian los textos en que aparecen conjuntamente los términos *razón* y *amor*, para entender el significado de las categorías gnoseológica y volitiva utilizadas por la autora para rescatar la antropología teológica subyacente.

⁹⁹ Cf. 2M 1,4 y 5M 3,9 y 6M 10,4. Resulta interesante el tratamiento de la experiencia mística y el pensamiento racional en el contexto del conocimiento humano. Es de ayuda el artículo de KÖRNER, R. «El papel de la razón en la mística sanjuanista». En: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ávila 23-28 septiembre 1991, IV Pensamientos, Ruta de Castilla y León 1993, pp. 195-202 (198). Un tema interesante para futuras investigaciones es el uso, sentido y relación que establece Teresa desde los términos entendimiento y razón.

¹⁰⁰ Cf. 2M 1,4. «¡Oh Jesús!, qué es la baraúnda que aquí ponen los demonios y las aflicciones de la pobre alma que no sabe si pasar adelante o tornar a la primera pieza, porque la razón por otra parte le representa el engaño que es pensar que todo esto vale nada en comparación de lo que pretende».

¹⁰¹ IBÍDEM. «La fe enseña cual es lo que cumple. La memoria le representa en lo que paran todas estas cosas, trayéndole presente la muerte de los que mucho gozaron estas cosas; que ha visto, como algunas ha visto súbitas, cuán presto son olvidados de todos; como 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 puede poner delante. La voluntad se inclina a amar adonde tan innumerables cosas y muestras ha visto de amor y

el sentido de la existencia —significado y la dirección— se va descubriendo, según Teresa, al asumir la condición finita¹⁰², y el proyecto amoroso divino¹⁰³. Así, la criatura puede vivir en tensión unificadora su miseria y el deseo de imitar al Dios del amor y del perdón¹⁰⁴; se trata de una gracia que se experimenta en ciertas ocasiones¹⁰⁵.

Por esto, la creación, nacida del amor divino, reclama un sentido para la ambigüedad de lo real y espera la salvación que es camino de mayor humanización, y que la criatura puede comprender a través de la compenetración de razón y amor. De este modo, puede ser que el ser humano entienda la racionalidad del amor creador de Dios, origen de lo existente, que alimenta la finitud (grandeza y miseria) impulsándola hacia la trascendencia, a través del perdón como cierta primicia de escatología en la historia.

El ser humano, frágil ante las complejas disyuntivas, ha de atreverse a realizar la opción fundamental. Es decir, ante el dilema de retroceder, se puede apostar por seguir en el proceso de autoconocimiento enfrentando el enigma humano. Teresa, ante la duda y el escepticismo, plantea el crecimiento en la interioridad y la entrega en el compromiso. La contraposición entre la teoría y la práctica la resuelve afirmando el valor de lo real y mundano. En esta situación existencial, la fe se presenta como portadora de sentido que puede orientar la existencia hacia la plenitud, integrando todo lo humano: el sinsentido del mal, la opción amorosa

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; que todo el mundo está lleno de falsedad, y estos contentos, que le pone el demonio, de trabajos y cuidados y contradicciones; y le dice que esté cierto que fuera de este castillo no hallará seguridad ni paz; que se deje de andar por casas ajenas, pues la suya es tan llena de bienes, si la quiere gozar; que ¿quién hay que halle todo lo que ha menester como en su casa, en especial teniendo tal huésped que le hará señor de todos los bienes, si él quiere no andar perdido, como el hijo pródigo, comiendo manjar de puercos? (Lc 15,16)).

¹⁰² Cf. 5M 3,9. «Impórtanos mucho andar con gran advertencia cómo andamos en esto; que, si es con mucha perfección, todo lo tenemos hecho; porque creo yo que según es malo nuestro natural, que si no es naciendo de raíz del amor de Dios, que no llegaremos a tener con perfección el del prójimo».

¹⁰³ IBÍDEM. «Pues tanto nos importa esto, hermanas, procuremos irnos entendiendo en cosas aun menudas y no haciendo caso de unas muy grandes, que así por junto vienen en la oración, de parecer que haremos y conteceremos por los prójimos y por sola un alma que se salve; porque, si no vienen después conformes las obras, no hay para qué creer que lo haremos. Así digo de la humildad también y de todas las virtudes; son grandes los ardidés del demonio, que por hacernos entender que tenemos una, no la teniendo, dará mil vueltas al infierno; y tiene razón, porque es muy dañoso, que nunca estas virtudes fingidas vienen sin alguna vanagloria, como son de tal raíz, así como las que da Dios están libres de ella ni de soberbia».

¹⁰⁴ Cf. 6M 10,4. «¡Oh miseria humana!, ¿hasta cuándo, hijas, imitemos en algo este gran Dios? ¡Oh!, pues no se nos haga ya que hacemos nada en sufrir injurias, sino que de muy buena gana pasemos por todo y amemos a quien nos la hace, pues este gran Dios no nos ha dejado de amar a nosotras, aunque le hemos mucho ofendido, y así tiene muy gran razón en querer que todos perdonen por agravios que les hagan».

¹⁰⁵ IBÍDEM. «Yo os digo, hijas, que, aunque pasa de presto esta visión, que es una gran merced que hace nuestro Señor a quien la hace, si se quiere aprovechar de ella, trayéndola presente muy ordinario».

y la comprensión novedosa de Dios. Ante este Dios «amador», «amigo» y «huésped», el ser humano puede descubrir el sentido de la vida, el amor y la muerte y se abre a la invitación de la misericordia del Padre que espera el regreso del ser humano después de dejar «de andar por casas ajenas, [...] andar perdido, como el hijo pródigo (Lc 15,16)». En definitiva, para Teresa, la fe ilumina la concepción antropológica desde la vida hasta la muerte; así, el entendimiento concibe lo creacional en su doble complejidad de llamado a la amistad con Dios y tentado de la enajenación de sí mismo y de la disolución en el mundo; la voluntad acoge a Cristo «amador» que salva y recrea todo lo humano; y la memoria recuerda y conmemora la muerte como paso a una vida nueva¹⁰⁶.

De ese modo, la fe crea las condiciones para que el amor pueda también dar sentido a la existencia. El ser humano, en el proceso de autoconocimiento, se va haciendo consciente de su propensión al mal junto con su ser imagen de Dios; se trata de ir asumiendo la perplejidad creada entre la fuerza del pecado junto con la dignidad del ser humano habitado por Dios, quien le capacita para nacer «de raíz del amor de Dios, [y llegar] a tener con perfección el del prójimo». El amor fraterno se entiende desde un amor filial en que Dios está empeñado en la plenificación de su obra. Entonces, el ser humano puede caminar hacia la autenticidad y la unificación desde la complejidad de albergar en su finitud el deseo infinito; esta tensión puede llevar al pecado de creerse Dios y al pecado de disociarse en sí mismo (*dia-bolo*). Y, también, la criatura, desde un amor en compenetración con la razón, puede ir construyendo la unidad en la diversidad de lo humano. Así, el ser humano creado a imagen de Dios tiene necesidad de ser salvado del mal y del pecado; y con la gracia puede ir asumiendo su propia condición de finitud y sus consecuencias. La creación recreada alcanza su plenitud gracias al amor trinitario que habita el ser humano y le capacita para el amor al prójimo.

Teresa plantea la esperanza de que el ser humano finito pueda llegar a la perfección divina, la comunión trinitaria. La criatura se experimenta como mediocridad preñada de absoluto. Se trata de una tensión unificadora que posibilita una vida en autenticidad que va haciéndose consciente de la realidad y, por ser imagen de Dios, puede tratar de imitar «[...] en algo [...]a] este gran Dios». Así como Dios ama permanente y fielmente, el ser humano está llamado a ese amor mayor que le supera y que solo se puede recibir gratuitamente del Salvador que, por amor del Padre y del Espíritu Santo, se encarna para que todos tengan nueva vida. Y, además, la criatura, en el itinerario hacia la plenitud, va descubriendo, a través del autoconocimiento amoroso, la salvación, porque la infinitud habita su finitud y puede abrirse en esperanza al perdón universal. El ser humano puede comprender y aceptar la razonabilidad del mandamiento divino del perdón al descubrir la permanencia del amor incondicional de Dios capaz de provocar la ruptura del círculo del mal y la apertura a la trascendencia en la inmanencia. Esta experiencia es una primicia de lo definitivo, es gracia de Dios otorgada para la

¹⁰⁶ La autora vierte su concepción personal de la triada medieval. Se puede consultar la obra de PINILLA, J. F. *Los sentidos espirituales en particular: El "toque de Dios" en San Juan de la Cruz, OCD, Doctor de la Iglesia*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998.

reconciliación. En consecuencia, el encuentro amoroso con el Dios presente es de tal intensidad que transforma profundamente introduciendo, en el ser de Dios, lo que ayuda a comprender toda la realidad de una nueva manera, al modo divino. Esta vivencia se puede hacer presente en el tiempo de oración, al recibir la gracia de Dios habitando al ser humano: «es una gran merced que hace nuestro Señor».

La antropología teresiana, como ya se ha dicho anteriormente, se presenta de manera positiva y optimista, la fe irradia sentido profundo —a la vida, al amor y a la muerte— a toda la existencia que opta razonadamente por el amor, indicativo esperanzador de avance en el itinerario hacia la perfección. En este proceso, la razón amorosa ejerce el discernimiento para una vida unificada en la verdad, siendo consciente de que todo viene, camina y va hacia el amor de Dios.

En síntesis, la razón puede descubrir el sentido de la vida en la fe que da respuesta al dilema humano, en tanto que la opción por amar lo creado, limitado y pasajero, ayuda a entender la presencia de Dios, creando, sosteniendo y consumando el mundo y su historia. De esta manera, el acrisolamiento del amor posibilita la aproximación a la comprensión del misterio de la finitud humana y la grandeza de Dios. Por tanto, Teresa invita a la gratitud y alabanza del amor misericordioso de Dios que espera siempre el regreso de la criatura a su comunión intratrinitaria. De otro modo, se puede afirmar que el ser humano, gracias a la compenetración amor y razón, va descubriendo su misterio. La opción amorosa razonada da sentido a la existencia en la fe que ilumina, en el amor que une y en la esperanza que estimula. Es decir, la fe se hace acontecimiento que da sentido a toda la existencia desde el nacimiento hasta la muerte. El amor unifica el ser en la medida en que se va asumiendo la mediocridad y tendencia al mal junto con la grandeza de ser habitado por Dios. Y la esperanza impulsa a la comunión trinitaria cuando la pequeñez se capacita para el perdón.

En definitiva, la creación amada se comprende amando y, de ese modo, se revela la racionalidad amorosa de la autora. Así, la razón —optando por el amor de Dios— es capaz de valorar la fe personalizada y develar el misterio del ser humano en el amor, captando la hondura de la trascendencia que ilumina esperanzadamente su inmanencia.

2.4. EL ASOMBRO Y SOBRECOGIMIENTO SURGEN ANTE EL MISTERIO

En Teresa, el origen y el fin del ser humano se fundamenta en la creatividad divina. El amor de Dios puede explicar el porqué y el para qué de la criatura. En este contexto la finitud identifica y da sentido al ser humano que se asombra y sobrecoge de su propio misterio.

La finitud es el fundamento de lo humano y es la condición de posibilidad de todo lo existente. Dios no crea otro dios, sino una criatura finita y perfectible; crea al ser humano por amor, y lo crea para el amor. El misterio del ser humano y de Dios es que son dialógicos en su alteridad; Dios crea para comunicar su ser y el para

qué de la criatura; así, el fin del ser humano, es ser un tú para Dios, es ser alteridad dialogante con el mismo Dios¹⁰⁷.

2.4.1. La finitud identifica lo humano

El conocimiento de la identidad se logra centrándose en la propia vocación y abriéndose a la pluralidad sin amilanarse. Y esto porque el ser humano se realiza en un proceso amoroso que al principio se ignora y que progresivamente asombra y sobrecoge porque le ensancha para acoger a Dios y su misterio¹⁰⁸.

La identidad se va forjando permanentemente¹⁰⁹ en la apertura a la diversidad desde la receptividad a lo diferente¹¹⁰ y mitigando ciertos impulsos de poder y dominio¹¹¹.

El ser humano —en la relación con los otros— enriquece el propio conocimiento y amplía la capacidad creativa cuando asume la finitud humana sostenida en Dios, origen y meta de la creación.

La persona madura y con cierto recorrido vocacional sigue necesitando confesar los propios errores, y también aprender de las «faltas [...] ajenas». El proceso de autoconocimiento, desde la identidad personal asumida, conduce a la aceptación de la propia fragilidad y evita la pretensión de imponerse a los otros: «querer luego que todos vayan por nuestro camino». Por lo tanto, creciendo en la conciencia de finitud, la criatura se abre a la alteridad y amplía la visión con la diversidad y la pluralidad. El objetivo es la vivencia de la vocación, acogiendo el proceso de los otros y sabiendo que el designio amoroso de Dios no es manipulable y es propuesta a descubrir por cada criatura, «que con estos deseos [...] del bien de las almas, podemos hacer muchos yerros». El ser humano, consciente de su finitud y de la grandeza de Dios, va descubriendo que, junto con la providencia divina, es invitado a participar en el acercamiento del Reino con actitud liberadora y escatológica, forjada «en silencio y esperanza».

¹⁰⁷ El *espanto*, leído en clave teresiana, pretende desentrañar la concepción del misterio recepcionado por la autora. Para ello se tiene en cuenta la doble dimensión de tremendo y fascinante (cf. OTTO, R. «Mysterium tremendum». En: *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965, pp. 24-48). Esta idea en la creación amada se manifiesta en asombro y sobrecogimiento ante el origen y el fin de la criatura.

¹⁰⁸ Cf. 3M 2,13; 4M 1,7 y 4M 2,5. Cf. ÁLVAREZ, T. «Admiración, estupor, espantar(se)...», pp. 313-332.

¹⁰⁹ Cf. 3M 2,13. «Miremos nuestras faltas y dejemos las ajenas, que es mucho de personas tan concertadas espantarse de todo y por ventura de quien nos espantamos podríamos bien deprender en lo principal, y en la compostura exterior y en su manera de trato le hacemos ventajas».

¹¹⁰ IBÍDEM. «[...] y no es esto lo de más importancia, aunque es bueno, ni hay para qué querer luego que todos vayan por nuestro camino, ni ponerse a enseñar el del espíritu quien por ventura no sabe qué cosa es».

¹¹¹ IBÍDEM. «[...] que con estos deseos que nos da Dios, hermanas, del bien de las almas, podemos hacer muchos yerros y así es mejor llegarnos a lo que dice nuestra Regla: en silencio y esperanza procurar vivir siempre, que el Señor tendrá cuidado de sus almas; como no nos descuidemos nosotras en suplicarlo a su Majestad, haremos hartos provechos con su favor. ¡Sea por siempre bendito!».

La antropología teresiana latente hace emerger el carácter dialógico del ser humano, lo que supone apertura al Otro y a los otros. Este movimiento hacia afuera posibilita volver la mirada hacia la interioridad para el autoconocimiento de la identidad. Por eso, se insiste en la necesidad de asumir la finitud y la alteridad, el ser creatura junto con otros.

El amor¹¹² y el seguimiento de Jesús¹¹³ conducen hacia el autoconocimiento progresivo. El ser humano siempre es misterio que asombra y sobrecoge porque es capaz de ensancharse¹¹⁴ y albergar la trascendencia, que es el mismo Dios¹¹⁵.

Además, el amor gratuito y creativo de Dios es el fundamento y origen de la creación que se descubre —progresivamente— impulsando la historia de salvación desde el origen a la plenificación en el amor.

Lo fundamental es el amor y todo lo que lleva a amar. La plenitud de lo humano se va concibiendo en la historia porque el amor genera un ser en camino hacia la perfección humana: «no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho»¹¹⁶. La inmadurez en el amor puede ser ocasión de apertura al conocimiento personal y a la determinación por cumplir la voluntad divina. El ser humano se realiza aprendiendo a amar, comprometiéndose en el seguimiento del Hijo encarnado y en la construcción de la Iglesia. Así, la vocación de seguimiento en la comunidad eclesial va develando el sentido de lo creado que se esclarece en el amor; un amor vivido en la relación con Dios, que dilata la hondura humana, creando el espacio necesario para albergar lo diferente; es decir, propiciando la receptividad y la alteridad. Entonces, la criatura humana se asombra y sobrecoge de la infinitud de la interioridad que puede acoger y gozar de la grandeza de Dios: «Estaba [...] escribiendo esto, que en el verso [Sal 118,32: “tú mi corazón dilatas”...] que dije: dilataste *cor meum*, dice que se ensanchó el corazón, [...] parte aún más interior, como una cosa profunda». A continuación,

¹¹² Cf. 4M 1,7. «Porque me he alargado mucho en decir esto en otras partes, no lo diré aquí. Sólo quiero que estéis advertidas que, para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; y así lo que más os despertare a amar, eso haced».

¹¹³ IBÍDEM. «Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho; porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios y procurar en cuanto podremos no le ofender y rogarle que vaya siempre adelante la honra y gloria de su Hijo y el aumento de la Iglesia católica. Estas son las señales del amor, y no penséis que está la cosa en no pensar otra cosa, y que, si os divertís un poco, va todo perdido».

¹¹⁴ Cf. 4M 2,5. «Estaba yo ahora mirando, escribiendo esto, que en el verso que dije: dilataste *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; que, cierto, veo secretos en nosotros mismos que me traen espantada muchas veces; y ¡cuántos más debe haber!».

¹¹⁵ IBÍDEM. «¡Oh Señor mío y Dios mío, qué grandes son vuestras grandezas! y andamos acá como unos pastorillos bobos que nos parece alcanzamos algo de Vos, y debe ser tanto como nada, pues en nosotros mismos están grandes secretos que no entendemos. Digo *tanto como nada* para lo muy muy mucho que hay en Vos, que no porque no son muy grandes las grandezas que vemos aun de lo que podemos alcanzar de vuestras obras».

¹¹⁶ También ha dicho lo mismo en las últimas palabras del texto de *Fundaciones* 5,2: «el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho, sino en amar mucho».

se sigue desarrollando la incomprensibilidad del misterio de la receptividad humana como atisbo que devela el misterio de la donación divina. Por tanto, el ser humano, consciente de su condición de criatura, alcanza a entender muy poca cosa en relación con la inmensidad del ser de Dios y su misterio que permanece: «tanto como nonada para lo muy mucho que hay en Vos».

Por consiguiente, se detecta una antropología que presenta la desemejanza en la relación Dios y hombre; hay desproporción entre la dimensión del amor con que la creatura es amada y la pequeñez, «nonada», de lo que el ser humano puede llegar a conocer. El ser humano teresiano es altamente valorado, y se presenta en proceso de unificación cuando descubre que el amor de Dios proyecta todo lo existente hacia la plenificación. Esto asombra y sobrecoge, porque el misterio del ser humano es un pequeño atisbo del gran misterio divino que, con su sabiduría, se hace presente ensanchando la finitud humana. Dicho desde la hipótesis, el misterio del ser humano se va develando progresivamente con asombro y sobrecogimiento gracias a la capacidad divina de dilatar la interioridad para habitar lo humano.

De esta manera, la teología teresiana es una escatología realizada en el tiempo y en los seres —«hoy y en mí»—. En medio de la historia concreta, la persona puede poner su voluntad en Dios e ir descubriendo su pequeñez y dignidad. Dios «toca» para despertar el amor, un amor adulto que nace de la voluntad decidida, y que, aproximándose a Dios, experimenta el exceso desbordante de la infinitud. Es la vivencia inefable de ser amado la que ensancha todo el ser.

2.4.2. El significado del misterio del origen y del fin

El misterio consiste en que Dios se comunica a la criatura, y esta, creada a imagen de Dios, puede vivir la existencia en diálogo con Él mismo. Es decir, la creación proclama el amor de Dios por el ser humano quien, en ocasiones, ante la inefabilidad de la comunicación divina, pretende ignorar la gracia¹¹⁷.

La finitud pone límites a la acción divina, estrechando la comprensión de la autocomunicación de Dios¹¹⁸; sin embargo, Dios se sigue haciendo presente a través de sus obras¹¹⁹. La acción creadora divina aunque resulta indecible¹²⁰

¹¹⁷ Cf. 5M 1,8 y 7M 1,1.

¹¹⁸ Cf. 5M 1,8. «De esto [*oración de unión*, tratado en 5M 1,3-7] tengo grandísima experiencia y también la tengo de unos medio letrados espantadizos, porque me cuestan muy caro. 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 recibir las».

¹¹⁹ IBÍDEM. «Por eso, hermanas, nunca os acaezca, sino creed de Dios mucho más y más, y no pongáis los ojos en sí son ruines o buenos a quien las hace, que su Majestad lo sabe, como os lo he dicho. No hay para qué nos meter en esto, sino con simpleza de corazón y humildad servir a su Majestad y alabarle por sus obras y maravillas».

¹²⁰ Cf. 7M 1,1. «Pareceros ha, hermanas, que está dicho tanto en este camino espiritual que no es posible quedar nada por decir. Harto desatino sería pensar esto; pues la grandeza de Dios no tiene término, tampoco le tendrán sus obras. ¿Quién acabará de contar sus misericordias y grandezas? Es imposible, y así no os espantéis de lo que está dicho y se dijere, porque es una cifra de lo que hay que contar de Dios».

se comunica a personas que pueden participarlo a otros¹²¹, siendo imagen y signo de la bondad de su creación¹²² y transmitiendo el misterio del amor de Dios¹²³.

La creación del Padre es autodonación a sus criaturas a través del amor, meta y origen de todo lo existente. Esta creatividad divina, inefable para la finitud humana, se experimenta a través de la elección de Dios al ser humano, que, de este modo, descubre la filiación divina primigenia.

Los sabios «letrados», teólogos cultos y doctos aceptan la sabiduría divina y no se asustan de Dios. Sin embargo, los ignorantes y temerosos —«medio letrados»— desorientan, impidiendo el reconocimiento de la comunicación de Dios «a sus criaturas». Esta constatación —como tremenda denuncia— invita a creer en un Dios que atrae al gozo de su presencia y mira al ser humano como valiosa obra de sus manos, criatura salvada y llamada a plenitud. La unión con Dios es una gracia que Él concede y la criatura puede recibir si cree en la capacidad comunicativa de Dios. Los criterios divinos son diferentes a las valoraciones humanas. Por eso, Teresa propone el cambio de mentalidad y la apertura a entender la realidad de manera diferente, sin aferrarse a miradas cortas que estrechan la sabiduría y libertad divina «creed de Dios mucho más y más [...] que su Majestad lo sabe, [...]. No hay para qué nos meter en esto».

La imposibilidad de acceso al misterio no genera ni asombro ni sobreco-gimiento. Teresa lo formula como: la inabarcabilidad de Dios, «Dios no tiene término»; la inconmensurabilidad divina «¿Quién acabará de contar sus misericordias y grandezas? Es imposible»; y la infinitud de Dios, «lo que está dicho [...] es una cifra de lo que hay que contar de Dios». Dios desborda los intentos de aprisionarlo en esquemas estrechos, ya que su amor es desmesurado, activo y creativo, y mantiene todo en el ser y la existencia; su permanente obra creadora, salvadora y plenificadora, puede descubrirse y formularse de manera significativa y eficaz para cada nueva generación: «pues la grandeza de Dios no tiene término, tampoco le tendrán sus obras. [...] no os espantéis de lo que está dicho y se dijere». Desde la inefabilidad de la trascendencia divina, Teresa valora la gracia recibida para poder comunicar el amor de Dios. Dios, al auto-donarse, entrega su amor a «las criaturas [...] con que tanto se deleita»; este gesto divino revaloriza al sujeto que lo recibe, y que, además, experimenta una desbordante alegría al profundizar en el amor de Dios y al intentar formular esta experiencia gratuita de Dios. Entonces, la imagen de Dios guarda en su interior misterios por descubrir. El ser rostro, figura y apariencia, del mismo Dios otorga

¹²¹ IBÍDEM. «Harta misericordia nos hace que haya comunicado estas cosas a personas 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 uno en poco almas con que tanto se deleita el Señor»

¹²² IBÍDEM. «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».

¹²³ IBÍDEM. «¡Plega a su Majestad, si es servido, menea la pluma y me dé a entender cómo yo os diga algo de lo mucho que hay que decir y da Dios a entender a quien mete en esta morada! Harto lo he suplicado a su Majestad, pues sabe que mi intento es que no estén ocultas sus misericordias para que más sea alabado y glorificado su nombre».

a la persona rasgos propios de Dios, y, al ser creada por amor, puede responder dando a conocer este amor, «como merece criatura hecha a la imagen de Dios, así [... entenderemos...] los grandes secretos que están en ella [...]. Harto lo he suplicado a su Majestad, pues sabe que mi intento es que no estén ocultas sus misericordias para que más sea alabado y glorificado su nombre». Teresa, con la gracia que Dios mismo le concede, solo pretende develar el misterio divino comunicando la valía de la criatura.

En consecuencia, se rescata una valiosa, positiva y rica antropología que aprecia al ser humano como criatura que entiende su misterio en la sobrea-bundancia divina. El ser humano que ha llegado a esta morada ha vivido grandes experiencias con Dios; además, sabe, entiende y se atreve a nombrar lo inefable.

En síntesis, la finitud humana puede cerrarse a la comunicación de Dios, pero también puede abrirse a la posibilidad de ensanchar su capacidad de percepción. De ese modo, el sujeto orienta y encamina su finitud adecuadamente, gestionando la debilidad y la fortaleza, la incapacidad y la posibilidad, la mediocridad y la grandeza. Dios trino es el gran protagonista de todo el proceso: crea por amor a la criatura libre; le concede el conocimiento de la identidad y la misión de conducir la historia salvífica; y vela para que todo llegue a plenitud. Es el Dios que crea y sostiene hasta la plenitud, es decir, la identidad divina —plasmada en su proyecto creador, salvador y plenificador—, va concediendo su gracia en las palabras oportunas para transmitir el misterio de forma entendible, aunque sabiendo que será siempre limitado.

La creación amada provoca asombro y sobrecogimiento al aproximarse al misterio del origen y del fin. Por lo tanto, el misterio de la finitud da identidad, siendo reveladora del significado más hondo del porqué y el para qué del ser humano.

2.5. EL ESPÍRITU DE DIOS SE HACE PRESENTE GESTANDO LA CREACIÓN

Teresa se sabe salvada y desde esa experiencia proyecta su discurso hacia la escatología para así entender y comunicar su concepción de la creación amada. Por eso, se vive como criatura habitada por Dios trino que, al crear en el tiempo y espacio, da consistencia a la historia y abre a la trascendencia. El protagonismo trinitario se actualiza generando futuro y la criatura puede abrirse a Su presencia encarnada y así ir entendiendo la creación como acontecimiento histórico hacia la plenitud. En efecto, la presencia de Dios en la creación amada va engendrando, a través del plan soteriológico, la vida definitiva y plena.

De este modo, el ser humano puede vivir el designio creacional como proceso amoroso de gestación que va haciendo presente la nueva creación articulada. La pneumatología teresiana en clave de creación se puede entender como la presencia de la eternidad en la temporalidad y mundanidad a través

del *espíritu de Dios* que en Cristo se encarna y alcanza a todo lo creado, de tal modo que la creatura viva como resucitada, es decir, pueda recibir una existencia re-creada¹²⁴.

La criatura, en la realidad, va asumiendo su ser finito gracias a la Palabra de Dios encarnada, capaz de dar la existencia y abrir a la experiencia pneumatológica. Así, se revela que Dios, donándose en Jesucristo, es el Dios creador y consumidor. Por lo tanto, se puede decir que el *espíritu de Dios* presente en la creación, sin imponerse mecánicamente, concede sus dones para la conformación de la criatura a Cristo en el acontecer histórico hasta llegar a la plena humanización¹²⁵.

La presencia del *espíritu de Dios* no siempre es bien entendida¹²⁶ por *confesores* poco formados y miedosos que ven engaño y pecado en todo¹²⁷ provocando en otras personas un dolor «casi insufrible»¹²⁸. De todas maneras, el *espíritu de Dios* siempre desborda y supera las expectativas humanas¹²⁹, dando cumplimiento al proyecto divino que se va realizando, a través de su Palabra¹³⁰; cuando la

¹²⁴ Se estudian los tres únicos textos en que aparecen los vocablos *espíritu de Dios* para descubrir la pneumatología utilizada como sustento de la detectada antropología teológica teresiana.

¹²⁵ Cf. 6 M 1,8 y 6 M 3,9.17. El título refleja el protagonismo del *espíritu de Dios*: se hace presente (6M 1,8) encarnándose en la Palabra (6M 3,9) que gesta la creación (6M 3,17).

Los textos contienen los tres temas recogidos en el título y cada texto prioriza uno de los elementos. El texto 6 M 1,8 aborda fundamentalmente la temporalidad del acto creador y del fin de la creación que responde a la parte del título: «se hace presente». El segundo texto 6 M 3,9 está relacionado con la encarnación de Cristo que remite a una cristología cósmica en referencia a la pneumatología y se expresa vinculando presencia y gestación, como «presente gestando». Finalmente el texto 6 M 3,17 recoge la procesualidad creadora, salvadora y consumidora en la fórmula «gestando la creación».

¹²⁶ Cf. 6M 1,8. «Comencemos por el tormento que da topar con un confesor tan cuerdo y poco experimentado que no hay cosa que tenga por segura: todo lo teme, en todo pone duda, como ve cosas no ordinarias; en especial, si en el alma que las tiene ve alguna imperfección —que les parece han de ser ángeles a quien Dios hiciere estas mercedes, y es imposible mientras estuvieren en este cuerpo—, luego es todo condenado a demonio o melancolía. Y de ésta está el mundo tan lleno que no me espanto; que hay tanta ahora en el mundo y hace el demonio tantos males por este camino, que tienen muy mucha razón de temerlo y mirarlo muy bien los confesores».

¹²⁷ IBÍDEM. «Mas la pobre alma que anda con el mismo temor, y va al confesor como a juez, y ése la condena, no puede dejar de recibir tan gran tormento y turbación, que sólo entenderá cuán gran trabajo es quien hubiere pasado por ello. Porque éste es otro de los grandes trabajos que estas almas padecen, en especial si han sido ruines: pensar que por sus pecados ha Dios de permitir que sean engañadas y aunque cuando su Majestad les hace la merced están seguras y no pueden creer ser otro espíritu sino de Dios, como es cosa que pasa de presto y el acuerdo de los pecados se está siempre y ve en sí faltas —que éstas nunca faltan—, luego viene este tormento».

¹²⁸ IBÍDEM. «Cuando el confesor la asegura, aplácase, aunque torna; mas, cuando él ayuda con más temor, es cosa casi insufrible; en especial cuando tras éstos vienen unas sequedades que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar, y que, como una persona de quien oyó decir desde lejos, es cuando oye hablar de su Majestad».

¹²⁹ Cf. 6M 3,9. «No sé en qué va esto que tiene en tanto el alma que salgan estas palabras verdaderas, que si a la misma persona la tomasen en algunas mentiras, no creo sentiría tanto; como si ella en esto pudiese más, que no dice sino lo que la dicen. Infinitas veces se acordaba cierta persona de Jonás profeta, sobre esto, cuando temía no había de perderse Nínive (Jon 1 y 4)».

¹³⁰ IBÍDEM. «En fin, como es espíritu de Dios es razón se le tenga esta fidelidad en desear no le tengan por falso, pues es la suma Verdad. Y así es grande la alegría cuando, después de mil rodeos y en cosas dificultosísimas, lo ve cumplido; aunque a la misma persona se le hayan de seguir grandes trabajos

creatura trata de vivir la finitud en proceso de transformación¹³¹ y se va orientando a la plenitud de manera confiada y vigilante¹³².

Así, sistematizando, se puede afirmar que el proyecto amoroso de Dios se manifiesta en la temporalidad del acto creador y del fin de la creación, generando el ser hacia lo que ya acaeció en la encarnación del Hijo, como primicia de lo que sucederá en el Cristo total. Además, la concepción teresiana sobre la creación puede constituir una cierta teología de la historia al vincular la pneumatología y la cristología. De ese modo, la creación del Padre por el Hijo en el Espíritu va aconteciendo procesualmente como un primer evento salvador hasta la plena creación. En definitiva, la acción de Dios trinitario se va desplegando desde la salvación del Hijo por el Espíritu en el Padre (6M 1,8), proyectándose hacia la escatología que afirma la consumación del Espíritu por el Padre en el Hijo (6M 3,9), para así entender la creación del Padre por el Hijo en el Espíritu (6M 3,17).

La temporalidad remite a la criatura que va tomando conciencia y asumiendo su condición limitada y frágil gracias a la certeza de la presencia del *espíritu de Dios* en la creación que, como proceso soteriológico esperanzado, conlleva dificultades y luchas. Teresa, desde su manera de entender la creación amada, y también, desde la ignorancia de muchos ante la realidad creada, critica duramente la incompetencia y el miedo de quienes desconocen la naturaleza humana y dudan de la presencia de Dios en lo creado. Se pone así de relieve la dificultad de asumir la finitud en su dimensión de fragilidad «que les parece han de ser ángeles a quien Dios hiciere estas mercedes, y es imposible mientras estuvieren en este cuerpo». A la autora le parece lógica y razonable la preocupación y el esfuerzo por comprender la negatividad, y desde la propia experiencia afirma la posibilidad de un proceso de transformación de lo creado. Así la vivencia pneumatológica incrementa la certeza de la presencia de Dios junto con la conciencia de pecado que produce dolor y sufrimiento: «cuando su Majestad les hace la merced están seguras y no pueden creer ser otro espíritu sino de Dios, como es cosa que pasa de presto y el acuerdo de los pecados se está siempre». Teresa finaliza afirmando que la criatura abriéndose a la gracia puede asumir la finitud en la que se va engendrando lo nuevo. Entonces, lo que no era comienza a ser y crece, y, también, la creación puede no-ser si deja de recibir la salvación —del Hijo por el Espíritu en el Padre— como liberación del mal y anhelo de plenitud (Rm 8, 22-23).

de ello, los quiere más pasar que no que deje de cumplirse lo que tiene por cierto le dijo el Señor. Quizá no todas personas tendrán esta flaqueza, si lo es, que no lo puedo condenar por malo»

¹³¹ Cf. 6M 3,17. «Si son favores y regalos del Señor, mire con atención si por ello se tiene por mejor; y, si mientras mayor palabra de regalo no quedare más confundida, crea que no es espíritu de Dios; porque es cosa muy cierta que cuando lo es, mientras mayor merced le hace muy más en menos se tiene la misma alma y más acuerdo trae de sus pecados y más olvidada de su ganancia y más empleada su voluntad y memoria en querer sólo la honra de Dios, ni acordarse de su propio provecho, y con más temor anda de torcer en ninguna cosa su voluntad, y con mayor certidumbre de que nunca mereció aquellas mercedes, sino el infierno».

¹³² IBÍDEM. «Como hagan estos efectos todas las cosas y mercedes que tuviere en la oración, no ande el alma espantada sino confiada en la misericordia del Señor, que es fiel y no dejará al demonio que la engañe, aunque siempre es bien se ande con temor».

El *espíritu de Dios* presente se comunica a través de la Palabra de Verdad que revela a un Dios que se dona totalmente en la encarnación para llevar a plenitud su proyecto amoroso. La vivencia pneumatológica ayuda a relativizar la rigidez del cumplimiento del anuncio profético y va creando una conciencia de temporalidad en la que el presente se enlaza con el pasado hacia un futuro de plenitud. La Palabra de Dios que en Jonás era anuncio de castigo se cumple como hecho salvador que supera el mal —libera de la condena regalando felicidad— en Cristo resucitado (Mt 12,40). La creación es desborde de Dios en el tiempo y en el espacio, para acercar lo definitivo; es un anticipo salvífico —como la conversión de Nínive— de la nueva creación. Este desbordamiento divino trinitario implica la consumación del Espíritu por el Padre en el Hijo: «como es espíritu de Dios es razón se le tenga esta fidelidad en desear no le tengan por falso, pues es la suma Verdad». El Logos encarnado hace patente lo oculto e inicia un proceso de cumplimiento del proyecto divino en Cristo como primicia. Así, el fin, Cristo resucitado, explica el origen de la creación «después de mil rodeos [...], lo ve cumplido; aunque [suponga...] grandes trabajos de ello, los quiere más pasar que no que deje de cumplirse lo que tiene por cierto le dijo el Señor». En definitiva, la experiencia pneumatológica unida a la cristológica, puede aportar luz en la difícil comprensión de la obra creadora del Padre. Por eso, la creatura necesita ser fiel al proceso de transformación y dejarse dirigir por el espíritu (1 Cor 2,14-15).

Tras descubrir que el *espíritu de Dios* se hace presente, se aborda cómo la gestación de lo nuevo se va realizando en la acogida de la gracia que va posibilitando la conciencia de finitud. De ese modo, la recepción de los dones recrea la confianza en Dios y sostiene el esfuerzo por ser fiel al Señor. La vivencia pneumatológica provoca humildad y lucidez que generan la conciencia de pecado y de inmerecimiento del don recibido: «más acuerdo trae de sus pecados [...], y con mayor certidumbre de que nunca mereció aquellas mercedes». El conocimiento de la propia finitud descubre el presente como posibilidad de vivir en obediencia y desasimiento, «su voluntad y memoria en querer sólo la honra de Dios, ni acordarse de su propio provecho». Entonces, la criatura experimenta la gratuidad confiada ante la pluralidad de lo recibido de Dios que salva con un amor permanente. Este cuidado de la creación del Padre por el Hijo en el Espíritu exige que la criatura siga siendo fiel a su relación con Dios: «no ande el alma espantada sino confiada en la misericordia del Señor, que es fiel y no dejará al demonio que la engañe, aunque siempre es bien se ande con temor». Es decir que en el *espíritu de Dios* acontece la creación que es inicio del plan salvador (Col 1, 16-17).

La antropología latente teresiana de la creación se puede sistematizar desde la clave cristológica y pneumatológica, mostrando que la criatura puede vivir la fidelidad al proyecto amoroso y la apertura a novedad de su cumplimiento. El ser humano es convocado a ir creciendo en la conciencia permanente de la finitud en la que se hace presente la misericordia infinita de Dios.

En síntesis, los textos estudiados en el capítulo cinco permiten extraer y sistematizar algunos elementos de la pneumatología teresiana. El *espíritu de Dios* se revela en la Palabra de Verdad que, al encarnarse, posibilita que lo creado se vaya configurando

con Cristo. Entonces, se puede interpretar la creación desde la salvación, desde la certeza de la presencia del Dios trinitario velando por su obra hasta el final.

La concepción teresiana de la creación amada, desde los textos teresianos analizados, puede sistematizar una teología de la historia con los siguientes componentes: la temporalidad del acto creador y del fin de la creación (6 M 1,8), y una cristología cósmica (6 M 3,9) que genera lo creado como inicio del proceso salvador (6M 3,17). El protagonista es Dios que desde la comunión trinitaria realiza la triple y unitaria dimensión creadora, salvadora y consumadora.

Recapitulando desde este último capítulo se puede afirmar que el *espíritu de Dios* puede interpretarse como el ámbito en que el ser humano es creado del amor del Padre por el Hijo salvador para la plenificación. Se podría decir que se cumple la hipótesis al afirmar que el *espíritu de Dios*, gracias a la compenetración de *amor* y *razón*, devela el misterio sobrecogedor y asombroso (espanto) del ser humano. De otro modo, desde los capítulos, se puede decir que la pneumatología ilumina la creación como evento soteriológico (capítulo 5) sustentado en el amor divino que es origen y meta (4) del misterio del existir (3) gracias al amor creador dador de la existencia (2) que revela el plan divino (1).

La comprensión teresiana de la creación amada se presenta, en la parte primera, en el capítulo inicial, como la infinitud en la finitud. La criatura que experimenta la salvación puede formular la creación como el primer signo de amor de Dios que encamina todo a la consumación en Su amor. Por lo tanto, en segundo lugar, la creación puede ser amada al descubrirla como autodonación de Dios en las criaturas; don divino que al ser asumido libremente por el ser humano le hace crecer en la gratuidad, y así se revela la verdad, bondad y belleza del ser. Esta criatura, capítulo tercero, en la realización de la opción amorosa razonada, pone de manifiesto la fe, el amor y la esperanza en la creación surgida, sostenida e impulsada por el amor divino. La creación amada es misterio que asombra y sobrecoge (capítulo cuarto) a la creatura que, preñada de infinitud y consciente de que Dios la sustenta, se interroga por su identidad, se aproxima al sentido del origen y del fin. Finalmente, en el quinto capítulo, el *espíritu de Dios*, encarnándose en la temporalidad, va gestando la creación. Así, el ser humano, desde la experiencia de ser salvado, puede explicar la creación como el comienzo de una historia de amor, en la que Dios revela la posibilidad de la plena humanización.

Se ha realizado lo propuesto. A saber, una aproximación al planteamiento antropológico teresiano, bajo el presupuesto de que los términos —*razón*, *amor*, *espanto* y *espíritu*— sirven para desentrañar su latente antropología desde la hipótesis investigativa. La opción amorosa razonada (capítulo 3) ayuda al conocimiento de la finitud e infinitud (capítulo 1), como existencia regalada por amor (capítulo 2); y, de ese modo, se va revelando el asombroso misterio del ser humano (capítulo 4) gracias al *espíritu de Dios* que se hace presente gestando la creación (capítulo 5).

3. LA SALVACIÓN TRANSFORMADORA

Teresa defiende y se empeña en la posibilidad del conocimiento del plan amoroso de Dios que crea y recrea para la plenitud. Desde el encuentro con Cristo resucitado, transmite la experiencia de un Dios uno y trino que crea lo bueno, lo finito y lo no divino para comunicar al ser humano la posibilidad de configurarse como existencia de vida agraciada en espera activa de lo definitivo.

El proyecto amoroso divino se comprende mejor cuando se piensa como un proceso único en triple dimensión creadora, salvadora y consumadora. La salvación transformadora se puede comprender como proceso que, desde la creación en libertad, anhela infinitud. Y, por eso, el amor desbordante de Dios, que sigue dándose hasta el fin, se encarna en el salvador Jesucristo para manifestar la preeminencia del amor sobre el mal. Este amor capacita para conocer el misterio de la soteriología recreadora que admira y desafía, y que, gracias al *espíritu del Señor*, va conduciendo la historia hacia la plenitud.

La antropología teológica fundamental que se halla latente en la obra tere-siana presenta la salvación transformadora como la posibilidad del diálogo del ser humano con Dios. Esta relación dialógica se cumple a cabalidad en Cristo que encarna el proyecto amoroso de Dios y perfila un arquetipo humano. La peculiar relación de Jesucristo con Dios afecta y determina a cada persona susceptible de abrirse a la trascendencia. Este ser humano puede comprenderse como unidad plural que, a través de relaciones, se va forjando como sujeto y persona capaz de constituirse en un ser humano integral.

En el primer capítulo, se plantea el interrogante sobre si la soteriología tere-siana, sistematizada desde la clave de la *razón*, puede dar cuenta del diálogo Dios y hombre. ¿Es posible conocer y experimentar la relación del ser humano y Dios? ¿Puede un Dios infinito comunicar su plan para ser entendido por la condición finita? ¿De qué Dios se habla y de qué tipo de hombre? La respuesta se ofrece desde la incertidumbre del conocimiento humano que puede transformarse en certeza a lo largo del proceso histórico en que el ser humano se aproxima al misterio salvador.

El capítulo segundo presenta la salvación transformadora como cristología implícita que revela la relación humano divina, ¿hay algún indicio que atestigüe de modo inteligible el diálogo Dios-hombre en la historia concreta? Jesucristo es la referencia que profundiza y realiza de manera singular el diálogo con Dios. Teresa

no ignora la densidad del mal ¿cómo salva Jesucristo del pecado y cómo se sitúa ante el poder del mal que conduce al fracaso? ¿Por qué y en qué sentido se plantea la necesidad de la salvación? El seguimiento de Jesús, mediador que salva, conduce al encuentro con Cristo resucitado que muestra la necesidad de la salvación para la plenificación.

En el tercer capítulo se aborda la salvación transformadora inaugurada por Cristo en la encarnación y culminada en la resurrección que llega a todo ser humano. Se plantea, entonces, la posibilidad de la pretensión de la plena humanización, del rebasamiento de sí mismo. Además, ¿es posible una racionalidad amorosa que se aboque a una fecundidad que se despliega y cobija? Teresa deja entrever que el amor capacita para el conocimiento y, de ese modo, el ser humano agraciado puede entrar en la esfera divina, sobrepasando la condición humana por participación en el ser de Dios.

El interrogante planteado sobre qué tipo de ser humano viabiliza este único y triple proyecto soteriológico que lleva la creación a plenificación y cuál es su peculiaridad frente a todo lo creado se estudia en el cuarto capítulo. Ante la realidad enigmática de lo humano, ¿puede la finitud descubrir y conocer la grandeza en la pequeñez? Estas preguntas se abocan al enfrentamiento del misterio de la unidad en la multiplicidad de lo humano dentro del proyecto salvador orientado hacia la mayor humanización.

La soteriología en Teresa es histórica y es escatológica (capítulo cinco). Es realizable y se anticipa en esperanza de que sea realizada plenamente más allá de la historia. Teresa vive ya atisbos y primicias de lo definitivo: ¿Cómo es posible vivir lo pasajero y temporal junto con lo trascendente y eterno? ¿Cómo lo posibilita el Espíritu presente en la historia? En definitiva, se remite a la experiencia de la comunión en el *espíritu del Señor* que va aproximándose al misterio de su ser persona y sujeto.

Seguidamente, cada capítulo aborda uno de los términos de la hipótesis de investigación para ir rescatando elementos característicos de la antropología soteriológica teresiana. El *amor*, la *razón* y su interrelación, que admira y desafía, va develando el misterio humano gracias al *espíritu del Señor*.

3.1. LA POSIBILIDAD DE CONOCIMIENTO DEL MISTERIO DE SALVACIÓN

Teresa, en sus textos repletos de material simbólico y metafórico, permite detectar el plan originario divino en su dimensión soteriológica, como se verá a continuación, con ricas y sugerentes imágenes. Dios, al encarnarse, sigue dando consistencia a la obra creadora.

La antropología teológica fundamental, en clave teresiana, trata de dar cuenta de la posibilidad de la relación del ser humano con Dios. Teresa esboza los requisitos necesarios, por parte del hombre, para este diálogo; Dios ofrece la salvación transformadora a un ser finito y capaz de acceder al misterio soteriológico. Y, a la vez, reseña

la singularidad humana como apta para elegir libremente su co-participación en la historia de salvación. Además, el proyecto salvador se enfrenta con el mal que agrede al amor creador, es decir, la salvación choca con las resistencias del hombre a la gracia y el pecado, aunque no destruye ni arruina la hermosura de la criatura, oculta la imagen de Dios. Seguidamente, se explicita por qué y en qué sentido el ser humano finito necesita la salvación que libera del pecado y concede el anhelo de la criatura de encontrarse con el Dios que continúa recreando su obra. Así, la necesidad de salvación se debe a la plenificación más que al pecado.

El ser humano, desde su realidad de finitud, tiene la posibilidad de conocimiento a través de la comprensión del proyecto salvador desde el diálogo y la participación; además, el conocimiento siempre es relativo y se va vislumbrando de una manera progresiva y profunda hacia el misterio de sí, de Dios y de todo lo existente¹.

3.1.1. La comprensión del proyecto salvador como diálogo y participación

Una aproximación a los primeros textos del *Castillo Interior* revela que el originario plan divino sigue reinante en la historia de salvación. Teresa parte de su experiencia de encuentro y relación con el resucitado, y por eso afirma cierta certeza de la salvación en ese encuentro, aunque es difícil de comprender. Se necesita la salvación porque el ser humano finito y perfectible es capaz de acoger la gracia divina que le capacita para elegir la propuesta salvadora que encamina a la plena humanización y permite la superación del pecado².

3.1.1.1. La vigencia creadora del plan soteriológico

El ser humano se perfila como hermosura opacada porque desconoce que el plan divino sigue activo y con empuje. A través de una imagen contrastante, se resalta la grandeza humana en contraposición a los efectos del pecado en la obra creadora a lo largo de la historia y es por esto que la autora plantea la posibilidad de la victoria sobre el mal³.

El encanto y la belleza ensombrecida por el pecado se plasma en el oscurecimiento del retrato creacional pintado por la autora⁴, porque el pecado acampa en

¹ Ahora el acercamiento a la obra teresiana es desde la clave de salvación y a través de la palabra razón para ver la gnoseología que recepciona Teresa al dar forma a su latente antropología soteriológica.

² El tema de la hamartología y la demonología que teológicamente recogen el tema del mal, no se niega ni margina en la obra teresiana. Se afirma que la soteriología teresiana no se modula inmediatamente a partir del pecado. Llama la atención como Teresa conecta el orden soteriológico con el creacional, presentando la salvación como proyecto divino recreador. La encarnación se puede entender como confirmación positiva y sobreabundante del único designio creador de Dios. Otro tema que sería muy interesante tratar es la soteriología cómo se comporta en la hamartología. Lo que se aborda en este tema de la soteriología es que se salva lo creado.

³ Cf. 1M 2,1 y 2; 1M 2,3 y 4; 1M 2,10 y 14.

⁴ Cf. 1M 2,1. Las palabras del campo semántico son: saber y considerar (2 veces). También, Cf. 1 M 2,2. Las palabras saber, entender (2) y pensar. Afirma Teresa: «Antes que pase adelante os quiero decir que consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este

el ser humano a pesar de que Dios sigue presente⁵. De tal forma, los efectos del pecado enmascarado⁶ generan una tremenda contradicción entre el deseo de vivir asida al Señor⁷ y la experiencia del alejamiento⁸.

Por tanto, se presenta un ser humano que, incluso en pecado, reúne las condiciones para el diálogo con Dios. Esto porque posee la capacidad, aunque empañada, de optar libremente por el proceso salvador, en su doble aspecto: liberación de la negatividad del mal y propuesta de felicidad como vida densa, segura, confiada, y en definitiva, plena.

De este modo, el ser creado, sostenido y convocado a la plenitud del amor, muestra su valía esforzándose por pensar el sentido de su existencia. Esta notable valoración del sujeto —que alberga al mismo Dios e irradia la verdad, la belleza y la bondad del amor— resalta más al enfrentarla con el pecado, el cual adquiere densidad en el marco de la obra creadora: «consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, [...] cuando cae en un pecado mortal». Teresa, en este texto, aclara su enfoque sobre la hamartología y sus efectos, afirma que aunque Dios está presente en el ser humano —«con estarse el mismo sol [...] es como si allí no estuviese para participar de él»—, se niega la posibilidad de la relación, del encuentro, de la comunión consigo mismo, con los otros y con Dios, «con ser tan capaz [...]. Ninguna cosa le aprovecha; [...] las buenas obras [...] son de ningún fruto [...] y apartándonos de él [Dios], [...] se hace(r) placer al demonio». En consecuencia, el ser humano, siendo capaz de diálogo y participación, se disocia de sí mismo, se separa de los otros, se oculta de Dios hasta llegar al aniquilamiento de la muerte. Si se comprendiera la dramática ruptura que genera el pecado, el ser

árbol de vida que está plantado en las mismas 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».

⁵ IBÍDEM. «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 él, con ser tan capaz para gozar de su Majestad como el cristal para resplandecer en él el sol. Ninguna cosa le aprovecha; y de aquí viene que todas las buenas obras que hiciere estando así en pecado mortal, son de ningún fruto para alcanzar gloria: porque no procediendo de aquel principio que es Dios, de donde nuestra virtud es virtud, y apartándonos de él, no puede ser agradable a sus ojos; 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». Este texto teresiano es clave para entender el pecado y sus efectos.

⁶ Cf. 1M 2,2. «Yo sé de una persona a quien quiso nuestro Señor mostrar cómo quedaba un alma cuando pecaba mortalmente. Dice aquella persona que le parece, si lo entendiesen, no sería posible ninguno pecar, aunque se pusiese a mayores trabajos que se pueden pensar por huir de las ocasiones. Y así le dio mucha gana que todos lo entendieran; 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 [...]».

⁷ IBÍDEM. «[...] de una fuente muy clara lo son todos los arroyicos que salen de ella (como es un alma que está en gracia que de aquí le viene ser sus obras tan agradables a los ojos de Dios y de los hombres porque proceden de esta fuente de vida adonde el alma está como un árbol plantado en ella, que la fruscura y fruto no tuviera si no le procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse y que dé buen fruto)».

⁸ IBÍDEM. «[...] 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».

humano se expondría a menos ocasiones y viviría más preocupado de permanecer en la presencia de Dios. Teresa expresa el dilema humano a través de la oposición de términos: «negrísima agua y de muy mal olor», en disyuntiva a «obras tan agradables [...] porque proceden de esta fuente de vida adonde el alma está como un árbol plantado en ella»⁹. Esta contradicción tan aguda se presenta oculta por el pecado, tapada con una tela que impide la conciencia del mal. Y, aunque Dios habita dentro, a veces está velado por la falta, siendo por eso que el ser humano vive en tinieblas a pesar de contener dentro de sí a Dios. El paraíso es primordial y el pecado no destruye la naturaleza, aunque la debilita; por tanto, hay continuidad y permanencia de lo creacional, la obra buena de Dios, «este castillo [...] perla oriental, este árbol de vida [...] en un pecado mortal [...] con estarse el mismo sol [...], queda hecha una misma tiniebla [...] todo [...] es [...] desventura y suciedad».

La antropología teresiana latente presenta la realidad humana a través del contraste luz y tinieblas. El agradecimiento y *hermosura* del ser humano se opaca al caer en la oscuridad del *pecado*, el que cobra fuerza porque el hombre ignora sus efectos. Por lo tanto, el desenmascaramiento del mal es requisito de iluminación de la razón en el proceso de conocimiento y explicación del misterio humano.

En síntesis, Teresa, tras mostrar la obra buena de Dios en el primer capítulo de la primera morada, seguidamente escribe la otra cara de la moneda en el segundo capítulo. Así, el texto 1M 2,1 se puede leer como la clave fundamental para entender la concepción teresiana del pecado y sus consecuencias.

Teresa, con la imagen del *pañó muy negro* que tapa el sol y el ejemplo de la sustancia negra —*pez*— sobre el *cristal* que, aunque inhibe la función, no lo destruye, quiere explicar la necesidad de liberación del ser humano bueno y frágil. La dignidad y *hermosura* del ser humano, aunque se oculte por el pecado y sus secuelas, permanece arraigada en la hondura de la persona¹⁰, que, gracias a la salvación de Jesucristo, posibilita tratar de evitar el pecado¹¹, renunciando a una existencia inhumana y apostando por la vida¹².

Dios ha impreso en el ser humano tal dignidad que, aunque el pecado oscurezca sus capacidades, puede seguir siendo su alteridad. Por tanto, gracias al diálogo con Dios, el ser humano siempre es invitado a una historia de salvación

⁹ La autora evoca las imágenes bíblicas del árbol que bebe de agua limpia: Sal 1,3; Jr 17,8.

¹⁰ Cf. 1M 2,3. La palabra del campo semántico de razón es considerar. En el texto 1M 2,4, las palabras son: entender (2) y procurar. Afirma la autora en el primer texto dicho: «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».

¹¹ Cf. 1M 2,4. «¡Oh almas redimidas por la sangre de Jesucristo, entendedos y habed lástima de vosotras! ¿Cómo es posible que, entendiendo esto, no procuráis quitar esta pez de este cristal?».

¹² IBÍDEM. «Mirad que, si se os acaba la vida, jamás tornaréis a gozar de esta luz. ¡Oh Jesús; qué es ver a un alma apartada de ella; cuáles quedan los pobres aposentos del castillo; qué turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ellos y las potencias, que son los alcaides y mayordomos y maestresalas, con qué ceguedad, con qué mal gobierno! En fin, como adonde está plantado el árbol que es el demonio, ¿qué fruto puede dar?».

que comporta lucha contra el mal, negar la negatividad, optando por la positividad de lo verdadero.

Con esto, se defiende muy intensamente que, en la interioridad humana, pese al pecado, sigue siempre presente el amor de Dios, debido a que no se puede usurpar la dignidad del ser humano: «la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma no pierde su resplandor y hermosura». De este modo, lo primordial —la antecendencia lógica— es la experiencia de la belleza y el esplendor del proyecto amoroso; después, el ser humano lo desdice y altera. Dice Teresa que, si «se pusiese un paño muy negro, claro está que, aunque el sol dé en él, no hará su claridad operación en el cristal». El ser humano que se enfunda, ocultándose a la verdad de Dios y de sí mismo, acaba no percibiendo el poder del pecado. Minusvalorándolo, vive bajo un manto negro que le impide ver el resplandor del sol como un efecto del pecado que incapacita para una vida agraciada, a modo de una sustancia negra y pegajosa que mancha el vidrio: «¡[...] entendedos y habed lástima de vosotras! ¿Cómo es posible que, entendiendo esto, no procuráis quitar esta pez de este cristal?». El ser humano, alejándose del plan divino, por el que ha sido dado a la vida, cae en el deterioro de la existencia viviendo en desorientación y sin capacidad de discernimiento, lo que va contra lo más profundo de su ser; se descubre como los «pobres aposentos del castillo» en ruinas, «¡[...] con qué mal gobierno!».

Se detecta, entonces, una antropología unificadora de la pluralidad de lo humano. Asimismo, una antropología positiva, cuyo optimismo no se anula por el pecado porque se contempla desde la cristología como antropología cumplida. Jesús salva, redime del pecado y propone felicidad por su vida acorde al plan de Dios. La entrega de Jesús por nosotros puede ser aceptada por el ser humano como propuesta de felicidad. En definitiva, el ser humano bajo el pecado pierde lucidez para saber que Dios sigue habitando su ser y que su plan divino sigue pujante. La persona en pecado vive en la oscuridad del mal y se va encaminando a una muerte que le impide la salvación de Cristo.

El ser humano, en relación de comunión con Dios, reconoce su rica y complicada condición interior¹³ y, tomando conciencia de la negatividad, trata de fortalecerse, pidiendo la necesaria ayuda para la renuncia al pecado¹⁴.

¹³ Cf. 1M 2,10. La palabra es reflexionar (para entenderse y conocerse). Dice la autora: «Hay dos ganancias de esto [conocernos, 1M 2,9]: la primera, está claro que parece una cosa blanca muy más blanca cabe la negra y, al contrario, la negra cabe la blanca; la segunda es porque nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y más aparejado para todo bien tratando a vueltas de sí con Dios; y, si nunca salimos de nuestro cieno de miserias, es mucho inconveniente».

¹⁴ IBÍDEM. «Así como decíamos de los que están en pecado mortal cuán negras y de mal olor son sus corrientes, así acá —aunque no son como aquéllas, ¡Dios nos libre!, que esto es comparación— metidos siempre en la miseria de nuestra tierra, nunca el corriente saldrá de cieno de temores, de pusilanimidad y cobardía; de mirar si me miran, no me miran; si, yendo por este camino, me sucederá mal; si osaré comenzar aquella obra; si será soberbia; si es bien que una persona tan miserable trate de cosa tan alta como la oración; si me tendrán por mejor, si no voy por el camino de todos; que no son buenos los extremos, aunque sea en virtud; que, como soy tan pecadora, será caer de más alto; quizá no iré adelante y haré daño a los buenos; que una como yo no ha menester particularidades». También se puede consultar 1M 2,14. Palabras del campo semántico: entender, entrar (4).

El ser humano, que por el pecado se encorva sobre sí mismo, también puede, gracias a la alteridad, vivir abierto al diálogo con quien habita su interioridad; así crece en conocimiento y amor, y se encamina hacia la salvación en medio de la realidad con sus claroscuros. Teresa expresa este proceso desde un lenguaje que tiene sus características y peculiaridades con respecto al lenguaje de los teólogos¹⁵.

La persona va conociéndose gracias al trato con Dios, y se eleva sobre su propia incapacidad y limitación: «nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y más aparejado para todo bien tratando a vueltas de sí con Dios». La apertura amorosa a Dios le descubre la capacidad de salir de sí y el deseo de liberarse «de nuestro cieno de miserias, [que] es mucho inconveniente». Dios habita en el hombre, y también el mal le manipula cuando la realidad de pecado se instala dentro de la persona. De todas formas, siempre la relación de apertura a Dios supone una gran ayuda para el afrontamiento de los conflictos humanos. De tal modo, el reconocimiento de la fragilidad y la toma de conciencia de los efectos del pecado posibilitan la aceptación del miedo ante el fracaso y el orgullo herido por la poca valoración: «cieno de temores, de pusilanimidad y cobardía; de mirar si me miran, no me miran». Con la gracia, es posible la renuncia al mal y la apuesta por el proceso del conocimiento, aun sabiendo que, pese a su capacidad de receptividad, la persona es propensa a encerrarse y cegarse. En las primeras moradas, aunque hay mucho sol, también hay tierra en los ojos y falta claridad para el discernimiento: «si, yendo por este camino, me sucederá mal; si osaré comenzar aquella obra; si será soberbia; [...]; que, como soy tan pecadora, [...]; haré daño a los buenos; que una como yo no ha menester particularidades».

De ese modo, el misterio del ser humano se teje en relaciones complejas, por lo que es necesaria la apertura dialogal a Dios, para aprender a recibir lo que no nace espontáneamente y conduce a una mayor humanización.

¹⁵ Este texto de 1M 2,10, es una muestra de cómo Teresa trata de encontrar un lenguaje que exprese su experiencia. Para poder entender el lenguaje de la mística puede ser útil consultar los siguientes artículos. 1. Cf. VON BROCKHUSEN, G. «Lenguaje de la mística». En: DINZELBACHER, P. *Diccionario de la Mística*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000, pp. 654-658. El artículo de von Brockhusen siguiendo a Nicolás de Cusa afirma que por medio del lenguaje «otros puedan ser atraídos a la Realidad que irrumpe a través de la palabra creada» (p. 655); Von Brockhusen citando a Congar «no es el lenguaje del profeta ni del teólogo» y apoyándose en Garrigou-Lagrange, dice que este lenguaje «sobrepasa los límites de las fórmulas de fe» (p. 658). 2. Además, cf. BALDINI, M., «Lenguaje místico». En: BORRIELLO, L. y otros. *Diccionario de Mística*. Madrid: Editorial San Pablo, 2002, pp. 1049-1053. Dice Baldini que el lenguaje es «un arpón destinado a traer el alma a Dios para su salvación» (p. 1049); el lenguaje místico usa figuras literarias hasta que «encuentra la brutalidad lógica de una contradicción que no se oculta; más aún, que se complace en mostrarse [...] vigorosa formulación de algo esencial a la fe cristiana [...] la combinación de ideas contradictorias [...] en el mundo de la dualidad crea lingüísticamente la *coincidentia oppositorum* (que según Nicolás de Cusa era la definición menos imperfecta de Dios), porque funde en unidad dos imágenes contrastantes o dos entidades lingüísticas portadoras de significados conceptuales opuestos [lo que] permite expresar algo inefable» (pp. 1051-1052). 3. Finalmente, para seguir profundizando puede servir cf. CONGAR, Y. «Lenguaje de los espirituales y lenguaje de los teólogos». En: *Situación y tareas de la teología hoy*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1970, pp. 163-190. También GARRIGOU-LAGRANGE, R. «Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens». En: *La Vie Spirituelle—Supplément, Paris, (VSpS) 41* (1936), pp. 257ss.

3.1.1.2. La gratitud por el conocimiento de la salvación

El ser humano puede abrirse a la difícil comprensión de la salvación, en cuanto que descubre en sí la capacidad de recibir para irse transformando. Además, no se ignora la fuerza del mal que Jesús vence convirtiéndose en víctima. Para ello, Dios ofrece permanentemente su disponibilidad al diálogo en la oración, otorgando «contentos y gustos» para que el ser humano confíe en Él. Así, el ser humano, a través de una relación consciente y cercana a Dios, puede aproximarse, olvidándose de sí y centrándose en la presencia de Dios, al conocimiento del misterio salvador¹⁶.

La razón puede llegar a entender la cooperación entre la acción de Dios¹⁷ y el esfuerzo humano por avanzar en el proceso de conocimiento de la salvación¹⁸ y, por eso, el ser humano se abre a la posibilidad del encuentro salvador con el Señor¹⁹. Gracias a este encuentro dialógico, el ser humano, aunque con miedo y duda, puede irse capacitando para la integridad²⁰ y, al ponerse al servicio obedeciendo²¹, va reconociendo la gracia como presencia de Dios en su fragilidad²². Al

¹⁶ Cf. 3M 1,1 y 3M 1,3 y 3M 2,1; 4M 1,4 y 4M 1,14; 4M 3,5 y 4M 3,6. En la introducción de esta segunda parte se ha señalado que la positividad de la creación permanece en la salvación ya que el Dios salvador no suprime ni reemplaza al Dios creador, es el mismo Padre de Jesucristo empeñado en la comunicación de su amor para que el ser humano pueda llegar a su plenitud. La creación necesita salvación para llegar a plenitud.

¹⁷ Cf. 3M 1,1. «A los que por la misericordia de Dios han vencido estos combates y con la perseverancia entrado a las terceras moradas, ¿qué les diremos, sino bienaventurado el varón que teme al Señor? (Sal 111,1)».

¹⁸ IBÍDEM. «No ha sido poco hacer su Majestad que entienda yo ahora qué quiere decir el romance de este verso a este tiempo, según soy torpe en este caso. Por cierto, con razón le llamaremos bienaventurado, pues si no torna atrás, a lo que podemos entender, lleva camino seguro de su salvación».

¹⁹ IBÍDEM. «Aquí veréis, hermanas, lo que importa vencer las batallas pasadas, porque tengo por cierto que nunca deja el Señor de ponerle en seguridad de conciencia, que no es poco bien; digo en seguridad, y dije mal; que no la hay en esta vida y por eso siempre entendí que digo: si no torna a dejar el camino comenzado».

²⁰ Cf. 3M 1,3. «Por cierto, hijas mías, que estoy con tanto temor escribiendo esto que no sé cómo lo escribo ni cómo vivo cuando se me acuerda, que es muy muchas veces. Pedidle, hijas mías, que viva su Majestad en mí siempre, porque, si no es así, ¿qué seguridad puede tener una vida tan mal gastada como la mía? Y no os pese de entender que esto es así, como algunas veces lo he visto en vosotras cuando os lo digo, y procede de que quisierais que hubiera sido muy santa, y tenéis razón; también lo quisiera yo; mas, ¿qué tengo de hacer si lo perdí por sola mi culpa?».

²¹ IBÍDEM. «Que no me quejaré de Dios que dejó de darme bastantes ayudas para que se cumplieran vuestros deseos; que no puedo decir esto sin lágrimas y gran confusión de ver que escriba yo cosa para las que me pueden enseñar a mí. Recia obediencia ha sido; plega el Señor que pues se hace por él, sea para que os aprovechéis de algo porque le pidáis perdón a esta miserable atrevida. Mas bien sabe su Majestad que sólo puedo presumir de su misericordia, y ya que no puedo dejar de ser la que he sido no tengo otro remedio sino llegarme a ella y confiar en los méritos de su Hijo y de la Virgen, madre suya, cuyo hábito indignamente traigo y traéis vosotras».

²² IBÍDEM. «Alabadle, hijas mías, que lo sois de esta Señora verdaderamente y así no tenéis para qué os afrentar de que sea yo ruin, pues tenéis tan buena madre; imitadla y considerad qué tal debe ser la grandeza de esta Señora y el bien de tenerla por patrona, pues no han bastado mis pecados y ser la que soy para deslustrar en nada esta sagrada orden».

mismo tiempo, también descubre la tentación y puesta a prueba de personas maduras²³ a las que resulta muy difícil orientar adecuadamente en el camino hacia la salvación transformadora²⁴.

Esta relación dialogante entre Dios y el hombre ayuda a la configuración plena de la persona. El ser humano, recibiendo el don de Dios, puede ir experimentando la salvación, y, asumiendo la ambigüedad del proceso, se le invita a ser partícipe en el proyecto salvador.

La persona puede vivenciar la salvación como don divino para avanzar en el proceso de conocimiento que va realizando a lo largo de su existencia: «A los que por la misericordia de Dios han vencido estos combates [...] les diremos, [...] lleva(n) camino seguro de su salvación [...] si no torna a dejar el camino comenzado». La persona, ante la gran propuesta salvífica, experimenta la propia inconsistencia desde la cual pide la presencia de Dios: «estoy con tanto temor escribiendo esto [...]. Pedidle, hijas mías, que viva su Majestad en mí siempre». La autora es consciente de la dificultad de vivir la voluntad de Dios y de entender la gracia, por lo que necesita tiempo y condiciones apropiadas para la comprensión de la oferta amorosa. Aun así, la condición humana anhela la entrega a un proyecto de felicidad que solo Dios puede proporcionar: «sabe su Majestad que sólo puedo presumir de su misericordia, y [...] llegarme a ella y confiar en los méritos de su Hijo». Afirma Teresa que la «recia obediencia» y la confianza acrecientan la conciencia de la presencia de Dios, que, en la debilidad humana, puede hacer surgir la alabanza y la alegría de tal modo que la limitación humana no desdice la grandeza divina: «Alabadle, hijas mías, [...] pues no han bastado mis pecados y ser la que soy para deslustrar en nada». La persona crece en el conocimiento de sí y en la unificación personal, si tiene en cuenta las tensiones suscitadas por las luchas interiores. Lo que deviene en la estabilidad personal, la seguridad y firmeza en un periodo existencial que se ha de armonizar con la prueba provocadora de la intranquilidad ante los conflictos que pueden llevar a sucumbir en la tentación: «Yo he conocido algunas almas, [...] que han [...] vivido muchos años en esta rectitud y concierto alma y cuerpo [...]. Probarlos su Majestad en cosas no muy grandes, y andar con tanta inquietud».

Teresa cree que la prueba es necesaria para la purificación, ya que, a través de ella, es posible descubrir cómo Dios salva desde la impotencia y la debilidad (Mc 14,32-43); es decir, Dios, asumiendo lo más frágil, realiza la salvación por el Espíritu (Rm 5,3-5). La autora sabe que el llamamiento divino es universal y la respuesta humana es libre, pues, aunque la recomendación va implícita en los términos de

²³ Cf. 3M 2,1. «Yo he conocido algunas almas, y aun creo que puedo decir hartas, de las que han llegado a este estado y estado y vivido muchos años en esta rectitud y concierto alma y cuerpo a lo que se puede entender, y después de ellos que ya parece habían de estar señores del mundo, al menos bien desengañados de él».

²⁴ IBÍDEM. «[...] probarlos su Majestad en cosas no muy grandes, y andar con tanta inquietud y apretamiento de corazón que a mí me traían tonta y aun temerosa harto pues darles consejo no hay remedio, porque, como ha tanto que tratan de virtud, paréceles que pueden enseñar a otros y que les sobra razón en sentir aquellas cosas».

la propuesta —muerte y vida—, no se atenta contra la libertad, que no es neutra, por sugerir el bien conveniente para el ser humano²⁵. Teresa vierte una antropología unitaria en la que todo el ser humano resulta involucrado, por lo cual el autoconocimiento, desde la apertura a Dios, va orientando hacia la salvación a través de la purificación y la conversión a la humildad, al desasimiento y a la confianza.

El ser humano, cuando logra su objetivo en la relación con el otro y con el mundo, experimenta una razonable alegría²⁶. Por eso, el empeño en las relaciones interpersonales y en los compromisos históricos puede dar lugar a los *contentos*²⁷ y, también, se pueden vivenciar los *gustos*²⁸. Por lo tanto, la vida del hombre puede ser agraciada con lo que necesita, la presencia de Dios, que otorga la paciencia esperanzada²⁹ para ir adquiriendo el conocimiento del proyecto salvador³⁰.

El misterio humano se atisba en el ámbito del diálogo con Dios. En esa relación, el ser humano va descubriendo que Dios le concede la gracia para comprometerse en la historia e ir cooperando en la salvación.

Sin perjuicio de lo anterior, la comunicación de la interioridad resulta difícil, pero de todos modos se explica el significado y la diferencia entre dos experiencias interiores —*contento* y *gusto*— en las que Dios se acerca al ser humano³¹. El *contento* emerge ante el propósito conseguido, tanto en la relación interpersonal como

²⁵ Esto lo expresa bien el artículo de ORBE, A. «El dilema entre la vida y la muerte». *Gregorianum*, 51 (1990), pp. 305-365 (I parte) y pp. 509-536 (II parte). Especialmente p. 307.

²⁶ Cf. 4M 1,4. «Pues hablando de lo que dije que diría aquí de la diferencia que hay entre contentos en la oración o gustos, los contentos me parece a mí se pueden llamar los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a nuestro Señor, que procede de nuestro natural, aunque en fin ayuda para ello Dios, que hase de entender en cuanto dijere que no podemos nada sin él, mas nacen de la misma obra virtuosa que hacemos y parece a nuestro trabajo lo hemos ganado y con razón nos da contento habernos empleado en cosas semejantes».

²⁷ IBÍDEM. «Mas, si lo consideramos, los mismos contentos tendremos en muchas cosas que nos pueden suceder en la tierra, así en una gran hacienda que de presto se provea alguno, como de ver una persona, que mucho amamos, de presto; como de haber acertado en un negocio importante y cosa grande de que todos dicen bien; como si a alguna le han dicho que es muerto su marido o hermano o hijo y le ve venir vivo».

²⁸ IBÍDEM. «Yo he visto derramar lágrimas de un gran contento y aun me ha acaecido alguna vez. Paréceme a mí que, así como estos contentos son naturales, así en los que nos dan las cosas de Dios, sino que son de linaje más noble, aunque estotros no eran tampoco malos. En fin, comienzan de nuestro natural mismo y acaban en Dios. Los gustos comienzan de Dios y siéntelos el natural y goza tanto de ellos como gozan los que tengo dichos y mucho más. ¡Oh Jesús, y qué deseo tengo de saber declararme en esto!; porque entiendo, a mi parecer, muy conocida diferencia y no alcanza mi saber a darme a entender; ¡hágalo el Señor!».

²⁹ Cf. 4M 1,14. «Hay más y menos en este estorbo conforme a la salud y a los tiempos; padezca la pobre alma aunque no tenga en esto culpa, que otras haremos por donde es razón que tengamos paciencia. Y porque no basta lo que leemos y nos aconsejan, que es que no hagamos caso de estos pensamientos, para las que poco sabemos no me parece tiempo perdido todo lo que gasto en declararlo más y consolaros en este caso; mas hasta que el Señor nos quiera dar luz, poco aprovecha».

³⁰ IBÍDEM. «Mas es menester y quiere su Majestad que tomemos medios y nos entendamos y lo que hace la flaca imaginación y el natural y demonio no pongamos la culpa al alma».

³¹ Cf. SERRANO, A. «Contentarse con la finitud o atreverse a gustar la trascendencia. Aproximación al dilema de la razón en Santa Teresa de Ávila». *Teología y Vida*, 47 (2006), pp. 575-613.

en la actividad comprometida, y por ende es el resultado de un logro humano: «procede de nuestro natural, [...], nacen de la misma obra virtuosa que hacemos»; y el *gusto* es una realidad procedente de Dios, es más elevado y profundo, «comienzan de Dios y siéntelos el natural [...] son de linaje más noble». El *contento* es la alegría vivida por la fidelidad al proyecto de Dios, y el *gusto* es la alegría recibida gratuitamente de Dios, por la permanencia en la unión con Él. De esta manera, el ser humano puede comprender la globalidad únicamente desde una visión amplia, a largo plazo, integradora, y que, a su debido momento, conocerá y alcanzará la visión total, en duración, extensión y profundidad: «es razón que tengamos paciencia». Se trata de diferenciar lo fundamental de lo accesorio y, objetivando, esperar el tiempo propicio para entender que el esfuerzo cobra sentido sólo si se comprende el amor de Dios como el fundamento y sentido de la existencia: «mas hasta que el Señor nos quiera dar luz, poco aprovecha». Para comprender y vivir el proyecto salvador, se necesita la formación y el contraste que preparan para no deslumbrarse por la luz que Dios irradia; pues Él concede únicamente cuando el ser humano puede asumir el don. Por eso, la persona puede esperar la luz del Señor que ilumina el camino guiándola hacia la plenitud: «es menester y quiere su Majestad que tomemos medios y nos entendamos y [...] no pongamos la culpa al alma». Teresa vive todo esto en un contexto histórico que interpreta desde su realidad existencial³².

La armonía entre la acción de Dios y el hombre desentraña la hondura humana y refleja una antropología integradora inclusiva de los dos movimientos: del hombre a Dios, *contento*, y de Dios al hombre, *gusto*. Se trata de un pensar optimista porque el resultado de ambas acciones es la alegría experimentada desde la realidad histórica y cotidiana, y la alegría profunda que Dios regala inmerecidamente.

Teresa invita a la aspiración por el *gusto* sin negar el *contento*. El primero es gozo intenso y colmado recibido de la presencia divina. Sin embargo, este no niega el segundo, que es gozo ocasionado por la participación con Dios en su proyecto salvador que va acercando el Reinado de Dios. Ambas vivencias estimulan el conocimiento del misterio del ser humano, lo que supone la apropiación de la finitud que proporciona la lucidez para dejarse encontrar por el Dios que busca.

El ser humano, desde la humildad y el silencio, puede acoger el don gratuito cuando se confía en Dios³³, y se hace lo más consciente posible de su gracia³⁴.

³² En el tiempo que escribe esta cuarta morada se enteró de la muerte de Nicolás Ormaneto, nuncio papal que defendía la reforma teresiana. Este acontecimiento fue un gran drama en la vida de Teresa, Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, p. 75.

³³ Cf. 4M 3,5. «Ya puede ser que yo me engañe, mas voy por estas razones: la primera, que en esta obra de espíritu, quien menos piensa y quiere hacer, hace más; lo que habemos de hacer es pedir como pobres necesitados delante de un grande y rico emperador y luego bajar los ojos y esperar con humildad. Cuando por sus secretos parece que entendemos que nos oye, entonces es bien callar, pues nos ha dejado estar cerca de él, y no será malo procurar no obrar con el entendimiento, si podemos, digo».

³⁴ IBÍDEM. «Mas si este Rey aún no entendemos que nos ha oído ni nos ve, no nos hemos de estar bobos, que lo queda harto el alma cuando ha procurado esto y queda mucho más seca, y por ventura más inquieta la imaginación con la fuerza que se ha hecho a no pensar nada; sino que quiere el Señor que le pidamos y consideremos estar en su presencia, que él sabe lo que nos cumple. Yo no

La disposición a la receptividad del don facilita el propio conocimiento, es decir, la entrega en Dios, junto al abandono del propio esfuerzo, posibilita que el ser humano pueda gozar de Dios³⁵; para lo que necesita centrarse en Él y olvidarse de sí³⁶.

Es así cómo el diálogo íntimo del ser humano con Dios puede capacitarle para recibir la salvación, lo que provoca la gratuidad y la apertura al conocimiento de Dios para vivir activamente la presencia divina³⁷.

Además, el proceso de conocimiento y crecimiento en la vida interior se realiza sin pretensiones desmesuradas, es decir, como indigente desprovisto de todo ante el Dios que dona, gratuitamente, lo único fundamental e imprescindible. El sentido de la existencia humana se pide y se espera como el publicano (Lc 18,13). Dice la autora: «en esta obra de espíritu, quien menos piensa y quiere hacer, hace más». La presencia silenciosa y la cercanía de Dios provocan el deseo de recibir y gozar la gracia ante lo que el entendimiento enmudece. Pero, cuando la fe aún no vive la experiencia de encuentro comunicativo, se cree que Jesucristo, el Amado, ni ve ni oye; y, entonces, es imprescindible la reflexión y la petición insistente: «quiere el Señor que le pidamos y consideremos estar en su presencia, que él sabe lo que nos cumple». La entrega en la voluntad divina supone que Dios pase a ser el centro; su Palabra y su Amor envolvente y sustentador. Así, de este modo, se recibe más de lo esperado: «dejarse el alma en las manos de Dios, haga lo que quisiere de ella, con el mayor descuido de su provecho que pudiese y mayor resignación a la voluntad de Dios». Cuando el hombre solo busca a Dios, todo lo demás sobra porque se recibe por añadidura: «da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar».

Se detecta una antropología buscadora de equilibrio entre la acción de Dios libre, gratuita y la respuesta insistente del ser humano. De tal modo, la persona acepta que todo depende de ella y, a la vez, todo se recibe gratis. La entrega confiada en Dios, como el barro en las manos del alfarero (Jr 18,3-6), se despreocupa del propio provecho y utilidad y va creciendo en libertad y en la desposesión de sí para la receptividad de Dios, «Dios las ponga [potencias] en otro [trabajo] mayor».

puedo persuadirme a industrias humanas en cosas que parece puso su Majestad límite y las quiso dejar para sí; lo que no dejó otras muchas que podemos con su ayuda, así de penitencias, como de obras, como de oración, hasta donde puede nuestra miseria».

³⁵ Cf. 4M 3,6. «La segunda razón es que estas obras interiores son todas suaves y pacíficas, y hacer cosa penosa antes daña que aprovecha. Llamo penosa cualquier fuerza que nos queramos hacer, como sería pena detener el huelgo; sino dejarse el alma en las manos de Dios, haga lo que quisiere de ella, con el mayor descuido de su provecho que pudiese y mayor resignación a la voluntad de Dios. La tercera es que el mismo cuidado que se pone en no pensar nada, quizá despertará el pensamiento a pensar mucho».

³⁶ IBÍDEM. «La cuarta es que lo más sustancial y agradable a Dios es que nos acordemos de su honra y gloria y nos olvidemos de nosotros mismos y de nuestro provecho y regalo y gusto. Pues ¿cómo está olvidado de sí el que con mucho cuidado está que no se osa bullir ni aun deja a su entendimiento y deseos que se bullan a desear la mayor gloria de Dios ni que se huelgue de la que tiene? Cuando su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado que no con todas nuestras diligencias para echarle más a perder. Que pues Dios nos dio las potencias para que con ellas trabajásemos, y se tiene todo su premio, no hay para qué las encantar sino dejarlas hacer su oficio hasta que Dios las ponga en otro mayor».

³⁷ La Escritura lo expresa en la experiencia del Tabor (Mc 9, 2-8; Mt 17, 4-7).

3.1.2. La relatividad del conocimiento humano

El ser humano, desde lo provisorio de su conocimiento —perplejo, contradictorio, limitado y, en definitiva, necesitado de salvación—, puede acceder a la salvación transformadora. De ese modo, la duda razonable de todo proceso cognoscitivo se puede convertir en confianza en Dios, cuando el ser humano abierto a la Palabra de Dios descubre criterios que le llevan a vivir salvado en esperanza³⁸.

3.1.2.1. La fragilidad acoge la revelación salvadora

La persona se dispone existencialmente para la escucha de la Palabra, y acogíendola resulta que su condición finita se ve desbordada por la infinitud de la presencia divina³⁹.

El ser humano vive con certeza la experiencia de la unión con Dios que es vivencia de salvación⁴⁰ aunque no logra comprender total y plenamente el misterio de Dios⁴¹. Además, la persona, aun cuando solo desea y busca la voluntad de Dios, puede engañarse⁴² porque no hay total evidencia de fidelidad, por lo que es posible la traición⁴³.

³⁸ Para el pensar unitario teresiano la salvación transformadora es concreción de la creación amada: es afirmar que Dios salva y crea permanentemente. La mística soteriológica teresiana aflora desde su razón y entiende que la finitud es amada, permanece y está necesitando un encuentro que le lleve a la infinitud. La creación se profundiza en la encarnación de Dios en Cristo. De ese modo, en el encuentro con Cristo el ser humano ratifica que el Dios que se humana y que resucita a Jesús, es el Dios de la creación amada; la que está anhelante de una vida plena y necesitada de un salvador. Teresa comunica una visión integral y sobria de su experiencia de salvación transformadora. Es lo que se pretende sistematizar del pensar teresiano en un momento diferente al que ella lo comunica. Para nuestra autora el Dios trinitario que envía al Hijo por el Espíritu es creador, salvador y consumidor.

³⁹ Cf. 5M 1,11 y 5M 4,7; 6M 1,4 y 6M 3,5.

⁴⁰ Cf. 5M 1,11. «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, aunque no le vemos; porque acá no queda así sino de sola la divinidad. Pues ¿cómo lo que no vimos se nos queda con esa certidumbre? Eso no lo sé yo; son obras suyas; mas sé que digo verdad, y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios sino de alguna potencia y otras muchas maneras de mercedes que hace Dios al alma».

⁴¹ IBÍDEM. «Hemos de dejar en todas estas cosas de buscar razones para ver cómo fue; pues no llega nuestro entendimiento a entenderlo, ¿para qué nos queremos desvanecer? Basta ver que es todopoderoso el que lo hace; y pues no somos ninguna parte por diligencias que hagamos para alcanzarlo sino que es Dios el que lo hace, no lo queramos ser para entenderlo».

⁴² Cf. 5M 4,7. «Podréisme preguntar o estar con duda de dos cosas: la primera que si está el alma tan puesta con la voluntad de Dios, como queda dicho, que ¿cómo se puede engañar?, pues ella en todo no quiere hacer la suya. La segunda, ¿por qué vías puede entrar el demonio tan peligrosamente que se pierda vuestra alma, estando tan apartadas del mundo y tan llegadas a los sacramentos y en compañía, podemos decir, de ángeles, pues por la bondad del Señor todas no traen otros deseos sino de servirle y agradecerle en todo?».

⁴³ IBÍDEM. «[...] que ya los que están metidos en las ocasiones del mundo, no es mucho. Yo digo que en esto tenéis razón, que harta misericordia nos ha hecho Dios; mas cuando veo, como he dicho, que estaba Judas en compañía de los apóstoles y tratando siempre con el mismo Dios y oyendo sus palabras, entiendo que no hay seguridad en esto».

El ser humano tiene posibilidad de relacionarse con Dios desde su realidad finita sin la pretensión de querer ser Dios y aceptando la perplejidad ante el poder del mal. Así, el diálogo con Dios capacita para ser protagonista en la lucha y participar en el proceso de la salvación.

La presencia de Dios otorga un tipo de seguridad que va más allá de la impresión producida en nuestros sentidos. En la experiencia de unión con Dios, se recibe un conocimiento indudable y claro, aunque no se sepa expresar adecuadamente: «Eso no lo sé yo; son obras tuyas; mas sé que digo verdad, y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios». Esta gracia se vive como firme adhesión de la mente a la persona divina que se presenta y manifiesta como innegable al sujeto; pues se trata de un modo de sabiduría de la verdad. Por eso, se desaconseja el inútil esfuerzo de perseguir algo que desborda la capacidad humana; no se puede *entender* ni se sabe *cómo fue*. Se invita a la apertura a un nuevo modo de comprensión por la experiencia que amplía el conocimiento lógico racional. La fe y la confianza en Dios revelan que la salvación se entiende cuando se vive, y solo a posteriori puede ser comunicada. Esta propuesta teresiana implica irse conformando a la voluntad de Dios, y, sabiendo que la mentira se enmascara con apariencia de verdad, se requiere vigilancia porque nada garantiza la permanencia en la comunión con Dios. Una vida sin pretensiones mundanas no conduce sin más a la fidelidad; tampoco algunas primicias de lo definitivo aportan certidumbre de perseverancia hasta el final evitando la traición. Por lo tanto, es necesario el alimento de la fe, para que crezca y evolucione acorde al resto de las realidades que configuran lo humano. La persona vive expuesta al pecado y cabe la posibilidad de la pérdida de la fe y la vocación como se expresa en el personaje de Judas que, en «compañía de los apóstoles y tratando siempre con el mismo Dios», se aparta y traiciona.

Se detecta una antropología unitaria en que todo el ser humano se une con Dios y esa experiencia proporciona una gran certidumbre aunque no se sepa dar razones. Este anticipo del misterio divino, ya aquí y ahora, invita a la participación en el proyecto salvador de Dios, abriéndose confiadamente a la gracia de Dios.

La persona, consciente de su capacidad y de su limitación, sabe que todo lo bueno viene de Dios⁴⁴ y es capaz de relativizar las calumnias en función de la realización del plan salvador⁴⁵. Además, Dios regala un tipo específico de gracia

⁴⁴ Cf. 6M 1,4. «Yo sé de una persona que tuvo hartito miedo no había de haber quien la confesase, según andaban las cosas, que por ser muchas no hay para qué me detener; y es lo peor que no pasan de presto sino que es toda la vida y el avisarse unos a otros que se guarden de tratar personas semejantes. Diríame que también hay quien diga bien. ¡Oh hijas, y qué pocos hay que crean ese bien en comparación de los muchos que abominan! ¡Cuánto más que ése es otro trabajo mayor que los dichos!; porque, como el alma ve claro que, si tiene algún bien, es dado de Dios y en ninguna manera no suyo, porque poco antes se vio muy pobre y metida en grandes pecados».

⁴⁵ IBÍDEM. «[...] este un tormento intolerable, al menos a los principios, que después no tanto, por algunas razones: porque la experiencia le hace claro ver que tan presto dicen bien como mal, y así no hace más caso de lo uno que de lo otro; la segunda, porque le ha dado el Señor mayor luz de que ninguna cosa es buena suya, sino dada de su Majestad, y como si la viese en tercera persona, olvidada que tiene allí ninguna parte, se vuelve a alabar a Dios; la tercera, si ha visto

—*el habla*— que ayuda a descubrir en la Palabra de Dios los criterios de discernimiento⁴⁶ y suministra certeza consoladora en situaciones complejas⁴⁷.

Se aborda la relación dialogante con Dios mediada por la Palabra, y, a través de ella, el ser humano se puede ir haciendo consciente de los dones recibidos. Esta experiencia de la gracia ayuda a no caer en tentación y a asumir que la salvación acontece en la finitud.

La autora declara, en *Vida* 28, que nadie le quería confesar. Este lamento es una denuncia a los confesores que generan culpabilidad en los fieles. Ella siente el rechazo y la estigmatización excluyente de quienes se preocupan más de sí mismos, para no caer bajo sospecha ante la Inquisición, que de cuidar el Pueblo de Dios que se les ha encomendado. Además de los que censuran y murmuran, están los pocos que, hablando bien, también causan «otro trabajo mayor que los dichos!; porque, como el alma ve claro que, si tiene algún bien, es dado de Dios y en ninguna manera no suyo». Así, la autora vive un *tormento intolerable* que no la aplasta, sino que la estimula para situar la experiencia dolorosa en el debido lugar. De este modo, la vivencia dolorosa que en ocasiones provoca la realidad mundana se contrasta con el consuelo de la Palabra de Dios. Una sola Palabra meditada y que vaya empapando la interioridad ilumina mejor la existencia que todas las doctas y cultas argumentaciones. Cuando Dios personalmente dice «no tengas pena», aquietta el ánimo y concede la lucidez para la conversión. La revelación del nombre de Dios, «yo soy, no hayas miedo», colma al ser humano, haciendo perder el temor, despejando dudas y dando gran paz y sosiego en medio de la externa tribulación y persecución. La recepción de la Palabra divina en medio de las dificultades posibilita la confianza en la adecuada resolución de los problemas porque la voluntad de Dios siempre se cumple, aunque sea por caminos tortuosos, «se sosiegue que todo sucederá bien».

algunas almas aprovechadas de ver las mercedes que Dios la hace, piensa que tomó su Majestad este medio de que la tuviesen por buena, no lo siendo, para que a ellas le viniese bien; la cuarta, porque como tiene más adelante la honra y gloria de Dios que la suya, quítase una tentación que da a los principios, de que esas alabanzas han de ser para destruirla, como, como ha visto algunas, y dásele poco de ser deshonrada a truco de que siquiera una vez sea Dios alabado por su medio; después, venga lo que viniere».

⁴⁶ Cf. 6M 3,5. «Pues tornando a lo primero: que venga de lo interior, que de lo superior, que de lo exterior, no importa para dejar de ser de Dios. Las más ciertas señales que se pueden tener, a mi parecer, son éstas: la primera y más verdadera es el poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando; declárome más: está un alma en toda la tribulación y alboroto interior que queda dicho y oscuridad del entendimiento y sequedad; con una palabra de éstas que diga solamente: «no tengas pena», queda sosegada y sin ninguna, y con gran luz, quitada toda aquella pena con que le parecía que todo el mundo y letrados que se juntaran a darle razones para que no la tuviese, no la pudieran con cuanto trabajaran quitar de aquella aflicción».

⁴⁷ IBÍDEM. «Está afligida por haberle dicho su confesor y otros que es espíritu del demonio el que tiene, y toda llena de temor: y con una palabra que se le diga sólo: «Yo soy, no hayas miedo», se le quita del todo, y queda consoladísima, y pareciéndole que ninguno bastará a hacerla creer otra cosa. Está con mucha pena de algunos negocios graves que no sabe cómo han de suceder: entiende que se sosiegue, que todo sucederá bien; queda con certidumbre y sin pena. Y de esta manera otras muchas cosas».

Así, la relación agraciante con Dios fortalece la condición humana buena y frágil, en medio de la incertidumbre y la mediocridad. La Palabra de Dios excede lo humano y da lucidez ante la dificultad para no temer la crítica. También otorga consuelo y, sobre todo, genera confiado sosiego. Esta es la conclusión que transmite la vida y la obra de Teresa para que cada creyente se haga disponible al Señor.

3.1.2.2. Una experiencia armonizadora de contrarios

Teresa afirma que es posible comprender la acción de Dios y aporta razones para reconocerla, asegurando que no es *engaño*, ni *antojo*, ni *melancolía*. La experiencia de la gracia puede unir lo diverso y transforma al ser humano, posibilitando un conocimiento muy especial que ilumina y ayuda a interpretar el anhelo de unión con Dios⁴⁸.

El ser humano puede comprender la presencia amorosa de Dios desde la vivencia de la armonización de los contrarios⁴⁹ que acontece en la hondura del ser, provocando la conversión que le conduce a la opción fundamental⁵⁰. La relación con Dios sobreviene de una manera contundente⁵¹ que no se confunde con enfermedades⁵², y se manifiesta como una experiencia razonable⁵³.

El diálogo del ser humano con Dios requiere la capacidad de dar razón con la propia existencia de esta experiencia interpersonal con Dios; es una relación que le va transformando, haciéndole sujeto activo en la historia de salvación.

Teresa afirma la certeza de la presencia amorosa de Dios, cuando visita y revoluciona a la persona en sus entrañas provocando la conversión. Por tanto, Teresa vive la salvación como encuentro con el resucitado, que la libera de la negatividad, *tempestad*, junto con una propuesta de felicidad que le resulta

⁴⁸ Cf. 6M 2,6 y 6M 2,7; 6M 4,9 y 6M 4,17 y 6M 6,6.

⁴⁹ Cf. 6M 2,6. «Podrá ser que reparéis en cómo más en esto que en otras cosas hay seguridad. A mi parecer por estas razones: la primera, porque jamás el demonio debe dar pena sabrosa como ésta; podrá él dar el sabor y deleite que parezca espiritual, mas juntar pena, y tanta, con quietud y gusto del alma, no es de su facultad; que todos sus poderes están por las afueras, y sus penas cuando él las da no son, a mi parecer, jamás sabrosas ni con paz, sino inquietas y con guerra».

⁵⁰ IBÍDEM. «La segunda, porque esta tempestad sabrosa viene de otra región de las que él puede señorear. La tercera, por los grandes provechos que quedan en el alma, que es lo más ordinario determinarse a padecer por Dios, y desear tener muchos trabajos, y quedar muy más determinada a apartarse de los contentos y conversaciones de la tierra y otras cosas semejantes».

⁵¹ Cf. 6M 2,7. «El no ser antojo, está muy claro; porque, aunque otras veces lo procure, no podrá contrahacer aquello; y es cosa tan notoria que en ninguna manera se puede antojar, digo parecer que es, no siendo, ni dudar de que es; y, si alguna quedare, sepan que no son éstos verdaderos ímpetus, digo, si dudare en si le tuvo o si no; porque así se da a sentir como a los oídos una gran voz».

⁵² IBÍDEM. «Pues ser melancolía no lleva camino ninguno, porque la melancolía no hace y fabrica son antojos sino en la imaginación; estotro procede de lo interior del alma».

⁵³ IBÍDEM. «Ya puede ser que yo me engañe, mas hasta oír otras razones a quien lo entienda, siempre estaré en esta opinión, y así sé de una persona harto llena de temor de estos engaños, que de esta oración jamás le pudo tener».

sabrosa. La experiencia de la soteriología teresiana es don de Dios que posibilita una existencia agraciada y estimula a *determinarse*, lo que la autora sostiene dando tres razones. El primer argumento es que únicamente puede ser obra de Dios esta armonización de los contrarios, unión de realidades opuestas como signo de la salvación: «juntar pena, y tanta, con quietud y gusto del alma». La segunda razón es que la gracia salvadora es regalo extraordinario: «tempestad sabrosa viene de otra región». Y la tercera argumentación, de que es presencia de Dios, son los efectos que produce, «grandes provechos que quedan en el alma», es la audacia a un compromiso radical por Dios, y relativizar lo demás: «desear tener muchos trabajos, y quedar muy más determinada apartarse de los contentos y conversaciones de la tierra y otras cosas semejantes». Acontece, así, una presencia que no fomenta la huida de la realidad, sino, por el contrario, renunciando al mal, se capacita para lo máximo: «determinarse a padecer por Dios» en el empeño de ser copartícipe en la salvación transformadora. La gracia de Dios se manifiesta en la apuesta por un estilo de vida arriesgado y comprometido al servicio del Reino. Entonces, la vida, inserta en la realidad del mundo, ocasiona inquietud y angustia, por lo que el vivirla bajo la gracia resulta ser costosa y gozosa a la vez⁵⁴.

Esta experiencia de Dios para Teresa no es engaño y no hay lugar para la duda. El ser humano decide cada día el tipo de existencia que desea. Por eso, la autora invita a afirmarse en Dios, en quien no hay confusión. Además, el don de Dios no es, tampoco, artificio imaginativo equiparable con ciertos efectos psicológicos: «El no ser antojo está muy claro; [...] porque así se da a sentir como a los oídos una gran voz». De este modo, la presencia de Dios en la hondura humana es verificable en la armonía y la transformación resultante, siempre que se destierre el miedo y el ser humano se atreva al conocimiento. Por eso, el diálogo razonado, para confrontar los efectos de la experiencia de Dios con personas capacitadas, ayuda en el proceso de la conversión personal: «mas hasta oír otras razones a quien lo entienda, siempre estaré en esta opinión, [...] esta oración jamás le pudo tener [temor]».

Se afirma, en consecuencia, que la oración es una relación con Dios reconocible, razonable y transformadora, porque conduce al conocimiento de sí mismo y porque capacita para la opción por un estilo de vida que hace feliz a la persona al participar del proceso de salvación.

⁵⁴ Se puede profundizar el tema en NOEMI, J., «Modelos de fuga temporis». En: *Esperanza en busca de Inteligencia. Atisbos teológicos*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005, pp. 46-49. Aquí se afirma que el *escapismo místico* es una forma de soslayar las preguntas fundamentales de la existencia mediante «una correlación entre simplificación de las preguntas que plantea la inmanencia histórica y precipitado recurso a la trascendencia como alteridad no mediable» (pp. 47-48). Otra forma de evadir el tiempo es a través del «recurso abusivo a la paradoja como categoría teológica [que no] mantiene vivo el carácter dialéctico que rige entre trascendencia e inmanencia y se recurre a la trascendencia del cristianismo como un no, una negación cosificada sobre la inmanencia» (p. 48).

El ser humano puede acceder a la revelación de Dios a través de la *visión intelectual*⁵⁵, gracia que puede ser entendida por quien la recibe⁵⁶ debido a los efectos que ocasiona⁵⁷. La autora va explicando el auténtico encuentro amoroso, *arrobamiento*⁵⁸, y las consecuencias de esa gracia⁵⁹. Y, desde esa clarificación, invita a relativizar las aspiraciones a la visión de Dios⁶⁰ y a preocuparse de evitar la tentación⁶¹, distinguiendo la pena mundana de la pacificadora que se disfruta en la experiencia de Dios⁶².

Teresa, desde su vivencia mística, comunica que Dios va revelando su misterio a través de una relación amorosa que va progresando de los *desposorios* hacia la gratuidad del matrimonio espiritual. Esa relación dialogal humano-divina es posible desde un ser humano consciente de su finitud: anhela ver a Dios y sabe de su limitada capacidad de asumirlo.

La abulense, una vez más, escribe esta experiencia sublime y desbordante reconociendo que todo lo recibido y comunicado es obra de Dios: «si va bien,

⁵⁵ Cf. 6M 4,9. «Luego ya confieso que fue ver y que es visión imaginaria. No quiero decir tal, que no es esto de que trato sino visión intelectual; que, como no tengo letras, mi torpeza no sabe decir nada; que, lo que he dicho hasta aquí en esta oración, entiendo claro que, si va bien, que no soy yo la que lo he dicho».

⁵⁶ IBÍDEM. «Yo tengo para mí que, si algunas veces no entiende de estos secretos en los arrobamientos el alma a quien los ha dado Dios, que no son arrobamientos sino alguna flaqueza natural, que puede ser a personas de flaca complexión, como somos las mujeres, con alguna fuerza de espíritu sobrepajar al natural y quedarse así embebidas, como creo dije en la oración de quietud».

⁵⁷ IBÍDEM. «Aquellos no tienen que ver con arrobamientos, porque el que lo es, creed que roba Dios toda el alma para sí y que, como a cosa suya propia y ya esposa suya, la va mostrando alguna partecita del reino que ha ganado, por serlo; que, por poca que sea, es todo mucho lo que hay en este gran Dios, y no quiere estorbo de nadie, ni de potencias, ni sentidos, sino de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que él está queda abierta para entrarnos. ¡Bendita sea tanta misericordia, y con razón serán malditos los que no quisieren aprovecharse de ella y perdieren a este Señor!».

⁵⁸ Cf. 6M 4,17. «No sé si queda dado algo a entender de qué cosa es arrobamiento, que todo es imposible, como he dicho; y creo no se ha perdido nada en decirlo para que se entienda lo que lo es; porque hay efectos muy diferentes en los fingidos arrobamientos».

⁵⁹ IBÍDEM. «No digo *fingidos* porque quien los tiene quiere engañar, sino porque ella lo está; y, como las señales y efectos no conforman con tan gran merced, queda infamada, de manera que con razón no se cree después a quien el Señor la hiciere. ¡Sea por siempre bendito y alabado, amén, amén!».

⁶⁰ Cf. 6M 6,6. «Una cosa advertid, hermanas, en estos grandes deseos de ver a nuestro Señor: que aprieten algunas veces tanto que es menester no ayudar a ellos sino divertiros, si podéis, digo; porque en otros, que diré adelante, en ninguna manera se puede, como veréis».

⁶¹ IBÍDEM. «En estos primeros, alguna vez, sí podrán, porque hay razón entera para conformarse con la voluntad de Dios y decir lo que decía San Martín; y podrá volver la consideración si mucho aprietan; porque como es, al parecer, deseo que ya parece de personas muy aprovechadas, ya podría el demonio moverle, porque pensásemos que lo estamos, que siempre es bien andar con temor».

⁶² IBÍDEM. «Mas, tengo para mí, que no podrá poner la quietud y paz que esta pena da en el alma, sino que será moviendo con él alguna pasión, como se tiene cuando por cosas del siglo tenemos alguna pena. Mas, a quien no tuviere experiencia de lo uno y de lo otro, no lo entenderá y, pensando es una gran cosa, ayudará cuanto pudiere y haríale mucho daño a la salud, porque es continua esta pena, o, al menos, muy ordinaria».

que no soy yo la que lo he dicho». Para ella, la *visión intelectual* no es producto de la imaginación, sino un modo razonable por el cual el intelecto accede a algo del misterio divino, es decir, la experiencia de Dios se recibe cuando el ser humano se vivencia en Dios. La persona es llevada a la presencia de Dios por *arrobamiento*, y allí capta lo que hasta ese momento pasaba inadvertido: la percepción de una cercanía que se reconoce intelectualmente⁶³. En efecto, esta gracia se vive como embeleso y raptó de Dios: «que roba Dios toda el alma para sí y que, como a cosa suya propia y ya esposa suya, la va mostrando alguna partecita del reino [...] manda cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que él está queda abierta para entrarnos». La vivencia de arrebató y desposesión recompensa y llena todo vacío humano; el Señor muestra cómo sería la realidad si él reinara en cada ser humano y en todo el universo; y la persona se percibe a sí misma transfigurada: «es arrobamiento, que [tiene...] efectos muy diferentes [...] señales y efectos [que] conforman con tan gran merced». Esta experiencia pertenece al ámbito de lo inefable. Sin embargo, es fácil detectar los efectos del auténtico encuentro con Dios. Por lo tanto, se invita a asumir la tensión y la lucha permanente entre el deseo de Dios y la incapacidad para acogerlo. En determinadas ocasiones, es posible entender que la tarea humana consiste en «conformarse con la voluntad de Dios [que...] podrá poner quietud y paz», no así los deseos del propio engrandecimiento, aunque sea búsqueda de perfección. En definitiva, la gracia de Dios se regala libremente y cuando el ser humano puede recibirla.

Por ende, se presenta una antropología que integra las dimensiones humanas; la razón sigue activa en el encuentro amoroso con Dios y la persona puede comprender y distinguir los auténticos *arrobamientos*. La gracia es regalo que inunda y abarca a toda persona y por eso puede ser autenticada y hacerse creíble por su racionalidad y su verificabilidad. Para ello, se precisa el sano discernimiento que ayude al ser humano a aquietar ímpetus, aplazar deseos, vigilar tentaciones, diferenciar visiones y disfrutar de la presencia de Dios.

3.1.3. La progresiva aproximación al misterio salvífico

La salvación se devela y actúa en el misterio de Cristo, lo que permite que sea entendida por el ser humano que se abre a la gracia. Entonces, la persona se va haciendo consciente de ser morada de Dios y, desde su finitud, ansía la presencia del amado y libremente se encamina a lo definitivo: el matrimonio espiritual.

3.1.3.1. El itinerario de acción y contemplación

El ser humano, en las sextas moradas, puede vivir, en alto grado, la contemplación perfecta. Desde ahí va conociendo el misterio de la salvación de Cristo

⁶³ Cf. 4M 3,11-13. En la cuarta morada se habla de la oración de quietud. En las sextas moradas en el capítulo octavo, la autora aborda la *visión intelectual*, en ella se reconoce a Dios como salvador y creador a la vez. Por otro lado, el capítulo noveno de las sextas moradas trata la *visión imaginaria* y además «avisa mucho se guarden de desear ir por este camino», para Teresa esta vivencia convierte a Dios en objeto, y le presenta como exclusivamente salvador.

que se aglutina profundamente en la *Humanidad sacratísima*, la que puede ser modelo para el ser humano⁶⁴.

Así la persona se aproxima al conocimiento del misterio divino⁶⁵, ejercitándose en la meditación del núcleo central cristiano, cuyo contenido de reflexión es la encarnación y pasión del *único Hijo*⁶⁶, sin «huir de la Humanidad sacratísima»⁶⁷. Este camino de profundización recapitula la integralidad de Cristo, vida y mensaje de salvación, el cual puede fortalecer la debilidad de fe de los primeros discípulos y de los seguidores posteriores⁶⁸.

Debido a esto, la relación dialogante humano-divina a través de la Palabra de Dios, estimula a la contemplación de la *Humanidad* de Cristo que, como modelo para el seguimiento, capacita al ser humano para la participación en la salvación.

La experiencia humana testifica la conveniencia de no detenerse en una determinada etapa sino avanzar en el itinerario educativo. El proceso en el que toda la persona, —memoria, voluntad y entendimiento— queda implicada, y se puede realizar a través de la meditación de textos que encienden la voluntad, comprendiendo así las verdades presentadas: «Llamo yo meditación a discurrir mucho con el entendimiento». La encarnación, rescatando la integralidad de lo humano, explica el abajamiento responsable y lúcido que da cuenta de lo inefable. Por eso, la *Humanidad* de Cristo permite el conocimiento del misterio de Dios y del ser humano. Por tanto, Jesús educa a los discípulos en la conveniencia de su partida al Padre para el envío del Espíritu, el que les hará comprender el plan de Dios realizado en Él, «No debían estar entonces los apóstoles tan firmes en la fe como después estuvieron y tenemos razón de estar nosotros ahora». De ese modo, la fe de los apóstoles se solidifica, consolida y hace fuerte desde la interpretación del

⁶⁴ Cf. 6M 7, 10 y 6M 7, 14.

⁶⁵ Cf. 6M 7, 10. «Aquí viene el responder que no pueden detenerse en estas cosas y, por lo que queda dicho, quizá tendrán razón en alguna manera. Ya sabéis que discurrir con el entendimiento es uno, y representar la memoria al entendimiento verdades es otro. Decís, quizá, que no me entendéis y verdaderamente podrá ser que no lo entienda yo para saberlo decir, mas dirélo como supiere».

⁶⁶ IBÍDEM. «Llamo yo meditación a discurrir mucho con el entendimiento de esta manera: comenzamos a pensar en la merced que nos hizo Dios en darnos a su único 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 T (+, cruz) o tomamos un paso de la Pasión, digamos como el prendimiento, y andamos en este misterio considerando por menudo las cosas que hay que pensar en él y que sentir así de la traición de Judas como de la huida de los apóstoles y todo lo demás; y es admirable y muy meritoria oración».

⁶⁷ Cf. 6M 7,14. «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 Él se fuese (Jn 16,7)».

⁶⁸ IBÍDEM. «Yo no puedo sufrir esto; a osadas que no lo dijo a su Madre sacratísima porque estaba firme en la fe, que sabía que era Dios y Hombre y, aunque le amaba más que ellos, era con tanta perfección, que antes la ayudaba. No debían estar entonces los apóstoles tan firmes en la fe como después estuvieron y tenemos razón de estar nosotros ahora. 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».

Espíritu⁶⁹. María conoce y ama la voluntad de Dios y es agraciada con el Espíritu que la fecunda porque consiente al proyecto divino de la encarnación, gestando la unión de lo humano y lo divino. Para Teresa, María es prototipo «porque estaba firme en la fe, que sabía que era Dios y Hombre y, [...] era con tanta perfección». El encuentro personal con el resucitado, gracias al Espíritu, configura a Cristo y revela el misterio desbordante de Dios hacia el ser humano.

Se detecta una antropología unitaria y cumplida desde la cristología implícita, que recupera un ser humano íntegro, cuerpo espiritualizado, espíritu encarnado. Teresa cree que es peligroso dejar de meditar en Jesús, pues equilibra la tendencia de sobrevalorar lo espiritual. De este modo, cada sujeto, desde la interrelacionalidad de las diversas facetas humanas, profundiza y comprende la salvación, realizándose en la historia gracias a la humanidad del salvador.

3.1.3.2. El discernimiento y acogida de la gracia de Dios

El ser humano puede valorar los elementos de conocimiento que proporciona la gracia de la *visión imaginaria*. Sin embargo, no ha de ser pretendida, aunque la persona añore al amado, anhelando el definitivo matrimonio espiritual⁷⁰.

Los confesores se muestran temerosos ante la donación divina⁷¹ y saben que hay que esperar sus efectos⁷² para poder discernir con libertad⁷³, ya que siempre

⁶⁹ Cf. Jn 16,7: «[...] convenía que Él se fuese; Jn 14,26: “Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho”». Cf. ROS, S. «Mística y siglo XXI. La seducción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz». *Monte Carmelo*, 109 (2001), pp. 47-67. Es lo que hace la autora, que no sucumbe al silencio sino que se atreve a la comunicación de su saber y asume toda la responsabilidad, por eso el permanente esfuerzo por ir afinando su discurso. En otros lugares ha comentado el triple desarrollo: tener la experiencia, comprenderla y, en tercer lugar, comunicarla a otros.

⁷⁰ Cf. 6M 9,11 y 6M 9,13 y 6M 9,15; 6M 11,5 y 7M 1,3. El capítulo 9 de la sexta morada tiene 18 textos en los que «Trata de cómo se comunica el Señor al alma por visión imaginaria y avisa mucho se guarden de desear ir por este camino; da razones para ello. Es de mucho provecho». Los números 11 al 13 del capítulo nueve de la sexta morada se refieren al papel de los confesores. Anteriormente, Teresa en el texto 6M 4,9 habla de la visión imaginaria y la distingue de la visión intelectual. Ahora Teresa en 6M 9 1-10 va afirmando lo siguiente: que cuando es del Señor «se da bien a conocer» (6M 9,5), es provechosa (cf. 6M 9,1,2), es breve e intensa: se esculpe (cf. 6M 9,3), es resplandor (cf. 6M 9,4), no se puede mirar (cf. 6M 9,8) y «se le representa de presto» (6M 9,10); y finalmente en 6M 9,14: «Una gran ganancia saca el alma de esta merced del Señor [...] acordarse de su [...] rostro [...] hace harto consuelo y provecho tan sabrosa memoria [...] jamás le supliquéis ni deseéis que os lleve por este camino». Así caracteriza la autora a este tipo de visión a lo largo del capítulo 9.

⁷¹ Cf. 6M 9,11. «Como los confesores no pueden ver esto ni, por ventura, a quien Dios hace esta merced, sabérselo decir, temen y con mucha razón».

⁷² IBÍDEM. «Y así es menester ir con aviso, hasta aguardar tiempo del fruto que hacen estas apariciones, e ir poco a poco mirando la humildad con que dejan al alma y la fortaleza en la virtud; que si es de demonio, presto dará señal y le cogerán en mil mentiras. Si el confesor tiene experiencia y ha pasado por estas cosas, poco tiempo ha menester para entenderlo, que luego en la relación verá si es Dios, o imaginación, o demonio, en especial si le ha dado Su Majestad don de conocer espíritus, que si éste tiene y letras, aunque no tenga experiencia, lo conocerá muy bien».

⁷³ Cf. 6M 9, 13. «Parecía muy mal lo que algunos aconsejan, que den higas cuando así vieses alguna visión; porque decía que adondequiera que veamos pintado a nuestro Rey, le hemos de reventar; y veo que tiene razón, porque aun acá se sentiría». Cf. Vida 29,5-6.

el desprecio⁷⁴ es menos razonable que el respeto⁷⁵. Y, de todos modos, se aconseja no aspirar ni pretender esta *visión*, porque puede ser tentación de soberbia⁷⁶, y, además, desde invención imaginativa hasta osadía temeraria⁷⁷; en definitiva, indica desconocimiento de la finitud que avoca al fracaso⁷⁸.

Es así cómo Dios se autorrevela a través de mediaciones comprensibles para el ser humano. Por eso, el diálogo entre Dios y el hombre requiere un tipo de ser humano razonable y dialogante, capaz de ser co-partícipe en la salvación.

Un confesor acompañante, sin experiencia y sin formación, extravía y atemoriza a quienes, por la gracia de Dios, han recibido la presencia de Dios en sus vidas. La carencia de interioridad profunda conduce a la duda y la incertidumbre; sin embargo, una buena orientación espiritual, sin precipitación, ayuda: «hasta aguardar tiempo del fruto que hacen estas apariciones». Además, la paciencia que deja tiempo y libertad para el recorrido del camino, permite que Dios haga su obra y vaya transformando al ser humano. Por eso, como mínimo, quienes contrastan han de ser competentes e inteligentes, «isean letrados!»⁷⁹. De esta forma, el acompañado discierne el consejo recibido y, por el peso del argumento, obedece, o, con libertad, puede no aceptarlo desde una conciencia bien formada: «Parecíale muy mal lo que algunos aconsejan [...] si el confesor le da este consejo, [...] le digáis esta razón con humildad y no le toméis». El creyente puede vivir en humildad y crecer en conciencia de inmerecimiento porque sabe que el don de

⁷⁴ IBÍDEM. «[...] si supiese una persona que quiere bien a otra que hacía semejantes vituperios a su retrato, no gustaría de ello. Pues ¿cuánto más es razón que siempre se tenga respeto adonde viéremos un crucifijo o cualquier retrato de nuestro Emperador? Aunque he escrito en otra parte esto, me holgué de ponerlo aquí, porque vi que una persona anduvo afligida, que la mandaban tomar este remedio». Cf. *Fundaciones* 8,3.

⁷⁵ IBÍDEM. «No sé quién le inventó tan para atormentar a quien no pudiere hacer menos de obedecer, si el confesor le da este consejo, pareciéndole va perdida si no lo hace, y el mío es que, aunque os le dé, le digáis esta razón con humildad y no le toméis. En extremo me cuadró mucho las buenas que me dio quien me lo dio en este caso».

⁷⁶ Cf. 6M 9,15. Teresa en 6M 9,14, afirma que la *visión* es «una gran ganancia», sin embargo, no hay que buscar estas experiencias porque son gracia divina. Dice la autora: «Aunque os parezca muy bueno, y se ha de tener en mucho y reverenciar, no conviene por algunas razones: la primera, porque es falta de humildad querer vos se os dé lo que nunca habéis merecido, y así creo que no tendrá mucha quien lo desear; porque así como un bajo labrador está lejos de desear ser rey, pareciéndole imposible, porque no lo merece, así lo está el humilde de cosas semejantes; y creo yo que nunca se darán, porque primero da el Señor un gran conocimiento propio que hace estas mercedes. Pues ¿cómo entenderá con verdad que se la hace muy grande en no tenerla en el infierno, quien tiene tales pensamientos? La segunda, porque está muy cierto ser engañado, o muy a peligro, porque no ha menester el demonio más de ver una puerta pequeña abierta para hacernos mil trampantojos».

⁷⁷ IBÍDEM. «La tercera, la misma imaginación, cuando hay un gran deseo, y la misma persona se hace entender que ve aquello que desea, y lo oye, como los que andan con gana de una cosa entre día y mucho pensando en ella, que acaece venirla a soñar. La cuarta, es muy gran atrevimiento que quiera yo escoger camino no sabiendo el que me conviene más, sino dejar al Señor, que me conoce, que me lleve por el que conviene, para que en todo haga su voluntad».

⁷⁸ IBÍDEM. «La quinta, ¿pensáis que son pocos los trabajos que padecen los que el Señor hace estas mercedes? No, sino grandísimos y de muchas maneras. ¿Qué sabéis vos si seríais para sufrirlos? La sexta, si por lo mismo que pensáis ganar, perderéis, como hizo Saúl por ser rey».

⁷⁹ *Vida* 25,14.

Dios no es exigible ni se puede buscar vehementemente, y, menos aun, inventar lo que se desea: «porque es falta de humildad querer vos se os dé lo que nunca habéis merecido, y [...] aquello que desea [...] acaece venirla a soñar». Una razón más para no desear la visión es que el ser humano no sabe lo que le conviene; e ignora la posibilidad de aguante respecto a los efectos: «escoger camino no sabiendo el que me conviene más [...] si serías para sufrirlo». Cabe incluso la posibilidad del fracaso. Por lo tanto, Teresa aconseja que la *visión imaginaria* no le conviene a la finitud humana.

El tema antropológico subyacente es la aceptación de la finitud con claridad de conciencia de que el ser humano no consigue por su esfuerzo lo que es puro regalo divino. Por eso, el diálogo del ser humano con Dios puede necesitar la mediación de un *confesor* con la formación adecuada y capacitado con el don del discernimiento. Este servicio se valora cuando es fuente de crecimiento, contraste personal y comunitario, sin olvidar, además, que es cauce de relación con el mundo exterior⁸⁰.

El deseo de gozar a Dios se cumple en la morada más interior⁸¹. La razón afirma que la vida no tiene sentido sin la presencia de Dios⁸² y se padece aislamiento y sequedad desgarradora⁸³, hasta que la persona, por la gracia de Dios, es conducida al matrimonio espiritual⁸⁴, sin ignorar la posibilidad del pecado siempre acechante⁸⁵.

⁸⁰ Son los guías y orientadores de la Iglesia, por eso Teresa les da tanto valor y trata el tema con cierto detenimiento. El término *confesor* aparece en 16 puntos un total de 24 veces. El término *letrados* en 13 textos, un total de 15 veces. Los textos en que trata *confesor* y *letrado* son: 6M 3,5; 6M 3,11; 6M 8,8; 6M 8,9; 6M 9,12.

⁸¹ Cf. 6M 11,5 y 7M 1,3.

⁸² Cf. 6M 11,5. «Diríisme que es imperfección; que por qué no se conforma con la voluntad de Dios, pues le está tan rendida. Hasta aquí podía hacer eso, y con eso pasaba la vida. Ahora no, porque su razón está de suerte, que no es señora de ella, ni de pensar sino la razón que tiene para penar, pues está ausente de su bien, que para qué quiere vida».

⁸³ IBÍDEM. «Siente una soledad extraña, porque criatura de toda la tierra no la hace compañía, ni creo se la harían los del cielo como no fuese el que ama, antes todo la atormenta. Mas vese como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir; abrasada con esta sed, y no puede llegar al agua; y no sed que puede sufrir, sino ya en tal término que con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo nuestro Señor a la Samaritana, y eso no se lo dan».

⁸⁴ Cf. 7M 1,3. «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. 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».

⁸⁵ IBÍDEM. «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, como creo dije en la primera morada que había entendido una persona; que estas desventuradas almas es así, que están como en una cárcel oscura, atadas de pies y manos para hacer ningún bien que les aproveche para merecer, y ciegas y mudas. Con razón podemos compadecernos de ellas, y mirar que algún tiempo nos vimos así, y que también puede el Señor haber misericordia de ellas».

El diálogo Dios-hombre se profundiza provocando en el ser humano una lucha entre la experiencia de amor de Dios y la realidad tan distinta a lo atisbado. El ser humano vive la gracia transformadora, a través de una historia de salvación en la que ha ido siendo co-protagonista de ese amor vinculante que plenifica lo humano.

El ser humano avanza hacia la última e interior morada, y, aunque ya vive toda la existencia fiel a la vocación recibida, desea con gran urgencia la perfección; se siente atraído en tensión escatológica hacia el misterio. Es así que vive centrado en Dios, experimentando que la vida carece de valor y sentido si no puede estar permanentemente con el Amado: «la razón que tiene para penar, pues está ausente de su bien, que para qué quiere vida». El anhelo por lo divino ocasiona insatisfacción y disgusto; únicamente, «el que ama» es compañía deseada. La soledad es destierro que anhela lo definitivo, es la experiencia de la noche y la oscuridad, en la extrema sequía, con un deseo ardiente que solo se apaga «con la [agua] que dijo nuestro Señor a la Samaritana, y eso no se lo dan».

Esta vivencia nace de la relación amorosa en la que el anhelo de Dios es complacido por Él mostrándole su amor entrañable y misericordioso: «Cuando nuestro Señor es servido [...] primero que se consuma el matrimonio espiritual, métela en su morada, que es [...] una estancia adonde sólo su Majestad mora». Al amor humano responde Dios con el desposorio que pregusta lo definitivo. En cada ser hay un aposento habitable, una especie de *cielo*, en que se goza la presencia de Dios. Esta profunda experiencia del amor de Dios no ignora la negativa a recibir la luz de Dios desde el interior; y, en ese caso, la persona vive la negación de lo humano: «no está en gracia [...] están como en una cárcel oscura, atadas de pies y manos para hacer ningún bien». La razón humana llega a contrastar ambas posibilidades reales para toda persona y desde ello apuesta por la realización en plenitud; pues, con la gracia de Dios, puede salir del encerramiento tenebroso, sacándose el paño negro que oculta la irradiación divina; y puede atreverse a ser la *Esposa* de tan amoroso amante.

La conversión a ser auténticamente —experimentando la presencia del Amado— da cuenta de una antropología plenificadora. En ella se va dando la conformación al ser de Cristo, y, de ese modo, la soteriología es la ratificación del proyecto creador que se encamina a los cielos nuevos. Esa antropología soteriológica, de modo latente, requiere al valioso ser humano. Tensionado entre el deseo del gozo de Dios y la realidad dolorosa de la ausencia del amado, el ser humano puede irse plenificando, y Dios se devela como tal cuando su creación es recapitulada en el amor trinitario. La persona se deja llevar al matrimonio espiritual, reconociendo que la gracia sobreabunda al pecado y que Dios recapitula todo en su amor trinitario por y para la humanidad⁸⁶.

⁸⁶ No se trata en directo el tema de la necesidad de la salvación pero está latiendo en toda la obra teresiana. No hay un capítulo específico sobre hamartología sino que en nuestro trabajo va apareciendo diseminadamente con ocasión de los textos teresianos en que se menciona el tema. En este capítulo primero se trata en tres ocasiones, a saber: 1) 3.1 la introducción y 3.1.1 comentario inicial en la página 83 (la salvación libera y concede; supera el pecado y encamina a plena humanización);

En definitiva, la aproximación al misterio de salvación se va experimentando a través de la gracia divina de la visión, la que se acoge sin pretensión de conseguirla, lo que ayuda en el avance del proceso de interiorización. Por lo tanto, es aquí donde los impetuosos deseos que da Dios de gozarle culminan, tras un proceso de purificación en la unión del desposorio al que Dios transporta.

En este primer capítulo, Teresa afirma que la salvación transformadora es la oferta amorosa de Dios que, en diálogo con el ser humano, le propone ser copartícipe en el proceso histórico. El ser humano puede abrirse a esta propuesta, sabiendo que la finitud humana tiende al conocimiento del misterio de la salvación y siendo consciente de que la comprensión del plan divino es relativa, y que solo se accede de manera progresiva.

3.2. JESUCRISTO EL SALVADOR DEVELA LA PREEMINENCIA DEL AMOR EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Teresa ofrece material a lo largo de las siete moradas, para sistematizar una propuesta soteriológica, que es experiencia de amor densificada en la encarnación. La salvación transformadora remite a la Palabra creadora de Dios hecha carne, surgida de la relación dialogal Dios-ser humano y cumplida en Cristo.

La antropología teológica fundamental, dando cuenta de la posibilidad de la relación de Dios y el ser humano en el primer capítulo, conduce, en el segundo capítulo, a su mayor profundización en Jesucristo. Así, Cristo es la clave y su obra salvadora está relacionada con todo lo creado. La *Humanidad* de Cristo presenta un arquetipo de lo humano que hace posible que Dios se encarne y con lo cual se perfila, a la vez, un ser humano desde el modelo descubierto en la encarnación que pueda dar cuenta de la receptividad humana, potencia obediencial. En definitiva, el capítulo segundo presenta la antropología teológica fundamental nutriéndose de la cristología implícita e iluminando el misterio humano.

Para Teresa, se descubre a Cristo salvador en aquellas realidades donde se experimenta la primacía del amor. Se aborda esto en tres apartados que van profundizando el acontecimiento de salvación transformadora inaugurado por Jesús en la encarnación y que invita a su seguimiento, a través del cual se va descubriendo su dimensión mediadora en el diálogo Dios hombre, para que el ser humano pueda encontrarse con el resucitado⁸⁷.

2) 3.1.1.1. en las páginas 83 y 84 se estudia el texto clave teresiano, 1M 2,1, para comprender la hamartología teresiana); 3) la última referencia en este capítulo en 3.1.2, en la página 93, nota 38 (Dios crea, salva y consume).

⁸⁷ El estudio de los textos que contienen la palabra *amor* se realiza desde la soteriología, con la intención de descubrir la comprensión volitiva de la autora, y cómo esa concepción influye en su antropología teológica

3.2.1. El seguimiento de Jesús da a conocer al verdadero ser humano

En esta instancia, el ser humano es invitado a un proceso salvador a través del seguimiento de Jesús como camino para llegar a expresar el prototipo humano. Lo auténticamente humano se perfila desde el acontecimiento de la encarnación en referencia al verdadero hombre, Jesucristo. Dicho esbozo de lo humano rescata las siguientes características: es idóneo para la escucha de la Palabra; apto para la receptividad de la gracia; y capaz de conocerse a sí mismo como alteridad. En definitiva, el Dios encarnado, por amor, se anonada en Jesús, quien es la salvación para nosotros al proponer y realizar la unión de la cruz y la resurrección, es decir, salva por el dolor hacia la resurrección (restauración, renacimiento, nueva creación).

El seguimiento de Jesús puede ayudar a descubrir ese perfil que deja entrever el misterio de lo humano desde la perspectiva de la encarnación, presentando al ser humano como alteridad divina; es decir, el ser humano puede ser capaz de relación con Dios, por gracia, a través de la escucha de la Palabra y la receptividad del amor.

3.2.1.1. Lo humano desde la perspectiva de la encarnación

La salvación transformadora se ofrece a todo ser humano disponible al seguimiento de Jesús como camino vocacional que posibilita la recepción de la gracia para amar a Dios y al prójimo⁸⁸.

La relación del hombre con Dios acontece en la principal morada⁸⁹, allí donde Dios se revela⁹⁰ ofreciendo la salvación que convierte al ser humano para el amor al semejante⁹¹. Esta transformación se va posibilitando gracias a la comunicación en comunidad de los dones recibidos de Dios, lo que incrementa e intensifica el

⁸⁸ Cf. 1M 1,3.4 y 1M 2,17.18.

⁸⁹ Cf. 1M 1,3. «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 estas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma».

⁹⁰ IBÍDEM. «Es menester que vais advertidas a esta comparación; quizá será Dios servido pueda por ella daros algo a entender de las mercedes que es Dios servido hacer a las almas y las diferencias que hay en ellas, hasta donde yo hubiere entendido que es posible; que todas será imposible entenderlas nadie, según son muchas, icuánto más quien es tan ruin como yo!; porque os será gran consuelo, cuando el Señor os las hiciere, saber que es posible; y a quien no, para alabar su gran bondad; que así como no nos hace daño considerar las cosas que hay en el cielo y lo que gozan los bienaventurados, antes nos alegramos y procuramos alcanzar lo que ellos gozan, tampoco nos hará ver que es posible en este destierro comunicarse un tan gran Dios con unos gusanos tan llenos de mal olor y amar una bondad tan buena y una misericordia tan sin tasa».

⁹¹ IBÍDEM. «Tengo por cierto que, a quien hiciere daño entender que es posible hacer Dios esta merced en este destierro, que estará muy falta de humildad y del amor del prójimo; porque, si esto no es, ¿cómo nos podemos dejar de holgar de que haga Dios estas mercedes a un hermano nuestro, pues no impide para hacémoslas a nosotras, y de que su Majestad dé a entender sus grandezas, sea en quien fuere? Que algunas veces será sólo por mostrarlas, como dijo del ciego que dio vista, cuando le preguntaron los apóstoles si era por sus pecados o de sus padres (Jn 9, 2-3). Y así acaece no las hacer por ser más santos a quien las hace que a los que no, sino porque se conozca su grandeza, como vemos en san Pablo y la Magdalena, y para que nosotros le alabemos en sus criaturas».

amor⁹² y la vivencia de la fe⁹³. De este modo, el compartir la experiencia de fe ayuda en el camino vocacional para amar al prójimo y a Dios⁹⁴, siendo consciente de la finitud⁹⁵ y potenciando tanto la adecuada corrección fraterna⁹⁶ como la sensatez para evitar la tentación⁹⁷.

La revelación de la Palabra definitiva de Dios en la encarnación, culmen de la relación Dios y hombre, posibilita que, gracias a la capacidad de receptividad, el ser humano pueda experimentar el amor de Dios.

En la mayor profundidad del ser humano, Dios revela su amor y el hombre lo acoge: «castillo [de] muchas moradas [...] y en el centro [...] la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma». La autora presenta las dificultades para explicar la diversidad de la gracia, pero se esfuerza por clarificar que es posible reconocer la presencia de Dios como gracia concedida a quien quiera recibirla, ya que «es posible en este destierro comunicarse un tan gran Dios con unos gusanos tan llenos de mal olor y amar una bondad tan buena y una misericordia tan sin tasa». Por eso, quien acoge libremente el don de Dios se incorpora en el proceso salvífico de modo que puede ir creciendo en «humildad y [...] amor del prójimo», y, así, a través del seguimiento a Jesús por amor, se va haciendo capaz de manifestar a Dios para que «se conozca su grandeza [...] y le alabemos en sus creaturas». Esa capacidad de dar testimonio se manifiesta en la comunicación de la fe que invita a trascenderse a sí mismo en la relación con los

⁹² Cf. 1M 1,4. «Podráse decir que parecen cosas imposibles y que es bien no escandalizar los flacos. Menos se pierde en que ellos no lo crean que no en que se dejen de aprovechar a los que Dios las hace se regalarán y despertarán a más amar a quien hace tantas misericordias, siendo tan grande su poder y majestad; cuánto más que sé que hablo con quien no habrá este peligro, porque saben y creen que hace Dios aun muy mayores muestras de amor».

⁹³ IBÍDEM. «Yo sé que quien esto no creyere no lo verá por experiencia, porque es muy amigo de que no pongan tasa a sus obras y así, hermanas, jamás os acaezca a las que el Señor no llevare por este camino».

⁹⁴ Cf. 1M 2,17. «Lo que aquí pretende el demonio no es poco: que es enfriar la caridad y el amor de unas con otras, que sería gran daño. 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».

⁹⁵ IBÍDEM. «Toda nuestra Regla y Constituciones no sirven de otra cosa sino de medios para guardar esto con más perfección. Dejémonos de celos indiscretos que nos pueden hacer mucho daño; cada una se mire a sí. Porque en otra parte os he dicho hartos sobre esto, no me alargaré».

⁹⁶ Cf. 1M 2,18. «Importa tanto este amor de unas con otras que nunca querría que se os olvidase, porque de andar mirando en las otras unas naderías que a las veces no será imperfección, sino, como sabemos poco, quizá lo echaremos a la peor parte, puede el alma perder la paz y aun inquietar la de las otras; mirad si costaría caro la perfección. También podría el demonio poner esta tentación con la priora y sería más peligrosa; para esto es menester mucha discreción, porque si fuesen cosas que van contra la Regla y Constitución es menester que no todas veces se eche a buena parte sino avisarla y, si no se enmendare, al prelado».

⁹⁷ IBÍDEM. «Esto es caridad; y también con las hermanas, si fuese alguna cosa grave. Y dejarlo todo por miedo si es tentación, sería la misma tentación. Mas hase de advertir mucho, porque no nos engañe el demonio, no lo tratar una con otra —que de aquí puede sacar el demonio gran ganancia y comenzar costumbre de murmuración— sino con quien ha de aprovechar, como tengo dicho. Aquí, ¡gloria a Dios!, no hay tanto lugar, como se guarda tan continuo silencio; mas bien es que estemos sobre aviso».

otros y con el Otro y conduce al amor grande, desmedido e ilimitado de Dios. Además, el amor de Dios puede ser aceptado por quienes «saben y creen que hace Dios aun muy mayores muestras de amor». La fe es apuesta y riesgo que emplaza a la libertad para recibir la gracia y remite a Dios, quien consiente en la decisión humana, «quien esto no creyere no lo verá por experiencia, porque es muy amigo de que no pongan tasa a sus obras». Teresa, en la morada primera, en el capítulo primero, afirma que la acogida de la salvación y su expresión en la comunicación incrementa el amor y la fe. Seguidamente, en el capítulo segundo de la primera morada, presenta un ser humano que se vive salvado cuando se abre, descubre y conoce que «la perfección verdadera [...] es amor de Dios y del prójimo». Esta experiencia del amor como fundamento constitutivo de lo humano se alimenta en la interioridad donde el ser humano se encara con la verdad de la limitación, «dejémonos celos indiscretos [...] cada una se mire así». Es decir, la opción por la autenticidad del yo y por el compromiso del amor gratuito encamina al amor de Dios que, anonadándose, salva, por lo que el seguimiento de Jesús supone el amor al otro sin fijarse en pequeñeces: «importa tanto este amor de unas con otras [...] y no] andar mirando en las otras unas naderías». También es importante, ya que ayuda a configurar al auténtico ser humano, la prudencia frente a los defectos ajenos y practicar con discreción tanto la denuncia fraterna como el silencio respetuoso: «es menester [...] avisarla [...] esto es caridad». Estas advertencias ponen los cimientos y fortalecen los valores para vivir como salvados en la comunidad y así crecer en amor y dando «gloria a Dios! [...] estemos sobre aviso».

Se rescata del escrito teresiano una antropología unitaria e integradora. El ser humano en comunión con Dios se dignifica y libremente se dispone a la recepción de la revelación gratuita de Dios que propicia la conversión como inicio de la experiencia salvadora.

Sintéticamente, para la autora, el ser humano, desde el seguimiento a Jesús como itinerario vocacional, va comunicando la experiencia de salvación operada en él, lo que es impulso para el crecimiento en la fe y el compromiso en el amor. Ya que el ser humano puede entenderse, desde la encarnación, como un ser constituido por el amor y para el amor al otro; entonces, puede vivir conforme a los valores del Reino por la gracia recibida.

3.2.1.2. El ser humano alteridad divina

El ser humano, como el otro de Dios puede acoger la salvación transformadora en el proceso de seguimiento de Jesús, gracias al amor entregado de Dios y a la escucha de la Palabra por parte del sujeto. De ese modo, la condición finita puede encaminarse hacia la plenitud de lo humano⁹⁸.

El proyecto amoroso que salva se puede ir conociendo a través de un proceso que avanza desde la duda, al comienzo del seguimiento de Jesús⁹⁹, pasando por

⁹⁸ Cf. 2M 1,11 y 3M 2,10; 4M 1,6 y 6M 6,7.

⁹⁹ Cf. 2M 1,11. «Podría alguna pensar que si tanto mal es tornar atrás que mejor será nunca comenzar sino estarse fuera del castillo».

la apertura a la escucha de la Palabra para conocerse a sí mismo y a Dios¹⁰⁰, hasta llegar a hacerse consciente de que el acceso a Dios es a través de Jesucristo¹⁰¹. Es posible realizar este camino del seguimiento, entonces, buscando lo que hace ser verdadero hombre «seguir lo mejor»¹⁰²; y, para ello, se dispone a la receptividad de la gracia de Dios que inclina hacia la *perfección* del amor¹⁰³.

El hombre verdadero se descubre desde la encarnación de Dios que propone un sujeto oyente de la Palabra y receptor de la gracia capaz de conocerse como alteridad divina. El ser humano, desde la fragilidad reconocida, se va innovando en la relación con Jesucristo, hombre pleno y dato clave para la cristología teresiana.

El seguimiento de Jesús puede ser el inicio en el camino de salvación que requiere la oración para ir conociendo la finitud humana y el amor divino, «el mismo Señor lo dice: [...] la puerta para entrar en este castillo es la oración, [...] entrar en nosotros conociéndonos [...] y lo que debemos a Dios». Se trata de ir accediendo hasta donde Dios mora, y allí abrirse a la escucha de la Palabra que, gracias a Jesucristo, revelador del Padre (Jn 14, 6-9), concede la comprensión del misterio salvífico. Por eso, Teresa realiza una apasionada defensa de la relación con Jesús en la oración, donde se revela como camino de acceso a Dios y se identifica con el mismo Dios. Afirma la autora: «El mismo Señor dice: ninguno subirá a mi Padre sino por mí (Jn 14,6); [...] y quien me ve a mí ve a mi Padre (Jn 14,9)». En definitiva, Jesús muestra al Padre (Jn 1,14; 4,23; 8,31; 18,37) y comunica su vida (Jn 1,4; 5,19; 17,3) y quien escucha la Palabra y acoge la gracia puede descubrir el amor del Padre por el ser humano, entregándose en el Hijo, lo más amado. Jesús, anonadándose como servidor hasta la muerte, encarna el amor para que llegue a todos: «la muerte que pasó por nosotros [...] lo mucho que le costamos [...] no es más el siervo que el Señor [...] hemos menester obrar para gozar su gloria y que para esto nos es necesario orar». Por lo tanto, el creyente que sigue avanzando

¹⁰⁰ IBÍDEM. «Ya os dije al principio y el mismo Señor lo dice: que quien anda en el peligro en él perece, y que la puerta para entrar en este castillo es la oración, pues pensar que hemos de entrar en el cielo y no entrar en nosotros conociéndonos y considerando nuestra miseria y lo que debemos a Dios y pidiéndole muchas veces misericordia, es desatino».

¹⁰¹ IBÍDEM. «El mismo Señor dice: ninguno subirá a mi Padre sino por mí (Jn 14,6); no sé si dice así, creo que sí; y quien me ve a mí ve a mi Padre (Jn 14,9). Pues, si nunca le miramos ni consideramos lo que le debemos y 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? 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!».

¹⁰² Cf. 3M 2,10. «Parecero ha que contentos y gustos todo es uno, y que para qué hago esta diferencia en los nombres. A mí paréceme que la hay muy grande; ya me puedo engañar; diré lo que en esto entendié en las moradas cuartas que vienen tras éstas; porque, como se habrá de declarar algo de los gustos que allí da el Señor, viene mejor, y aunque parece sin provecho, podrá ser de alguno, para que entendiendo lo que es cada cosa podáis esforzaros a seguir lo mejor».

¹⁰³ IBÍDEM. «Y es mucho consuelo para las almas que Dios llega allí y confusión para las que les parece que lo tienen todo, y si son humildes moverse han a hacimiento de gracias; si hay alguna falta de esto, darles ha un desabrimiento interior y sin propósito, pues no está la perfección en los gustos, sino en quien ama más, y el premio lo mismo, y en quien mejor obrare con justicia y verdad».

en el seguimiento puede dar el paso a la etapa mística, cuarta morada, ya que está decidido a buscar «los gustos que allí da el Señor [...] seguir lo mejor». La búsqueda vocacional para descubrir el misterio del verdadero hombre —alteridad divina— genera alegría, gratitud y reconocimiento de la finitud, sobre todo cuando Dios conduce a un nivel de gran profundidad, lugar en que se experimenta el sentido del existir como obra de la gracia de Dios y de su Palabra; es decir, el ser humano se vive como lo otro de Dios, y puede transmitir los valores del Reino: «y es mucho consuelo [...] moverse han a hacimiento de gracias [...] está la perfección en [...] quien ama más, y [...] en quien mejor obrare con justicia y verdad».

La experiencia del amor de Dios es un regalo¹⁰⁴ que se puede recibir por gracia en la meditación profunda¹⁰⁵. Esta vivencia del amor salvador ayuda a fortalecer la debilidad humana¹⁰⁶ haciendo tomar conciencia y asumiendo los procesos psicológicos y físicos¹⁰⁷.

El ser humano, desde el seguimiento de Jesús, puede acoger la revelación de Dios como la salvación encarnada. Este proceso salvífico se vivencia a través de la relación dialogante —oración de meditación— en la que se va configurando un sujeto abierto al amor —receptividad— desde la finitud humana.

El seguimiento como salvación se alimenta con la *meditación* de la Palabra que relata la vida, mensaje, muerte y resurrección de Jesús. La escucha ensancha el conocimiento y genera la apertura hacia Dios por amor. Entonces, el fruto de la recepción de la gracia se expresa en la creatividad del amor, un amor que atrae a la razón hacia la contemplación: «Lo que tengo de experiencia de [...] regalos y contentos en la meditación [...] por la Pasión [...] vienen a parar en Dios, [...] si son todos efectos del amor y, cuando sea, es dado de Dios». Teresa propone pasar a la

¹⁰⁴ Cf. 4M 1,6. «Lo que tengo de experiencia de este estado, digo de estos regalos y contentos en la meditación, es que, si comenzaba a llorar por la Pasión, no sabía acabar hasta que se me quebraba la cabeza; si por mis pecados, lo mismo. Harta merced me hacía nuestro Señor; que no quiero yo ahora examinar cuál es mejor, lo uno o lo otro; sino la diferencia que hay de lo uno a lo otro querría saber decir. Para estas cosas algunas veces van estas lágrimas y estos deseos ayudados del natural y como está la disposición; mas, en fin, como he dicho, vienen a parar en Dios, aunque sea esto. 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».

¹⁰⁵ IBÍDEM. «Por la mayor parte tienen estas devociones las almas de las moradas pasadas, porque van casi continuo con obra de entendimiento, empleadas en discurrir con el entendimiento y en meditación; y van bien, porque no se les ha dado más aunque acertarían en ocuparse un rato en hacer actos y en alabanzas de Dios y holgarse de su bondad y que sea el que es, y en desear su honra y gloria. Esto como pudiese porque despierta mucho la voluntad; y estén con gran aviso, cuando el Señor les diere estotro, no lo dejar por acabar la meditación que se tiene de costumbre».

¹⁰⁶ Cf. 6M 6,7. «También advertid que suele causar la complexión flaca cosas de estas penas, en especial si es en unas personas tiernas que por cada cosita lloran; mil veces las hará entender que lloran por Dios, que no sea así».

¹⁰⁷ IBÍDEM. «Y aun puede acaecer ser —cuando viene una multitud de lágrimas, digo, por un tiempo que a cada palabrita que oiga o piense de Dios no se puede resistir de ellas— haberse allegado algún humor al corazón, que ayuda más que el amor que se tiene a Dios, que no parece han de acabar de llorar; y, como ya tienen entendido que las lágrimas son buenas, no se van a la mano ni querrían hacer otra cosa, y ayudan cuanto pueden a ellas. Pretende el demonio aquí que se enflaquezcan de manera que, después, ni puedan tener oración ni guardar su Regla».

otra vertiente cuando ya se alcanza la cima desde donde se vislumbra el quiebre. Se invita a transitar desde una vida donde prevalece el esfuerzo discursivo y el empeño del entendimiento por comprender, para hacerse oyente de la Palabra e ingresar en la órbita de Dios, dejando que Él lleve hacia el gozo del amor, donde el ser humano se dispone a la recepción de la gracia. La toma de conciencia de que el verdadero hombre es alteridad divina se va descubriendo en el paso de la ascética a la mística y de la meditación a la contemplación. «obra de entendimiento, empleadas en discurrir con el entendimiento y en meditación; [...] acertarían en ocuparse [...] en alabanzas de Dios y holgarse de su bondad [...]; y estén con gran aviso, cuando el Señor les diere estotro, no lo dejan». En el proceso de seguimiento a Jesús, la salvación llega a la debilidad y fragilidad humana, y es necesario un adecuado discernimiento de la auténtica vivencia del amor de Dios y de los sentimientos producidos por los diversos estados psicológicos; «advertid que suele causar la complexión flaca cosas de estas penas». La base para que Dios conceda la gracia escuchando su Palabra es el reconocimiento y la aceptación de lo que forma parte de la finitud humana, componente orgánico, junto a la falta de adultez: «personas tiernas que por cada cosita lloran, [...] más que [por] el amor que se tiene a Dios».

La antropología teresiana implícita se presenta en su aspecto más favorable y optimista, pues rescata lo débil y limitado junto con la capacidad para recibir la gracia. Teresa sustenta su concepción del ser humano en una cristología que es ya una antropología cumplida.

Sintéticamente, se puede afirmar que lo fundamental es el seguimiento de Jesús que va capacitando para la escucha de la Palabra y para la receptividad del amor; así se puede ir comprendiendo el verdadero rostro del hombre como alteridad divina. Teresa invita a llegar a Dios conociéndose en las flaquezas y desde la oración que medita la vida de Jesús. El ser humano recibe la salvación transformadora en la acogida de la donación divina —potencia obediencial—; es decir, la comunicación divina es lo que puede posibilitar la apertura humana a la gracia de Dios.

3.2.2. Jesucristo mediador salva del pecado para la unión del ser humano con Dios

El ser humano es invitado a un proceso salvador, en el cual, además de la oferta del seguimiento a Jesús que revela el prototipo humano, se va descubriendo a Jesucristo como mediador de la salvación por amor. La antropología estudia la posibilidad de la relación divino-humana y manifiesta que, en Jesucristo, se da una relación especial y singular que le hace cauce de unión entre Dios y el ser humano. La reciprocidad revela que es verdadero Dios y verdadero hombre —unión hipostática— y también afirma que el ser humano puede ser hermano de Cristo. En definitiva, Jesucristo es la salvación que vence el mal siendo víctima que vive una existencia agraciada convirtiéndose en prototipo de lo humano; y, en tercer lugar, el ser humano aprende a recibir la gracia, aquello que le sobrepasa: filiación, divinización, inhabitación y cristificación.

Seguidamente se aborda a través de los textos teresianos, la salvación del mal operada por Jesucristo mediador para la unión amorosa con Dios.

3.2.2.1. La salvación del pecado para la filiación en Cristo por amor

La relación Dios-hombre se va profundizando dependiendo de los niveles de oración, y va posibilitando que la finitud reciba el don de la salvación en Cristo, es decir, que por el amor de Dios se recibe la salvación de Cristo. El ser humano, permaneciendo en la oración, puede ir tomando conciencia de que Dios, donándose en Cristo, concede la salvación. De ese modo, el amor de Dios devela la valía humana, la que puede ir transformándose —gusano en mariposa— en referencia permanente a Cristo salvador, quien actúa la libertad y posibilita morir a sí para vivir anhelando la unión¹⁰⁸.

El ser humano, incluso en la dificultad, puede permanecer en una relación con Dios¹⁰⁹ en la que experimenta el *amor* para poder ir asumiendo su condición finita sin sucumbir al pecado¹¹⁰. La persona es valiosa y frágil ante el poder del mal y la muerte¹¹¹ y las ocasiones de pecado le van incapacitando para el servicio al Reino¹¹², y, además, cabe la posibilidad de que el *demonio* interfiera la gracia de la filiación y la fraternidad llevando al sinsentido¹¹³.

El ser humano puede comprender su misterio desde la encarnación, donde se manifiesta la relación singular de amor de Jesucristo con Dios que posibilita el acceso a la unión con Él. De ese modo, la salvación de Cristo supone liberación del pecado, padeciendo el mal como víctima, y regalando el amor de Dios a través de la filiación adoptiva para todo ser humano.

Teresa es consciente de su desconocimiento de la configuración de lo humano y de la interrelación de sus elementos, y trata de dar cuenta de que el pecado no destruye a la persona: «en lo superior de la cabeza está lo superior del alma,

¹⁰⁸ Cf. 4M 1,11 y 4M 3,10; 5M 2,6 y 5M 2,14.

¹⁰⁹ Cf. 4M 1,11. «Pues si en lo superior de la cabeza está lo superior del alma, ¿cómo no la turba? Eso no lo sé yo; mas sé que es verdad lo que digo. Pena da cuando no es la oración con suspensión, que entonces hasta que se pasa no se siente ningún mal; mas harto mal fuera si por este impedimento lo dejara yo todo».

¹¹⁰ IBÍDEM. «Y así no es bien que por los pensamientos nos turbemos ni se nos dé nada; que si los pone el demonio, cesará con esto; y si es, como lo es, de la miseria que nos quedó del pecado de Adán con otras muchas, tengamos paciencia y sufrámoslo por amor de Dios, pues estamos también sujetas a comer y dormir, sin poderlo excusar, que es harto trabajo».

¹¹¹ Cf. 4M 3,10. «De una cosa aviso mucho a quien se viere en este estado: que se guarde muy mucho de ponerse en ocasiones de ofender a Dios, porque aquí no está aún el alma criada, sino como un niño que comienza a mamar, que si se aparta de los pechos de su madre, ¿qué se puede esperar de él sino la muerte? Yo he mucho temor que a quien Dios hubiere hecho esta merced y se apartare de la oración, que será así, si no es con grandísima ocasión, o si no retorna presto a ella, porque irá de mal en peor».

¹¹² IBÍDEM. «Yo sé que hay mucho que temer en este caso, y conozco a algunas personas que me tienen harto lastimada y he visto lo que digo por haberse apartado de quien con tanto amor se le quería dar por amigo y mostrárselo por obras. Aviso tanto que no se pongan en ocasiones, porque pone mucho el demonio más por un alma de éstas que por muy muchas a quien el Señor no haga estas mercedes, porque le pueden hacer gran daño con llevar otras consigo y hacer gran provecho, podría ser, en la Iglesia de Dios».

¹¹³ IBÍDEM. «Y aunque no haya otra cosa sino ver el que su Majestad las muestra amor particular, basta para que él se deshaga porque se pierdan y así son muy combatidas y aún mucho más perdidas que otras, si se pierden. Vosotras, hermanas, libres estáis de estos peligros, a lo que podemos entender; de soberbia y vanagloria os libre Dios; y de que el demonio quiera contrahacer estas mercedes, conocerse ha en que no hará estos efectos sino todo al revés».

¿cómo no la turba? Eso no lo sé yo». Sin embargo, se requiere voluntad y convencimiento para no desestabilizarse y para la permanencia, aunque no haya una especial relación con Dios, como la que se da en la «oración con suspensión», ya que esta carencia no impide la fidelidad, ya que «harto mal fuera si por este impedimento [el dicho tipo de oración] lo dejara yo todo». La fidelidad y constancia en la vocación puede situar a la persona en el camino de salvación, ayudando a discernir el pecado y el valor que tienen las tentaciones: «Y así no es bien que por los pensamientos nos turbemos ni se nos dé nada; que si los pone el demonio, cesará». La experiencia salvadora es un regalo que posibilita relativizar ciertas tendencias que pertenecen a la condición humana para asumir la finitud e ir abriéndose al amor liberador de Jesucristo: «la miseria que nos quedó del pecado de Adán [...], tengamos paciencia y sufrámoslo por amor de Dios, pues estamos también sujetas a comer y dormir».

El pecado se presenta como separación, negación y alejamiento del amor de Dios. Teresa propone enfrentar estas tres perturbaciones —consigo mismo, con Dios y con el mundo— con un tipo de oración que vaya facilitando el conocerse, la relación con Jesucristo y no dejar espacio al mal. Se recomienda, ante la disociación y separación, el autoconocimiento de los mecanismos psicológicos y la fragilidad de la estructura humana: «se guarde [...] de ofender a Dios, porque [es...] como un niño». Ante el pecado como negación, se pide no abandonar la relación con Jesucristo, creyéndose autosuficiente, «quien con tanto amor se le quería dar por amigo». En tercer lugar, el pecado como alejamiento advierte del peligro de dar espacio a que actúe el mal impidiendo la salvación, especialmente quienes han vivido en su presencia como salvados por el amor y que caen en la autojustificación: «porque pone mucho el demonio [...], porque le pueden hacer gran daño con llevar otras consigo». Así como Jesucristo por amor salva al ser humano y «muestra amor particular», el pecado supone un fuerte atentado interfiriendo el amor. De esta forma, aparece la lucha; y, si el ser humano sucumbe y abandona el amor de Dios, «son [está] más perdidas [a] que otras [a]». Para Teresa, es fundamental que todos lleguen a ser hijos, a través de Jesucristo, lo que se expresa con tres imágenes de relaciones humanas: madre, amigo y amante¹¹⁴.

¹¹⁴ Dios como madre permanentemente alimenta con su propia vida, «no está aún el alma criada, sino [...] que si se aparta de los pechos de su madre, ¿qué se puede esperar de él sino la muerte?». Esta imagen aparece también en: V 15,12; CV 31, 9-10; MC 4, 4-5. La autodonación de Dios es la manera de continua creación; el sostenimiento desde su propia vida, lo más íntimo de sus mismas entrañas, como la madre da la leche materna. Dios como madre desea que el hombre se sacie de su ser (Isaías 66, 10-14: «mamareis a sus pechos [...] como un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo»). Dios amigo se autodona en amor otorgando la identidad. La amistad es una relación de libre elección, tiene una vertiente activa y transformativa, con iniciativas que crean espacio para más humanización. Además el amor de amigo, es determinante en la formación de la persona, se elabora el mundo y el sentido de la existencia. La relación de amistad con Dios (Jn 15,14-15), es una manera de explicitar que el proyecto de salvación es competencia y responsabilidad, también, de cada ser humano inserto en este mundo. Dios como pretendiente busca a la novia, la seduce, la lleva al desierto, todo un proceso de enamoramiento hasta que la hace su esposa. Dios como un amante diligente y comprometido pelea contra el adversario para no consentir que la persona se pierda, pues es valiosa en extremo, es «muy combatidas» y cada ser que no se logra supone un desacierto en el plan divino porque pueden llegar a ser «mucho más perdidas que otras».

La antropología latente se esmera en presentar un tipo de ser humano en inter-relación con Dios. La permanencia en la oración puede evitar el pecado, al no dar ocasión al mal y propiciar que Dios salve alimentando —madre que amamanta—, se done —como amigo que se entrega por amor— y defendiendo al ser humano como pretendiente comprometido. La recepción del amor de Dios habilita para asumir la finitud sabiendo que «nada puede separar del amor de Dios» (Rm 8,35-37). Un Dios que en Jesucristo se revela definitivamente para que el ser humano pueda ir viviendo conforme a la salvación transformadora iniciada por Cristo y aun en espera del pleno cumplimiento.

En definitiva, Teresa defiende que la oración favorece el conocimiento de lo auténticamente humano para cooperar en el continuo proceso de salvación. El ser humano es salvado del pecado: permaneciendo en la llamada y sabiendo que Cristo tiene una singular relación con su Padre (Mt 12,50). Y, evitando «ofender a Dios», va asumiendo con fortaleza la finitud; lo que significa ir discerniendo las tentaciones. Así, lo que es del *demonio* pasa, y si pertenece a la finitud —como «pecado de Adán, comer, dormir»— hay que asumirlo y seguir adelante con «paciencia y amor de Dios», del mismo modo que Cristo asume el mal.

La vida conforme a la vocación de seguimiento de Jesús, quien salva del pecado, supone renunciaciones y apuestas en el sujeto¹¹⁵ que, después de cumplir su tarea, está dispuesto a que, pasando por la muerte, pueda llegar a la experiencia de «unión con Dios»¹¹⁶. Cristo, modelo de esta relación de Dios con el ser humano, padece el mal desde el amor a Dios y al hombre¹¹⁷. Según Teresa, para Jesús, el sufrimiento a lo largo de toda su vida fue más intenso y fuerte que en la pasión¹¹⁸, y puede soportarlo todo porque es el auténtico y pleno ser humano¹¹⁹.

¹¹⁵ Cf. 5M 2,6. «Pues ea, hijas mías, priesa 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 sabéis; que íasí obrásemos como sabemos y somos enseñadas de lo que hemos de hacer!».

¹¹⁶ IBÍDEM. «Muera, muera este gusano como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado, y veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza como lo está este gusanillo en este capucho. Mirad que digo “ver a Dios”, como dejo dicho que se da a sentir en esta manera de unión».

¹¹⁷ Cf. 5M 2,14. «Es así que muchas veces he considerado en esto y sabiendo yo el tormento que pasa y ha pasado cierta alma que conozco de ver ofender a nuestro Señor, tan insufriero que se quisiera mucho más morir que sufrirla; y pensando si un alma con tan poquísima caridad comparada a la de Cristo, que se puede decir casi ninguna en esta comparación, sentía este tormento tan insufriero, ¿qué sería el sentimiento de nuestro Señor Jesucristo y qué vida debía pasar, pues todas las cosas le eran presentes y estaba siempre viendo las grandes ofensas que se hacían a su Padre?».

¹¹⁸ IBÍDEM. «Sin duda creo yo que fueron muy mayores que las de su sacratísima Pasión, porque entonces ya veía el fin de estos trabajos y con esto y con el contento de ver nuestro remedio con su muerte y demostrar 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 querrían hacer más y más, y todo se le hace poco».

¹¹⁹ IBÍDEM. «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! Mas en ver tan continuo tantas ofensas a su Majestad hechas e

El proceso de la transformación expresado a través del símbolo del gusano de seda, evoca el misterio de la salvación. Jesucristo, asumiendo lo humano en Dios, inaugura el proyecto salvador de Dios pasando por la realidad del dolor. El ser humano puede descubrir que Jesús muestra el amor de Dios encarnado por cada uno y la llamada a vivir y morir con Él, recibiendo de ese modo la filiación, experiencia de unión con Dios.

La persona llamada a la vocación se prepara para el proceso de transformación, dejando las ocasiones de pecado y abriéndose al proyecto de salvación que supone renuncia libre de dependencias y apuesta por una relación personal con Jesús. La relativización personal en función de la voluntad de Dios provoca arrepentimiento, conocimiento propio y confianza en los otros; ahora Teresa señala tres acciones que reparan las tres perturbaciones anteriores: con el mundo, con Dios y consigo mismo. Una vez cumplida la misión preparatoria, «acabando de hacer para lo que fue criado», se propone la apertura para recibir la gracia desde el modelo de Jesucristo: «Muera, muera este gusano [...], y veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza». El ser humano vive una gran certeza del encuentro con Dios y, aunque no se sabe explicar, siente, sabe y percibe que Dios se ha mostrado, habitando su existencia y haciéndose más palpable y relevante. El ser humano puede estar cierto de «ver a Dios, como dejo dicho que se da a sentir en esta manera de unión»¹²⁰. El pecado, ante esta experiencia de unión, se presenta más trágico, hiriente y lacerante. Por eso, la autora expresa el gran dolor provocado por la negación del proyecto salvador, que lleva a entender la vivencia angustiada de «Jesucristo [...] siempre viendo las grandes ofensas que se hacían a su Padre». Teresa cree que, en Jesús, la muerte resulta más llevadera que el sufrimiento a lo largo de su vida, porque la duración en el tiempo incrementa el dolor, temiéndose que sea infinito. El sufrimiento de la pasión queda apaciguado porque se atisba un límite, también por la eficacia salvadora de su muerte y, sobre todo, por la relación de «amor que tenía a su Padre [lo que...] moderaría los dolores». La cristología teresiana afirma en Jesús el cumplimiento del plan divino iniciando el Reino de Dios. Jesús, obedeciendo al Padre y amando al ser humano, manifiesta la peculiar relación de unidad y conformidad entre Padre e Hijo, entre voluntad divina y humana. No hay competencia ni rivalidad sino unidad de propósito y de realizaciones; la voluntad del Padre es el amor al hombre. Jesús, al amar al hombre, es llevado injustamente a la muerte, que se convierte en redentora haciendo hijo a todo ser humano: «viéndose en tan gran ocasión para mostrar a su Padre cuán cumplidamente cumplía el obedecerle, y con el amor del prójimo». Jesucristo, por su relación con el Padre puede exclamar: «¡Oh, gran deleite, padecer en hacer la voluntad de Dios!» y, a la vez, padece el sufrimiento del inocente con gran intensidad al soportar la injusticia, lo que es posible por ser verdadero hombre y verdadero Dios: «cosa tan recia, [...], si no fuera más de hombre, [...] bastaba para acabar muchas vidas, ¡cuánto más una!».

ir tantas almas al infierno, téngolo por cosa tan recia, que creo, si no fuera más de hombre, un día de aquella pena bastaba para acabar muchas vidas, ¡cuánto más una!».

¹²⁰ Cf. 5M 1,10-11

La antropología plena se encuentra en la cristología teresiana que presenta a Jesucristo como paradigma humano. Jesucristo lleva a cumplimiento el plan amoroso de Dios, que es más fuerte que toda la carga de mal. Jesús, asumiendo el mal extremo que le lleva a la muerte, salva al ser humano liberando del pecado y ofreciendo la filiación. Se presenta la salvación transformadora como recapitulación de todo en Él hacia la plenitud.

En definitiva, la transformación del ser humano bajo la gracia consiste en la preparación para lo definitivo, el acceso a la experiencia de unión. Desde la salvación plena en esperanza, aunque no hay explicación racional del mal, es posible dar sentido al dolor en el amor; así el amor a Jesucristo ayuda a confiar y convierte el dolor en solidaridad con los crucificados. Así, Jesucristo salva del pecado para la vida nueva, ser hijos en el Hijo.

3.2.2.2. Jesucristo único mediador de fraternidad universal

Jesucristo salva del pecado para que el ser humano pueda llegar a ser hijo en el Hijo y así hermano. La seducción del mal origina alejamiento de Dios y del prójimo. En ambos casos, el pecado perturba porque impide la unión, apartando de la voluntad de Dios y negando el amor a los semejantes¹²¹.

El seguimiento vocacional de Jesús, incluso en una institución, no garantiza que espontáneamente se evite la caída y tampoco asegura la entrega a la voluntad a Dios¹²², sino que requiere lucha permanente y vigilante para no alejarse del amor al prójimo¹²³. El ser humano puede acoger la salvación de Jesucristo si permanece unido a la voluntad de Dios sin dejarse engañar y sin malograr una vida agraciada¹²⁴; aunque hay ciertas tentaciones que pueden ser ocasión de purificación para la fraternidad universal¹²⁵.

¹²¹ Cf. 5M 3,6 y 5M 4,8; 5M 3,12 y 5M 3,10.

¹²² Cf. 5M 3,6. «Mas ¡ay de nosotros, qué pocos debemos de llegar a ella!, aunque a quien se guarda de ofender al Señor y ha entrado en religión le parezca que todo lo tiene hecho! que, aunque arrastrando cumplimos con la obligación para no ser pecado, no llegamos con mucho a lo que ha de ser para estar del todo unidas con la voluntad de Dios».

¹²³ IBÍDEM. «¡Oh!, que quedan unos gusanos que no se dan a entender hasta que, como el que royó la yedra a Jonás (4, 6-7), nos han roído las virtudes con un amor propio, una propia estimación, un juzgar los prójimos, aunque sea en pocas cosas, una falta de caridad con ellos, no los queriendo como a nosotros mismos».

¹²⁴ Cf. 5M 4,8. «Respondiendo a lo primero, digo que si esta alma se estuviese siempre asida a la voluntad de Dios, que está claro que no se perdería; mas viene el demonio con unas sutilezas grandes y, debajo de color de bien, vala desquiciando en poquitas cosas de ella y metiendo en algunas que él le hace entender que no son malas, y poco a poco oscureciendo el entendimiento y entibiando la voluntad y haciendo crecer en ella el amor propio, hasta que de uno en otro la va apartando de la voluntad de Dios y llegando a la suya. De aquí queda respondido a lo segundo; porque no hay encerramiento tan encerrado adonde él no pueda entrar ni desierto tan apartado adonde deje de ir».

¹²⁵ IBÍDEM. «Y aun otra cosa os digo: que quizá lo permite el Señor para ver cómo se ha aquel alma a quien quiere poner por luz de otras; que más vale que en los principios, si ha de ser ruin, lo sea que no cuando dañe a muchas».

Se plantea, así, un diseño de ser humano que desde la encarnación de Dios puede tender a la unión con su voluntad. Esto se ha cumplido plenamente en Jesucristo, Dios y hombre a la vez, y así es cómo revela al Dios verdadero en su existencia humana auténtica. De este modo, Jesucristo, mediador de una existencia agraciada para todos, abre la posibilidad de la fraternidad universal, dando inicio al Reinado del amor de Dios y salvando del infierno de un mundo sin el paradigma humano inaugurado en la encarnación.

La relación con Dios, para el ser humano, es difícil y costosa, pues no vive plenamente conforme a la vocación recibida, contentándose con el cumplimiento, y así «no llegamos con mucho a lo que ha de ser para estar del todo unidas con la voluntad de Dios». De ese modo, no se establece una profunda relación de amor con Dios, debido a que el egoísmo destruye a la persona e incrementa la excesiva autoestima minusvalorando a los demás: «¡Oh!, que quedan unos gusanos que no se dan a entender hasta que [...] nos han roído las virtudes con [...] falta de caridad». La diferencia entre los criterios de Dios y los humanos es que el amor de Dios corrige y perdona (Jonás 4, 6-7), sabiendo esperar los procesos humanos. En cambio, el hombre interpreta mal el perdón, y no comprende que Dios sea sólo bueno y que la finitud frágil y carente pueda ser perfectible. Por eso, se propone la conversión para pasar, por gracia, del excesivo amor propio al amor al otro; es decir, la salvación consiste en que, por una opción libre, se pueda tener acceso a la fraternidad universal. La permanencia en Dios puede ayudar a resistir al poder del mal sin sucumbir ante el pecado: «si esta alma se estuviese siempre asida a la voluntad de Dios, [...] no se perdería [...] haciendo crecer en ella el amor propio». La tentación, en ocasiones, puede ayudar a la persona a crecer en el amor entregado: «quizá lo permite el Señor», y a tratar de unir la propia voluntad con la de Dios viviendo en referencia permanente a Cristo mediador conforme a los valores del Reino para ser *luz de otras*.

La antropología subyacente teresiana rescata la positividad del proceso humano —el gusano muere para ser mariposa— y ayuda a la toma de conciencia del amor de Dios. El ser humano es deseo de unión con Dios junto con un desmedido amor propio; esta contradicción puede resolverse mirando a Cristo, el auténtico hombre que, pasando por la muerte libremente, salva del pecado y regala una existencia agraciada. La figura de Jonás remite a Cristo que estuvo tres días en el vientre de la tierra: Dios crea, salva y plenifica porque ama¹²⁶.

El ser humano desea la unión con Dios y puede lograrla amando al prójimo¹²⁷ con grandes y exigentes renunciass¹²⁸, incluso, hasta la muerte como

¹²⁶ Cf. 6M 3,9 y Mt 12,40.

¹²⁷ Cf. 5M 3,12: «Mucho he dicho en otras partes de esto, porque veo, hermanas, que si hubiese en ello quiebra, vamos perdidas. Plega el Señor nunca la haya; que, como esto sea, yo os digo que no dejéis de alcanzar de su Majestad la unión que queda dicha».

¹²⁸ IBÍDEM. «Cuando os viereis faltas en esto, aunque tengáis devoción y regalos que os parezca habéis llegado ahí y alguna suspencioncilla en la oración de quietud —que algunas luego les parecerá que está todo hecho—, creedme que no habéis llegado a unión, y pedid a nuestro Señor que os dé con perfección este amor del prójimo, y dejad hacer a su Majestad; que él os dará más que sepáis

Jesús¹²⁹. De ese modo, se devela la contradicción humana¹³⁰ y se facilita el reconocimiento del auténtico seguidor y discípulo que no se deja engañar ni seducir por el mal¹³¹ y que, además, transparenta claramente la autenticidad de su *amor del prójimo*¹³².

El ser humano desea una existencia agraciada en la unión con Dios y sabe que Jesucristo mediador, por su muerte de cruz, la concede en la salvación para todos. La finitud asumida puede ser capaz de entender al Dios que por amor se encarna, y la finitud también posee el potencial de abrirse al amor al otro, hacia la fraternidad universal.

De este modo, la persona, en la relación con Dios, puede acoger la gracia en su vida, renunciando a la propia voluntad y eligiendo con disponibilidad el bien de los otros: «alcanzar de su Majestad la unión, [...] pedir [...] con perfección este amor del prójimo, [...], y procurar tomar trabajo por quitarle al prójimo, cuando se ofreciere». Estos aspectos muestran el valor fundamental del amor al otro e indican el nivel de oración, la firmeza en la fe y la solidez en el seguimiento por amor. La vida adquiere valor al entregarla por otros, incluso padeciendo una muerte impuesta injustamente. Esto se trata de una donación, no solo producto de la voluntariedad humana, sino también potenciada por el amor divino que habita la finitud; y convierte la entrega hasta la muerte en clave de felicidad, así Jesucristo salva: «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». El desenmascaramiento de la mentira se realiza reconociendo que, en la oración, es fácil proponerse cualquier meta, y que en lo cotidiano se trata de ocultar hasta «una falta pequeña». Por eso, es necesaria la despreocupación por lo pasajero que ayuda a la relativización y evita el enojo por la falsa denuncia, de tal modo que el amor al otro se transparente sin ningún artificio y sin esconder la propia debilidad «¡Oh, hermanas, cómo se ve claro adónde está de veras el amor del prójimo [...]!».

desear como vosotras os esforcéis y procuréis, en todo lo que pudiéreis, esto; y forzar vuestra voluntad para que se haga en todo la de las hermanas, aunque perdáis de vuestro derecho, y olvidar vuestro bien por el suyo, aunque más contradicción os haga el natural; y procurar tomar trabajo por quitarle al prójimo, cuando se ofreciere».

¹²⁹ IBÍDEM. «No penséis que no ha de costar algo y que os lo habéis de hallar hecho. 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».

¹³⁰ Cf. 5M 3,10. «Yo gusto algunas veces de ver unas almas que, cuando están en oración, les parece querrían ser abatidas y públicamente afrontadas por Dios, y después una falta pequeña encubrirían si pudiesen».

¹³¹ IBÍDEM. «¡Uf, que si no la han hecho y se la cargan! ¡Dios nos libre! Pues mírese mucho quien esto no sufre, para no hacer caso de lo que a solas determinó a su parecer; que en hecho de verdad no fue determinación de la voluntad, que, cuando ésta hay verdadera, es otra cosa; sino alguna imaginación que en ésta hace el demonio sus saltos y engaños; y a mujeres o gente sin letras podrá hacer muchos, porque no sabemos entender las diferencias de potencias e imaginación y otras mil cosas que hay interiores».

¹³² IBÍDEM. «¡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 entendieseis lo que nos importa esta virtud no traeríais otro estudio».

En síntesis, Jesucristo mediador de fraternidad universal, consigue la salvación por su muerte en cruz. Así, libera del pecado y aproxima al amor al prójimo y a la voluntad de Dios. Entonces, la unión con Dios en Jesucristo posibilita la relación fraterna como expresión de una vida de gracia.

3.2.2.3. La unión con Dios como experiencia amorosa de filiación y fraternidad

Jesucristo, mediador de la salvación, vence el pecado, fortalece la fragilidad y posibilita que el ser humano pueda hacerse receptivo a lo que le sobrepasa, recibiendo la identidad de hijo amado que se reconoce, no aisladamente, sino en comunión con todos los hombres. La conciencia de filiación puede conducir a la fraternidad universal. Esto es así porque el amor de Dios revela lo valioso y novedoso de la condición humana y asume la fragilidad como apta para la receptividad amorosa¹³³.

La auténtica relación con el Señor es una presencia cercana y amorosa¹³⁴, de tal modo que, cuando se producen efectos dañinos en la oración, conviene que esa experiencia sea comunicada con la persona adecuada¹³⁵ para discernir la llamada a la vida contemplativa¹³⁶. La vivencia salvadora se hace presente en la relación orante y se refleja en una vida de amor íntegro¹³⁷, procurando seguir creciendo en la vocación recibida, llamada a la caridad, la humildad y la lucidez¹³⁸, sabiendo que Dios avisa del mal y cuida del ser humano para que el *demonio* no destruya la obra salvadora¹³⁹.

¹³³ Cf. 4M 3,13 y 5M 4,9; 6M 4,11 y 6M 7,4.

¹³⁴ Cf. 4M 3,13. «Hase de entender que cuando es cosa verdaderamente de Dios que aunque hay caimiento interior y exterior, que no le hay en el alma que tiene grandes sentimientos de verse tan cerca de Dios; ni tampoco dura tanto sino muy poco espacio, bien que se torna a embebecer. Y en esta oración, si no es flaqueza, como he dicho, no llega a tanto que derrueque el cuerpo ni haga ningún sentimiento exterior en él».

¹³⁵ IBÍDEM. «Por eso tengan aviso que, cuando sintieren esto en sí, lo digan a la prelada, y diviértanse lo que pudieren, y hágalas no tener horas tantas de oración sino muy poco, y procure que duerman bien y coman hasta que se les vaya tornando la fuerza natural, si se perdió por aquí».

¹³⁶ IBÍDEM. «Si es de tan flaco natural que no le baste esto, créanme que no la quiere Dios sino para la vida activa, que de todo ha de haber en los monasterios. Océpenla en oficios, y siempre se tenga cuenta que no tenga mucha soledad porque vendrá a perder del todo la salud. Harta mortificación será para ella; aquí quiere probar el Señor el amor que le tiene en cómo lleva esta ausencia, y será servido de tornarle la fuerza después de algún tiempo; y si no, con oración vocal ganará, y con obedecer, y merecerá lo que había de merecer por aquí, y por ventura más».

¹³⁷ Cf. 5M 4,9. «La diligencia que a mí se me ofrece más cierta —después de pedir siempre a Dios en la oración que nos tenga de su mano y pensar muy continuo cómo, si Él nos deja, seremos luego en el profundo, como es verdad, y jamás estar confiadas en nosotras, pues será desatino estarlo—, es andar con particular cuidado y aviso mirando cómo vamos en las virtudes».

¹³⁸ IBÍDEM. «Si vamos mejorando o disminuyendo en algo, en especial en el amor unas con otras y en el deseo de ser tenida por la menor y en cosas ordinarias; que si miramos en ello y pedimos al Señor que nos dé luz, luego veremos la ganancia o la pérdida».

¹³⁹ IBÍDEM. «Que no penséis que alma que llega Dios a tanto la deja tan apriesa de su mano, que no tenga bien el demonio que trabajar, y siente su Majestad tanto en que se le pierda, que le da mil avisos interiores de muchas maneras; así que no se le podrá esconder el daño».

La encarnación de Dios en Jesucristo posibilita la salvación, de tal modo que la finitud puede ser terreno propicio para acoger la vocación de filiación y para descubrirse invitado a la conversión a la voluntad de Dios, la que no consiste en otra cosa que no sea amar fraternalmente.

Es así cómo el discernimiento de la vocación contemplativa se plantea desde la experiencia de la cercanía divina en una relación que embelesa y llena del Señor, «el alma que tiene grandes sentimientos de verse tan cerca de Dios». Esta vivencia no es perjudicial, así que, cuando la persona experimenta deterioro, conviene que «lo digan a la prelada». Lo primero es reducir el tiempo de oración dando prioridad a las necesidades básicas, la salud, el sueño reparador y la alimentación adecuada. Se afirma absolutamente que, si la persona es de endeble naturaleza y débil constitución «créanme que no la quiere Dios sino para la vida activa». La vida eclesial se configura en ministerialidad con variedad de carismas en su seno para que sea reflejo de un cuerpo armónico con diversidad de funciones y servicios, pues cada uno es necesario desde su condición y su posibilidad (1Cor 12,14). Por tanto, Dios es siempre la roca firme —la fe, la esperanza y el amor— en que afianzar cada decisión de la propia vida para procurar «pedir siempre [...] que nos tenga de su mano [...] y jamás estar confiadas en nosotras [...] mejorando [...] en el amor unas con otras». Entonces, Dios vela y cuida desmedidamente del ser humano para que todos sus hijos vivan como tales siendo hermanos: «que no penséis que alma que llega Dios a tanto la deja tan apriesa de su mano».

Teresa presenta una antropología unificadora en que la persona es sujeto capaz de establecer relaciones equilibradas también para la vocación contemplativa. Por eso, la persona salvada vive la unión con Dios que se refleja en un amor a todos los seres.

El amor de Dios puede iluminar la fragilidad del hombre que alberga en su seno grandes posibilidades¹⁴⁰, cuando, sabiéndose salvado, sólo desea agradar a Dios¹⁴¹. Así, el incremento de la conciencia de pecado ayuda a ir asumiendo que la finitud puede causar desengaño y quebranto¹⁴², de tal modo que la *pena* del ser humano se incrementa cuando recibe inmerecidamente —perdón, bondad y dones— la salvación amorosa de Dios¹⁴³.

¹⁴⁰ Cf. 6M 4,11. «¡Oh ceguedad humana! ¿Hasta cuándo, hasta cuándo se quitará esta tierra de nuestros ojos? Que, aunque entre nosotras no parece es tanta que nos ciegue del todo, veo unas motillas, unas chinillas, que, si las dejamos crecer, bastarán a hacernos gran daño; sino que, por amor de Dios, hermanas, nos aprovechemos de estas faltas para conocer nuestra miseria y ellas nos den mayor vista, como la dio el lodo del ciego que sanó nuestro Esposo (Jn 9, 6-7)».

¹⁴¹ IBÍDEM. «Y así, viéndonos tan imperfectas, crezca más el suplicarle saque bien de nuestras miserias para en todo contentar a su Majestad».

¹⁴² Cf. 6M 7,4. «Yo no tendría por seguro, por favorecida que un alma esté de Dios, que se olvidase de que en algún tiempo se vio en miserable estado; porque, aunque es cosa penosa, aprovecha para muchas. Quizá como yo he sido tan ruin, me parece esto, y esta es la causa de traerlo siempre en la memoria; las que han sido buenas, no tendrán que sentir, aunque siempre hay quiebras mientras vivimos en este cuerpo mortal».

¹⁴³ IBÍDEM. «Para esta pena ningún alivio es pensar que tiene nuestro Señor ya perdonados los pecados y olvidados, antes añade a la pena ver tanta bondad y que se hacen mercedes a quien no

En efecto, el amor de Dios asiste al ser humano para que, reconociendo la limitación, pueda abrirse a una nueva manera de percibir la realidad de salvación (Jn 9, 6-7). Así se gesta un tipo humano capaz de reflejar a Dios encarnado y que, en Jesucristo, libera de la ceguera del propio encorvamiento para alumbrar una existencia nueva de hijos y hermanos.

El ser humano, al reflexionar sobre la fragilidad y la libertad, descubre que cuesta aceptar la limitación: «¡Oh ceguera humana! ¿Hasta cuándo, hasta cuándo?». Dios concede, en ocasiones, comprender toda la realidad no solo desde las deficiencias, sino también desde las posibilidades: «aprovechemos de estas faltas para conocer nuestra miseria y ellas nos den mayor vista». El reconocimiento de los fracasos puede servir para irse con-formando con el proyecto libremente acogido de filiación y de fraternidad de Dios; y la cercanía a Dios no olvida las dificultades que han ayudado a realizar rupturas para el crecimiento vocacional, haciendo emerger lo mejor de uno mismo: «aunque es cosa penosa, aprovecha para muchas [...], siempre hay quiebras mientras vivimos en este cuerpo mortal». La experiencia de amor personalizado de Jesús como hermano salva del pecado y conduce hacia la plenitud de la fraternidad universal. La persona que ha madurado en el seguimiento y el discipulado puede llegar a vivir la filiación divina (Rm 8, 12-17), es decir, vivir a la altura del llamamiento recibido. Y esto gracias al Dios trinitario que habita el ser humano y concede la experiencia de ser hijos de Dios: «porque como tenían el amor tan crecido y habían recibido tantas mercedes y tenían entendida la grandeza y majestad de Dios».

En síntesis, Dios en la relación con el ser humano ayuda a asumir la finitud, y el misterio humano se va entendiendo desde la gracia divina que regala el ser hijos en esperanza del definitivo cumplimiento de la fraternal filiación.

La reflexión sobre Jesucristo mediador que salva del pecado, se finaliza afirmando que el amor humano, conformándose libremente al amor de Cristo, puede llegar a la unión con Dios, ya que la relación de filiación de Cristo con el Padre abre el camino de acceso a Dios para que el ser humano reciba la identidad de hijo y hermano en una existencia agraciada.

3.2.3. Cristo resucitado devela al verdadero Dios y el misterio del ser humano

El ser humano en el proceso de profundización —entrada al interior del Castillo— va descubriendo que Jesucristo es salvador desde el recorrido que va haciendo a través del seguimiento, y, también, desde la dimensión mediadora que ejerce en la unión con Dios. El tercer apartado presenta el descubrimiento existencial de la salvación transformadora en el encuentro personal con Cristo resucitado. En esa relación, Jesucristo resucitado se revela como el verdadero Dios del amor, y la persona puede comprender el auténtico misterio de lo humano. Esta relación dialógica va llevando al misterio de la resurrección y al misterio de

merecía sino infierno. Yo pienso que fue éste un gran martirio en San Pedro y la Magdalena, porque como tenían el amor tan crecido y habían recibido tantas mercedes y tenían entendida la grandeza y majestad de Dios, sería harto recio de sufrir y con muy tierno sentimiento».

la gracia deificante¹⁴⁴. En definitiva, Jesucristo es la salvación escatológica, lo que significa que el ser humano puede abrirse, en primer lugar, a un rebasamiento de la condición humana por participación libre en el ser de Dios —divinización— y, de este modo, la salvación trasciende la historia, es decir, será plena cuando Dios sea «todo en todo» (1 Cor 15,28). Y, en segundo lugar, la salvación es realizable y se anticipa en la esperanza de que sea realizada más allá de la historia.

Cristo resucitado devela al verdadero Dios y al verdadero ser humano cuando se descubre que el resucitado es el encarnado por amor, de tal modo que lo humano se rebasa hacia el infinito amor divino, un amor que se manifiesta difusivo en el resucitado para sostener lo humano.

3.2.3.1. El resucitado es el encarnado por amor

La experiencia de crisis pone de manifiesto la finitud humana y, en ocasiones, oculta el amor de Dios; junto a ello, la experiencia de relación con el resucitado —«la oración de arrobamiento»— concede la capacidad de entrega total y provoca el agradecimiento por poder transformarse, profundizando en la experiencia orante¹⁴⁵.

El ser humano, en los tiempos de negatividad y oscuridad, necesita gran lucidez para descubrir la propia pequeñez¹⁴⁶, aceptando el ocultamiento de la gracia¹⁴⁷ y soportando la diáfana claridad con que se muestran los pecados¹⁴⁸. Desde esta conciencia de pecado, la experiencia de encuentro con el Señor estimula un compromiso radical y una experiencia de gratitud¹⁴⁹ que fomenta la entrega de la vida¹⁵⁰. La relación profunda con Jesucristo se alimenta en la meditación y contemplación de su *Humanidad*¹⁵¹, de tal forma que la humanidad

¹⁴⁴ Se prepara el camino hacia la divinización, que se estudia en el capítulo tercero.

¹⁴⁵ Cf. 6M 1,11 y 6M 4,15 y 6M 7,5.

¹⁴⁶ Cf. 6M 1,11. «Parece que ya no ha menester consideración para entender esto, porque la experiencia de pasar por ello, habiéndose visto del todo inhabilitada, le hacía entender nuestra nonada y cuán miserable cosa somos».

¹⁴⁷ IBÍDEM. «Porque la gracia —aunque no debe estar sin ella, pues con toda esta tormenta no ofende a Dios ni le ofendería por cosa de la tierra—, está tan escondida que ni aun una centella muy pequeña le parece no ve de que tiene amor de Dios ni que le tuvo jamás».

¹⁴⁸ IBÍDEM. «Porque, si ha hecho algún bien o su Majestad le ha hecho alguna merced, todo le parece cosa soñada y que fue antojo. Los pecados ve cierto que los hizo».

¹⁴⁹ Cf. 6M 4,15. «¡Oh, cuando el alma torna ya del todo en sí! ¡Qué es la confusión que le queda y los deseos tan grandísimos de emplearse en Dios de todas cuantas maneras se quisiere servir de ella! Si de las oraciones pasadas quedan tales efectos como quedan dichos, ¿qué será de una merced tan grande como ésta? Querría tener mil vidas para emplearlas todas en Dios y que todas cuantas cosas hay en la tierra fuesen lenguas para alabarle por ella».

¹⁵⁰ IBÍDEM. «Los deseos de hacer penitencia, grandísimos; y no hace mucho en hacerla porque, con la fuerza del amor, siente poco cuanto hace y ve claro que no hacían mucho los mártires en los tormentos que padecían porque, con esta ayuda de parte de nuestro Señor, es fácil; y así se quejan estas almas a su Majestad cuando no se les ofrece en qué padecer».

¹⁵¹ Cf. 6M 7,5. «Esto es una cosa que escribí largo en otra parte y, aunque me han contradecido en ella y dicho que no lo entiendo —porque son caminos por donde lleva nuestro Señor y que,

de Jesús es el itinerario fundamental para no dejarse engañar por el mal y poder experimentar la salvación¹⁵².

El misterio del ser humano, desde la encarnación de Dios, consiste en la posibilidad de la receptividad activa de la salvación. El ser humano se vive receptivo en la relación con el resucitado cuando le va develando la salvación y, así, la persona frágil y capaz, puede ir accediendo libremente al verdadero Dios y a lo más auténtico y verdadero del ser humano.

La autora, a raíz de saberse salvada, comunica su experiencia de la finitud y manifiesta un sentimiento de insignificancia, debido a la fuerte percepción de la nada: «habiéndose visto del todo inhabilitada, le hacía entender nuestra nonada y cuán miserable cosa somos». Es la etapa de preparación para el encuentro definitivo, donde la gracia va capacitando para el autoconocimiento, que incluye la duda sobre sí mismo y su capacidad para amar a Dios. Y, aunque la presencia divina sigue vigente, no se experimenta porque la vivencia de la fragilidad se presenta como permanente y continua «porque [...] está tan escondida [...] no ve de que tiene amor de Dios». Incluso, en ocasiones, se piensa que el proceso realizado en el seguimiento transformador de Jesús carece de fundamento. La vida se le presenta como deseo de Dios irrealizable, frente a la fuerza del mal y la contundencia de su pecado que aparece con mayor intensidad y nitidez en la cercanía de la luz del resucitado: «todo le parece cosa soñada y que fue antojo. Los pecados ve cierto que los hizo». Teresa afirma que entre la sexta y la séptima morada no hay «puerta cerrada» (6M 4,4); por eso, es posible una relación profunda entre el ser humano y Dios, que va ahondándose gracias a las diversas experiencias interiores¹⁵³. Así, el encuentro con el Señor es gracia (éxtasis) que fortalece para un compromiso total, lo que revela que el ser humano va siendo salvado en la medida en que va siendo atraído por el salvador (6M 4, 9,10,11), y ya solo desea: «tener mil vidas para emplearlas todas en Dios». La gracia de poder encontrarse con el resucitado en la oración de éxtasis capacita e impulsa a la entrega de la vida cuando lo humano se va configurando al modelo de Cristo. Así, el ser humano anhela la salvación para todos y se implica en el servicio al Reino definitivo hasta

cuando ya han pasado de los principios, es mejor tratar en cosas de la Divinidad y huir de las corpóreas—, a mí no me harán confesar que es buen camino. También os parecerá que quien goza de cosas tan altas no tendrá meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad, de nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor».

¹⁵² IBÍDEM. «Ya puede ser que me engañe y que digamos todos una cosa; mas vi yo que me quería engañar el demonio por ahí, y así estoy tan escarmentada que pienso, aunque lo haya dicho más veces, decíroslo otra vez aquí, porque vais en esto con mucha advertencia; y mirad que oso decir que no creáis a quien os dijere otra cosa. Y procuraré darme más a entender que hice en otra parte; porque por ventura, si alguno lo ha escrito, como él lo dijo, si más se alargara en declararlo, decía bien; y decirlo así, por junto, a las que no entendemos tanto puede hacer mucho mal».

¹⁵³ El capítulo cuarto de la sexta morada señala las experiencias de suspensión, éxtasis, vuelo del espíritu. Se va preparando el encuentro con el resucitado desde la unión (6M 4,8), donde vive la unidad en la pluralidad, que la conduce a ser un único sujeto «esposa suya [...] pasar por lo mismo que su Esposo» y recibir primicias de lo definitivo (6M 4,9). Teresa tras la unión con el resucitado permanece en la búsqueda anhelante de ese encuentro como la esposa del *Cantar* (2,2) (6M 4, 10) y vivencia que al mismo tiempo es correspondida por Dios que «solo desea tener a quien dar» (6M 4,12).

la muerte por amor: «se quejan estas almas a su Majestad cuando no se les ofrece en qué padecer». Jesucristo configura consigo mismo, libera del pecado y potencia la libertad finita para el bien, de tal modo que va llevando la salvación de lo creado a la plenificación.

En el contexto de la sexta morada, se van explicando las diversas manifestaciones de la gracia que van dando cuenta de la relación de Dios con el ser humano, hasta llegar al matrimonio espiritual. El anillo de la alianza significa una unión para siempre y definitiva (6M 5,11); la exclusividad del único Esposo (7M 2,1); y, también, la unidad en el ser (7M 2,4). Así el encuentro con el resucitado hace tomar mayor conciencia de la finitud humana y la persona sigue aprendiendo a amar, para lo cual es imprescindible conocer, meditar, contemplar «los misterios de la sacratísima Humanidad, de nuestro Señor Jesucristo». Es fundamental que nunca falte la referencia a Jesucristo el salvador como palabra última y definitiva de Dios pronunciada en la encarnación y ratificada en la resurrección, lo que implica tal densidad de vida que la muerte queda vencida. Y, aunque se esté bien avanzada en el camino del amor y del conocimiento, siempre es necesaria la relación con el resucitado que ilumina la existencia desde el futuro dando a entender el proceso, el cual se sustenta en su humanidad: «y mirad que oso decir que no creáis a quien os dijere otra cosa»¹⁵⁴.

La «sacratísima humanidad» es el medio más importante para el auténtico encuentro, sabiendo que el protagonista es Dios trinitario: «Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús» (Rm 8,11). Por tanto, este Dios que resucitará al ser humano se deja ver en el resucitado y la autora así lo señala en dos textos. En 6M 9,3, Cristo supera los límites del espacio y el tiempo, dice: «muéstrale claramente su sacratísima humanidad de la manera que quiere, o cómo andaba en el mundo, o después de resucitado». Y en 7M 2,1, donde se afirma la entrega por el ser humano haciendo patente lo oculto y revelando elementos con dimensión cósmica, en palabras de la autora: «gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas y Él tendría cuidado de las suyas»¹⁵⁵.

¹⁵⁴ V 22. La autora afirma con rotundidad, desde su experiencia contrastada, que la Humanidad de Cristo es el camino imprescindible para llegar a la plenitud humana. El disentiimiento teresiano pretende que nunca se abandone la persona de Jesús. Se esmera en las formulaciones para una adecuada comunicación de la experiencia.

¹⁵⁵ En 6M 9,3: «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 acuerda 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 de la manera que quiere, o cómo andaba en el mundo, o después de resucitado; 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». También V 28,1-5 y 9 (humanidad y divinidad). Cf. Rm 8, 10-11 la resurrección es la vida el Espíritu: «el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos, habita en vosotros, [...] dará también vida a vosotros».

El otro texto fundamental es 7M 2,1: «Pues vengamos ahora a tratar del divino y espiritual matrimonio, aunque esta gran merced no debe cumplirse con perfección mientras vivimos, pues si nos apartásemos de Dios, se perdería este tan gran bien. La primera vez que Dios hace esta merced

Teresa refleja un ser humano llamado a ser la alteridad dialógica de Dios desde el encuentro con el resucitado. Una antropología latente que rescata lo bueno y frágil de la finitud humana como ámbito de la presencia divina; un ser humano que, meditando y contemplando la vida y la muerte del Señor, puede abrirse al proceso de seguimiento y de conversión. La resurrección de Jesucristo es punto de llegada, meta anticipada que ilumina el proceso humano de irse plenificando hasta el encuentro definitivo; es manifestación escatológica que se anticipa en el tiempo.

La autora muestra la contundente experiencia de finitud del ser humano ante la fuerte evidencia del mal y del pecado, y, por eso, necesita abrirse libremente a la liberación de la negatividad y a la receptividad del don divino. Así, la salvación posibilita la transformación cuando se da la aceptación realista de lo que el ser humano es y su capacidad de apertura a lo que puede llegar a ser. Esto es así porque el amor acrecienta lo humano y se incrementan los deseos de identificación con el modelo de la humanidad de Jesucristo, que es la clave para entender el misterio del ser humano y, para eso, es imprescindible asumir toda la integralidad de Cristo redentor¹⁵⁶.

3.2.3.2. Lo humano finito se rebasa hacia el infinito amor divino del resucitado

El ser humano, por participación en el ser de Dios, recibe la salvación que le supera y que será plena en la escatología. Por eso, el amor de Dios puede mover a la oración y a la súplica por los pecadores; también, regala gozo interior al amar a los enemigos; y, además, capacita para la fidelidad vigilante y el servicio¹⁵⁷.

Teresa presenta el *amor de Dios* como el motivo y el móvil de la oración solidaria por quienes viven en pecado¹⁵⁸, quienes, privados de libertad, no pueden desa-

quiere su Majestad mostrarse al alma por visión imaginaria de su «sacratísima humanidad» para que lo entienda bien y no esté ignorante de que recibe tan soberano don. A otras personas será por otra forma; a ésta, de quien hablamos, se le representó el Señor, acabando de comulgar, con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas y El tendría cuidado de las suyas, y otras palabras que son más para sentir que para decir». También V 27,2, Teresa percibe al resucitado «estar siempre al lado derecho»; y V 29,13 narra la gracia del dardo o transverberación.

¹⁵⁶ Cf. 6M 7,9: «Verdad es que a quien mete ya el Señor en la séptima morada, [...] andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía. [...] la presencia de Dios, es menester que la busquemos; que esto quiere su Majestad, como lo hacía la Esposa en los Cantares (3,3), y que preguntemos a las criaturas quién las hizo —como dice San Agustín, [...]—. Pues sabemos el camino como hemos de contentar a Dios por los mandamientos y consejos, en esto andemos muy diligentes y en pensar su vida y muerte y lo mucho que le debemos; lo demás, ¡venga cuando el Señor quisiere!». La afirmación teresiana «adonde divino y humano junto es siempre su compañía», evoca cómo la humanidad y la divinidad de Jesús se presenta sin separación pero distinguiendo, y sin confusión pero uniendo.

¹⁵⁷ Cf. 7M 1,4 y 7M 3,5.14.

¹⁵⁸ Cf. 7M 1,4. «Tomemos, hermanas, particular cuidado de suplicárselo y no nos descuidad, que es grandísima limosna rogar por los que están en pecado mortal. Pues ¿qué, si por vuestra oración le quitasen las cadenas? Ya lo veis; por amor de Dios os pido que siempre tengáis acuerdo en vuestras oraciones de almas semejantes».

rollarse como seres humanos y sucumben ante el mal, muriendo para siempre¹⁵⁹. Para la autora, la salvación de Jesucristo aceptada y vivida como regalo personal, también genera el amor a los enemigos¹⁶⁰, con afecto y deseo de liberarlos mediante el propio ofrecimiento, de la experiencia de rebasamiento que produce la gracia, para que otros no pequen¹⁶¹. Así, la gracia potencia la finitud y la fidelidad a la vocación de servicio al Reino¹⁶², de tal modo que el ser humano descubre con mayor nitidez la condición pecadora¹⁶³, lo que pone de manifiesto, de modo más potente, la experiencia del amor de Dios, que es gracia que sobreabunda y se desborda más allá de la realidad¹⁶⁴.

La finitud humana, con los impedimentos para vivir la vocación, puede ser rebasada en la oración gracias a la receptividad a Jesucristo resucitado. De ese modo, el ser humano, con su participación, recibe lo que le desborda y se abre a la gracia en medio de la posibilidad del fracaso, apostando por la salvación en esperanza de su pleno cumplimiento.

La relación del ser humano con Dios a través de la oración para pedir por el pecador es gran don para ellos y es tarea permanente para quien vive la experiencia de la salvación: «Tomemos, hermanas, particular cuidado de suplicar [...] por los que están en pecado mortal. Pues ¿qué, si por vuestra oración le quitasen las cadenas?». Con ello se pretende evitar su muerte eterna y tal vez esa intervención de petición puede significar su liberación. El pecado consiste en la negación de sí mismo, y en la renuncia a la posibilidad de cambiar la realidad para encaminarse y abrirse hacia la salvación. La falta de libertad puede llevar a la muerte: «atadas las manos atrás con una fuerte cadena y él amarrado a un poste y muriendo de hambre». El pecador, aunque sigue siendo libre, se ve impedido e incapacitado para

¹⁵⁹ IBÍDEM. «Muy mayor que sería si viésemos un cristiano, atadas las manos atrás con una fuerte cadena y él amarrado a un poste y muriendo de hambre, y no por falta de qué coma, que tiene cabe sí muy extremados manjares, sino que no los puede tomar para llevarlos a la boca, y aun está con grande hastío, y ve que va ya a expirar, y no muerte como acá sino eterna, ¿no sería gran crueldad estarle mirando y no le llegar a la boca qué comiese?».

¹⁶⁰ Cf. 7M 3,5. «Tienen también estas almas un gran gozo interior cuando son perseguidas, con mucha más paz que lo que queda dicho, y sin ninguna enemistad con los que las hacen mal o desean hacer».

¹⁶¹ IBÍDEM. «Antes les cobran amor particular, de manera que si los ven en algún trabajo lo sienten tiernamente y cualquiera tomarían por librarlos de él y encomiéndanlos a Dios muy de gana, y de las mercedes que les hace su Majestad holgarían perder porque se las hiciese a ellos porque no ofendiesen a nuestro Señor».

¹⁶² Cf. 7M 3,14. «Mas ¿qué sentirán estas almas de ver que podrían carecer de tan gran bien? Esto les hace andar más cuidadosas y procurar sacar fuerzas de su flaqueza, para no dejar cosa que se les pueda ofrecer para más agradar a Dios por culpa suya».

¹⁶³ IBÍDEM. «Mientras más favorecidas de su Majestad, andan más acobardadas y temerosas de sí; y como en estas grandezas suyas han conocido más sus miserias y se les hacen más graves sus pecados, andan muchas veces que no osan alzar los ojos, como el publicano (Lc 18,13)».

¹⁶⁴ IBÍDEM. «[...] otras, con deseos de acabar la vida por verse en seguridad, aunque luego toman, con el amor que le tienen, a querer vivir para servirle, como queda dicho, y fían todo lo que les toca de su misericordia. Algunas veces las muchas mercedes las hacen andar más aniquiladas, que temen que, como una nao que va muy demasiado de cargada se va a hondo, no les acaezca así».

la receptividad, «no los puede tomar para llevarlos a la boca»; es una lamentable situación que recoge la vivencia de la finitud. Teresa ofrece al creyente esta imagen para que tenga compasión y se implique en la vida de los otros, ofreciendo un estilo de vida atrayente en que la limitación asumida pueda ser rebasada por gracia. Además de libremente aceptada, pudiendo motivar el vivir con sentido y abriéndose a la posibilidad de cambiar muerte por vida: «¿no sería gran crueldad estarle mirando y no le llegar a la boca qué comiese?».

El ser humano, en la séptima morada, vive la salvación de Jesucristo en un amor liberado de todo tipo de ataduras humanas, con paz y sosiego interior, permitiendo una vida distinta y nueva. Son personas que se deleitan con todo lo que sucede y nada les perturba: «con un gran gozo interior cuando son perseguidas». La persecución no produce disgusto ni aborrecimiento; al contrario, «cobran amor particular» al enemigo. Y se empeñan en su liberación, sacándoles de la oscuridad del mal para posibilitar la recepción de la gracia que desborda, sobreabundando ante el pecado.

En esta etapa, la persona se sitúa ante la existencia con cautela, observando atentamente y cuidando solícitamente para no derrochar el don y entregarse «para más agradar a Dios». Porque se sabe el valor de la gracia recibida, se cuida de no perderla; vive en humildad porque conoce la propia debilidad y torpeza: «sus miserias y se les hacen más graves sus pecados». El amor fortalece para posponer el deseo de lo definitivo y seguir empeñándose en la construcción del Reino. Aunque se desea «acabar la vida por verse en seguridad», se es capaz de renunciar a esta pretensión y reanudar con novedad y entusiasmo la entrega amorosa, renunciando a la seguridad de lo definitivo. El abandono confiado en Dios es sabiduría que conoce la permanente exposición al fracaso, y, al sentirse tan agradecidas por Dios de modo inmerecido, no saben cómo responder: «las hacen andar más aniquiladas, que temen que, como una nao que va muy demasiado de cargada se va a hondo, no les acaezca así». La salvación trasciende la historia y va llevando a la resurrección a quienes han recibido mucho y creen que pueden dar muy poco.

Por tanto, la oración por el pecador es un compromiso solidario muy serio que tiene gran eficacia y es apuesta porque lo humano finito puede ir siendo liberado para la plenificación. Además, es salvación en esperanza, solidarizándose desde la condición de pecador y comprometiéndose contra el pecado. De ese modo, el ser humano puede rebasar la finitud gracias a la salvación que trasciende y conduce a mayor humanización en la resurrección, la que ilumina la historia desde la escatología, el futuro ya presente en el resucitado.

3.2.3.3. El amor difusivo y desmedido del resucitado fundamenta lo humano

El ser humano, profundizando la relación dialógica en la oración, se va unificando en la medida en que armoniza acción y contemplación. Entonces, su existencia cristiana, gracias al amor rebosante, se desborda en el servicio concreto, en tarea que sea viable¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Cf. 7M 4,9 y 7M 4,14.

Toda la existencia creyente se fundamenta en la experiencia de salvación alimentada en la oración y manifestada en una vida transformada¹⁶⁶ que se expande hacia otros en el amor entregado¹⁶⁷. El referente es el resucitado que ayuda a orientar lo negativo —el impedimento a las mujeres de ejercer la enseñanza—,¹⁶⁸ hacia la creatividad que discierne la posibilidad de ministerios valiosos¹⁶⁹, dando la oportunidad a que la gracia —«amor del Señor»— sea el fundamento de lo humano, y así se rescata la eficacia de la oración y el testimonio personal¹⁷⁰.

La salvación transformadora operada por el encuentro con el resucitado se desborda en amor liberador —que unifica la división operada por el maligno— y amor agraciante —donación de la gracia deificante— que encamina hacia la resurrección. Se trata del culmen del plan de Dios que en el resucitado devela su misterio como creador, salvador y consumidor.

La relación de Dios con el ser humano se va ahondando a lo largo del proceso vital creyente gracias a los diferentes niveles o grados de oración, hasta llegar a la centralidad del amor de Cristo. La contemplación como relación profunda con el resucitado devela un tipo de vida, y, como consecuencia, de muerte, que da a entender la posibilidad del abajamiento kenótico; en consecuencia, así se propone para el ser humano un estilo de vida conforme a la vocación recibida: «rezar y contemplar; [...] y hay ejercicio de ellas». Es una existencia transformada por la salvación del resucitado que irradia una manera de ser y de amar —planteamientos, actitudes y opciones— conforme a los valores del Reino y que se difunde desde la propia vida, ya que «el amor tengo por imposible contentarse de estar en un ser». El encuentro con el resucitado, en la séptima morada, se manifiesta en la conciencia de dignidad y valía del ser humano que, recibiendo la gracia, comunica el amor salvador.

¹⁶⁶ Cf. 7M 4,9. «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».

¹⁶⁷ IBÍDEM. «Y aun plega a Dios que sea sólo no crecer, porque ya sabéis que quien no crece, decrece; porque el amor tengo por imposible contentarse de estar en un ser, adonde le hay».

¹⁶⁸ Cf. 7M 4,14. «La otra, que no podéis vosotras ni tenéis cómo allegar almas a Dios; que lo haríais de buena gana, mas que, no habiendo de enseñar ni de predicar, como hacían los apóstoles, que no sabéis cómo. A esto he respondido por escrito algunas veces, y aun no sé si en este Castillo; mas porque es cosa que creo os pasa por pensamiento con los deseos que os da el Señor, no dejaré de decirlo aquí».

¹⁶⁹ IBÍDEM. «Ya os dije en otra parte que algunas veces nos pone el demonio deseos grandes porque no echemos mano de lo que tenemos a mano para servir a nuestro Señor en cosas posibles y quedemos contentos con haber deseado las imposibles».

¹⁷⁰ IBÍDEM. «Dejado que en la oración ayudaréis mucho no queráis aprovechar a todo el mundo, sino a las que están en vuestra compañía, y así será mayor la obra, porque estáis a ellas más obligada. ¿Pensáis que es poca ganancia que sea vuestra humildad tan grande, y mortificación, y el servir a todas, y una gran caridad 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».

El difusivo amor del resucitado, que traspasa los límites, alimentado «con los deseos que os da el Señor» hay que encaminarlo hacia lo posible y práctico¹⁷¹. Por eso, Teresa constata que la función eclesial de la enseñanza y la predicación está restringida a los varones y trata de transformar esa situación: «lo haríais de buena gana, [...], como hacían los apóstoles»¹⁷². Desde una realidad que acorta las posibilidades de las mujeres, hay que discernir con responsabilidad sin enredarse en pretensiones inalcanzables, y, con realismo, desenmascarar las falsas ansias de entrega en grandes proyectos: «pone el demonio deseos grandes porque no echemos mano de lo que tenemos a mano para servir»¹⁷³. Se rescata el gran valor y eficacia de un estilo de vida comprometido en un amor gratuito y en un servicio desinteresado que da testimonio: «así será mayor la obra». Además, este testimonio que surge del amor no va en pos de las tareas prestigiosas, lleva a asumir un compromiso imprescindible en la edificación del Cuerpo de la Iglesia como germen del Reino. En definitiva, la voluntad de Dios, lo que le agrada, es la práctica del amor para que otros se conviertan: «gran caridad [...] un amor del Señor, [...] fuego [que] las encienda a todas». Así es posible que se ponga de manifiesto la gracia para iluminar la salvación aconteciendo en medio de los hombres y mujeres; es lo que puede resultar atractivo para que otros vivan las primicias del reinado de Dios. Esta entrega al servicio de una comunidad fraterna y solidaria enseña y predica con el testimonio de la vida, valioso como el de la palabra, y así «entenderá su Majestad que haríais mucho más; y así os dará premio».

En síntesis, el ser humano, bajo la gracia, amplifica el amor en la interioridad que va transmitiéndose en el compromiso. Es un tipo de ser humano que hace posible la comprensibilidad del Verbo encarnado y la posibilidad de un nuevo ser humano incluyente. Es decir, el amor de Dios vivido en el encuentro con el resucitado que hace presente lo definitivo conduce el amor al prójimo realizado en la entrega. El amor del crucificado —se abaja obedeciendo (Flp 2,6-11)— quien resucita venciendo la muerte, es la referencia apropiada para rescatar la función de enseñar desde el testimonio coherente de la propia vocación. La enseñanza a partir de la vida puede ir haciendo presente el reinado de Dios como salvación transformadora que en el resucitado ya tiene la plena y total realización.

En definitiva, en el segundo capítulo, se ha estudiado que, en Jesucristo, llega a plenitud la relación entre Dios y el ser humano. Por tanto, la antropología tere-
siana se rescata de su cristología. Teresa presenta el seguimiento de Jesús como

¹⁷¹ A lo largo de este capítulo de la séptima morada, se describe la experiencia del «matrimonio espiritual». El Señor une consigo para que se tome fuerzas para el servicio con la expresión simbólica de «Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor» (7M 4,12). María ya ha servido y ha vivido la ausencia del amado, es decir «no estaba siempre con regalo de contemplación a los pies del Señor» (7M 4,13).

¹⁷² En la obra *Camino de Perfección*, en los capítulos 1 al 3 se aporta la solución a este impedimento, proponiendo la misión y la vocación carmelitana reformada en su comunidad dentro de la Iglesia, Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *Castillo Interior o Las Moradas...*, p. 235, nota 16.

¹⁷³ En 3M 2,13 incita a no espantarse y aprender, incluso de quienes se cree que no enseñan nada. Propone la vigilancia para no ser provocados a desmesuras que sacian fantasías difíciles e imposibles y llevan al olvido junto al menosprecio de lo que está al alcance.

ámbito de escucha de la Palabra y de acogida de la gracia; lo que permite descubrir al ser humano como alteridad divina¹⁷⁴. Y, entonces, el ser humano puede acoger el don salvador de la comunicación de Dios que transforma su buena y frágil realidad propensa al pecado¹⁷⁵.

Seguidamente, Jesucristo mediador, salvando del pecado, ofrece la posibilidad de llegar a la unión con Dios. El Hijo amado libera el camino para que el ser humano pueda recibir la filiación, y al mismo tiempo, Jesucristo se presenta como el modelo de fraternidad que por amor muere para que el ser humano pueda llegar a saber y vivir la identidad de hijo y hermano, venciendo el poder del pecado¹⁷⁶.

Para finalizar, Cristo el crucificado-resucitado revela la identidad del verdadero Dios y así se devela el misterio del ser humano. Por tanto, la salvación transformadora operada por el encuentro con el resucitado se desborda en amor liberador y amor agraciante. Este se acrisola e intensifica en la encarnación, y así se permite que lo finito no se rebaje al pecado. Sino que puede rebasarse hacia el infinito amor divino, amor que se hace difusivo en el resucitado, de tal modo que sustenta lo auténticamente humano y llega a todo ser humano como propuesta de divinización¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Un tema interesante sería investigar la relación del seguimiento con la imitación y la compañía. Así la palabra *seguir* en 3M 2,10 («seguir lo mejor»); 4M 1,1; 6M 3,tít.; 6M 3,9; 6M 3,11 («seguirse nadie por su parecer»); la palabra *compañía* en 2M 1,2; 5M 4,6-7; 6M 7,9 («divino y humano»); 6M 7,13 («muy buena compañía» el Señor); 6M 8,3 («alegre con tan buena compañía»); 6M 8,4-6; 6M 11,5 (solo es «compañía [...] el que ella ama»); 6M 11,8; hay textos en la séptima morada muy valiosos, por ejemplo: 7M 1,7 («siente en sí esta divina compañía» de la trinidad); 7M 1,8-10; 7M 2,4; 7M 4,11; 7M 4,14. Por fin el vocablo *imitar* en 3M 1,3 (María); 3M 2,12 (las aves); 4M 2,9 (imitar al Señor); 6M 1,7; 6M 10,4; 7M 4,4 (imitar al Señor, imitar el padecer).

¹⁷⁵ En los textos teresianos el pecado se hace presente a través de referencias bíblicas en 4M 1,3 (el ciego de nacimiento en Jn 9,2-3 que habla del pecado de sus padres); también el pecado se presenta referido a la autoconciencia de la autora que tiene presente sus pecados en 4M 1,6.

¹⁷⁶ Para una aproximación al estado de la cuestión de la hamartología, como delimitación negativa, se constata la dificultad de ubicarla en la teología sistemática. Desde los textos estudiados en la obra teresiana es factible la referencia a lo histórico-salvífico, situando el pecado como la negatividad que hay que liberar junto a la positividad a proponer. El pecado presenta unas consecuencias: todos los hombres son pecadores, hay culpabilidad y se necesita ser salvado.

La segunda parte se inicia estudiando, en el capítulo primero, el texto 1M 2,1 clave para la comprensión del enfoque teresiano de la hamartología y sus efectos. Seguidamente, al abordar cómo Jesucristo salva del pecado se han estudiado ocho textos teresianos, que plantean los siguientes aspectos. 1. El tema de la finitud que junto con las necesidades básicas hay que asumir (4M 1,11: «lo que nos quedó del pecado de Adán»). 2. En varios textos el pecado aparece como *ofensa* a Dios (4M 3,12; 5M 3,6). 3. También se presenta como cumplimiento en que se vive como «obligación para no ser pecado» (5M 3,6). 4. Otro aspecto se refiere al mal que incita a través del *demonio* (5M 3,6.10). 5. El engaño con apariencia de bien (5M 4,8: «sutilizas con buen color»). 6. El pecado para Teresa altera las facultades humanas (5M 4,8: «oscurece entendimiento y entibia voluntad») y provoca el encorvamiento sobre sí mismo (5M 4,8: «amor propio desmedido») que lleva a la muerte injusta de Cristo (5M 3,12). 7. Y, por último, ante el pecado Dios no se queda inactivo (5M 4,9: Dios cuida y no le deja al *demonio*; Dios perdona los pecados (6M 7,4: «a quien no merecía sino infierno»). De este modo, se abren pistas muy valiosas que no se pueden seguir hasta el final, y por eso solo se enuncian. Así el tema del seguimiento que es muy denso, y que vinculado al tema del pecado invita a una profundización teológica desde las pinceladas o intuiciones teresianas.

¹⁷⁷ De modo indirecto, ha ido apareciendo la temática del pecado en los textos teresianos estudiados, representan algunos casos concretos. a) El pecado queda bien patente (6M 1,11: «los pecados

La salvación transformadora se propone a un ser humano que se perfila y define desde la encarnación del Verbo de Dios. Este acontecimiento revela la preeminencia del amor en la historia dando la posibilidad al seguimiento de Jesús y así el ser humano puede madurar para abrirse y recepcionar el proyecto de filiación y fraternidad que Cristo ha incoado y que devela el misterio humano. De otro modo, se puede afirmar que la soteriología teresiana es una propuesta amorosa posible para un ser humano pensado desde la encarnación, es decir, desde la persona de Jesús, Dios y hombre a la vez. La encarnación posibilita el seguimiento, conocer a Jesucristo como mediador y poder tener un encuentro con el resucitado que convoca a la divinización. El resucitado se hace presente como el futuro ya cumplido en la historia y, de ese modo, devela el único plan de Dios abordado en su triple dimensión.

Se da el paso al capítulo tercero donde se aborda la divinización como consecuencia de la salvación transformadora que alcanza a todos desde la persona de Jesucristo que es la plenitud de la relación Dios hombre y la total realización del proyecto divino trinitario.

3.3. EL AMOR CAPACITA PARA EL CONOCIMIENTO

Teresa, en los textos que contienen los términos amor y razón, aporta un planteamiento de antropología soteriológica latente que formula la salvación transformadora como invitación al rebasamiento de lo humano.

La antropología teológica ha dado cuenta, en el capítulo primero, de la posibilidad de la relación del ser humano con Dios y, en el segundo capítulo, de la máxima profundización de esa relación en Jesucristo, revelando de ese modo el paradigma de la salvación. Por eso, la antropología teresiana se nutre de la cristología, es decir, lo que Cristo inicia en la encarnación y consume en la resurrección puede alcanzar a todo ser humano. De ese modo, el ser humano, amando conoce

ve cierto que los hizo»; 6M 7,5 es engaño del demonio, haciendo ver que la humanidad de Cristo se puede relativizar). b) Incluso en la séptima morada los pecados cobran mayor virulencia (7M 1,4: rezar por «los que están en pecado mortal»; 7M 3,5: Teresa se ofrece para que otro reciba la gracia y «no ofenda al Señor»; y 7M 3,14: a mayor cercanía a Dios mayor conciencia de la gravedad de su pecado). c) el *demonio* pone deseos grandes que impiden servir en lo posible (7M 4,14: y da contento con «haber deseado lo imposible»).

Algunos datos que invitan a profundizar el tema en posteriores investigaciones. Veamos muy ligeramente: la frecuencia, los contenidos y los efectos que Teresa adjudica al pecado. En *Castillo Interior* el pecado aparece 38 veces a lo largo de las siete moradas. En la sexta morada aparece 14 veces, y en la primera como inicio del proceso, aparece en 9 ocasiones. En la tercera y séptima morada aparece 5 veces en cada una; en la cuarta y quinta morada está mencionado dos veces en cada una; y por fin en la segunda morada una sola vez aparece el pecado. Teresa se va refiriendo a diferentes contenidos: pecado mortal y grave (8 veces) y venial (4 veces); se refiere a nuestros, sus, mis en 12 ocasiones; en general el pecado aparece diez veces; y con otra temática (4 veces). Y finalmente se mencionan diversos efectos, así en negativo: feo, oscuro, pierde fecundidad, da placer al demonio; negro y de mal olor; inmenso dolor hasta de muerte; el pecado siempre es tormento. Y en positivo se dice: libra y perdona, humildad (3 veces), a mayor gracia mayor conciencia de pecado (3 veces); no deja que seamos engañados; sigue llamando, sigue presente en la «Orden y en el mundo»; se puede asumir; etc.

el proyecto salvador y puede encaminarse a la divinización. Lo que es posible porque Dios es su origen y su destino, y el sustentador de su humanidad a lo largo de la historia.

Por eso, cuando la razón descubre el plan amoroso de Dios, se desencadena un proceso en la vida humana de eficacia y fecundidad de la racionalidad amorosa¹⁷⁸.

3.3.1. La eficacia de la racionalidad amorosa

La razón, cuando descubre y entiende el proyecto de Dios, puede optar por una vida desde el amor, porque puede abrirse a entender el gozo que Dios experimenta en la relación con la persona humana. Al comienzo, es un amor inmaduro e incapaz de superar la cordura de la razón. Sin embargo, la razón puede abandonarse en el amor del Señor¹⁷⁹.

La razón, conociendo el plan de Dios, puede decidirse por la humildad¹⁸⁰ y por la salvación ofrecida a través del seguimiento¹⁸¹, aceptando que el don recibido pueda ser en función del amor al Señor¹⁸². Este amor a Dios comunicado a otros provoca un gozo expansivo¹⁸³ que estimula la alabanza a Dios y concede los dones más convenientes¹⁸⁴.

¹⁷⁸ Este capítulo estudia los textos teresianos en que convergen los términos razón y amor. Desde ellos es posible detectar la teoría del conocimiento y del amor que están proyectadas en la antropología soteriológica teresiana.

¹⁷⁹ Cf. 3M 1,7 y 3M 2,11; 3M 2,7 y 3M 2,8. La tercera morada tiene dos capítulos que tratan la decisión del seguimiento. El capítulo primero desvela ciertas ambigüedades, y el segundo, la incertidumbre de la salvación desde la fragilidad humana. Dice ella: «poca seguridad [...] en este destierro». Es como una etapa de adolescencia espiritual.

¹⁸⁰ Cf. 3M 1,7. «¡Oh humildad, humildad! No sé qué tentación me tengo en este caso, que no puedo acabar de creer a quien tanto caso hace de estas sequedades, sino que es un poco de falta de ella. Digo que dejo los trabajos grandes interiores que he dicho, que aquellos son mucho más que falta de devoción».

¹⁸¹ IBÍDEM. «Probémonos a nosotras mismas, hermanas mías, o pruébenos el Señor que lo sabe bien hacer, aunque muchas veces no queremos entenderlo; y vengamos a estas almas tan concertadas, veamos qué hacen por Dios y luego veremos cómo no tenemos razón de quejarnos de su Majestad, porque si le volvemos las espaldas y nos vamos tristes como el mancebo del Evangelio (Mt 19,22), cuando nos dice lo que hemos de hacer para ser perfectos».

¹⁸² IBÍDEM. «[...] ¿qué queréis que haga su Majestad que ha de dar el premio conforme al amor que le tenemos? 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».

¹⁸³ Cf. 3M 2,11. «Pareceros ha que ¿de qué sirve tratar de estas mercedes interiores y dar a entender cómo son, si es esto verdad, como lo es? Yo no lo sé; pregúntese a quien me lo manda escribir; que yo no soy obligada a disputar con los superiores, sino a obedecer, ni sería bien hecho. Lo que os puedo decir con verdad es que, cuando yo no tenía ni aún sabía por experiencia ni pensaba saberlo en mi vida —y con razón, que hartó contento fuera para mí saber o por conjeturas entender que agradaba a Dios en algo— cuando leía en los libros de estas mercedes y consuelos que hace el Señor a las almas que le sirven me le daba grandísimo, y era motivo para que mi alma diese grandes alabanzas a Dios».

¹⁸⁴ IBÍDEM. «Pues si la mía, con ser tan ruin, hacía esto, las que son buenas y humildes le alabarán mucho más; y por sola una que le alabe una vez es muy bien que se diga, a mi parecer, y que entendamos el contento y deleites que perdemos por nuestra culpa; cuánto más que si son de Dios

La finitud asumida con sencillez se abre a la oferta salvadora de la divinización por la cual el ser humano se va plenificando y esto se expresa en la comunicación, aunque se dude de su valor.

El conocimiento de la hondura humana ayuda a diferenciar el auténtico dolor y sufrimiento de la mera aridez y aspereza de la vida interior. La desazón, al centrarse en uno mismo, refleja la soberbia de quien concede demasiada importancia a sequedades irrelevantes. La razón descubre que Dios ofrece la salvación entregando al Hijo que revela el camino de plenificación. La única auténtica respuesta humana es seguirlo libremente, dejando todo para centrarse en Dios. La libertad divina confía en que la razón humana acepte la gracia del amor: «su Majestad [que] ha de dar el premio conforme al amor que le tenemos». Esta determinación de vaciamiento capacita para una vida amorosa empeñada en la opción por los crucificados. La pregunta por el sentido de reflexionar sobre los dones de Dios, en Teresa da origen a la escritura, la que cuenta con la intención de mostrar que el ser humano es agradable a Dios y así nace la gratitud y la alabanza. La comunicación impulsa el proceso de la fe, y descubre la pérdida que supone el silenciar la presencia de Dios en el hombre, pues provoca que otros no gocen de su amor y de sus dones. La gratuidad de Dios y la acogida diligente del sujeto, pertenecen al misterio de la relación del hombre con la sabiduría divina, y existe la certeza de que se recibe lo más conveniente. Cuando el ser humano pone todo de su parte, Dios recompensa a través de vías que desbordan y superan la comprensión humana: «cuando no es nuestra la falta, justo es el Señor y su Majestad os dará por otros caminos lo que os quita por éste».

En síntesis, el ser humano, responsable de su desarrollo pleno, puede optar por el proyecto salvador y abrirse a ser transformado por amor, lo que le lleva a comunicar el gozo desbordante nacido de la experiencia de la gratuidad.

El amor en sus inicios, aun en personas prudentes, es medido, controlado y raquítico frente a una razón muy en su sitio¹⁸⁵. Por eso, Teresa aconseja ir avanzando por las distintas etapas de la vida y sus pruebas con un ritmo adecuado¹⁸⁶. De ese

vienen cargados de amor y fortaleza con que se puede caminar más sin trabajo e ir creciendo en las obras y virtudes. No penséis que importa poco que no quede por nosotros, que, cuando no es nuestra la falta, justo es el Señor y su Majestad os dará por otros caminos lo que os quita por éste por lo que su Majestad sabe, que son muy ocultos sus secretos; al menos será lo que más nos conviene, sin duda ninguna».

¹⁸⁵ Cf. 3M 2,7. «Las penitencias que hacen estas almas son tan concertadas como su vida; quiérenla mucho para servir a nuestro Señor con ella; que todo esto no es malo, y así tienen gran discreción en hacerlas, porque no dañen a la salud. No hayáis miedo que se maten, porque su razón está muy en sí; no está aún el amor para sacar de razón; mas querría yo que la tuviésemos para no nos contentar con esta manera de servir a Dios, siempre a un paso que nunca acabaremos de andar este camino».

¹⁸⁶ IBÍDEM. «Y como, a nuestro parecer, siempre andamos y nos cansamos, porque —creed que es un camino (a)brumador— harto bien será que no nos perdamos. Mas ¿pareceos, hijas, si, yendo a una tierra, desde otra pudiésemos llegar en ocho días, que sería bueno andarlo en un año por ventas y nieves y aguas y malos caminos? ¿No valdría más pasarlo de una vez? Porque todo esto hay, y peligros de serpientes. ¡Oh!, ¡qué buenas señas podré yo dar de esto!; y, ¡plega a Dios!, que haya pasado de aquí; que hartas veces me parece que no».

modo, la razón puede atreverse a avanzar abandonándose en el amor del Señor en la medida que relativiza la fragilidad¹⁸⁷ y asume la finitud humildemente¹⁸⁸.

Esta finitud, con su carga de fragilidad, desconfianza y autoengaño tiende a retrasar las opciones fundamentales, empero, por la gracia rebasa lo humano y se encamina a la divinización.

La ecuanimidad de estas personas avanzadas se expresa en la valoración de la vida, el cuidado de la salud y la prudencia en cualquier acción emprendida. Pero esta postura razonable y sensata para el cuidado de sí no se aplica para el servicio porque «no está aun el amor para sacar de razón». La razón aporta constancia a la responsabilidad y el amor provoca que se aplique también al servicio del Reino. El proceso de crecimiento requiere vigilancia y correr riesgos, sin detenerse en el camino hacia la última morada. En ocasiones, el ser humano desea alcanzar la meta sin la realización del proceso. Pero el esfuerzo siempre es necesario y requiere de la confianza y de la entrega de la razón en el amor de Dios; para ello, se propone la relativización de la fragilidad y de la autorrealización; además, vivir la urgencia por el encuentro definitivo con el Señor; y, por último, preocupándose «de sólo caminar aprisa para ver este Señor». La carencia de humildad, valor central en el pensamiento teresiano, retarda el conocimiento y la razón no deja espacio al amor.

La compenetración de amor y razón se va configurando progresivamente. Al comienzo, la primacía de la razón ayuda a apropiarse de la realidad abriéndose a otra dimensión que la supera, y tira más allá de sus propias posibilidades; lo que supone un rebasamiento del umbral ontológico. Esto se logra a través de un proceso de purificación donde el amor va ganando terreno a la razón y se da una progresiva armonización.

En definitiva, la eficacia de una racionalidad amorosa consiste en que la razón descubre que el seguimiento de Jesús invita a una vida en el amor e impulsa a trascenderse. Por eso, en el avance del conocimiento, la razón se desborda en el amor y puede entregarse en el Señor relativizando el propio cuidado y caminando ligero desde la humildad. Así, la razón se abre al amor gracias a la audacia de la confianza venciendo el temor, despreocupándose de la propia limitación y fomentando la sencillez. Si invita a reconocer la debilidad de la finitud y cómo Dios actúa, para que el ser humano no se quede adherido al propio dolor.

¹⁸⁷ Cf. 3M 2,8. «Como vamos con tanto seso todo nos ofende: porque todo lo tememos y así no osamos pasar adelante, como si pudiésemos nosotras llegar a estas moradas y que otros anduviesen el camino. Pues no es esto posible, esforcémonos, hermanas mías, por amor del Señor; dejemos nuestra razón y temores en sus manos; olvidemos esta flaqueza natural, que nos puede ocupar mucho; el cuidado de estos cuerpos ténganle los prelados; allá se avengan; nosotras, de sólo caminar aprisa para ver este Señor; que, aunque el regalo que tenéis es poco o ninguno, el cuidado de la salud nos podría engañar, cuánto más que no se tendrá más por esto —yo lo sé, y también sé que no está el negocio en lo que toca al cuerpo, que esto es lo menos—».

¹⁸⁸ IBÍDEM. «Que el caminar que digo es con una grande humildad, que, si habéis entendido, aquí creo está el daño de las que no van adelante; sino que nos parezca que hemos andado pocos pasos y lo creamos así, y los que andan nuestras hermanas nos parezcan muy presurosos y no sólo deseemos sino que procuremos nos tengan por la más ruin de todas».

3.3.2. La fecundidad del amoroso conocimiento

El ser humano que equilibra la relación entre el amor y la razón puede hacerse fecundo, en la medida en que la razón, dedicándose al amor, puede ir insertando la salvación en la historia. La razón puede ir descubriendo lo valioso del amor a un Dios que es libre, sabio y gratuito, especialmente cuando el amor maduro posibilita la experiencia existencial de la gracia divina. De ese modo, la razón se emplea, cultiva y ejercita desde el amor¹⁸⁹.

El sujeto conscientemente se abre a la acción de Dios¹⁹⁰ y sabiendo, desde la actitud de la humildad, que no merece los dones¹⁹¹, va descubriendo motivos y razones para no afanarse ni pretender la gracia¹⁹², sino que alaba por todo lo recibido y se abre con gratitud a lo nuevo¹⁹³ desde la actitud de la acogida al Dios que actúa¹⁹⁴, lo que puede ser posible cuando el amor es maduro¹⁹⁵. La persona descubre la prioridad de un amor desinteresado que, interrelacionado con la razón, posibilita el conocimiento de Dios.

¹⁸⁹ Cf. 4M 2,9 y 4M 3,4; 7M 4,6.

¹⁹⁰ Cf. 4M 2,9. «Yo os diré lo que en esto he entendido: dejemos cuando el Señor es servido de hacerla porque su Majestad quiere y no por más. El sabe el por qué; no nos hemos de meter en eso. Después de hacer lo que los de las moradas pasadas: ¡humildad, humildad!; por ésta se deja vencer el Señor a cuanto de él queremos».

¹⁹¹ IBÍDEM. «Y lo primero en que veréis si la tenéis es en no pensar que merecéis estas mercedes y gustos del Señor ni los habéis de tener en vuestra vida. Diréisme que de esta manera que cómo se han de alcanzar no los procurando».

¹⁹² IBÍDEM. «A esto respondo que no hay otra mejor de la que os he dicho y no los procurar, por estas razones: la primera, porque lo primero que para esto es menester es amar a Dios sin interés; la segunda, porque es un poco de poca humildad pensar que por nuestros servicios miserables se ha de alcanzar cosa tan grande; la tercera, porque el verdadero aparejo para esto es deseo de padecer y de imitar al Señor, y no gustos, los que, en fin, le hemos ofendido; la cuarta, porque no está obligado su Majestad a dárnoslos como a darnos la gloria, si guardamos sus mandamientos; que sin esto nos podremos salvar, y sabe mejor que nosotros lo que nos conviene y quién le ama de verdad; y así es cosa cierta, yo lo sé, y conozco personas que van por el camino del amor, como han de ir, por sólo servir a su Cristo crucificado, que no sólo no le piden gustos ni los desean, mas le suplican no se los dé en esta vida. Esto es verdad. La quinta es porque trabajaremos en balde, que, como no se ha de traer esta agua por arcaduces, como la pasada, si el manantial no la quiere producir, poco aprovecha que nos cansemos; quiero decir que, aunque más meditación tengamos y aunque más nos estrujemos y tengamos lágrimas, no viene este agua por aquí; sólo se da a quien Dios quiere y cuando más descuidada está muchas veces el alma».

¹⁹³ Cf. 4M 3,4. «Alábele mucho quien esto entendié en sí, porque es muy mucha razón que conozca la merced, y el hacimiento de gracias por ella hará que se disponga para otras mayores».

¹⁹⁴ IBÍDEM. «Y es disposición para poder escuchar, como se aconseja en algunos libros, que procuren no discurrir sino estarse atentos a ver qué obra el Señor en el alma; que si su Majestad no ha comenzado a embebernos, no puedo acabar de entender cómo se pueda detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho; aunque ha sido contienda bien platicada entre algunas personas espirituales y mí, confieso mi poca humildad, que nunca me han dado razón para que yo me rinda a lo que dicen».

¹⁹⁵ IBÍDEM. «Uno me alegó con cierto libro del santo fray Pedro de Alcántara, que yo creo lo es, a quien yo me rindiera, porque sé que lo sabía; y leímoslo y dice lo mismo que yo, aunque no por estas palabras; mas entiéndese en lo que dice que ha de estar ya despierto el amor».

El ser humano agradece lo que Dios le concede y se va situando en el proceso de divinización, obra de la gracia que supone un desbordamiento que rebasa lo humano; así se pasa de la incompreensión de la acción de Dios a la alabanza por la vida nueva al ser introducido en Dios.

La persona sencilla que vive en verdad acepta alegre lo recibido del Dios que conoce perfectamente lo que necesita; esta receptibilidad subyuga al Señor y el ser humano aprende el respeto a la libertad divina, «¡humildad, humildad!; por ésta se deja vencer el Señor a cuanto de él queramos». El crecimiento en la humildad pasa por la toma de conciencia del inmerecimiento, entonces, la gracia se recibe con gratitud como lo preciso y conveniente «no pensar que merecéis estas mercedes y gustos del Señor». La única pretensión es el seguimiento de Jesús, imitando y padeciendo su vida, muerte y resurrección; todo lo demás se recibe como añadidura. Además, se aportan cinco razones para no pretender el arrebatamiento de la gracia a Dios: la gratuidad de «amar a Dios sin interés»; la no correspondencia entre gracia divina y servicio humano; la humildad al estilo de Jesús; la libertad y sabiduría de Dios que conoce quien ama y sirve sin buscar recompensa; esta gracia es don y regalo de Dios que se concede cuando la persona se abandona y entrega al Señor, porque «si el manantial no la quiere producir, poco aprovecha que nos cansemos [...] se da a quien Dios quiere».

Por lo tanto, la oración de «recogimiento» predispone para el recibimiento, de Dios. La respuesta humana agradecida supone una nueva forma de situarse en la existencia, se trata de la receptiva disponibilidad a Dios. Ahora, se aborda el discutido tema de si durante esta experiencia de oración es posible detener el pensamiento para llegar a una oración más profunda; esto no parece fácil y causa más problemas que ventajas: «no puedo acabar de entender cómo se pueda detener el pensamiento de manera que no haga más daño que provecho». De todos modos, no es para ella lo fundamental, meditar o no en la oración; lo que importa es que quien recibe el don lo entienda. El pensamiento se puede detener cuando Dios mismo «embebe», absorbe en sí e introduce en su presencia, es obra graciosa de Dios y solo se entiende desde la apertura a la gracia. Dios otorga el don para que la persona se haga disponible a su proyecto, esté atenta a su presencia, se deje absorber por Él; y esto sólo es posible cuando el ser humano crece en el amor: «mas entiéndese en lo que dice que ha de estar ya despierto el amor».

Así, el ser humano, reconociendo la finitud, descubre la libertad de Dios y la gratuidad de sus dones, y la experiencia de la gracia es manantial que brota inmerecidamente. La razón bien fundamentada es capaz de desbordamiento y se sobrepasa a sí misma en el amor.

La razón no prescinde del amor en la experiencia de unión con el Señor, y desde ese encuentro, puede relativizar totalmente su realidad personal¹⁹⁶, porque la

¹⁹⁶ Cf. 7M 4,6. «¡Oh hermanas mías, qué olvidado debe tener su descanso, y qué poco se le debe de dar de honra, y qué fuera debe estar de querer ser tenida en nada el alma adonde está el Señor tan particularmente!».

vida en la presencia del Señor implica que la razón se preocupa solo del amor¹⁹⁷ y en la unión amorosa el fin último es consentir que Dios reine¹⁹⁸.

El ser humano, bajo la gracia de Dios, recibe atisbos de divinización en la vida nueva. Por eso, cuando la razón puede emplearse en el amor, consigue que toda la persona se unifique, y, además, sus acciones, nacidas de un amor consolidado y fecundado en la oración, pueden lograr un rebasamiento de lo humano.

La persona se transforma cuando el Señor acampa en la interioridad humana y no se preocupa de cosas pasajeras, ya que la presencia del Señor plenifica y concede vivir en confianza, en desasimiento y en humildad, deseando únicamente «ser tenida en nada el alma adonde está el Señor tan particularmente!». En esta etapa de la vida, con este tipo de oración, la persona tiene claro el sentido de su existencia: la vida con el Señor consiste en la comunicación y en compartir el amor. La razón humana está orientada y centrada en el Otro, lo que genera gozo y alegría. Esta profunda experiencia de oración, en la que lo más fundamental es la relación de amor: la razón se concentra en el amor, en conocerle para amarle más, y así «si ella está mucho con Él, como es razón, [preocuparse...] en qué o por dónde mostrará el amor que le tiene». La oración alcanza de este modo su más alta cota, un profundo encuentro amoroso. La mejor imagen que encuentra es la del «matrimonio espiritual»; y, aunque le parece burda, tosca y torpe es la más significativa, y la que mejor transmite esta realidad antropológica, que sustenta toda la existencia dándole sentido y haciéndola fecunda en las obras. La práctica que cambia el mundo nace de un amor consolidado y fecundado en la relación del ser humano con Dios, «de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras».

Estas son las actitudes existenciales fundamentales del programa antropológico teresiano. La persona es feliz cuando la vida está orientada porque experimenta la salvación; el ser humano se siente colmado en sus mayores anhelos, gozando y disfrutando de la presencia del Amado. De este modo, la razón se dedica al amor fecundo. Todas las capacidades, el entendimiento, la memoria y la voluntad, están armonizadas en amar, y así, la persona se capacita para la comunión y la misión.

En síntesis, la afirmación de que el conocimiento de Dios es posible desde la relación profunda en la que Dios concede la gracia y allí donde el amor humano maduro se ha descubierto alimentado por la razón que ilumina y potencia el amor.

El último capítulo de la séptima morada presenta la pretensión de que la persona viva en pleno desasimiento y humildad, exista en función del amado y en el deseo de amarle. Este es el objetivo del «matrimonio espiritual» y de la fecundidad que se manifiesta en la compenetración de la acción y la contemplación.

La salvación transformadora inaugurada por Cristo en la encarnación invita al ser humano a rebasar su umbral ontológico (divinización y trascendencia), abriéndose a la eficacia y fecundidad del conocimiento amoroso.

¹⁹⁷ IBÍDEM. «Porque, si ella está mucho con él, como es razón, poco se debe de acordar de sí; toda la memoria se le va en cómo más contentarle, y en qué o por dónde mostrará el amor que le tiene».

¹⁹⁸ IBÍDEM. «Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras».

3.4. LA ADMIRACIÓN Y EL DESAFÍO PERMANECEN ANTE EL MISTERIO SALVADOR

Teresa, en los textos que albergan el término espanto en clave soteriológica, transmite una antropología latente que permite hablar de la salvación transformadora ante la cual el ser humano experimenta la admiración y el desafío por la particular singularidad de su propio ser y de todo ser humano.

La antropología teológica teresiana, hasta este capítulo, ha abordado la relación del ser humano con Dios, la peculiaridad de esa relación en Jesucristo, que afecta y determina a todo ser humano. Ahora, la salvación transformadora se hace historia en un ser personal, capaz de establecer relaciones sociales y que habita en la realidad secular del mundo responsablemente. El ser humano posibilita que el proyecto amoroso de Dios que crea, salva y consume llegue a su plenitud; es decir, el ser humano a lo largo de su historia crece en admiración y desafío ante la gran necesidad de salvación en lo personal, social y estructural.

La persona finita se admira de la posibilidad de descubrir y de acceder al conocimiento del plan divino, y, a la vez, asume el desafío que supone poder comunicarlo. El ser humano, por su capacidad de crecimiento, avanza resolviendo la tensión entre la mediocridad y la grandeza humana; y, además, el ser humano se espanta de la capacidad de asumir el desafío de la muerte que es destrucción de lo existente en la historia¹⁹⁹.

3.4.1. El descubrimiento del plan salvador y su comunicación

La salvación afecta a todo el ser humano desde el nivel más personal, pasando por sus relaciones con otros y con el mundo que lo rodea. El ser humano puede ir descubriendo progresivamente el camino de salvación y, al comunicarlo, posteriormente, se va enriqueciendo la comprensión de la singularidad de lo humano.

La condición finita del ser humano no es causa de admiración ni de desafío porque, por un lado, posibilita la aproximación al encuentro amoroso, y, por otro, ayuda a reconocer el desconocimiento del proyecto soteriológico.

¹⁹⁹ El espanto, leído en clave teresiana, se ha dicho antes, permite entender el misterio teniendo en cuenta la doble dimensión de tremendo y fascinante. Así, respecto a la creación amada se manifiesta en asombro y sobrecogimiento ante el por qué y el para qué de la creatura. Ahora en perspectiva soteriológica se constata que el espanto se puede entender como admiración y desafío que continúa presente ante el misterio salvador. Cf. OTTO, R. «Mysterium tremendum». En: *Lo santo...*, pp. 24-48.

La historia de salvación remite a la originalidad del ser humano creado desde, por y para el amor. Este sujeto se realiza progresivamente, a través de una historia de amor que acontece en el tiempo y en el espacio. Este acontecer se va configurando como opuestos complementarios, y así se puede entender la revelación en el ocultamiento. Cf. SERRANO, A. Recensión de AVENATTI, C. *La Literatura en la Estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2002. *Teología y Vida*, 47 (2006), pp. 621-624, 623 (b).

3.4.1.1. El ser humano no se admira de la finitud

La autora proyecta una concepción antropológica lúcida y genuina en la que cada varón y mujer son un castillo habitado por el mismo Dios. Por lo tanto, aunque el ser humano caiga en pecado, Dios no le abandona; hay una gran confianza en el ser humano que recupera el dinamismo de la imagen de Dios.

El ser humano, junto a Dios, puede plenificarse a pesar del acoso del mal que puede hacer fracasar el proyecto salvador²⁰⁰.

El ser humano, en el proceso de conocimiento, se admira de la ayuda de Dios ante el desafío del mal. El pecado no solo es carencia y deficiencia, sino también fuerza activa, eficiencia²⁰¹, lo que requiere gran lucidez para reconocer que el bien es posible cuando Dios sustenta la fragilidad humana²⁰². Por eso, la debilidad puede nublar la capacidad de entendimiento²⁰³. Sin embargo, con la mirada puesta en el Señor, se despeja y aclara el camino²⁰⁴.

La persona, desde su singular identidad, puede atreverse a enfrentar la eficiencia del mal para no fracasar como proyecto amoroso de Dios, y así llegar a su plenificación, poniendo su mirada, su vida y su existir en Dios.

El mal consiste también en ausencia de bien, y, sobre todo, en el mayor mal que sería posible realizar; es decir, el pecado es la omisión del bien y la posibilidad del mal mayor, «no se espantaba de cosas que hiciese uno que está en pecado mortal, sino de lo que no hacía». Sabiendo el poder del mal, el no caer en pecado genera admiración y desafío, y por eso es imprescindible no entrar en las redes del mal porque se puede

²⁰⁰ Cf. 1M 2,5 y 1M 2,11; 3M 2,2.

²⁰¹ Cf. 1M 2,5. «Oí una vez a un hombre espiritual que no se espantaba de cosas que hiciese uno que está en pecado mortal, sino de lo que no hacía. ¡Dios por su misericordia nos libre de tan gran mal, que no hay cosa mientras vivimos que merezca este nombre de mal sino ésta, pues acarrea males eternos para sin fin! Esto es, hijas, de lo que hemos de andar temerosas y lo que hemos de pedir a Dios en nuestras oraciones, porque si él no guarda la ciudad en vano trabajaremos, pues somos la misma vanidad». El tema de la eficiencia del mal se puede consultar en NOEMI, J. *Introducción a la demonología*. Santiago: Chile, Universidad Católica, 1976, especialmente pp. 78-86.

²⁰² IBÍDEM. «Decía aquella persona que había sacado dos cosas de la merced que Dios le hizo: la una, un temor grandísimo de ofenderle y así siempre le andaba suplicando no la dejase caer viendo tan terribles daños; la segunda, un espejo para la humildad, mirando cómo cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros, sino de esta fuente adonde está plantado este árbol de nuestras almas, y de este sol que da calor a nuestras obras. Dice que se le representó esto tan claro que, en haciendo alguna cosa buena o viéndola hacer, acudía a su principio y entendía cómo sin esta ayuda no podíamos nada; y de aquí le procedía ir luego a alabar a Dios y, lo más ordinario, no se acordaba de sí en cosa buena que hiciese».

²⁰³ Cf. 1M 2,11. «¡Oh, válgame Dios, hijas, qué de almas debe el demonio de haber hecho perder mucho por aquí!, que todo esto les parece humildad y otras muchas cosas que pudiera decir, y viene de no acabar de entendernos; tuerce el propio conocimiento y, si nunca salimos de nosotros mismos, no me espanto que esto y más se puede temer».

²⁰⁴ IBÍDEM. «Pongamos los ojos en Cristo nuestro bien, y allí aprenderemos la verdadera humildad, y en sus santos y ennoblecerse ha el entendimiento, como he dicho, y no hará el propio conocimiento ratero y cobarde; que, aunque ésta es la primera morada, es muy rica y de tan gran precio que si se descabulle de las sabandijas de ella, no se quedará sin pasar adelante. Terribles son los ardides y mañas del demonio para que las almas no se conozcan ni entiendan sus caminos».

permanentizar haciéndose indestructible, ya que el «pecado mortal [...] ¡Dios por su misericordia nos libre de tan gran mal, que [...] acarrea males eternos para sin fin!». La libertad humana es responsable, pero también se deja seducir por el mal; el pecado es responsabilidad del hombre e igualmente hay propensión a pecar. Por eso, reconociendo la fragilidad humana conviene alejarse del pecado; y abrirse a la humildad y a la alabanza, sabiendo que no todo ha de salir bien, es decir, que el ser humano no está condenado al éxito. El ser humano siente espanto ante el mal que podría realizar pero en el que no cae por la gracia de Dios.

De todos modos, el poder del mal inutiliza a la persona porque enreda la razón y produce una mala comprensión de lo auténticamente humano y de los valores, esto debido al encorvamiento sobre sí mismo: «no acabar de entendernos; tuerce el propio conocimiento». Por otro lado, Cristo concede el autoconocimiento gracias a su seguimiento que encamina hacia una vida en plenitud dando la respuesta a la más honda pretensión humana, «pongamos los ojos en Cristo nuestro bien, [...] y ennoblecerse ha el entendimiento». La primera conversión es fundamental, porque decide el curso de la existencia e influye en todo el resto de la vida. Se presenta con fuerza la contraposición entre el mal con sus trampas y el bien con la mirada limpia; aunque la persona desea caminar en el proceso, las astucias y sagacidades de la realidad mundana tratan de impedir el conocimiento y el avance del sujeto. Es así que el mundo, en sentido joánico, atrae hacia sí y el hombre se deja arrastrar, pues sus encantos le fascinan. Se encorva, encierra y no se trasciende: «Terribles son los ardides y mañas del demonio para que las almas no se conozcan ni entiendan sus caminos». El ser humano, en lo externo del castillo, vive en la insatisfacción; en cambio, quien evita el mal puede construir la propia existencia acorde al proyecto divino.

Se presenta, entonces, una antropología optimista en la que el ser humano desarrolla la gratitud porque Dios ayuda a evitar el mal. De ese modo, la persona en camino de conversión inicial va tomando conciencia de la debilidad humana y se abre a los dones de Dios; se acepta incapaz de responder a la llamada de Dios; y agradece ser consciente de que todo lo bueno viene de Dios. Es decir, cabe la posibilidad de una vida llena de sentido y se ofrece una explicación al mal a través de la despersonalización, que impide al ser humano entenderse.

El sentimiento de aflicción ayuda en el proceso de conocimiento personal. De todos modos, es difícil consolar a las personas afligidas por la limitación²⁰⁵ y esto se debe a que les cuesta entender el significado purificador de la prueba²⁰⁶.

²⁰⁵ Cf. 3M 2,2. «En fin, que yo no he hallado remedio ni le hallo para consolar a semejantes personas, si no es mostrar gran sentimiento de su pena —y a la verdad, se tiene de verlos sujetos a tanta miseria— y no contradecir su razón, porque todas las conciertan en su pensamiento que por Dios las sienten, y así no acaban de entender que es imperfección; que es otro engaño para gente tan aprovechada; que de que lo sientan no hay que espantar, aunque, a mi parecer, había de pasar presto el sentimiento de cosas semejantes; porque muchas veces quiere Dios que sus escogidos sientan su miseria y aparta un poco su favor, que no es menester más, que a osadas que nos conozcamos bien presto».

²⁰⁶ IBÍDEM. «Y luego se entiende esta manera de probarlos, porque entienden ellos su falta muy claramente y, a las veces, les da más pena esta de ver que, sin poder más, sienten cosas de la tierra y no muy pesadas, que lo mismo de que tienen pena. Esto téngolo yo por gran misericordia de Dios y, aunque es falta, muy gananciosa para la humildad».

El ser humano, responsable y comprometido en el proyecto soteriológico, conoce la limitación y finitud, así como el poder del mal. Por ello, con la ayuda de Dios, puede escuchar la llamada a la conversión para no caer en lo infrahumano.

Esa limitación de la condición humana provoca angustia que se traduce en posturas inadecuadas para acercarse al conocimiento de uno mismo, sobrevalorándose o minusvalorándose. Los desolados únicamente permiten empatizar con ellos, pues son incapaces de detectar la trampa en que están sumidos; han caído en la astucia del mal para personas capacitadas. Solo se puede ayudar a que estos momentos de sequedad sean breves. Se trata de asumir el dolor, la pena, la limitación, todo lo que pertenece a la realidad humana situada en un contexto histórico como medio de purificación, y esto se logra sabiendo afrontar los conflictos. La aceptación de la mediocridad duele porque, en la profundidad del ser, se alojan ansias de infinitud, deseo de perfección, tendencia y añoranza de absoluto; pero permanecer en ese dolor es un error, porque cierra a la gracia. La desolación e inquietud es una manera por la cual Dios prueba a su elegido para que asuma la limitación. En definitiva, la pena es originada por el rechazo de la finitud y por la ignorancia del poder del pecado. Sin embargo, la escucha de la llamada de Dios ayuda a asumir la condición finita perfectible, y desvela el misterio de manera sobrecogedoramente asombrosa.

Es decir, el hombre frágil sin Dios fracasa porque desconoce el proyecto divino y con Dios se plenifica porque va venciendo la eficiencia del mal, de tal modo que la finitud es el camino para acceder a él.

3.4.1.2. El desconocimiento no desafía

La ignorancia del plan salvífico no espanta a personas formadas porque son conscientes de que se mueven entre el deseo de paz y la realidad conflictiva, y pueden, por amor, asumir la muerte²⁰⁷.

La sabiduría de las grandezas de Dios es regalo divino que se otorga a través de la certeza de su presencia²⁰⁸, la que conviene contrastar con letrados capaces que aceptan el poder de Dios y no se espantan de su omnipotencia²⁰⁹.

El ser humano consciente de su identidad singular sabe de la posibilidad del engaño, y puede transformarse mediante el proceso soteriológico en el que se otorga el don de la sabiduría.

²⁰⁷ Cf. 5M 1,7; 5M 2,9 y 5M 2,13.

²⁰⁸ Cf. 5M 1,7. «Parece que aún no os veo satisfechas, porque os parecerá que os podéis engañar; que esto interior es cosa recia de examinar; y aunque para quien ha pasado por ello basta lo dicho, porque es grande la diferencia, quiéroos decir una señal clara por donde no os podréis engañar ni dudar si fue de Dios, que su Majestad me la ha traído hoy a la memoria, y, a mi parecer, es la cierta».

²⁰⁹ IBÍDEM. «Siempre en cosas dificultosas, aunque me parece que lo entiendo y que digo verdad, voy con este lenguaje de que «me parece», porque si me engañare, estoy muy aparejada a creer lo que dijeren los que tienen letras muchas; porque, aunque no hayan pasado por estas cosas, tienen un no sé qué grandes letrados que, como Dios los tiene para luz de su Iglesia, cuando es una verdad, dásela para que se admita; y, si no son derramados sino siervos de Dios, nunca se espantan de sus grandezas, que tienen bien entendido que puede mucho más y más. Y en fin, aunque algunas cosas no tan declaradas, otras deben hallar escritas, por donde ven que pueden pasar estas».

La posibilidad del autoengaño es real, especialmente cuando se examina con cuidado la compleja interioridad humana. Para comprender la vida interior y las experiencias configuradoras, se investigan con detenimiento algunos vestigios de la presencia de Dios. La gracia no perjudica a nadie y manifiesta la libertad y la gratuidad de Dios; es la *clara señal*, la sabiduría que la persona recibe con absoluta certeza de la presencia de Dios. Esta experiencia soteriológica transforma al ser humano, y el contraste con los expertos letrados competentes, que se dejan regalar por la sabiduría divina, profundiza en la autenticidad de la experiencia y evita el autoengaño. Estos testigos de Dios no se admiran ni se sienten amenazados porque el ser humano tenga la cercanía de Dios, pues comprenden que Él otorga desmedidamente la gracia. La persona se dispone para la reflexión del aporte de gente formada; y está dispuesta a creer a quien Dios ha elegido e ilumina para que admitan la verdad, aunque les falte experiencia.

En fin, la autora diserta sobre su relación con los letrados, les escucha porque «Dios los tiene luz de su Iglesia», y les contrasta. La presencia de Dios en el ser humano ayuda a confiar en los letrados sabios.

El ser humano transformado busca descanso porque sabe que todo es regalo de Dios²¹⁰; sin embargo, la nueva existencia trae otras dificultades y conflictos²¹¹. Por eso, la gracia de pertenecer a Dios consiste en que el Padre concede al ser humano lo mismo que procuró a su Hijo²¹²; esto es, la posibilidad de prepararse para una muerte «espantosa»²¹³ como consecuencia de una vida al servicio del proyecto amoroso de Dios²¹⁴. Toda vida transfigurada implica mayor compromiso porque el amor desmedido asume la muerte como desafío y amenaza.

Un rasgo de la singularidad del ser humano es que la transformación radical se opera gracias a su permanente colaboración y, sobre todo, gracias a la acción de Dios. Así, cuando el ser humano se abre progresivamente a la vida nueva, tiene una gran certeza de la gracia y experimenta su diferencia cualitativa.

²¹⁰ Cf. 5M 2,9. «Parece que me alargo, y mucho más podría decir y a quien Dios hubiere hecho esta merced verá que quedo corta; y así no hay que espantar que esta mariposilla busque asiento de nuevo, así como se halla nueva de las cosas de la tierra. Pues ¿adónde irá la pobrecica, que tornar adonde salió no puede que, como está dicho, no es en nuestra mano aunque más hagamos, hasta que es Dios servido de tornarnos a hacer esta merced?».

²¹¹ IBÍDEM. «¡Oh Señor, y qué nuevos trabajos comienzan a esta alma! ¿Quién dijera tal después de merced tan subida? En fin, de una manera o de otra ha de haber cruz mientras vivimos; y quien dijere que después que llegó aquí siempre está con descanso y regalo, diría yo que nunca llegó, sino que por ventura fue algún gusto, si entró en la morada pasada y ayudado de flaqueza natural, y aun, por ventura, del demonio, que le da paz para hacerle después mucha mayor guerra».

²¹² Cf. 5M 2,13. «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 os puede hacer mayor merced».

²¹³ IBÍDEM. «¿Quién más debía querer salir de esta vida? Y así lo dijo su Majestad en la cena: con deseo he deseado (Lc 22,15). Pues, ¿cómo, Señor, no se os puso delante la trabajosa muerte que habéis de morir, tan penosa y espantosa?».

²¹⁴ IBÍDEM. «No, porque el grande amor que tengo y deseo de que se salven las almas sobrepuja sin comparación a esas penas, y las muy grandísimas que he padecido y padezco, después que estoy en el mundo, son bastantes para no tener éstas en nada en su comparación».

La persona experimenta la perplejidad: por un lado, no puede volver atrás, se transformó, salió del capullo de seda, murió el gusano y es mariposa; y, por otro lado, la persona vive en incertidumbre porque, sin retorno, el futuro tampoco depende de ella, por lo que únicamente cabe una vida en absoluta confianza y entrega en Dios. Tras la recepción de la gracia transformante, se vive la extrañeza respecto a las realidades del mundo; también se descubre la novedad de lo cotidiano; y, además, se necesita algún lugar de reposo, «de una manera o de otra ha de haber cruz mientras vivimos». La búsqueda de paz y descanso es algo normal; sin embargo, esa situación causa sufrimiento: Dios concede dones y exige; pero, también, el ser humano se sabe frágil e impotente ante la exigencia que supone todo don. El hombre agradece la gracia y desea disfrutarla; Dios da atisbos gratiosos que impulsan a mayor entrega, el regalo es para que sea germen fecundo del Reino.

En esta relación Dios-hombre, la mayor gracia que Dios concede es darse a Sí mismo, así lo inicia en la creación, lo profundiza en la encarnación y lo sustenta hasta la plenificación. El amor de Dios da el ser a la criatura; le hace hijo Suyo y hermano del Hijo; y el amor divino transforma en servidor del Espíritu Santo. La gracia de Dios concedida al hombre le identifica y le da pertenencia; es lo que el Padre hace con el Hijo y continúa haciendo, a través del Espíritu del Hijo, con cada ser humano que libremente lo acepta en su vida. Jesús, fiel a la voluntad del Padre, lleva adelante la misión recibida en un estilo de vida que trasluce el amor de Dios, fomenta su reinado y le prepara para lo que ha de venir, la pasión que le conduce a la muerte. Jesús, al volver hacia el Padre —lo afirma en la última cena— desea anticipar que Dios reine definitivamente sobre toda la creación liberada. La clave interpretativa de la admirada y desafiante vida y muerte de Jesús es el amor desmesurado que sobrepasa el padecimiento: «el grande amor que tengo y deseo de que se salven las almas sobrepuja sin comparación a esas penas». La transformación de la realidad de pecado exige esfuerzo, y Jesús lo asume como realidad inherente a todo lo humano; cargando con ello, ofrece una posibilidad de significado y le da un sentido esperanzador²¹⁵.

La antropología teresiana se sustenta, como ya se ha dicho, en una cristología implícita. Jesús asume cierto tipo de muerte porque se ha ido preparando a lo largo de toda su vida. Siendo signo de amor desmedido que perdona y salva. Se detecta, en este texto, la clave interpretativa de la antropología soteriológica teresiana que se fundamenta en el soporte trinitario. La misión del Hijo, encomendada por el Padre y alentada por el Espíritu, se manifiesta en el ser humano que recibe la nueva identidad de hijo y hermano y se compromete en el proyecto salvador. La ordenación a Cristo concede identidad y pertenencia para vivir al servicio de la construcción del Reino.

²¹⁵ El amor sobrepuja, ventaja y excede al mal; Jesús ratifica que el amor es mayor y es lo que hace llevadero el dolor en la pasión. Un amor sobreabundante que se derrama en sangre, no se improvisa sino que se prepara a lo largo de toda la vida asumiendo la negatividad para ser transformada. Esto se vive en esperanza, no es evidente, y el único argumento es la vida y muerte de Jesús que el Padre consiente y el Espíritu Santo convierte, y por eso Jesús resucita. Todo no acaba en la cruz, el amor vence la muerte; el dolor sólo se puede asumir desde la confianza en la resurrección.

Por lo tanto, el ser humano habitado por Dios asume su presencia, y, consciente del pecado, pide la gracia. De esto se tiene experiencia en la oración de unión, en la que el amor divino hacia el ser humano necesitado de salvación es excedente y sobrepujante.

3.4.2. La capacidad de crecimiento humano en la historia de salvación

El descubrimiento del plan salvador de Dios, junto con la comunicación de esa vivencia, va dando lugar al crecimiento humano, el cual acontece en la historia gracias a las relaciones interpersonales con Dios y con los otros; en ellas se descubre la pequeñez humana y la grandeza de poder participar en la historia de salvación. El «espanto», admiración y desafío se ocasionan porque el ser humano responde con mediocridad a la sublime propuesta divina; el ser humano se admira de su gran dignidad, habitado por Dios, y, a la vez, vive el desafío de dejar una existencia trivial e insignificante. Esta conversión requiere la progresiva capacidad para la asunción de la muerte.

3.4.2.1. La pequeñez y la grandeza

La sexta morada es una etapa de gracias especiales en la que el ser humano se prepara y acomoda para vivir toda la existencia en Dios desde una mayor conciencia de pecado y un mayor acrisolamiento del amor. El sujeto vive la admiración desafiante que supone la percepción del misterio inenarrable, éxtasis²¹⁶. Desde esta vivencia de la presencia divina, surge la entrega asumiendo la condición humana limitada que tiende a olvidar el don y al recuerdo del pecado²¹⁷.

El éxtasis, desafío admirable, se describe comparándolo con un camarín²¹⁸; en el que hay infinitas cosas diferentes y ordenadas²¹⁹, imposibles de retener por la variedad y la exquisitez²²⁰. La experiencia del misterio y su inefabilidad se expresa

²¹⁶ Cf. PÉREZ, J. «Los estados místicos». En: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Alga Ediciones, 2007, pp. 248-253.

²¹⁷ Cf. 6M 4,8 y 6M 8,9; 6M 5,4 y 6M 7,2.

²¹⁸ Cf. 6M 4,8. «Deseando estoy acertar a poner una comparación para si pudiese dar a entender algo de esto que voy diciendo, y creo no la hay que cuadre, mas digamos ésta: entráis en un aposento de un rey o gran señor, o creo camarín los llaman, adonde tienen infinitos géneros de vidrios y barros y muchas cosas puestas por tal orden que casi todas se ven en entrando».

²¹⁹ IBÍDEM. «Una vez me llevaron a una pieza de estas en casa de la duquesa de Alba —adonde viniendo de camino me mandó la obediencia estar por haberlos importunado esta señora—, que me quedé espantada en entrando, y consideraba de qué podía aprovechar aquella baraúnda de cosas, y veía que se podía alabar al Señor de ver tantas diferencias de cosas; y ahora me cae en gracia cómo me ha aprovechado para aquí; y aunque estuve allí un rato, era tanto lo que había que ver que luego se me olvidó todo, de manera que de ninguna de aquellas piezas me quedó más memoria que si nunca las hubiera visto, ni sabría decir de qué hechura eran».

²²⁰ IBÍDEM. «Así acá, 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 —porque claro está que pues Dios está en ellas, que tiene alguna de estas moradas— y, aunque cuando está así el alma en éxtasis no debe siempre el Señor querer que vea estos secretos, porque está tan embebida en gozarle que le basta tan gran bien, algunas veces gusta que se desembega y de presto vea lo que está en aquel aposento; y así

en la certeza de la presencia de Dios que se vivencia en la *visión intelectual* y que necesita ser contrastada con gente experta²²¹ y exige prudencia para evitar la innecesaria exposición²²².

El ser humano capta algo del misterio, pero no puede contar tanta pluralidad desbordante; es la experiencia del éxtasis, estado vivido en la oración contemplativa; gracia que atisba y goza una especial relación con Dios. También la revelación sobrenatural de la visión intelectual que «alumbra el entendimiento»²²³ deja más al descubierto la finitud.

La escritora busca recursos que ayuden a la comunicación de esta experiencia de Dios. Se encuentra, así, la imagen sugestiva de la pieza pequeña y retirada donde se guardan variedad de cosas preciosas: barros y cerámicas, cristales y porcelanas, y alhajas valiosas. Así, es la experiencia de la gracia que todo invade y no se sabe decir, es una profunda vivencia interior que sobrepasa y desborda. Dios va otorgando su gracia y el hombre va recibéndola; importa, de esta manera, la impresión global grabada y que, en el momento preciso, fructificará con fuerza y creatividad: «cuando está así el alma [...] tan embebida en gozarle que le basta tan gran bien, algunas veces gusta que se desembeba y de presto vea lo que está en aquel aposento». Esta experiencia de éxtasis percibe la unidad de Dios en medio de la multiplicidad y transmite la cercanía y comunión con Dios. La presencia de Dios en el hombre y del ser humano en Dios manifiesta la participación en lo común; revela el significado de existir en, con, por y para Dios (circum-insesión). La persona agraciada está conteniendo en la pequeñez humana la grandiosidad divina; dentro del misterio humano el gran misterio divino. La presencia de Dios en el ser humano es el don de la vida transformada, suponiendo un atisbo de plenitud y un acercamiento de la escatología a la soteriología en la condición humana²²⁴. Esta experiencia de Dios se aborda con prudencia para que haga

queda, después que torna en sí, con aquel representársele las grandezas que vio, mas no puede decir ninguna ni llega su natural a más de lo que sobrenatural ha querido Dios que vea».

²²¹ Cf. 6M 8,9. «Si es persona que aunque tiene oración no la ha llevado el Señor por ese camino, luego se espantará y lo condenará; por eso os aconsejo que sea muy letrado y, si se hallare, también espiritual; y la priora dé licencia para ello, porque aunque vaya segura el alma por ver su buena vida, estará obligada la priora a que se comunique, para que anden con seguridad entrambas».

²²² IBÍDEM. «Y, tratado con estas personas, quiétese y no ande más dando parte de ello; que algunas veces, sin haber de qué temer, pone el demonio unos temores tan demasiados que fuerzan al alma a no se contentar de una vez. En especial si el confesor es de poca experiencia y le ve medroso, y él mismo la hace andar comunicando, viénese a publicar lo que había de razón estar muy secreto, y a ser esta alma perseguida y atormentada; porque, cuando piensa que está secreto, lo ve público, y de aquí suceden muchas cosas trabajosas para ella, y podrían suceder para la orden, según andan estos tiempos. Así que es menester grande aviso en esto, y a las prioras lo encomiendo mucho».

²²³ V 27,3.

²²⁴ Dios habita al ser humano y concede la experiencia del amor que relativiza ciertos modos de conocimiento. La persona conoce de manera diferente, nueva, global, integral, intuitiva, algo así como de manera inter-penetrativa e interrelacionada recíprocamente, es la experiencia de la perijóresis

su efecto cuando el Señor quiera. No es una defensa del secretismo, tampoco de la divulgación indiscriminada, sino que, por ser vivencia de profundas realidades humanas, debe ser tratada con respeto, seriedad y competencia, especialmente para evitar malentendidos y sufrimientos inútiles, pues la exposición provoca, en el sujeto, tormento y acecho y, en la comunidad, molestia y acoso.

La autora presenta a un ser humano que se caracteriza por su singularidad, unidad e inefabilidad; es una concepción antropológica espectacularmente positiva y valiosa. El ser humano tiene absoluta certeza de la presencia divina que ha conocido a través de un fogonazo y que luego no puede transmitir lo visto. Se trata de disfrutar el don de Dios en los momentos de comunión con Él; es estar pleno y lleno de Dios como la esponja de agua.

En síntesis, el misterio del ser humano se alberga en la interioridad que es como una estancia repleta de maravillas diferentes, donde Dios habita y tiene su trozo de cielo en la tierra. Esto se atisba desde la *visión intelectual*, gracia de Dios que se recibe de diversas formas y que no se recomienda airearla excesivamente²²⁵.

La revelación y comunicación del ser amoroso de Dios transforma al sujeto que se admira y se siente desafiado porque su misterio se desvela²²⁶, y, al recibir la comunicación de Dios, trata de evitar la caída²²⁷, especialmente tras la oración del tipo vuelo del espíritu²²⁸. De todos modos, la limitación humana se manifiesta en el desagrado²²⁹, en el absurdo de abandonar al Señor

trinitaria. A veces, Dios quiere que la persona conozca los secretos de esta morada o *camerín*; y así consiente la contemplación de las maravillas ordenadas armoniosamente en la interioridad humana habitada por Dios, «algunas veces gusta que se desmebea y de presto vea lo que está en aquel aposento». Es una gracia en que la naturaleza humana es sobrepasada.

²²⁵ Esta gracia es de variable duración, acontece con palabras eficaces «no hayas miedo, que soy yo» (6M 8,3); es experiencia que da certeza del conocimiento y amor de Dios (6M 8,4); por último, muestra la fidelidad de Dios y acentúa la necesidad del contraste con gente experta y capacitada (6M 8,8). Teresa es mujer realista y sabe que vive en tiempos duros y difíciles («recios» V 33) donde este tipo de vivencias se condenan («iluminados»). Se ha de andar precavidos pues los tiempos son muy complicados y arriesgados.

²²⁶ Cf. 6M 5,4. «Es cierto, hermanas, que de sólo irlo escribiendo me voy espantando de cómo se muestra aquí el gran poder de este gran Rey y Emperador». El capítulo cinco trata una modalidad de arrobamiento llamada «vuelo del espíritu».

²²⁷ IBÍDEM. «Tengo para mí que, si los que andan muy perdidos por el mundo, se les descubriese su Majestad, como hace a estas almas, que, aunque no fuese por amor, por miedo no le osarían ofender».

La expresión *tengo para mí* quiere ser un humilde matiz que suaviza y relativiza sus opiniones. Aparece en diferentes lugares: 3M 1,6; 4M 3,3; 5M 3,1; 6M 3,12; 6M 4,9; 6M 5,4; 6M 6,6; 6M 6,10; 6M 7,1; 6M 7,8; 6M 7,12; 7M 4,4 *tengo yo por cierto*; 7M 4,13; y 3M 2,2: *a mí parecer*.

²²⁸ IBÍDEM. «Pues ioh, cuán obligadas estarán las que han sido avisadas por camino tan subido a procurar con todas sus fuerzas no enojar este Señor! Por Él os suplico, hermanas, a las que hubiere hecho su Majestad estas mercedes u otras semejantes que no os descuidéis con no hacer más que recibir. Mirad que, quien mucho debe, mucho ha de pagar (Lc 12,48)».

²²⁹ Cf. 6M 7,2. «Verdad es que unas veces aprieta más que otras, y también es de diferente manera, porque no se acuerda de la pena que ha de tener por ellos, sino de cómo fue tan ingrata a quien tanto debe y a quien tanto merece ser servido, porque, en estas grandezas que le comunica, entiende mucho más la de Dios».

por nimiedades²³⁰, y la contradicción entre el olvido del don y el recuerdo del pecado²³¹.

El ser humano, como ser personal y social, establece relaciones interpersonales con Dios en las que recibe una experiencia intensa que lo convierte en partícipe activo del proceso histórico de salvación y lo encamina a aspirar a la mayor plenificación.

El poder transformador de Dios se vive en esta experiencia de oración, de tal manera que la persona se pone en total disponibilidad. Esta intensa vivencia provoca el firme compromiso contra el error y la imperfección, pues la autocomunicación de Dios casi obliga a la no ofensa. Sin embargo, Dios, por respeto a la libertad humana, no se impone y acepta a quien libremente desea ir a su encuentro. La experiencia del desposorio se vive en la profundidad; ahí nace la fidelidad y el empeño de contentar a Dios y convocar a otros al Reino. Quien ha visto y se ha unido con el esposo vive todo como don de Dios; la persona agraciada se siente deudora y exigida a la autodonación, y a la transmisión a otros del amor de Dios: «no os descuidéis con no hacer más que recibir. Mirad que, quien mucho debe, mucho ha de pagar (Lc 12,48)». Los dones recibidos, en la medida en que se comparten, se gozan. Por eso, cada ser humano participa en la continua tarea creadora y es partícipe en la salvación. Por eso, la experiencia de amor de Dios adquiere mayor nitidez debido a la cercanía de su presencia en la oración de éxtasis. En esta situación, surge el agobio y la angustia por el desagradecimiento al dador de todos los beneficios recibidos; se sufren los propios límites y flaquezas porque no se acierta a ser agradecido. Se tiene cierta experiencia de la plenitud y se degusta el amor, pero, de modo puntual y transitorio, a pequeños sorbos, en permanente anhelo de que sea definitivo. La persona se espanta de la bajeza de abandonar al Señor por otras realidades pasajeras; se hace insensato cuando cambia su Amor por cosas vanas para vivir en la mediocridad. El ser humano experimenta dolor por la semejanza, la desigualdad Dios-hombre. No es fácil recordar los dones recibidos; normalmente, las situaciones de alegría y contento se disfrutan y pasan. Lo recibido se olvida; sin embargo, la conciencia de pecado es permanente y la persona sufre y padece. La consternación y tristeza se produce en quien es consciente de todo lo que le ha sido dado y, además, intuye lo que va a recibir en el futuro; en quien tiene conciencia de los fracasos y pecados que se retienen y acuden siempre del pasado: «las mercedes que recibe, [...] las lleva un río caudaloso [...] los pecados está como un cieno, que siempre parece se avivan en la memoria, y es harto gran cruz».

²³⁰ IBÍDEM. «Espántase cómo fue tan atrevida; llora su poco respeto; parécele una cosa tan desatinada su desatino que no acaba de lastimar jamás, cuando se acuerda por las cosas tan bajas que dejaba una tan gran majestad».

²³¹ IBÍDEM. «Mucho más se acuerda de esto que de las mercedes que recibe, siendo tan grandes como las dichas y las que están por decir; parece que las lleva un río caudaloso y las trae a sus tiempos; esto de los pecados está como un cieno, que siempre parece se avivan en la memoria, y es harto gran cruz».

Se refleja una antropología con ciertos destellos de escatología que clarifica las carencias. Dios otorga esta experiencia para hacer crecer en el ser humano el deseo de plenitud; le concede dignidades como estímulo a mayor perfección. El ser humano se espanta de su propio misterio, de su contradicción interna, de su anhelo de lo plenamente humano y de su pequeña y estrecha realización.

En definitiva, los dones de Dios transforman al ser humano que se siente en deuda porque ha sido agraciada con la experiencia de lo definitivo; y, también, porque se compromete a cooperar con su proyecto salvador, para lo que debe estar preparado y vigilante. El ser humano es capaz de vivir esta conciencia y así descubre la gracia: es sensible a un nuevo modo de ver la realidad —personal, social, estructural— en totalidad y descubrir, incluso en el mal, el amor incondicional de Dios que apuesta por seguir manteniendo todo en la existencia sin dejar que triunfe la nada. Y esto a pesar de la contraposición entre la permanente conciencia de pecado y el olvido de los dones recibidos de la grandeza de Dios.

3.4.2.2. El padecimiento por amor

La antropología soteriológica teresiana habla de un ser humano capaz de un amor que descubre la incomprensibilidad de Dios y que ya no quiere morir, sino vivir más para ayudar al Crucificado. Un ser humano que opta por un estilo de vida entregada y sostenida en sólidos cimientos, el amor de Cristo que admira y desafía²³².

Dios conduce siempre por el camino más conveniente²³³ dando la gracia de la «visión intelectual» para un mayor servicio²³⁴. Sin embargo, el ser humano no logra entender plenamente el plan divino²³⁵.

El reconocimiento de la singularidad humana se expresa en las relaciones interpersonales donde Dios potencia lo humano. Pero eso no significa que la finitud comprenda totalmente la infinitud.

La libertad de Dios no es manipulable y propone un camino apropiado para cada persona. El ser humano tiende a juzgar la acción de Dios y piensa que quien recibe mayor experiencia de Dios es más importante, pero el plan de Dios es inescrutable, siempre supera los criterios humanos. La revelación sobrenatural de la «visión intelectual» es una disposición «para ser sierva de Dios», para la misión y el compromiso; es un impulso para la integridad de personas débiles y frágiles. Dios

²³² Cf. 6M 8,10; 7M 3,6 y 7M 4,8.

²³³ Cf. 6M 8,10. «Y que no piense que, por tener una hermana cosas semejantes, es mejor que las otras; lleva el Señor a cada una como ve que es menester».

²³⁴ IBÍDEM. «Aparejo es para venir a ser muy sierva de Dios, si se ayuda; mas, a las veces, lleva Dios por este camino a las más flacas; y así no hay en esto por qué aprobar ni condenar, sino mirar a las virtudes, y a quien con más mortificación y humildad y limpieza de conciencia sirviere a nuestro Señor, que ésa será la más santa, aunque la certidumbre poco se puede saber acá hasta que el verdadero Juez dé a cada uno lo que merece».

²³⁵ IBÍDEM. «Allá nos espantaremos de ver cuán diferente es su juicio de lo que acá podemos entender. ¡Sea para siempre alabado, amén!».

libre y justo, desafía y admira al ser finito que no lo entiende y, ante eso, solo cabe seguir confiando y esperando hasta el cumplimiento definitivo: «allá nos espantaremos de ver cuán diferente es su juicio de lo que acá podemos entender».

En síntesis, toda gracia vincula al Señor, que da su fuerza a quienes careciendo de ella la piden. Los efectos de la presencia de Dios en el ser humano son: la permanente actitud de pertenencia al Señor y la fidelidad a la vocación recibida para que la transformación del mundo posibilite el reinado de Dios.

El deseo de vivir para *ayudar* al Crucificado genera la apuesta por una vida de entrega sacrificada²³⁶ cuyo sentido es remediar la injuria a Cristo²³⁷. Para ello, lo más importante es sustentar todo el ser en el amor del crucificado²³⁸; para poder vivir respondiendo a la vocación y cumpliendo la voluntad de Dios²³⁹ a través del servicio humilde que da solidez y firmeza a la interioridad personal²⁴⁰.

En esta etapa de la última morada, donde se vive la experiencia del «matrimonio espiritual», el ser humano ha transformado el deseo de morir para ver y gozar a Dios en el anhelo de una vida sirviendo a los demás. Es así cómo la singularidad humana es capaz de transformar el mundo —dimensión social— al configurarse a Cristo humilde y servicial —dimensión personal— y, de este modo, la persona en el proceso histórico —dimensión estructural— va transformando su existencia.

El tiempo anterior se vive con ansias de unirse al Esposo, para lo que se desea morir y disfrutar del Encuentro definitivo con Él; así, todo el esfuerzo se orienta a una vida dura y costosa para alcanzar el gozo definitivo. En este momento, en el «matrimonio espiritual», desaparecen los deseos de morir para trastocarse en enormes ganas de vivir, porque se ve la realidad desde el lado de los otros y del Otro, lo que cambia la perspectiva: se desea vivir para dar vida. Los sufrimientos y trabajos por

²³⁶ Cf. 7M 3,6. «Lo que más me espanta de todo es que —ya habéis visto los trabajos y aflicciones que han tenido por morirse, por gozar de nuestro Señor— ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle, y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos, aunque fuese en cosa muy poca».

²³⁷ IBÍDEM. «Y si supiesen cierto que, en saliendo el alma del cuerpo, ha de gozar de Dios, no les hace al caso ni pensar en la gloria que tienen los santos; no desean por entonces verse en ella: su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado, en especial cuando ven que es tan ofendido, y los pocos que hay que de veras miren por su honra, desasidos de todo lo demás».

²³⁸ Cf. 7M 4,8. «Mirad que importa esto mucho más que yo os sabré encarecer: 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?».

²³⁹ IBÍDEM. «¿Sabéis qué es ser espirituales de veras?: hacerse esclavos de Dios, a quien, señalados con su hierro que es el de la T, porque ya ellos le han dado su libertad, los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como Él lo fue, que no les hace ningún agravio ni pequeña merced; y si a esto no se determinan, no hayan miedo que aprovechen mucho, porque todo este edificio, como he dicho, es su cimiento humildad, y si no hay esta muy de veras, aun por vuestro bien no querrá el Señor subirle muy alto, porque no dé todo en el suelo».

²⁴⁰ IBÍDEM. «Así que, hermanas, para que lleve buenos cimientos, procurad ser la menor de todas y esclava suya, mirando cómo o por dónde las podéis hacer placer y servir; pues lo que hicieris en este caso, hacéis más por vos que por ellas, poniendo piedras tan firmes que no se o caiga el castillo».

los otros no son inconveniente, sino dadores de sentido. Las dificultades se sobrellevan bien y se espera poca recompensa. Nace de este modo casi espontáneamente la gratuidad: «no desean morir, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos». La vida adquiere dimensiones nuevas, desconocidas hasta ese momento; se desea seguir siendo co-creador con Dios, para encaminar todo y a todos hacia la escatología. El único empeño es aliviar los dolores del *crucificado*; el sentido de la vida es evitar la humillación del Esposo. El fracaso en esta tarea causa inmenso sufrimiento porque el objetivo es dar a conocer al Señor de la vida, al Dios del amor que concede la felicidad y ayuda a considerar todo lo demás como algo relativo, incluso el gozar en la presencia divina.

La meta más alta de comunión consiste en centrar la vida en Cristo hasta llegar a ser uno: «poned los ojos en el crucificado y haráseos todo poco». La contemplación del crucificado revela el amor desmesurado que trasciende las palabras y se consolida en acciones transformadoras. El crucificado revela el amor masacrado por el mal, que se transforma en el único soporte de la vida humana; el crucificado, en la total negación del anonadamiento máximo de lo humano y lo divino, refleja atisbos de la belleza de la resurrección. Este descubrimiento supera las fuerzas y capacidades humanas y el ser humano solo puede llegar a ver ese trasfondo, cuando vive identificado con el Señor. Para ello, se requiere la entrega de la libertad en el servicio y optar por la humildad como el fundamento de la vocación. Asumir la vida desde el crucificado es abrirse a la resurrección —don de Dios—, es sustentarse en el frágil soporte de la humildad. En definitiva, la solidez de la vocación se asienta en la consistencia de la interioridad, la apuesta por la sencillez y el anonadamiento, y la identificación con el amor del crucificado. Un amor gratuito y desinteresado que posibilita escuchar la llamada con más fuerza y más claridad.

En definitiva, la humildad es la base firme y la roca en que se sustenta la antropología teresiana, es el centro de insistencia desde el comienzo de su obra²⁴¹. Esta es la mayor perplejidad del hombre para autorrealizarse y llegar a su máxima humanidad. Solo tiene que abajarse y, desde la debilidad y fragilidad, dejarse regalar por el Amado, hasta una identificación con el mismo Cristo, hombre pleno, auténtico y libre.

Por eso, el ser humano pasa de grandes deseos de ver a Dios, a grandes compromisos de ver su rostro encarnado y crucificado un poco más dulcificado. Contemplando el ser de Cristo se alcanza el misterio de su amor traducido en una vida sirviendo al plan amoroso de Dios en la historia. Lo que supone la entrega de la propia vida para una pertenencia a algo más grande y más libre que uno mismo. Es un camino de progresiva identificación con lo que de mayor humanidad hay en cada ser, lo que remite al amor verdadero cuya permanente referencia es el Crucificado. El anonadamiento es la condición de posibilidad de la subida a la cruz y el hombre tiene este paradigma para adecuar a él su existencia. Todo fracaso, dolor,

²⁴¹ El término *humildad* en *Castillo Interior* aparece en 33 textos: 1M 1,3; 2,5.8-9.11.13; 3M 1,7 y 9; 2,2.6 y 8; 4M 1,6; 2,9; 3,4 y 5; 5M 1,8; 3,9.11 y 18; 4,16; 5,6 y 10; 6,8; 8,4 y 10; 6M 9,11-13 y 15; 10,7; 7M 4,8 y 14; Epíl. 2.

sufrimiento, se hace asumible desde el espanto de la cruz que revela que el amor hace todo posible al «poner los ojos en el Crucificado».

La salvación transformadora se plasma en la identidad singular (cuerpo-alma, varón-mujer, individuo-comunidad) del ser humano, en su capacidad de relaciones personales y sociales y en su habitar la mundanidad con responsabilidad. De esta forma, el ser humano descubre y comunica el plan soteriológico que le ayuda a ir creciendo en la historia, pero siempre contando con la admiración y el desafío que supone el misterio de la salvación.

3.5. EL ESPÍRITU DEL SEÑOR PRESENTE CONDUCE LA HISTORIA HACIA LA PLENITUD

Teresa experimenta en su vida la salvación que progresivamente va comprendiendo y amando. La clave soteriológica permite una lectura del ser humano en proceso de ir siendo transformado desde la creación a la plenificación, descubriendo su identidad particular.

La antropología teológica teresiana ha ido avanzando a lo largo de los cuatro capítulos anteriores, desde la defensa de la relación del ser humano con Dios hasta la plenitud de esa relación en Jesucristo; y así llega a todos y a cada ser singular y específico la posibilidad de la divinización. Y, ahora, en este capítulo, la antropología teresiana presenta al sujeto libre y responsable capaz de trascenderse viviendo la multiplicidad de sus dimensiones en un proceso hacia la propia identidad.

El ser humano, gracias al discernimiento y al don de fortaleza, va descubriendo la presencia del *espíritu del Señor*, que habita, ilumina y orienta hacia la unidad en el ser por amor, y así impulsa la historia a plenitud²⁴².

3.5.1. El discernimiento de la presencia

Se constata que, en la cuarta morada, no hay seguridad en la experiencia de la presencia del *espíritu del Señor*. Pero, a medida que se avanza en el proceso de conocimiento, llegando a la sexta morada, va creciendo la certeza de su acción, especialmente, a través de la Palabra²⁴³.

El ser humano se fortalece cuando va venciendo con esfuerzo la fuerza del mal²⁴⁴ y, también, el sujeto se capacita para que el *espíritu del Señor* pueda llegar a

²⁴² Este capítulo quinto estudia los textos teresianos que contienen los vocablos *espíritu del Señor* y cuyo contenido teológico puede servir para detectar la pneumatología soteriológica de Teresa, que sostiene su antropología teológica.

²⁴³ Cf. 4M 1,3 y 6M 3,11 y 6M 3,18. El capítulo tercero de la sexta morada trata las *hablas* y cómo saber que son de Dios. Estos textos son leídos en perspectiva pneumatológica, *espíritu del Señor*, lo mismo los dos textos siguientes 7M 2,5 y 7M 4,10.

²⁴⁴ Cf. 4M 1,3. «En estas moradas pocas veces entran las cosas ponzoñosas, y, si entran, no hacen daño, antes dejan con ganancia. Y tengo por muy mejor cuando entran y dan guerra en este estado

ser el centro de su ser²⁴⁵. Esta presencia se muestra a través de ciertas señales que hay que contrastar con un confesor capacitado²⁴⁶ para evitar el peligro de orientarse únicamente por el propio criterio²⁴⁷. Y, además, se sabe la imposibilidad de dejar de oír la Palabra²⁴⁸ porque el «espíritu que habla» va adueñándose de todo el ser²⁴⁹.

El ser humano finito se va haciendo sujeto de salvación en la historia gracias a su capacidad de relacionalidad y a la Palabra transformadora. De ese modo, el *espíritu del Señor* mora, alumbra y rige lo humano; y, así, en comunión con Dios, trasciende mundo y tiempo hacia lo definitivo.

El proceso existencial a lo largo de las siete moradas va encontrando serias dificultades debido al poder del mal. Por eso, la lucha es continua y capacita para la receptividad de la presencia de Dios. El sujeto vive en vigilancia ante la tentación y, cuando la vence, queda consolidado y capacitado para el discernimiento de «los gustos que da Dios». Se puede decir que el *espíritu del Señor* le habita. Además, la persona adquiere seguridad cuando hay determinadas muestras de la acción de Dios y la Palabra aporta criterios: «si hay las señales que quedan dichas, mucho se puede asegurar ser de Dios». También, cuando dicha Palabra requiere ser puesta

de oración; porque podría el demonio engañar a vueltas de los gustos que da Dios, si no hubiese tentaciones».

²⁴⁵ IBÍDEM. «Y hacer mucho más daño que cuando las hay y no ganar tanto el alma, por lo menos apartando todas las cosas que la han de hacer merecer y dejarla en un embebecimiento ordinario; que, cuando lo es en un ser, no le tengo por seguro ni me parece posible estar en un ser el espíritu del Señor en este destierro».

²⁴⁶ Cf. 6M 3,11. «Del demonio hay más que temer; mas, si hay las señales que quedan dichas, mucho se puede asegurar ser de Dios, aunque no de manera que, si es cosa grave lo que se le dice y que se ha de poner por obra de sí o de negocios de terceras personas, jamás haga nada, ni le pase por pensamiento, sin parecer de confesor letrado y avisado y siervo de Dios, aunque más y más entienda y le parezca claro ser de Dios».

²⁴⁷ IBÍDEM. «Porque esto quiere su Majestad, y no es dejar de hacer lo que él manda, pues nos tiene dicho tengamos al confesor en su lugar, adonde no se puede dudar ser palabras suyas; y éstas ayudan a dar ánimo si es negocio dificultoso y nuestro Señor le pondrá al confesor y le hará crea es espíritu suyo cuando El lo quisiere, y si no, no están más obligados. Y hacer otra cosa sino lo dicho y seguirse nadie por su parecer en esto, téngolo por cosa muy peligrosa y así, hermanas, os amonesto de parte de nuestro Señor que jamás os acaezca».

²⁴⁸ Cf. 6M 3,18. «Podrá ser que a las que no lleva el Señor por este camino les parezca que podrían estas almas no escuchar estas palabras que les dicen y, si son interiores, distraerse de manera que no se admitan, y con esto andarán sin estos peligros. A esto respondo que es imposible; no hablo de los que se les antoja, que, con no estar tanto apeteciendo alguna cosa ni queriendo hacer caso de las imaginaciones, tienen remedio».

²⁴⁹ IBÍDEM. «Acá ninguno, porque de tal manera el mismo espíritu que habla hace parar todos los otros pensamientos y advertir a lo que se dice que en alguna manera me parece, y creo es así, que sería más posible no entender a una persona que hablase muy a voces a otra que oyese muy bien, porque podría no advertir y poner el pensamiento y entendimiento en otra cosa; mas en lo que trata-mos no se puede hacer: no hay oídos que se tapar, ni poder para pensar sino en lo que se le dice en ninguna manera; porque el que pudo hacer parar el sol, por petición de Josué creo era, puede hacer parar las potencias y todo el interior, de manera que ve bien el alma que otro mayor Señor gobierna aquel castillo que ella, y hácela harta devoción y humildad. Así que en excusarlo no hay remedio ninguno. ¡Dénosle la divina Majestad para que sólo pongamos los ojos en contentarle y nos olvidemos de nosotros mismos, como he dicho, amén! ¡Plega él que haya acertado a dar a entender lo que en esto he pretendido y que sea de algún aviso para quien lo tuviere!».

en práctica, la persona ha de consultar con un confesor que sea sabio y competente, inteligente y prudente, y santo y comprometido. Después de la certeza que aporta la Palabra de Dios y del diálogo con el sacerdote competente, el sujeto queda confirmado en que es de Dios, porque la Palabra que siempre se cumple es recordada (6M 3,7) por la fuerza (6M 3,5) transformadora (6M 3,6)²⁵⁰. Así se puede decir, en segundo lugar, que el *espíritu del Señor* ilumina. En el tercer texto, se afirma que la Palabra de Dios se oye, es real, incontrolable; no es arbitraria, no admite la indiferencia, ni pasa desapercibida. La Palabra no se puede acallar porque focaliza y aglutina el ser y existir en ese *habla* y siempre desestabiliza conduciendo a lo imprevisible: «ve bien el alma que otro mayor Señor gobierna aquel castillo». Así el *espíritu del Señor* rige al ser humano.

Teresa expresa su preocupación hermenéutica, interrogándose por la validez y significatividad de la comunicación de su experiencia, al presentar una antropología de progresiva unificación de todo el ser en Cristo gracias al *espíritu del Señor* que habita al ser humano. Así, el sujeto regido por la Palabra de Dios se abre al discernimiento confiando y dejándose iluminar por la fe y la ministerialidad de la Iglesia.

En síntesis, la persona venciendo la tentación y el pecado se va asumiendo en su identidad, y vive el gozo de ser habitada por Dios. En la sexta morada, Dios se comunica y el ser humano discierne en comunión eclesial y desde la Palabra que «no escuchar [...] es imposible». La presencia del *espíritu del Señor* es experiencia de comunión personal, relacional y estructural. Él habita a un ser humano que es particularidad existente, única; ilumina a quienes orientan la vida de los creyentes; y conduce lo creado, mediante la Palabra, que trasciende lo temporal y relaciona con Dios, hacia la plenitud.

3.5.2. El don de fortaleza

El *espíritu del Señor* conduce al ser humano a ser unidad de amor con Dios, desde la gracia divina que fortalece el esfuerzo humano, encaminando a la perfección plena²⁵¹.

Teresa afirma —apoyándose en Pablo— que quien ha recibido la experiencia de la unión con Dios, puede hacerse uno por amor con Dios en el «matrimonio

²⁵⁰ El convencimiento se debe a la gracia de Dios que se hace presente a través de determinadas señales que Teresa va enumerando en 6M 3,5-7. En primer lugar, 6M 3,5, la fuerza y eficacia de la palabra y la obra divina iluminan la razón, conceden la paz y dan seguridad, en palabras de Teresa «poderío y señorío [...] hablando y obrando. [...] Con una palabra [...]: no tengas pena. [...] Yo soy, no hayas miedo». En el texto siguiente, 6M 3,6, otro signo de la acción de Dios es que su palabra transforma y configura totalmente a la persona en proceso de irse uniendo a Dios por amor, a través de las distintas experiencias: «quietud [...] recogimiento [...] alabanzas [...] atada por amor con vos». En el texto 6M 3,7, afirma que la palabra se recuerda porque siempre se cumple —«esculpida(s) en la memoria [...] Dios buscará otros medios [...] en fin, se ha de hacer»— aunque suponga lucha y exija un crecimiento en la fe, «creer que Dios es poderoso para hacer obras que no entienden nuestros entendimientos».

²⁵¹ Cf. 7M 2,5 y 7M 4,10.

espiritual»²⁵², y, también, afirma la configuración del ser humano con Cristo²⁵³. De esa manera, se constituye un proceso de progresiva humanización, que implica un compromiso permanente²⁵⁴, una lucha cada vez mayor²⁵⁵ y, sobre todo, la gracia de Dios que capacita para llegar a la comunión perfecta²⁵⁶.

El sujeto, desde su identidad peculiar, se trasciende y se va configurando con Cristo gracias al *espíritu del Señor* que une con Dios por amor. En esta vivencia de unificación y en el aparente sosiego, de la séptima morada, acontece en el ser humano la máxima relación con Dios trinitario.

La experiencia de unión prepara el «matrimonio espiritual», que es la unidad en el amor del ser humano con Dios. Así aparece al rescatar las palabras que borraron en el escrito de Teresa. Ella remite a Pablo en 1Cor 6,17: «el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él». Así, el ser humano que ama al Señor posibilita que Dios le una con Él: «hácese un espíritu con Él [en...] este soberano matrimonio»²⁵⁷. El ser humano experimenta la configuración con Cristo y puede decir con Pablo: «para mí la vida es Cristo, y la muerte una ganancia» (Flp 1,21). Gracias al proceso de purificación, el ser humano se va transformando en Cristo y la muerte es paso hacia un encuentro definitivo con Dios: «la mariposilla, que hemos dicho, muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo». Por eso, la muerte es vista como ganancia, es paso necesario en el proceso de cristificación que conduce a una vida definitiva.

²⁵² Cf. 7M 2,5. «Quizá es esto lo que dice San Pablo: el que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El si lo amamos (1 Cor 6,17), tocando este soberano matrimonio, que presupone haber llegado su Majestad al alma por unión».

²⁵³ IBÍDEM. «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».

²⁵⁴ Cf. 7M 4,10. «Pareceros ha que hablo con los que comienzan y que después pueden ya descansar; ya os he dicho que el sosiego que tienen estas almas en lo interior, es para tenerle muy menos, ni querer tenerle, en lo exterior».

²⁵⁵ IBÍDEM. «¿Para qué pensáis que son aquellas inspiraciones que he dicho, o por mejor decir aspiraciones y aquellos recaudos que envía el alma de el centro interior a la gente de arriba del castillo y a las moradas que están fuera de donde ella está? ¿Es para que se echen a dormir? ¡No, no, no!, que más guerra les hace desde allí, para que no estén ociosas potencias y sentidos y todo lo corporal, que les ha hecho cuando andaba con ellos padeciendo; porque entonces no entendía la ganancia tan grande que son los trabajos, que por ventura han sido medios para traerla Dios allí».

²⁵⁶ IBÍDEM. «[...] y, como la compañía que tiene le da fuerzas muy mayores que nunca, porque si acá dice David que con los santos seremos santos (Sal 17,26), no hay que dudar sino que, estando hecha una cosa con el fuerte por la unión tan soberana de espíritu con espíritu, se le ha de pegar fortaleza, y así veremos la que han tenido los santos para padecer y morir».

²⁵⁷ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *Castillo Interior o Las Moradas...*, p. 215, nota 13. Dice el autor: «Desde el que se arrima... hasta por unión, llena dos líneas completas del autógrafo que suplantán a otras dos totalmente borradas, en las que había escrito la autora: *nos hacemos un espíritu con Dios si lo amamos no dice que nos juntamos con él [...], que nos hacemos un espíritu con él*». Releyendo el texto teresiano se puede afirmar la unidad de espíritu con Dios si lo amamos como paso posterior a la experiencia de «haber llegado su Majestad al alma por unión»; así el «matrimonio espiritual» supone un paso más adelante en el proceso hacia el *Castillo*. Las palabras de Teresa son bien elocuentes: «nos hacemos [...] si lo amamos». El *espíritu del Señor* llega a lo más profundo, no es un mero juntarse sino un hacerse uno, al modo del matrimonio, en que las dos personas se transforman en un solo sujeto vocacional.

El proceso para la unidad en el ser con Dios por amor implica compromiso y lucha junto con la gracia. De esta manera, la persona en la última morada no tiene reposo y tampoco lo desea, la tranquilidad vivida en la quietud interior es para la activa presencia en el mundo; la tensión y la pelea, en este nivel de profundidad, permanecen hasta el final sin tregua: «¿Es para que se echen a dormir? ¡No, no, no! [...], han sido medios para traerla Dios allí». El sentido de los grandes interrogantes existenciales humanos —la vida, el amor, el dolor y la muerte— es impulsar el testimonio comprometido y responsable. Incluso en la unión con el Señor, el hombre sigue buscando la identificación con Él. Así la identidad y la pertenencia, «hecha una cosa por la unión», configuran al nuevo ser humano para que pueda recibir la gracia, la «fortaleza [...] que han tenido los santos para padecer y morir». Así, la gracia divina y el esfuerzo humano, tratados en este último texto, ponen las bases para el paso de lo histórico-salvífico a lo escatológico. Hay continuidad y ruptura, el ser humano, fortalecido por la unión con el *espíritu del Señor* y cristificado, vive ya, aunque todavía no de modo definitivo, la experiencia de la plenitud.

Se explicita una antropología soteriológica sustentada en la cristología y la pneumatología de base paulinas. El ser humano se va constituyendo como unidad existencial al irse configurando a Cristo; y, por amor, es capaz de acoger el *espíritu del Señor* y sus dones para que la imagen singular que cada persona es se vaya plenificando.

En síntesis, en el capítulo cinco se plantea que la encarnación de Dios continúa en la historia en cada ser humano que, acogiendo el *espíritu del Señor*, llega a ser uno con Dios. La unidad en el ser con Dios supone la gracia que fortalece al ser humano, para que, asumiendo y pasando por la muerte, llegue a la comunión plena²⁵⁸.

La salvación transformadora, en el capítulo cinco, va posibilitando que el ser humano se descubra como peculiaridad que el *espíritu del Señor* presente va habitando, iluminando y conduciendo.

Recapitulando la segunda parte desde este último capítulo, se puede afirmar que el *espíritu del Señor* va llevando a plenificación la creación amada del Padre a través de la salvación transformadora del Hijo. Así se cumple la hipótesis al afirmar que el *espíritu del Señor*, habitando lo humano va logrando la compenetración de *amor* y *razón* y así devela el misterio de la singularidad humana que admira y desafía, *espanta*. De otro modo, siguiendo lo estudiado en los cinco capítulos, la pneumatología va revelando la unidad (capítulo 5) y singularidad (4) del misterio del ser humano, capaz de divinización (3) gracias a la encarnación del Verbo (2), donde se revela el plan soteriológico (1).

La salvación transformadora, abordada en la segunda parte, se puede sintetizar diciendo que Teresa, en el capítulo primero, presenta la oferta amorosa de Dios como diálogo y participación que posibilita entender el misterio de la

²⁵⁸ El deseo de morir para encontrarse con el Señor se pospone (7M 3,6). El ser humano no desea morir, sino vivir mucho tiempo más, para poder ayudar al crucificado y para que otros se conviertan. La motivación es un mayor y radical compromiso, querer vivir para ayudar al Crucificado.

salvación de manera progresiva y relativa²⁵⁹. En el segundo capítulo, se profundiza el diálogo Dios y hombre en la encarnación de Jesucristo lo que posibilita el seguimiento, el conocimiento de su mediación salvadora y el encuentro con el resucitado²⁶⁰. De ese modo —tercer capítulo— la salvación transformadora por la encarnación de Cristo afecta a todo ser humano posibilitando por gracia la divinización. Por la cual el ser humano es presentado, en el capítulo cuarto, como un ser singular —cuerpo-alma, varón-mujer, individuo-comunidad— que, al establecer relaciones responsables a todos los niveles, se aproxima al misterio de la salvación que admira y desafía²⁶¹. Finalmente, el quinto capítulo, aborda al ser humano como particularidad en la que el *espíritu del Señor* actúa a través de sus dones para conceder la participación en el ser uno con Dios y orientar la historia a la plenitud²⁶².

²⁵⁹ En el capítulo tercero se ha comentado el tema de la hamartología en la introducción, en las notas 2 y 5; y al final del capítulo se ha tratado de la necesidad de salvación en 3.1.3.2., en la nota 86.

²⁶⁰ También en el segundo capítulo al final hay una referencia a la hamartología en cada uno de los tres subapartados: en 2.1., nota 175; en 2.2., nota 176, sobre el texto clave teresiano 1M 2,1; y en 2.3., nota 177.

²⁶¹ Asimismo el capítulo cuarto recoge otra referencia a la hamartología en 3.4.2.1., el efecto del pecado como despersonalización (p. 140); y en 3.4.2.1., la permanente conciencia de pecado de la autora (pp. 144-148).

²⁶² Conviene recordar que Teresa no pretende dar cuenta, en directo, de una teología sistemática de la creación, luego de la salvación y por fin del orden de consumación. Se puede sintetizar su teología de la creación diciendo que explica *el qué y el para qué* de todo lo existente a través del amor, que se constituye en la razón fundamental del acto creador. El ser humano es creado inteligente, libre, trascendente, es decir, es creado como un ser personal, responsable y dialógico. El ser humano al pensar *de dónde viene* puede descubrirse como imagen de Dios al detectar en sí cualidades que reflejan a Dios (I). También su teología de la salvación explica *el cómo, el mientras tanto*, de lo existente a través del amor que sigue siendo el elemento determinante del acto creador y también del plenificador. El origen y el fin se concreta en la mediación y así su existencia humana en la historia se sostiene en amar y ser amado. El ser humano al pensar *en dónde está* puede descubrirse como pecador-salvado, es decir redimido del pecado y salvado por gracia, es decir llamado a identificarse con Cristo el único mediador (II). Y además, como se verá a continuación al pasar a la parte tercera, se ofrece una visión original desde su teología de la plenificación cuando presenta un ser humano que pensando *a dónde* va puede descubrirse en espera de lo mejor (Parusía), con deseos de «matrimonio espiritual», que anhela la segunda venida. Teresa lo describe como su experimentar la inhabitación trinitaria que colma su deseo de unión y comunión plena en la Trinidad (III).

Teresa va narrando a propósito de su proceso existencial su propuesta de salvación, latente en la obra estudiada, por ejemplo, a raíz del tema de los confesores que no respetan el orden de la naturaleza, ella es práctica no hay discurso teórico. Cf. 6M 1,4 y 6M 3,5 estudiados en 3.1.2.1.

Así, la vivencia del Dios salvador le conduce a formular su idea de creación la que a su vez le ayuda a mayor hondura y mayor comprensión de un mundo en que el ser humano permanece como criatura. Se ha tratado de salvaguardar la positividad del orden creacional presente en la autora, como se ha mostrado con abundantes datos en la parte primera. Es decir, la soteriología procesual de esta segunda parte se entrelaza con varias afirmaciones de la parte primera. A continuación se recogen únicamente tres comentarios. El primero en el apartado «2.1.1.1. Introducción» al estudiar los textos de 1M 1,1-2.5-9. Allí se afirma: «que lo creado es realidad llamada a ser» esto se hace viable siendo existencia que va haciéndose en un proceso histórico y este hacerse es conforme al modelo de Dios humanado —Cristo, prolepsis humana— que resucita tras la pasión y muerte. Es decir la «creación amada» (I) a través de un profundo ahondamiento debido a la «salvación transformadora» (II) va llegando a la «plenificación unificadora» (III). El segundo comentario está referido a lo dicho al tratar el texto 2M 1,5.8 en el apartado «2.1.2.1.». Se dice: «el amor creador de Dios genera un ser inteligente, que

Del mismo modo que, en la primera parte, ahora en la segunda se ha realizado lo propuesto, a saber, una aproximación al planteamiento antropológico teresiano, bajo el presupuesto de que los términos —razón, amor, espanto y espíritu— sirven para desentrañar su latente antropología soteriológica. Así, en esta segunda parte, a través de la hipótesis, se ha ido explicitando lo siguiente. El amor va capacitando para el conocimiento (capítulo 3) del designio soteriológico divino (capítulo 1), a través de la encarnación del amor de Dios en la historia salvífica (capítulo 2), de tal modo que la admiración y el desafío ante el misterio de la singularidad humana permanece (capítulo 4) hasta que, gracias al *espíritu del Señor* presente, la historia sea conducida a la definitiva plenitud (capítulo 5).

El amor fiel de Dios sigue amando también cuando se encuentra con las grandes resistencias humanas para la gracia. El amor divino devela el misterio del mal como fuerza de destrucción que anida en el ser humano incapaz de salir del pecado. Por eso necesita la salvación que, liberando del pecado y del engreimiento que degrada lo humano, ofrezca una plena humanización que responda al ser creado a imagen y semejanza de Dios. La creación y la redención muestran un movimiento abierto y trascendente hacia la plenitud de esta historia, hacia el Dios trinitario. Así, la segunda parte ha presentado el proyecto amoroso de Dios como salvación transformadora en la que el amor ayuda a la comprensión del misterio del ser humano.

configura su identidad desde la libertad, conforme al proyecto salvador conducente a la perfección», se unen las tres dimensiones. La tercera reflexión aparece en el apartado «2.1.2.1.» desde los textos 6 M 10,7 y 3M 2,12. Este texto teresiano de las terceras moradas recoge las tres perspectivas creación, soteriología y escatología. Se dice: «La verdad más honda de lo humano requiere desenmascarar el engaño y optar por el camino de la salvación, sirviendo como Jesús y empeñándose en la creación de espacios donde Dios reine».

4. LA PLENITUD UNIFICADORA

Teresa cree firmemente, se empeña y defiende apasionadamente una visión integradora de todo lo humano. La tercera parte presenta el proyecto amoroso de Dios como la plenitud unificadora gracias a la cooperación del conocimiento que atisba y el amor que vislumbra el misterio de Dios, ante el cual todo estupor y pavor se desvanece porque es el Espíritu Santo quien va comunicando al Dios trino hasta la plena y total consumación.

De este modo, el proyecto amoroso de Dios alcanza su cumplimiento gracias a que la creación amada se desenvuelve históricamente como salvación transformadora hasta la plenificación.

La antropología escatológica aborda el *ya sí pero todavía no* de la esperanza cristiana. Por eso, Teresa muestra a Dios empeñado en su obra amorosa, de tal modo que garantiza la cooperación libre del ser humano en el logro de los fines. Esta dimensión colma lo histórico-salvador y contempla todo desde un final cuyo desenlace es positivo. Este posicionamiento genera una problemática que es plenamente abordada para sugerir un posible sentido a todo lo existente.

Así, desde la razón, se plantea en el primer capítulo la siguiente pregunta: ¿puede el conocimiento alcanzar el plan último de Dios sobre el ser humano, el mundo y su historia, y sobre el mismo Dios? Si la respuesta fuera positiva, entonces, ¿puede el ser humano comprender el plan amoroso divino, de tal modo que lo desee y opte por él?

A continuación, desde la clave del amor tratada en el segundo capítulo, se plantea el cuestionamiento siguiente: ¿puede el ser humano pretender vivir el plan amoroso escatológico? Y, en el capítulo tercero, desde la integralidad de lo humano, otra pregunta: ¿el ser humano es capaz de hacerse cargo del proyecto divino inaugurado en la creación, transformado en la historia para llevarlo a la plenificación? De todos modos, aun siendo capaz, es legítimo preguntarse si no será Dios mismo quien con su voluntad salvífica sostiene la libertad humana de cooperar en el plan divino.

La humanización, como plenitud o integridad de las capacidades cognoscitiva y volitiva, es posible porque Dios se encarna por amor para que el hombre se divinice por gracia. De este modo, la razón se abre al amor vivido en la unión divino-humana, y compenetradamente se cumple lo humano.

En el capítulo cuarto, lo tremendo y fascinante: ¿se debe a la mutua interdependencia del conocer y amar humano? ¿Es un misterio que provoca estupor y pavor? La complejidad del proceso hasta la plenitud espanta, y, posteriormente, como por saturación, el estupor y pavor se desvanecen en el encuentro cara a cara del «matrimonio espiritual», donde «ha visto tanto que no se espanta de nada» (7M 3,12).

Finalmente, en el capítulo cinco, se aborda el protagonismo del Espíritu Santo, mostrando cómo devela el misterio para que el ser humano comprenda la relacionalidad intratrinitaria. El Espíritu Santo presente, y comunicando la comunión del Dios trinitario, muestra el develamiento del misterio, obra de la gracia, hasta completar íntegramente lo personal, social y cósmico.

La plenitud unificadora proyecta un tipo de ser humano que conociendo ama y amando conoce su henchida humanización; la que se le revelará en la relación de unión colmada donde experimenta el exceso de la comunión trinitaria.

Ahora, siguiendo fiel al compromiso del método, se desarrolla la antropología escatológica en los cinco capítulos que abordan los términos de la hipótesis. En ellos, se muestra que el Espíritu Santo, desde la compenetración de razón y amor, devela el misterio del ser humano.

4.1. EL CONOCIMIENTO ATISBA EL MISTERIO

La hondura humana remite a lo último y decisivo, donde surge la gratitud al Dios que se revela y se aproxima. Del quehacer divino da cuenta la razón, así como de la tarea humana para el encuentro amoroso. De tal manera, la relación ser humano-Dios acontece a través de la interioridad abarcadora de todo el ser, encuentro que genera gozo y satisfacción e impulsa a la entrega de la vida, sostenida por la unión con el Amado¹.

4.1.1. El misterio humano se comprende desde el misterio inefable de Dios

La razón llega al conocimiento de lo humano al tocar lo definitivo, y agradece el empeño de Dios por regalarse al ser humano. Además, la razón percibe, con confianza y certidumbre, que Dios se anuncia en su Palabra, y que es posible el acceso a experiencias de trascendencia que ayudan a expresar lo inefable. Ya que la presencia de Dios genera conocimiento que invita a la búsqueda del Amado y a la unión de lo divino y lo humano².

¹ La aproximación es a través del término *razón* desde la clave de la consumación. La antropología escatológica rescatada desde la epistemología teresiana remite a la posibilidad de que el conocimiento desentrañe cómo todo el proceso histórico, iniciado en la creación, va caminando hacia la culminación de lo personal, relacional, estructural y cósmico. De ese modo se llega a atisbar el fondo del misterio, es decir, desde lo definitivo se relee el origen; así el para qué orienta la existencia porque existe algo, es decir, el principio.

² Cf. 4M 1,12 y 6M 2,8; 6M 3,12 y 6M 4,2; 6M 5,10 y 6M 7,9.

El proceso de comprensión de la realidad humana³ va descubriendo los impedimentos autoimpuestos⁴ para alcanzar la ansiada plenitud⁵; sin embargo, el Señor se sigue empeñando en que el ser humano acoja, incluso corporalmente, la divina presencia⁶, que es gracia para agradecer pues no hay razón para temerla⁷.

La aproximación de lo esperado se manifiesta en atisbos de lo último en medio de la miseria humana que se encamina al culmen de la historia. Se habla de la vida nueva gestándose, progresivamente, en el ser humano por obra de Dios.

El conocimiento humano es más costoso que «todos los menosprecios y trabajos que puede haber en la vida». Para el encuentro con Dios, se requiere el autoconocimiento que, consintiendo al plan de plenitud divina, culmina en abrazo amoroso⁸. En definitiva, se invita a que el ser humano se reconozca como criatura amada capaz de llegar a Dios. El Señor ayuda a dar el paso hacia lo definitivo, rescata de la situación limitada y caduca, salva del desprecio de los otros y del mundo, y dispensa de la mediocridad que atenta contra el ser morada de Dios. Es decir, el ser humano se ensancha y pacífica, siente a Dios como un aroma que, de repente, penetra sin ser notado. El Esposo trata, así, de «otras maneras de despertar el alma [...] viene una inflamación deleitosa, [...] un olor tan grande que se comunicase por todos los sentidos [...] un deseo sabroso de gozar el alma de él». La persona, que vive y siente la desmesura inundante de Dios en su vida, queda transfigurada y volcada a una vida de servicio y oración, que transparenta el ser de Dios y porta la gracia divina. Esta gracia conduce a la felicidad de la que nace la gratitud por el regalo recibido.

³ Cf. 4M 1,12. «Conozcamos nuestra miseria, y deseemos ir adonde nadie nos menosprecia; que algunas veces me acuerdo haber oído esto que dice la esposa en los *Cantares*, y verdaderamente que no hallo en toda la vida cosa adonde con más razón se pueda decir; porque todos los menosprecios y trabajos que puede haber en la vida no me parece que llegan a estas batallas interiores».

⁴ IBÍDEM. «Cualquier desasosiego y guerra se puede sufrir con hallar paz adonde vivimos, como ya he dicho; mas que queremos venir a descansar de mil trabajos que hay en el mundo y que quiera el Señor aparejarnos el descanso y que en nosotras mismas esté el estorbo, no puede dejar de ser muy penoso y casi insufridero».

⁵ IBÍDEM. «Por eso, illévanos, Señor, adonde no nos menosprecien estas miserias que parecen algunas veces que están haciendo burla del alma! Aun en esta vida la libra el Señor de esto, cuando ha llegado a la postrera morada, como diremos, si Dios fuere servido».

⁶ 6M 2,8. «También suele nuestro Señor tener otras maneras de despertar el alma: que, a deshora, estando rezando vocalmente y con descuido de cosa interior, parece viene una inflamación deleitosa, como si de presto viniese un olor tan grande que se comunicase por todos los sentidos —no digo que es olor, sino pongo esta comparación— o cosa de esta manera, sólo para dar a sentir que está allí el Esposo; mueve un deseo sabroso de gozar el alma de él, y con esto queda dispuesta para hacer grandes actos y alabanzas a nuestro Señor».

⁷ IBÍDEM. «Su nacimiento, de esta merced, es de donde lo que queda dicho; mas aquí no hay cosa que dé pena, ni los deseos mismos de gozar a Dios son penosos; esto es más ordinario sentirlo el alma. Tampoco me parece que hay aquí que temer por algunas razones de las dichas, sino procurar admitir esta merced con hacimiento de gracias». Las razones dichas remiten a la posibilidad del conocimiento que expulsa el temor.

⁸ La autora contempla en varias ocasiones la cita del *Cantar de los Cantares* 8,1-4, en 2M 9 y 7M 2,11. Del mismo modo Juan de la Cruz, en *Cántico* 24,5, dice de estos textos bíblicos: «de aquí es que el alma goza ya en este estado de una ordinaria suavidad y tranquilidad que nunca se le pierde ni le falta».

La razón puede llegar al conocimiento de lo profundo y aceptar la manifestación del Señor. Entonces, la escatología empieza a cumplirse en este mundo cuando el ser humano ansía lo definitivo reconociendo las limitaciones y miserias.

El ser humano tiene certeza de que la experiencia del *habla* es gracia⁹, y posee la suficiente lucidez para distinguir cuando no es obra de Dios¹⁰. Por eso, nadie cuerdo pretende lo que le supera¹¹; es Dios quien conduce al *desposorio* a través de la experiencia del «arrobamiento» auténtico¹² que la razón intenta formular para expresar la experiencia de lo inefable¹³.

La comunicación de Dios se percibe con claridad en la profundidad humana; Dios concede al ser humano la experiencia de unión con Él que aproxima al definitivo destino del ser humano.

La llamada «visión intelectual» va concediendo cierta certeza de la presencia de Dios junto con la claridad de su comunicación, lo que posibilita «oír aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor». La persona se puede ir haciendo capaz de entender la propuesta de vida nueva del Señor al ir creciendo en la capacidad de discernimiento. «la misma manera del entenderlas [...] deja grandes efectos». El contenido expresado por el Señor va dando la certeza de que es su Palabra porque empieza a afectar al ser en toda su integridad y, a lo largo de todo el proceso de autoconocimiento, así se va experimentando «seguridad de que no procede de la imaginación [por...] la

⁹ Cf. 6M 3,12. «Otra manera hay como habla el Señor al alma, que yo tengo para mí ser muy cierto de su parte, con alguna visión intelectual, que adelante diré cómo es. Es tan en lo íntimo del alma y parécele tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor y tan en secreto que la misma manera del entenderlas, con las operaciones que hace la misma visión, asegura y da certidumbre no poder el demonio tener parte allí».

¹⁰ IBÍDEM. «Deja grandes efectos para creer esto; al menos hay seguridad de que no procede de la imaginación y también, si hay advertencia, la puede siempre tener de esto, por estas razones: la primera, porque debe ser diferente en la claridad del habla, que lo es tan clara que, una sílaba que falte de lo que entendió, se acuerda, y si se dijo por un estilo o por otro, aunque sea todo una sentencia; y en lo que se antoja por la imaginación será no habla tan clara ni palabras tan distintas sino como cosa medio soñada».

¹¹ Cf. 6M 4,2. «Reíros heis de que digo esto y pareceros ha desatino, porque cualquiera de vosotras os parecerá que no es menester, y que no habrá ninguna mujer tan baja que no le tenga para desposarse con el rey. Así lo creo yo con el de la tierra, mas con el del cielo yo os digo que es menester más de lo que pensáis, porque nuestro natural es muy tímido y bajo para tan gran cosa, y tengo por cierto que, si no le diese Dios con cuanto veis que nos está bien, sería imposible».

¹² IBÍDEM. «Y así veréis lo que hace su Majestad para concluir este desposorio, que entiendo yo debe ser cuando da arrobamientos, que la saca de sus sentidos; porque si, estando en ellos, se viese tan cerca de esta gran Majestad, no era posible por ventura quedar con vida; entiéndese arrobamientos que lo sean y no flaquezas de mujeres como por acá tenemos, que todo nos parece arrobamiento y éxtasis y, como creo dejo dicho, hay complexiones tan flacas que con una oración de quietud se mueren».

¹³ IBÍDEM. «Quiero poner aquí algunas maneras que yo he entendido, como he tratado con tantas personas espirituales, que hay de arrobamientos, aunque no sé si acertaré, como en otra parte que lo escribí esto y algunas cosas de las que van aquí, que por algunas razones ha parecido no va nada tornarlos a decir, aunque no sea sino porque vayan las moradas por junto aquí».

claridad del habla». Frente a la lucidez, queda desenmascarado el engaño, que es pasajero y no transforma a la persona. Así como Teresa parte de la evidencia de que ninguna mujer del pueblo, sencilla y en su sano juicio, pretende llegar a ser reina; así tampoco el ser humano por sí mismo intenta el acceso a lo definitivo. Es Dios quien pone en la criatura el deseo de trascendencia; gracias a experiencias sublimes que descentran: «arrobamientos, que la saca de sus sentidos». Además, se concede la capacidad de discernir cuando hay auténtica salida de sí hacia al Señor, o si son invenciones de la flaqueza humana. Dios atrae hacia Él; poniendo el deseo del «desposorio» de un modo y manera adecuada a la comprensión humana.

La visión antropológica defiende la capacidad cognoscitiva para comprender la Palabra de Dios, Palabra que se comunica por «visión intelectual», concediendo la degustación de lo definitivo al ser humano que desea la unión con Él.

La razón certifica la manifestación de Dios en determinados efectos¹⁴ que generan conocimiento del misterio¹⁵. Así el ser humano, por gracia, es regalado con la relación cercana de Cristo¹⁶ y también la persona ha de buscar sin desfallecer la «presencia de Dios»¹⁷, porque a Dios le agrada la respuesta humana con gratitud¹⁸.

La búsqueda de la unión con Dios conduce al gozo de la escatología y a la unificación gracias a que Dios transfigura al ser humano y la razón acepta el cambio porque da conocimiento de Dios, del hombre y el mundo desde la luz de la consumación.

La presencia divina enriquece la vida con ciertos valores que se traducen en obras transformadoras. La mirada contemplativa del misterio de Dios va dando acceso a su Ser, y, progresivamente, se va entendiendo algo del empeño de Dios, aportando «conocimiento de la grandeza de Dios», y, a la vez, «propio

¹⁴ Cf. 6M 5,10. «Por donde se ve bien no ser cosa del demonio; que de la propia imaginación es imposible, ni el demonio podría representar cosas que tanta operación y paz y sosiego y aprovechamiento deja en el alma, en especial tres cosas muy en subido grado».

¹⁵ IBÍDEM. «Conocimiento de la grandeza de Dios, porque mientras más cosas viéremos de ella, más se nos da a entender; segunda razón: propio conocimiento y humildad de ver cómo cosa tan baja en comparación del Criador de tantas grandezas la ha osado ofender, ni osa mirarle; la tercera: tener en muy poco todas las cosas de la tierra, si no fueren las que puede aplicar para servicio de tan gran Dios».

¹⁶ Cf. 6M 7,9. «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».

¹⁷ IBÍDEM. «Así que, cuando no hay encendido el fuego que queda dicho en la voluntad, ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos; que esto quiere su Majestad, como lo hacía la Esposa en los *Cantares* (3,3), y que preguntemos a las criaturas quién las hizo —como dice san Agustín—, creo, en sus *Meditaciones* o *Confesiones* y no nos estemos bobos perdiendo tiempo por esperar lo que una vez se nos dio, que a los principios podrá ser que no lo dé el Señor en un año y aun en muchos; su Majestad sabe el por qué; nosotras no hemos de querer saberlo ni hay para qué».

¹⁸ IBÍDEM. «Pues sabemos el camino como hemos de contentar a Dios por los mandamientos y consejos, en esto andemos muy diligentes y en pensar su vida y muerte y lo mucho que le debemos; lo demás, ivenga cuando el Señor quisiere!».

conocimiento y humildad». El autoconocimiento descubre la pequeñez de la criatura y la condición pecadora; se entra entonces en el proceso de la conversión y, desde la modestia y sencillez, se busca la manera adecuada de relación con el Señor. En el encuentro con Él, el ser humano se libera de las cosas pasajeras: «tener en muy poco todas las cosas de la tierra»; y se relativizan las pretensiones, sin desprecio ni minusvaloración de la obra creada, sino trascendiendo y poniendo todo en función del «servicio de tan gran Dios». El Señor concede la gracia de su compañía y la permanencia en el camino del seguimiento. Se recibe la sabiduría de la experiencia de la unidad en la diversidad; se vive sin «apartar[se] de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía». La cercanía de Dios se busca permanentemente para adherirse a quien enciende el fuego del amor. La exploración se realiza al estilo de la esposa del *Cantar*, sin descanso en la noche y en el día, vigilante y expectante hasta hallar al Amado¹⁹. También san Agustín busca interrogando a cielo, tierra y mar²⁰. Por tanto, la persona es invitada al activo reconocimiento del Señor y a ir asumiendo la libertad de Dios para la concesión del encuentro: «no nos estemos bobos perdiendo tiempo. [...] Su Majestad sabe». Teresa anima a no anhelar lo recibido en los comienzos, pues Dios prepara sorpresas mayores a quien crece en la relación con Él. El ser humano solo desea agradar y complacer a Dios cuando va tomando conciencia de «lo mucho que le debemos»; y, cuando, profundizando, a través de la Palabra, en Jesús trata de «pensar su vida y muerte». La constatación de que todo es recibido de Dios ayuda a vivir en confianza y esperando lo que Dios regale: «¡venga cuando el Señor quisiere!».

Este primer apartado configurado con seis textos teresianos presenta el conocimiento profundo del ser humano en relación con la revelación divina: Dios se comunica y se desposa con el ser humano. Por eso, el misterio humano puede ser interpretado desde la iluminación del misterio revelado de Dios.

4.1.2. El conocimiento se anonada en gozo

La persona rebosa de gozo por la presencia de Dios; tal vivencia de la gracia divina va aparejada con una interioridad profunda y con la disponibilidad al riesgo, asumido porque el mismo Dios sostiene lo humano. Por lo tanto, la capacidad cognoscitiva se hunde en el deleite descubriendo que Dios desposa al hombre y lo unifica como atestiguan Marta y María²¹.

¹⁹ Cf. *Cantar de los Cantares* 3,3. La esposa va preguntando a los centinelas «¿Habéis visto al amor de mi alma?».

²⁰ Cf. *Confesiones* 10,3. Cf. SERRANO, A. «Huellas de San Agustín en Santa Teresa de Ávila». *Anales de la Sociedad Chilena de Teología*. Talca (Chile): Volumen VII (2009), 101-118.

²¹ Cf. 6M 6,10 y 6M 8,6 y 6M 11,12; 7M 1,5 y 7M 4,12-13.

La experiencia de una oración especial²² se comparte para mostrar que tanto gozo²³ únicamente puede ser obra de Dios²⁴. Una vida espiritual intensa puede llegar a percibir la presencia del Señor²⁵ y así el ser humano descubre la limitación para entender la gracia²⁶ y reconoce el valor de la humildad y se sensibiliza adquiriendo conciencia de pecado²⁷. Es así cómo, desde esta profunda vivencia se pide la gracia de asumir la cruz²⁸ sabiendo que Dios sustenta, cuida y protege al ser humano²⁹. La razón se desborda de alegría y se arriesga porque vive ya lo definitivo.

El ser humano experimenta en su vida el don que Dios hace de Sí, en la persona de Cristo; el sujeto vivencia la nueva creación y apuesta por la vida eterna que satisface plenamente la realidad histórico-salvífica³⁰.

²² Cf. 6M 6,10. «Entre estas cosas penosas y sabrosas, juntamente da nuestro Señor al alma, algunas veces, unos júbilos y oración extraña, que no sabe entender qué es. Porque, si os hiciere esta merced, le alabéis mucho y sepáis que es cosa que pasa la pongo aquí. Es, a mi parecer, una unión grande de las potencias, sino que las deja nuestro Señor con libertad para que gocen de este gozo, y a los sentidos lo mismo, sin entender qué es lo que gozan y cómo lo gozan».

²³ IBÍDEM. «Parece esto algarabía, y cierto pasa así, que es un gozo tan excesivo del alma que no querría gozarle a solas sino decirlo a todos, para que la ayudasen a alabar a nuestro Señor, que aquí va todo su movimiento. ¡Oh, qué de fiestas haría y qué de muestras, si pudiese para que todos entendiesen su gozo!».

²⁴ IBÍDEM. «Parece que se ha hallado a sí y que, como el padre del hijo pródigo (Lc 15,22), querría convidar a todos, y hacer grandes fiestas por ver su alma en puesto que no puede dudar que está en seguridad, al menos por entonces. Y tengo para mí que es con razón, porque tanto gozo interior de lo muy íntimo del alma y con tanta paz, y que todo su contento provoca a alabanzas de Dios, no es posible darle el demonio».

²⁵ 6M 8,6. «Diréis que si no se ve, que cómo se entiende que es Cristo o cuándo es santo o su Madre gloriosísima. Eso no sabrá el alma decir ni puede entender cómo lo entiende, sino que lo sabe con una grandísima certidumbre. Aun ya el Señor cuando habla, más fácil parece; mas el santo que no habla, sino que parece le pone el Señor allí por ayuda de aquel alma y por compañía, es más de maravillar».

²⁶ IBÍDEM. «Así son otras cosas espirituales, que no se saben decir, mas entiéndese por ellas cuán bajo es nuestro natural para entender las grandes grandezas de Dios, pues aun éstas no somos capaces sino que con admiración y alabanzas a su Majestad pase quien se las diere; y así le haga particulares gracias por ellas, que, pues no es merced que se hace a todos, hase mucho de estimar y procurar hacer mayores servicios, pues por tantas maneras la ayuda Dios a ello».

²⁷ IBÍDEM. «De aquí viene no se tener por eso en más y parecerle que es la que menos sirve a Dios de cuantos hay en la tierra, porque le parece está más obligada a ello que ninguno, y cualquier falta que hace le atraviesa las entrañas, y con muy grande razón». El texto es citado en la obra de BERNARD, Ch. A. «Le Dieu des mystiques». Paris: Éditions du Cerf, 1998, vol. II.

²⁸ Cf. 6M 11,12. «Aquí veréis, hermanas, si he tenido razón en decir que es menester ánimo y que tendrá razón el Señor, cuando le pidieréis estas cosas, de deciros lo que respondió a los hijos del Zebedeo: Si podrían beber el cáliz».

²⁹ IBÍDEM. «Todas creo, hermanas, que responderemos que sí, y con mucha razón; porque Su Majestad da esfuerzo a quien ve que le ha menester, y en todo defiende a estas almas, y responde por ellas en las persecuciones y murmuraciones, como hacía por la Magdalena (Lc 7,44), aunque no sea por palabras, por obras; y en fin, en fin, antes que se mueran se lo paga todo junto, como ahora veréis. Sea por siempre bendito y alábenle todas las criaturas, amén».

³⁰ Cf. Vat II, LG 48; GS 39; 20,2; 21,3; 34,3; 43,1; 57,1.

Teresa presenta una manifestación de la multifacética gracia de Dios. Para ello da cuenta de una nueva experiencia de oración en que la razón se desborda de alegría y se arriesga porque vive ya lo definitivo «unos júbilos y oración extraña [...], una unión grande [...] con libertad». La profunda relación con Dios se vierte en la alabanza y la gratitud; todo el ser y todos los sentidos gozan, aunque no sepan el contenido. La unión con lo divino es de tal intensidad que desborda y trasciende a la persona agraciada para derramarse hacia otros inundándoles de alegría. La desmesura incontenible que rebasa todos los cauces es tan grande e inmensa que requiere ser compartida y repartida: «algarabía, y [...] gozo tan excesivo del alma que no querría gozarle a solas sino decirlo a todos». El encuentro con Dios supone hallar la propia identidad, la que se da como generadora de alegría y felicidad, y del insaciable deseo de la celebración. La persona unida con Dios se reconoce en su ser más profundo y sabe con absoluta certeza que es amada. Únicamente Dios concede tanta gratitud desbordante, como la manifestada tras la recuperación del hijo perdido que regresa arrepentido. Y aunque no se entiende muy bien ni se sabe formular adecuadamente, se experimenta una gran seguridad de hallarse en Dios. Esto pasma y asusta sin agotarse en la comprensión racional; más bien, paradójicamente, se penetra existencialmente. Se toca el misterio de Dios que siempre va más allá de la capacidad cognoscitiva dejándose ver, sentir y experimentar.

El ser humano, valioso para Dios, se sorprende ante lo divino y agradece la elección para el servicio del Reino, «pues no es merced que se hace a todos [...] estima y procura hacer mayores servicios». Entonces, desde la experiencia de ser regalada, la autora reconoce que todo es dado por Dios; se sabe por tanto la más agraciada y también la que más adeuda; y se considera la mayor pecadora, «cualquier falta que hace le atraviesa las entrañas, y con muy grande razón». La capacidad cognoscitiva se apoya en la experiencia. Por eso es razonable que la búsqueda de la unión con Dios necesita esfuerzo, voluntad y empeño. No es tarea fácil, el mismo Jesús increpa a los «hijos de Zebedeo» (Mt 20,22) interrogándoles por su capacidad de entrega de manera libre y gozosa. La persona, desde lo más hondo, responde con la total disponibilidad y el anhelo del encuentro. Entonces se descubre que es el mismo Dios quien sale en su busca, y concede lo necesario para el camino, protegiendo amorosamente a quien se arriesga y saliendo fiador por él: «da esfuerzo a quien ve que le ha menester [...] en todo defiende a estas almas y responde por ellas en las persecuciones y murmuraciones». Consecuentemente, Dios actúa otorgando cierto disfrute de la plenitud, ya, aquí y ahora. Se puede ir gestando, de este modo, la nueva creación en primicia en quienes se dejan unir con Dios, «antes que se mueran se lo paga todo junto». El ser humano puede contemplar todo desde la consumación.

Se manifiesta una antropología realista y laudatoria que afirma lo humano como creado por Dios desde el modelo del Hijo amado. De ese modo, el ser humano puede entender que Cristo sea compañía, y que sea posible que la pequeñez albergue al mismo Dios.

En síntesis, la razón descubre la acción desbordante de Dios que ha de ser comunicada a todos y que conduce a la entrega de la vida, pues se experimenta

el cuidado de Dios. Así, el acompañamiento hasta la cruz provoca que la vida se resuelva en el gozo de la resurrección y esto ya ahora, antes de morir³¹.

La interioridad humana es morada de Dios trino³² donde acontece la unión humano divina³³ que se vivencia como una enorme experiencia gozosa³⁴ que recupera la relación entre la capacidad cognoscitiva y la capacidad amorosa para el servicio eclesial³⁵.

El «matrimonio espiritual» provoca la experiencia de la vida eterna porque Dios une consigo al ser humano que goza la divinización, aunque no entienda el proceso histórico de salvación que le ha llevado a la consumación.

La persona, por la misericordia de Dios, posee un «mundo interior» capaz de albergar al mismo Dios; ya que la hondura humana es susceptible de apertura a la trascendencia. La capacidad cognoscitiva descubre, en lo profundamente humano, un lugar para la presencia divina, y esta constatación otorga un gran valor a lo humano. La máxima experiencia de relación entre Dios y el ser humano se expresa como un «divino matrimonio», que consiste en que Dios «la mete en su morada, [...], la une consigo [...] en su centro». El ser hu-

³¹ Se trata de un tema muy teresiano lo cita en V 13,3 y *Exclamaciones* 5,2, y también agustiniano, En *Confesiones* 10,29 se afirma: «da lo que mandas y manda lo que quieras». Hay personas favorecidas, como María lo proclama en el Magnificat, que han hallado gracia y favor a los ojos de Dios. También, la experiencia vivida por María de Magdala que viendo morir al amado recibe la gracia de ser capaz de ver la primera al resucitado. Un tema interesante es la relación entre eucaristía y cristificación.

³² Cf. 7M 1,5. «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, que podemos considerar no una cosa arrinconada y limitada sino un mundo interior adonde caben tantas y tan lindas moradas como habéis visto; y así es razón que sea, pues dentro de esta alma hay morada para Dios». El primer capítulo de la séptima morada se refiere al hecho trinitario que transforma a la persona. El texto estudiado está en íntima relación y continuidad con el siguiente (7M 1,6) que será el que concluye nuestro último capítulo cuando aborda la inhabitación trinitaria. Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...* 267-276.

³³ IBÍDEM. «Pues, cuando su Majestad es servido de hacerle la merced dicha de este divino matrimonio, primero 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».

³⁴ IBÍDEM. «En esto va poco: sea de una manera o de otra, el Señor la junta consigo; mas es haciéndola ciega y muda, como lo quedó San Pablo en su conversión, y quitándola 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».

³⁵ Los textos 7M 4,12.13 contienen palabras del ámbito semántico del conocimiento. El capítulo cuarto de la séptima morada presenta la dimensión eclesial, la gracia desborda a la persona y es para el servicio a la comunidad. Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, 298-309. Dice Teresa en 7M 4,12: «Esto quiero yo, mis hermanas, [...]; creedme que 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 (Mt 10, 38-39)». 7M 4,13. «Decidme heis dos cosas: la una, que dijo que María había escogido la mejor parte (Lc 10,42). [...] 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 —tengo para mí que el no haber recibido martirio fue por haberle pasado en ver morir al Señor— y en los años que vivió, en verse ausente de Él, que serían de terrible tormento, se verá que no estaba siempre con regalo de contemplación a los pies del Señor».

mano experimenta la unión plena con Dios cuando accede a lo más profundo de sí mismo; se habla de la mayor experiencia a la que se puede aspirar en este mundo. Hay cercanía de la escatología y, así, el sacramento del matrimonio es la imagen, según la autora, que mejor da a entender este misterio del ser humano habitado por Dios. El Señor enlaza consigo de una manera peculiar, generando un gran gozo: «merced que goza; porque el gran deleite [...] es de verse cerca de Dios». Es la vivencia de la transformación interior expresada en la conversión del discípulo Pablo que rescata el valor de los sentidos, es como quedarse «ciega y muda», es como si «las potencias todas se pierden» y se siente que «ninguna cosa entiende».

Se pone de manifiesto, por lo tanto, la valiosa antropología teológica teresiana. En ella, se vierte un Dios encarnado que hace morada en su criatura y así se realza la capacidad humana llamada a vivir ya lo definitivo en primicias. El Señor habita la interioridad humana, cuando se da la imprescindible armonía entre la acción y la contemplación, presentada a través de las figuras de Marta y María. Ambas van juntas porque cada una ansía el conocimiento del Señor; ambas gozan de la presencia de Jesús preparando la mesa y siguiéndole por los caminos.

En síntesis, la cercanía de Dios produce un inmenso gozo y deleite que supera y trasciende todo lo humano y mundano. El conocimiento se anonada y hunde en gozo, y el ser humano se deleita en la visión de Dios que supera el mero entender, dando el paso hacia lo más hondo del ser.

El segundo apartado afirma que el conocimiento impulsa a la búsqueda de Cristo para vivir en Él lo definitivo.

Se afirma que el conocimiento se plenifica en la unión total con Dios, lo que requiere riesgo, y aporta gozo desbordante. Es el *Espíritu Santo* quien une al Padre y al Hijo y que, habitando lo humano a través del «matrimonio espiritual», provoca la experiencia de unión. Así se observa que lo trinitario (7M 1,5) y lo eclesial (7M 4,12.13) están relacionados; la Iglesia llamada a reflejar la comunión trinitaria que se sustenta en el amor.

La plenitud unificadora puede ser entendida como la posibilidad de acceso a la meta a través de un proceso soteriológico. Dicho proceso, iniciado en la creación amada, puede satisfacer plenamente el deseo humano de conocer el misterio. El ser humano se entiende desde el final, desde la llegada a la definitiva felicidad.

4.2. EL AMOR VISLUMBRA A DIOS

El ser humano crece en el conocimiento de la voluntad de Dios consintiendo al «matrimonio espiritual», es decir, viviendo la oración como camino de intimidad y de unión con Dios. En el proceso del amor el ser humano se potencia y anhela lo definitivo que se nutre con la Palabra hasta el encuentro plenificador con Dios. Un Dios que, en su abajamiento, ensalza a la criatura capacitándola

para amar y acoger la presencia gozosa de Cristo. Dicho poéticamente, el toque amoroso de Dios adhiere a Él con inefable gozo, y el ser humano, unificándose, atisba la nueva creación salida de la voluntad amorosa de Dios³⁶.

4.2.1. El ámbito gozoso

El ser humano en Dios se estremece y prorrumpe en «palabras de amor» al ir madurando en el conocimiento. Y, gracias a la unión en «matrimonio espiritual», el amor puede alcanzar la comprensión del misterio divino³⁷.

Entonces, el ser humano puede autoconocerse en la oración, tanto de recogimiento como de quietud³⁸; la oración de quietud es una relación más valiosa en la que se goza agradeciendo el divino regalo³⁹. La experiencia profunda de la llamada de Dios despierta y conmueve⁴⁰ porque es una vivencia de opuestos expresada a través de términos cariñosos y eróticos, relativos al amor sensual⁴¹.

La oración es célula generadora de *esjaton* que lleva a detectar en el presente rasgos de futuro y abre a la vocación de Dios que conmociona a la persona en sus entrañas, porque da sentido y desembocadura a toda la existencia.

A lo largo del proceso de maduración espiritual, se avanza por distintos niveles. En la oración de «recogimiento no se ha de dejar la meditación, ni la obra del entendimiento», el conocimiento de Dios se alcanza por el estudio, la reflexión

³⁶ Los textos teresianos que contienen el término amor aportan elementos para formular la antropología escatológica; así se descubre el sentido de todo lo creado para la salvación que culmina en plena humanización.

³⁷ Cf. 4M 3,8 y 6M 2,2; 5M 2,12 y 5M 4,3 y 5M 4,10.

³⁸ Cf. 4M 3,8. «Mas, como dije en otra parte, la causa por qué en esta manera de oración —digo en la que comencé esta morada, que he metido la de recogimiento con ésta que había de decir primero, y es muy menos que la de los gustos que he dicho de Dios, sino que es principio para venir a ella; que en la del recogimiento no se ha de dejar la meditación, ni la obra del entendimiento— en esta fuente manantial que no viene por arcaduces él se comide o le hace comedir ver que no entiende lo que quiere, y así anda de un cabo a otro, como tonto que en nada hace asiento».

³⁹ IBÍDEM. «La voluntad le tiene tan grande en su Dios, que la da gran pesadumbre su bullicio; y así no ha menester hacer caso de él, que la hará perder mucho de lo que goza, sino dejarle y dejarse a sí en los brazos del amor; que su Majestad la enseñará lo que ha de hacer en aquel punto, que casi todo es hallarse indigna de tanto bien y emplearse en hacimiento de gracias».

⁴⁰ Cf. 6M 2,2. «Va bien diferente de todo lo que acá podemos procurar y aun de los gustos que quedan dichos, que muchas veces, estando la misma persona descuidada y sin tener la memoria en Dios, su Majestad la despierta a manera de una cometa que pasa de presto o un relámpago-trueno aunque ni se ve luz ni se oye ruido; mas entiende muy bien el alma que fue llamada de Dios, y tan entendido que algunas veces, en especial a los principios la hace estremecer y aun quejar, sin ser cosa que le duele».

⁴¹ IBÍDEM. «Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió; mas bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida; quéjase con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa, a su Esposo, porque entiende que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que deje gozarse. Y es harta pena, aunque sabrosa y dulce; y, aunque quiera no tenerla, no puede; mas esto no querría jamás. Mucho más le satisface que el embebecimiento sabroso, que carece de pena, de la oración de quietud». También ha hablado de *palabras amorosas* en 4M 3,7, estudiado en II.2.1.c.

y la contemplación de los diferentes misterios. La oración de quietud brota de lo profundo de la interioridad humana y acerca al misterio que, sobrepasando la capacidad cognoscitiva, puede conducir al gozo ocasionado por la entrega confiada en Dios. Se trata de vaciarse «y dejarse a sí en los brazos del amor» para la aceptación de la condición de criatura agraciada. Se llega al gozo agradecido por todo lo recibido: «hallarse indigna de tanto bien y emplearse en hacimiento de gracias». Dios, habitando la interioridad humana, entenece y se hace el enconradizo de manera comprensible: «mas entiende muy bien el alma que fue llamada de Dios, y tan entendido que, algunas veces, en especial a los principios la hace estremecer». El ser divino se aparece al ser humano que, sin ver ni oír, es capaz de captar su presencia como luminosidad y murmullo. La persona se hace consciente de la presencia y suspira al detectar el misterio divino rondando la humanidad. Esta presencia divina invade lo humano a modo de deleitosa punzada que la hace exclamar «palabras de amor»⁴². La persona articula una especie de lamento amoroso porque el Amado se esconde e impide gozarle: «Esposo [...] que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que deje gozarse». En esta etapa existencial, no se puede evitar este desgarró, aunque tampoco se desea evitar, pues, a pesar de que le causa pesadumbre y aflicción, le ocasiona gran complacencia y satisfacción ya que experimenta la plenitud; «Y es harta pena, aunque sabrosa y dulce; y, aunque quiera no tenerla, no puede; mas esto no querría jamás. Mucho más le satisface».

Se evoca una antropología unitaria en la que se experimenta una mayor cercanía a Dios; todo el ser en unidad, lo corporal y lo espiritual, goza de la presencia divina. De este modo, la experiencia de oración como entrega en las manos acogedoras de Dios, acerca a la realidad del amor donde la persona, en su integralidad, se va conociendo en plenitud. La presencia misteriosa de Dios provoca vivencias manifestadas en efectos sensoriales que conmueven al ser humano en su integralidad y que le atraen de forma muy intensa semejante a la atracción sexual: herida sabrosa, quejas de amor, pena dulce. En definitiva, se recoge el conocimiento experiencial del amor divino que el ser humano vive en su corporalidad como mutua reciprocidad de amor y conocimiento⁴³.

El mismo Dios introduce en Sí a la persona que le ama⁴⁴ y, así, el ser humano como unicidad se va transformando con el amor divino⁴⁵. Dios se anonada para

⁴² En 4M 3,7 ha dicho que cuando el Señor lleva al ser humano a su presencia este únicamente ha de gozar sabiéndose en el Amor y decir algunas palabras amorosas que mantengan vivo el fuego del amor.

⁴³ La persona en esta etapa experimenta el conocimiento de Dios como amor y eso conduce al estremecimiento que evoca el misterio humano como tremendo y fascinante ante lo que surge el espanto. Lo tratamos en el capítulo cuatro, después de evocar esa mutua relación entre amor y razón en el tercer capítulo.

⁴⁴ Cf. 5M 2,12. «¿No habéis oído —que ya aquí lo he dicho otra vez aunque no a este propósito— de la Esposa que la metió Dios a la bodega del vino y ordenó en ella la caridad? (Cant 2,4). Pues esto es que, como aquel alma ya se entrega en sus manos y el gran amor la tiene tan rendida que no sabe ni quiere más de que haga Dios lo que quisiere de ella, que jamás hará Dios, a lo que yo pienso, esta merced sino a alma que ya toma muy por suya».

⁴⁵ IBÍDEM. «Quiere que sin que ella entienda cómo, salga de allí sellada con su sello; porque verdaderamente el alma allí no hace más que la cera cuando imprime otro el sello; que la cera no se

encontrarse con el ser humano⁴⁶, el misterio de abajamiento se puede comparar con el matrimonio⁴⁷, por lo que, gracias a la progresiva relación esponsal con Dios⁴⁸, se puede ir comprendiendo su revelación amorosa⁴⁹. El ser humano puede consentir a la voluntad de Dios y puede aceptar que el amor divino se incrementa abarcando la corporalidad humana, es decir, a todo el ser.

La transfiguración por la gracia divina es el inicio de la nueva creación expresada a través del «desposorio» y el «matrimonio» entre Dios y el ser humano, signo de la Parusía, en donde la nueva creatura en su unicidad va naciendo de la unión con Dios, se gesta el futuro absoluto. La antropología se plenifica en la escatología⁵⁰.

Es así cómo Dios busca al ser humano para traerlo a su presencia amorosa. Se comporta a modo del Amante que va conduciendo al deleite del encuentro interpersonal: «la Esposa que la metió Dios a la bodega del vino y ordenó en ella la caridad (Cant 2,4)». Esta relación con Dios puede configurar la existencia humana de una manera nueva: en la que el amor puede llegar a estructurar todos los ámbitos del ser. La persona disponible se rinde en los brazos amorosos de Dios, quien le acoge en cuerpo y alma, para festejar toda la integralidad humana. Además, la experiencia del consentimiento al plan amoroso de Dios es la tarea humana que consiste en reconocer la voluntad divina y en hacerse dúctil y moldeable, sin resistencias al Amado. Teresa ofrece la imagen del sello grabado en la cera para poder entender mejor esta vivencia: «sellada con su sello; [...] dispuesta, digo blanda; [...] se está queda y lo consiente. ¡Oh bondad de Dios, que todo ha de ser a vuestra costa! Sólo queréis nuestra voluntad y que no haya impedimento en la cera».

le imprime a sí, sólo está dispuesta, digo blanda; y aun para esta disposición tampoco se ablanda ella, sino que se está queda y lo consiente. ¡Oh bondad de Dios, que todo ha de ser a vuestra costa! Sólo queréis nuestra voluntad y que no haya impedimento en la cera».

⁴⁶ Cf. 5M 4,3. «Ya tendréis oído muchas veces que se desposa Dios con las almas espiritualmente. ¡Bendita sea su misericordia, que tanto se quiere humillar!».

⁴⁷ IBÍDEM. «Y, aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio; porque, aunque de diferente manera, porque en esto que tratamos jamás hay cosa que no sea espiritual —esto corpóreo va muy lejos y los contentos espirituales que da el Señor y los gustos, al que deben tener los que se desposan, van mil leguas lo uno de lo otro—, porque todo es amor con amor y sus operaciones son limpiísimas y tan delicadísimas y suaves que no hay cómo se decir, mas sabe el Señor darlas muy bien a sentir».

⁴⁸ Cf. 5M 4,10. «En fin: sea la conclusión en esto, que procuremos siempre ir adelante y, si esto no hay, andemos con gran temor, porque sin duda algún salto nos quiere hacer el demonio; pues no es posible que, habiendo llegado a tanto, deje ir creciendo, que el amor jamás está ocioso, y así será hartó mala señal; porque alma que ha pretendido ser esposa del mismo Dios, y tratádose ya con su Majestad, y llegado a los términos que queda dicho, no se ha de echar a dormir».

⁴⁹ IBÍDEM. «Y para que veáis, hijas, lo que hace con las que ya tiene por esposas, comencemos a tratar de las sextas moradas y veréis cómo es poco todo lo que pudiéremos servir y padecer y hacer para disponernos a tan grandes mercedes; que podrá ser haber ordenado nuestro Señor que me lo mandasen escribir para que, puestos los ojos en el premio, y viendo cuán sin tasa es su misericordia —pues con unos gusanos quiere así comunicarse y mostrarse—, olvidemos nuestros contentillos de tierra y, puestos los ojos en su grandeza, corramos encendidas en su amor».

⁵⁰ Cf. Cant 2,4; LG 48 y GS 39.

La misericordia divina se expresa en el abajamiento hacia la criatura amada, en que Dios se empequeñece para que el ser humano se enaltezca. Así como, en la cópula matrimonial, mujer y varón juntos forman una unidad, análogamente Dios y el ser humano pueden llegar a ser uno. El sacramento del matrimonio visibiliza la relación íntima y el encuentro profundo de Dios y hombre que acontece en la corporeidad al llegar a esta etapa de madurez espiritual. El vínculo supremo es el Amor: «porque todo es amor con amor», aunque se rescata la diferencia, la disimilitud entre la experiencia esponsal humana y lo que ella desea mostrar y evocar de la relación divina humana. En esta relación, queda trascendido lo humano, de modo que, asumiendo todo, se rescata el valor del cuerpo en la integralidad del ser, ya que lo «corpóreo va muy lejos y los contentos espirituales que da el Señor y los gustos, al que deben tener los que se desposan, van mil leguas lo uno de lo otro». El encuentro con Dios afecta al ser humano como ser corpóreo, el ser humano se siente tomado en su punto más íntimo, en su corporalidad «sabe el Señor darlas muy bien a sentir».

Este crecimiento en el amor es signo de avance en el proceso de conocimiento a lo largo del recorrido en el *Castillo*. Así, en la profundidad espiritual, se experimenta la imposibilidad de no amar porque «el amor jamás está ocioso». La aceptación del *desposorio* con el Señor lleva a un tipo de vida en gracia, por la que el Señor regala todo y la existencia se dedica a «servir y padecer y hacer». Dar a conocer el amor de Dios persigue que otros descubran la misericordia y se agradezca la comprensión del gran misterio de la comunicación amorosa divina a su criatura, «pues con unos gusanos quiere así comunicarse y mostrarse».

En definitiva, la persona se sabe elegida, amada y amante, y, sin saber cómo, queda transfigurada —*sello en la cera*— al dar el consentimiento entrando en la profundidad amorosa —*bodega*— donde Dios se hace sentir. Esta autocomunicación, aunque el ser humano no lo sepa decir, es un amor desmedido y refinado que se manifiesta en la relación cotidiana con los demás. Para expresar algo tan sublime e inefable como es la kénosis por amor, se necesitan imágenes nuevas, el *Castillo* se queda pequeño y por eso el sacramento del matrimonio como realidad humana sublime puede evocar algo del misterio kenótico de Dios por su criatura. Por lo tanto, la entrega a la voluntad de Dios incrementa la experiencia de amor hasta llegar a articular «palabras amorosas».

4.2.2. La pretensión unificadora

El amor divino excede lo humano invitando a la plenitud, con lo cual el amor humano se inflama y arde en deseos de lo definitivo. La humanidad de Cristo va posibilitando el encuentro en el cual solo se desea amar. El deseo amoroso se comunica con imágenes de amor sensual: «abrasador [...], toque delicado [...], saeta [...], fuego en las entrañas; [...] placentero y doloroso; [...] sabroso y amoroso»⁵¹.

⁵¹ Cf. 6M 2,3 y 6M 6,1; 6M 7,6 y 6M 7,8; 6M 2,4.

Se habla de la imposibilidad de la comunicación⁵² de la voz del Esposo⁵³, porque el misterio de Dios supera y desborda lo humano⁵⁴. Por eso, se anhela el gozo divino⁵⁵ porque se tiene experiencia de la cercanía del amor de Dios⁵⁶.

El amor de Dios, revelado al hombre que lo experimenta en todo su ser, pone de manifiesto la antropología escatológica teresiana, en la que lo humano remite y provoca el deseo del gozoso encuentro definitivo.

El ser humano experimenta, a través de los sentidos, el amor del Amado; todo el cuerpo vivencia el amor que resulta incomunicable en toda su riqueza; y, pese a los esfuerzos por expresarlo, siempre queda corta la comunicación de la relación amorosa con Dios: «Deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor y no sé cómo porque parece cosa contraria dar a entender». La nitidez de la llamada es tan evidente como la imposibilidad de expresarla. El amor humano es desbordado y se penetra en los grandes y diferentes misterios de «las cosas del espíritu». La experiencia del amor de Dios, sublime y grandiosa, es inigualable y es una pequeña primicia de lo definitivo; una señal de los grandes portentos que Dios opera en su criatura y en toda la creación, llevándola a plenitud. Es la gracia de Dios lo que provoca estas experiencias desafiantes: se trasciende la experiencia concreta de la gracia en dirección hacia quien la otorga, el Dador; la persona no queda apegada a los dones, sino «deseosa de gozar del todo». Se aspira al gozo de Dios, amor pleno y total, suplicando «la saque de este destierro». Se ansía así la salida de lo espacio-temporal para disfrutar lo eterno e irreversible, aunque el deseo contraría lo humano y se convierte en suplicio apetitoso: «harto tormento, aunque sabroso». La mencionada situación existencial descubre lo esperado y lo definitivo ya presente, y, en cada acontecimiento, ve y detecta el amor de Dios, además de experimentar lo que queda opaco para la mayoría de las miradas. La persona en este nivel no puede asentarse en nada caduco y pasajero, sino que

⁵² Cf. 6M 2,3. «Deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor y no sé cómo porque parece cosa contraria dar a entender el Amado claramente que está con el alma y parecer que la llama con una seña tan cierta que no se puede dudar y un silbo tan penetrativo para entenderle el alma que no le puede dejar de oír».

⁵³ IBÍDEM. «Porque no parece sino que, en hablando el Esposo, que está en la séptima morada, por esta manera —que no es habla formada—, toda la gente que está en las otras no se osan bullir: ni sentidos, ni imaginación, ni potencias».

⁵⁴ IBÍDEM. «¡Oh mi poderoso Dios, qué grandes son vuestros secretos, y qué diferentes las cosas del espíritu a cuanto por acá se puede ver ni entender, pues con ninguna cosa se puede declarar ésta, tan pequeña para las muy grandes que obráis con las almas!».

⁵⁵ Cf. 6M 6,1. «De estas mercedes tan grandes queda el alma tan deseosa de gozar del todo al que se las hace que vive con harto tormento, aunque sabroso; unas ansias grandísimas de morirse, y así con lágrimas muy ordinarias pide a Dios la saque de este destierro».

⁵⁶ IBÍDEM. «Todo la cansa cuanto ve en él; en viéndose a solas, tiene algún alivio y luego acude esta pena y, en estando sin ella, no se hace. En fin, no acaba esta mariposica de hallar asiento que dure, antes, como anda el alma tan tierna del amor, cualquier ocasión que sea para encender más este fuego la hace volar, y así, en esta morada, son muy continuos los arrobamientos sin haber remedio de excusarlos, aunque sea en público; y luego las persecuciones y murmuraciones que, aunque ella quiera estar sin temores, no la dejan, porque son muchas las personas que se los ponen, en especial los confesores».

anda en permanente búsqueda del Dios omnipresente. Cuando esta realidad se transparenta a otros, suele acarrear asechanzas y calumnias, pues para una persona cuerda y lógica, el ser habitado por el amor de Dios no es algo habitual, sino que puede resultar extraño.

Teresa revela una antropología unitaria que muestra una positiva fe hacia la persona como unidad, la autora rompe con esquemas dualistas y todo el ser humano queda afectado y determinado por el encuentro que da sentido y dirección a la vida. Así, la persona, sin divisiones, puede, a la vez, gozar y morir, ya que es todo el ser el implicado en la vivencia.

En síntesis, el amor enciende y eleva a la persona que vive en continua lucha por romper las dicotomías, armonizando opuestos: gozo y tormento, deseo de morir y vida definitiva, lo ordinario junto con lo extraordinario.

El ser humano alimenta y sostiene el amor con la humanidad corpórea de Jesucristo⁵⁷ que es camino y luz en la relación con Dios para poder seguir avanzando en el autoconocimiento⁵⁸. El deseo último del ser humano, pero que no depende de él, es el encuentro amoroso⁵⁹, por lo que se compromete esperanzadamente a amar hasta la muerte⁶⁰.

Cristo inicia el Reino de Dios que se va plenificando con la cooperación humana, orientando el proceso de la creación hacia su definitiva plenitud, donde el amor responsable puede descubrir el sentido y la verdad de las personas y las cosas.

El ser humano necesita mediaciones a través de las cuales Dios revela su plan salvífico. Así, Teresa, en un contexto de desprecio del cuerpo por parte del hombre

⁵⁷ Cf. 6M 7,6. «También les parecerá a algunas almas que no pueden pensar en la Pasión; pues menos podrán en la sacratísima Virgen ni en la vida de los santos que tan gran provecho y aliento nos da su memoria. Yo no puedo pensar en qué piensan; porque, apartados de todo lo corpóreo, para espíritus angélicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que vivimos en cuerpo mortal, que es menester trate y piense y se acompañen de los que, teniéndole, hicieron tan grandes hazañas por Dios; cuánto más apartarse de industria de todo nuestro bien y remedio que es la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo».

⁵⁸ IBÍDEM. «Y no puedo creer que lo hacen, sino que no se entienden, y así harán daño a sí y a los otros. Al menos yo les aseguro que no entren a estas dos moradas postreras, porque, si pierden la guía, que es el buen Jesús, no acertarán el camino; hartos serán si se están en las demás con seguridad; porque el mismo Señor dice que es camino (Jn 14,6) —también dice el Señor que es luz (Jn 8,12)— y que no puede ninguno ir al Padre sino por Él; y quien me ve a mí ve a mi Padre (Jn 14,6,9). Dirán que se da otro sentido a estas palabras; yo no sé esotros sentidos; con este que siempre siente mi alma ser verdad me ha ido muy bien».

⁵⁹ Cf. 6M 7,8. «Y notad, hermanas, este punto que es importante, y así le quiero declarar más: está el alma deseando emplearse toda en amor, y querría no entender en otra cosa, mas no podrá aunque quiera; porque, aunque la voluntad no esté muerta, está mortecino el fuego que la suele hacer quemar, y es menester quien le sople para echar calor de sí».

⁶⁰ IBÍDEM. «¿Sería bueno que se estuviese el alma con esta sequedad esperando fuego del cielo que quemase este sacrificio que está haciendo de sí a Dios, como hizo nuestro padre Elías? (3 Re 18,30-39). No por cierto, ni es bien esperar milagros; el Señor los hace cuando es servido, por esta alma, como queda dicho y se dirá adelante; mas quiere su Majestad que nos tengamos por tan ruines que no merecemos los haga, sino que nos ayudemos en todo lo que pudiéremos. Y tengo para mí que, hasta que muramos, por subida oración que haya, es menester esto».

religioso de su tiempo, es capaz de rescatar la humanidad de Cristo. La última y definitiva revelación es el Hijo, quien en la encarnación muestra totalmente el designio amoroso de Dios. Para Teresa, el cuerpo es salvable; por eso, Dios se encarna. La reflexión, el estudio y la contemplación de la vida de Jesucristo son ayudas necesarias para la comprensión y la vivencia del amor desbordante de Dios en la historia de la humanidad. La vida, proyecto, muerte y resurrección de Jesucristo es lo que acompaña la existencia creyente; Jesucristo es el paradigma de lo humano. Todo intento de prescindir de «la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo» es un fracaso seguro en el camino de acceso al Dios del Amor, porque únicamente desde la persona de Cristo se alcanza el conocimiento de sí y del misterio del Dios. La revelación de la Palabra acrecienta la fe y descubre el rostro de Dios para recorrer el camino (Jn 14,6.9), y acercar a la persona y mensaje de Jesús a su humanidad; ya «que no puede ninguno ir al Padre sino por él», o sea es imposible el acceso a la verdad del Dios de Jesús. Lo más valioso y único es una vida «deseando emplearse toda en amor, [pero...] es menester quien le sople». Cualquier otra realidad queda relativizada. Sin embargo, no puede dedicarse a la pretensión sana y buena de amar, porque esta tarea es gracia divina. Y, aunque depende de Dios, tampoco incumbe al ser humano «esperar milagros», porque la gracia de Dios siempre es gratuita e inmerecida: «el Señor los hace cuando es servido». Así, Jesucristo es el paradigma de lo humano y el Espíritu Santo es el agente de la plenificación.

Por lo tanto, el ser humano llamado a plenitud emplea su existencia en amar y servir; y, así, se aproxima al rostro humano que Jesús revela en el proyecto amoroso de Dios trinitario.

El ser humano experimenta un Dios-Amor sentido en el cuerpo, en lo más hondo del ser, como contacto corporal «deleitoso»⁶¹, como ímpetu abrasador y placentero⁶², porque el mismo Dios provoca el deseo amoroso⁶³.

El encuentro con Dios acerca lo definitivo anticipando la escatología, y, gracias al amor divino, lo humano puede ir cobrando sentido pleno.

El ser humano, traspasado por el amor divino, se trans-figura y todo adquiere un nuevo significado. La experiencia de la cercanía de Dios llega a las entrañas y acontece la encarnación; el hijo de Dios, al hacerse hombre, afecta a todo ser humano.

⁶¹ Cf. 6M 2,4. «Hace en ella tan gran operación que se está deshaciendo de deseo y no sabe qué pedir, porque claramente le parece que está con ella su Dios. Diréisme: pues, si esto entiende, ¿qué desea o qué le da pena? ¿qué mayor bien quiere? No lo sé; sé que parece 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».

⁶² IBÍDEM. «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; y paréceme es la mejor comparación que he acertado a decir».

⁶³ IBÍDEM. «Porque este dolor sabroso —y no es dolor— no está en un ser; aunque a veces dura gran rato, otras de presto se acaba, como quiere comunicarle el Señor que no es cosa que se puede procurar por ninguna vía humana; mas con que está algunas veces rato, quítase y torna; en fin, nunca está estante, y por eso no acaba de abrasar el alma, sino ya que se va a encender, muérese la centella y queda con deseo de tornar a padecer aquel dolor amoroso que le causa».

Por eso, Teresa no desprecia el cuerpo, sino que lo valora porque está cristificado. Así, el dejarse habitar por el Dios anonadado diviniza: «Hace en ella tan gran operación que se está deshaciendo de deseo [...] parece le llega a las entrañas [...] y [...] saca la saeta el que la hiere, verdaderamente parece que se las lleva tras sí, según el sentimiento de amor siente». El ser humano se siente transportado a otra dimensión y se vivencia la presencia de Dios como una chispa que llega a tocarle; se siente una pequeña quemadura que deleita y produce gozo. El fuego divino en contacto con lo humano posee un doble carácter de dolor y gozo que transforma y convierte radicalmente al amor de Dios. El inefable amor se vehicula por símbolos que afectan los sentidos corporales; es un Dios que se deja sentir y degustar a retazos para no aniquilar lo humano y para que prenda el deseo de Él. Dice Teresa: «este fuego del brasero encendido que es mi Dios, [...] es tan deleitoso, [...] y, al tocar, hace aquella operación; y paréceme es la mejor comparación que he acertado a decir». El ser humano solo consigue esta experiencia de Dios como regalo; dosificadamente y si puede quemarse el fuego se apaga, «muérese la centella y queda con deseo». Así, la persona queda anhelando a Dios con ganas y apetito de «tornar a padecer aquel dolor amoroso que le causa». Así, la plenitud en la persona adquiere dimensiones concretas.

Se detecta una antropología de la gracia, en la cual, junto al inmerecimiento humano, se presenta la gratuidad divina que provoca el agradecimiento. Hay una clara referencia cristológica que fundamenta su concepción apreciativa sobre el cuerpo humano que va explicitando en su antropología de la integralidad. Todo el ser es transformado de manera suave y delicada a modo de brisa y roce. La persona, en su corporeidad, se plenifica, y sus deseos se consuman porque se siente habitada en lo más profundo de todo su ser por la presencia de Dios como toque deleitoso⁶⁴.

En síntesis, se ha afirmado que el amor de Dios hace pleno al ser humano en toda su integralidad, y así enciende el deseo del gozo definitivo. Por tanto, el amor de Dios puede ser alimentado de la humanidad de Jesús que estimula al empeño de dedicarse solo a amar porque está tocado y atravesado por el fuego divino del amor que conmueve a todos los sentidos humanos.

4.2.3. La con-formación a la voluntad de Dios

El amor de Dios potencia lo humano, vigorizando el conocimiento y lanzando más allá de sí. De tal modo que la existencia se va transfigurando en el «matrimonio espiritual», donde el amor de Dios puede vaciar al hombre de sí para colmarlo de Cristo. Se trata de un contacto amoroso que convierte y vincula felizmente⁶⁵.

⁶⁴ Cf. PINILLA, J. F. *Los sentidos espirituales en particular: El "toque de Dios" en San Juan de la Cruz*, OCD, Doctor de la Iglesia. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998.

⁶⁵ Cf. 6M 8,1 y 6M 8,4 y 6M 11,2; 7M 2,3 y 7M 2,7; 7M 3,9. Cf. Bernard, Ch. A. *Le Dieu des mystiques*. Paris: Éditions du Cerf, 1998, vol. II (p. 268, nota 13). El texto 6M 8,4 habla de la presencia divina que se manifiesta por ciertos efectos. Además los textos de la séptima morada tratan la dimensión cristológica, en el segundo capítulo (2,3 y 2,7) y la antropológica en el capítulo tercero (3,9). Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, pp. 277-297.

La presencia de Jesús en el ser humano puede ir siendo cada vez mayor a lo largo del proceso de crecimiento espiritual⁶⁶, y se manifiesta en las diversas muestras de amor de Dios que ayudan a la alabanza⁶⁷. La experiencia teresiana, testimonio fidedigno de la gracia de Dios⁶⁸, pone de manifiesto que todo lo humano se capacita para el conocimiento, el amor y el servicio⁶⁹. La vivencia amorosa afecta sensiblemente al ser humano y se simboliza en la saeta⁷⁰, para dar a entender que el amor de Dios es golpe y rayo que llega a lo más profundo de todo su ser⁷¹. El amor de Dios puede acompañar permanente y profundamente al ser humano en cuerpo, alma y espíritu, en toda su integralidad.

La comunicación de Dios en Cristo es vivida por el ser humano en la experiencia de oración llamada visión intelectual, en ella la persona recibe la gracia de poder gustar la plenitud en el proceso soteriológico. Las imágenes de lo definitivo tratan

⁶⁶ Cf. 6M 8,1. «Para que más claro veáis, hermanas, que es así lo que os he dicho y que, mientras más adelante va un alma, más acompañada es de este buen Jesús, sería bien que tratemos de cómo, cuando su Majestad quiere, no podemos sino andar siempre con él».

⁶⁷ IBÍDEM. «Como se ve claro por las maneras y modos con que su Majestad se nos comunica y nos muestra el amor que nos tiene con algunos aparecimientos y visiones tan admirables que, por si alguna merced de éstas os hiciere no andéis espantadas. Quiero decir —si el Señor fuere servido que acierte— en suma, alguna cosa de éstas para que le alabemos mucho, aunque no nos las haga a nosotras, de que se quiera así comunicar con una criatura siendo de tanta majestad y poder».

⁶⁸ Cf. 6M 8,4. «Con todo sé yo que a ratos andaba harto temerosa, otros con grandísima confusión que no sabía por donde le había venido tanto bien. Éramos tan una cosa ella y yo que no pasaba cosa por su alma que yo estuviere ignorante de ella, y así puedo ser buen testigo y me podéis creer ser verdad todo lo que en esto dijere. Es merced del Señor que trae grandísima confusión consigo y humildad. Cuando fuese del demonio, todo sería al contrario; y como es cosa que notablemente se entiende ser dada de Dios, que no bastaría industria humana para poderse así sentir, en ninguna manera puede pensar quien lo tiene que es bien suyo sino dado de la mano de Dios».

⁶⁹ IBÍDEM. «Y aunque, a mi parecer, es mayor merced algunas de las que quedan dichas, ésta trae consigo un particular conocimiento de Dios, y de esta compañía tan continua nace un amor ternísimo con su Majestad y unos deseos aún mayores que los que quedan dichos de entregarse toda a su servicio y una limpieza de conciencia grande, porque hace advertir a todo la presencia que trae cabe sí; 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. Y aun para las mercedes que quedan dichas, como anda el alma casi continuo con un actual amor al que ve o entiende estar cabe sí, son muy más ordinarias».

⁷⁰ Cf. 6M 11,2. «Pues viene veces que estas ansias y lágrimas y suspiros y los grandes ímpetus que quedan dichos (que todo esto parece procedido de nuestro amor con gran sentimiento, mas todo no es nada en comparación de estotro, porque esto parece un fuego que está humeando y puédesse sufrir, aunque con pena), andándose así esta alma, abrasándose en sí misma, acaece 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».

⁷¹ IBÍDEM. «No digo que es saeta, mas cualquier cosa que sea, se ve claro que no podía proceder de nuestro natural. Tampoco es golpe, aunque digo golpe; mas agudamente hiere. Y no es adonde se sienten acá las penas, a mi parecer, sino en lo muy hondo e íntimo del alma, adonde este rayo, que de presto pasa, todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural y lo deja hecho polvos, que por el tiempo que dura es imposible tener memoria de cosa de nuestro Señor; porque en un punto ata las potencias de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa, sino para las que le han de hacer acrecentar este dolor».

de expresar que el ser humano experimenta a Dios en todo su ser como ímpetu y fuerza que al hacerse presente puede ir acercando lo eterno.

El único empeño y pretensión divina al revelarse de diversos, inesperados y novedosos modos, es llamar la atención para que el ser humano camine junto a Jesús: «andar siempre con él». Por eso, todo gesto desmesurado «nos muestra el amor que nos tiene» y es para provocar la alabanza ante la permanente y continua encarnación de Dios en la historia. Así, la encarnación comunica el amor desbordante de Dios que sigue afectando a todos los hermanos de Jesús y hoy también llega hasta nosotros. La experiencia existencial de la «visión intelectual» proporciona la certeza de estar ante la gracia de Dios, porque el esfuerzo humano, por sí solo, es incapaz de conseguir este «particular conocimiento de Dios» que desentraña su misterio. La persona siente un delicado amor que se puede traducir en una disponibilidad para «entregarse toda a su servicio». Otros efectos que surgen desde la hondura del ser son: la toma de conciencia de la Presencia de Dios en todo lo creado, y el amor permanente de Dios que va haciendo cotidiana la vivencia de la gracia. Desde el amor humano se trasciende al misterio del amor divino, «anda el alma casi continuo con un actual amor al que ve o entiende estar cabe sí».

La persona vive deseos que la superan y la hacen presentir la cercanía de la muerte. Aunque se queja de que «tarda el morir», es consciente de que el amor de Dios hiere lo más profundo del ser. Así, se comunica a través de comparaciones como la flecha, «golpe [...] que agudamente hiere». La vivencia del amor toca todo el ser, corporal y espiritualmente, afecta y brota de la unidad profunda; es rayo que traspasa y transforma. Es atadura que libera para incrementar el amor capaz de trasladar más allá de sí mismo.

En síntesis, el amor de Dios se muestra al ser humano como gracia que desarrolla el conocimiento y el amor en lo más hondo de la entraña humana, en la unicidad del ser.

La relación más profunda entre Dios y el ser humano acontece en el centro del ser humano donde Dios mora⁷², es un encuentro de unión total en que Dios se comunica como resucitado⁷³ y el ser humano puede experimentar la intensidad del

⁷² Cf. 7M 2,3. «Ya he dicho [5M 4,3] que, aunque se ponen estas comparaciones —porque no hay otras más a propósito—, que se entienda que aquí no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino sólo espíritu, y en el matrimonio espiritual muy menos, porque pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios y, a mi parecer, no ha menester puerta por donde entre».

⁷³ IBÍDEM. «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 aparecimiento de la Humanidad del Señor así debía ser; mas lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente: aparece 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*. Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante y el grandísimo deleite que siente el alma que no sé a qué lo comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel memento la gloria que hay en el cielo, por más subida manera que por ninguna visión ni gusto espiritual».

amor de Dios conduciéndole a ser uno con Él⁷⁴. Se trata de un encuentro de activa pacificación, de unión totalizante y de amor trinitario rebosante⁷⁵ que va realizando plenamente la unidad de lo humano, acontecida en Jesucristo y en esperanza, aun, para todos los que crean en Él⁷⁶. El amor divino que colma al ser humano, puede ser conocido en el «matrimonio espiritual»⁷⁷.

El Dios del amor concede la plenitud que se vivencia como paz y se pregusta como misterio de vida eterna. El ser humano puede transfigurarse y experimentar la resurrección como un exceso de vida, llegando a ser uno con Cristo. Teresa, gracias a la cristología, va dando a conocer el significado último de todo lo humano.

Dios muestra el amor otorgando el máximo conocimiento del misterio a que el ser humano puede llegar sin morir. Teresa se relaciona con Jesucristo en la oración. También vive el proceso de su seguimiento y, sobre todo en la séptima morada, experimenta la unión con Cristo, y como Pablo, dice que «su vida es Cristo» (7M 2,5). La autora vive la compenetración de su vida con la de Cristo no como autoperfeccionamiento, sino comunión interpersonal, lo que simboliza a través de

⁷⁴ IBÍDEM. «No se puede decir más de que, a cuanto se puede entender, 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 adónde 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 Él de ella».

⁷⁵ Cf. 7M 2,7. «Heme acordado que esta salutación del Señor [7M 2,3: “*Pax vobis* (Jn 20,19-21)"] debió ser mucho más de lo que suena, y el decir a la gloriosa Magdalena que se fuese en paz (Lc 7,50), 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 el 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».

⁷⁶ IBÍDEM. «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 (Jn 17,21). ¡No sé qué mayor amor puede ser que éste!; y no dejaremos 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 (Jn 17,20), y dice: yo estoy en ellos (Jn 17,23)».

⁷⁷ Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, pp. 277-287. Los dos textos estudiados dejan temas valiosos para seguir investigando. Entre otros destacar en 7M 2,3 los siguientes elementos: 1. La plenitud como misterio de compenetración de dos vidas; 2. La plenitud como unidad en el amor, unión de dos vidas, «el espíritu del alma una cosa con Dios que es también, espíritu» (7M 2,5), dos vidas que llegan a ser «un solo espíritu»; 3. La plenitud asume la condición corporal, la vida de la gracia es vida íntegra, el «matrimonio espiritual» es primicia anticipada de lo que se logrará en la plenitud unificada; 4. La conciencia de la presencia de Dios en la vida del creyente «unión en el centro muy interior del alma» (7M 2,3), también «su vida es Cristo» (7M 2,5), «unión de espíritu a espíritu» y así Teresa va a hablar de alma y espíritu «en el centro del alma, espíritu» (7M 2,6); 5. El ser humano se hace una cosa con el Padre y el Hijo como lo pedía Jesús para sus discípulos en Jn 17,21, se trata la unión de los dos como comunión interpersonal «no hay memoria de cuerpo [...] el alma [...] sino sólo espíritu», el ser humano se hace una cosa con el Padre y el Hijo como lo pedía Jesús para sus discípulos en Jn 17,21; y finalmente 6. El espíritu del alma, lo más profundo se junta con el *espíritu increado*, el ser humano alojado en la central morada se descubre cimentado en Cristo. Puede parecer un esquema dualista sin embargo en lo dicho Teresa involucra cuerpo, y ella para mejor darse a entender diferencia dentro del alma el espíritu como más profundo aún, pero está siempre detrás la unicidad de todo lo humano, cuerpo, alma y espíritu resucita en la plenificación.

la nupcialidad, señalando sus diferencias, «aunque se ponen estas comparaciones —porque no hay otras más a propósito—, que se entienda que aquí no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino sólo espíritu». Teresa es muy consciente de la presencia de Cristo en su vida, «en el centro muy interior del alma», y por eso se empeña en afirmar la experiencia de unión en la mayor hondura divina y en lo más profundamente humano⁷⁸.

La presencia envolvente del resucitado se percibe y se siente, traspasando todo tipo de barreras. Es gracia que aproxima el misterio, concediendo la paz del resucitado. Es relación profunda en la que el hombre experimenta que la Palabra de Dios se cumple. La vivencia no es comparable con nada humano. Se presenta la unión de contrarios, que provoca un gran placer y complacencia desbordando lo creatural y conduciendo a la vida plena, «unión [...] muy diferente [en el...] centro del alma [por...] visión [...] intelectual, [...] tan grande [...] en un instante y el grandísimo deleite [como...] la gloria que hay en el cielo». De este modo, el ser humano experimenta, como primicia y anticipo, lo que será en la plenitud la unión del «matrimonio espiritual». La plenitud unificadora no puede prescindir de la condición corpórea del ser humano, como tampoco de la existencia corpórea de Jesús. La vida de gracia no es solo vida de nuestro espíritu. En la séptima morada, el ser humano vive siempre con Cristo y puede acceder a la mayor experiencia de unidad, llegando a ser uno. La plenitud se expresa como unión de dos vidas, el espíritu humano se aúna con el espíritu divino, «el grandísimo deleite que siente el alma no sé a qué lo comparar [...] queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios, que, como es también espíritu»⁷⁹.

La paz proclamada y dada por el Señor resucitado se transmite a través de la Palabra que se cumple en la vida del ser humano, y Cristo presente habita más allá del alma, en lo hondo y secreto del espíritu, en el centro de su castillo, allí ella vive la unión con Cristo «en puro espíritu, [...] con el espíritu increado». En la relación, está presente la humanidad de Jesús ayudando al desasimiento y vaciamiento del ser humano para dar espacio al *mismo* Señor. La receptividad humana posibilita la unidad con Él; el estar en Dios y Dios en el ser humano es el misterio del amor como comunión en relacionalidad. Jesús está en lo muy interior, en el centro de su ser, de su espíritu y de su vida; y la fundadora vive afincada en esa presencia amorosa. Así, el ser humano vive primicias de eternidad, se sabe amado y participa de la unión de amor, ser una cosa con. La plenitud unificadora como

⁷⁸ Teresa trata de distinguir entre alma y espíritu, «en el centro del alma, espíritu» (7M 2,6), y así afirma la unión de dos en un solo espíritu y va ofreciendo imágenes como el fuego y el «agua del cielo [que cae] en un río fuente, adonde queda hecho todo agua» (7M 2,4). Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, p. 283. Dice el autor: «tiene carácter de simbiosis interpersonal entre dos: Dios y el hombre. Es la santidad de Él la que ahora inunda al alma, como ocurre a la Humanidad de Jesús en su unión a la divinidad».

⁷⁹ Teresa habla de la unión «por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía» (6M 7,9), y también el espíritu del alma y Dios que es también espíritu (7M 2,6). Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, p. 278. Dice el autor: «unión consumada de las dos vidas, la de Él y la nuestra, hasta ser *un solo espíritu*. En ese doble lema paulino —*un vivir, un espíritu*— se cifrará el contenido de este capítulo segundo de las moradas séptimas».

comunidad interpersonal entre Dios y el ser humano nace del amor trinitario en que el Padre, por amor, envía al Hijo quien perpetúa el amor por el Espíritu para que pueda llegar a todos: «no dejaremos de entrar aquí todos [...] no sólo ruego por ellos, sino por todos aquellos que han de creer en mí también (Jn 17,20), y dice: yo estoy en ellos (Jn 17,23)».

Se percibe una antropología que insiste en rescatar el valor del ser humano creado como unidad que llega a ser deseado por Dios. En un contexto espiritualizante, sobre todo en la mentalidad del hombre religioso y piadoso de su época, ella apuesta por una antropología unitaria, unificadora e integradora. Por eso, en ocasiones aparece el esquema dualista con el que se tiene que delimitar. De ahí, el esfuerzo por aclarar los términos de cuerpo, alma y espíritu, para decir que todo afecta al ser humano en su globalidad.

La experiencia de gozo provocada por el amor de Dios justifica el esfuerzo para el encuentro⁸⁰, y así, en la relación de unión, Dios busca al ser humano para amarlo⁸¹, la persona se vive visitada por Dios y se va configurando con Su voluntad⁸². El amor personalizado de Dios por el ser humano, hace presente la dimensión antropológica en toda su densidad.

Dios modela de barro en el principio y ahora, en la plenitud, toca con sus manos amorosas y así configura todo lo humano de manera que, surgiendo la nueva creación, sentido y punto de llegada de todo lo existente.

El misterio de Dios se devela dando a conocer un amor desmesurado que suplica la compañía humana sin imponerse. El amor de Dios puede ser entendido en la integralidad de lo humano, allí donde Él se hace el encontradizo y se une al ser humano con un «particular cuidado que Dios tiene de comunicarse con nosotros y andarnos rogando, [...], que nos estemos con Él». Dios apuesta por el hombre corriendo todo tipo de riesgo, se fía y confía plenamente, mostrándole su designio amoroso. La propuesta supera y desborda lo humano generando felicidad. El saberse buscado y encontrado por y para el Amor lanza al ser humano más allá de los propios límites. La respuesta al amor de Dios puede ser el abandono

⁸⁰ Cf. 7M 3,9. «Por cierto, cuando no hubiera otra cosa de ganancia en este camino de oración, sino entender el particular cuidado que Dios tiene de comunicarse con nosotros y andarnos rogando, que no parece esto otra cosa, que nos estemos con Él, me parecen eran bien empleados cuantos trabajos se pasan por gozar de estos toques de su amor, tan suaves y penetrativos».

⁸¹ IBÍDEM. «Esto habréis, hermanas, experimentado; porque pienso, en llegando a tener oración de unión, anda el Señor con este cuidado, si nosotros no nos descuidamos de guardar sus mandamientos. Cuando esto os acaecié, acordaos que es de esta morada interior, adonde está Dios en nuestra alma, y alabadle mucho; porque, cierto, es suyo aquel recaudo o billete escrito con tanto amor, y de manera que solo vos quiere entendáis aquella letra y lo que por ella os pide; en ninguna manera dejéis de responder a su Majestad, aunque estéis ocupadas exteriormente y en conversación con algunas personas; porque acaecerá muchas veces en público querer nuestro Señor haceros esta secreta merced».

⁸² IBÍDEM. «Y es muy fácil —como ha de ser la respuesta interior— hacer lo que digo haciendo un acto de amor, o decir lo que San Pablo: ¿qué queréis, Señor, que haga? (Hech 9,6). De muchas maneras os enseñará allí con qué le agradéis y es tiempo acepto; porque parece se entiende que nos oye, y casi siempre dispone el alma este toque tan delicado para poder hacer lo que queda dicho con voluntad determinada».

esperanzado y disponible, sabiendo que Dios sostiene y encamina a la plenitud. Teresa presenta el misterio del ser humano develándose en la desmesura del misterio de Dios: «¿qué queréis, Señor, que haga? (Hech 9,6)». Dios solo quiere de su criatura que se deje amar para revelarse por caminos nunca antes transitados. El ser humano vive el amor de Dios en todo su ser como contacto suave, penetrativo y gozoso, amor que habilita lo humano para irse haciendo capaz de Dios. La gracia fortalece para que vaya siendo posible la realización del proyecto amoroso de Dios: «este toque tan delicado para poder hacer lo que queda dicho con voluntad determinada».

La vivencia teresiana de Dios trasluce una antropología en la que otorga una gran valía al ser humano que llega a ser el objeto de deseo de Dios. Desde esa tremenda cercanía a Dios, se puede relativizar todo ante la experiencia de poder llegar a gozarlo; deleitarse con ese Dios que se desvive por el hijo amado. La oración revela el empeño de Dios por comunicarse. El amor de Dios, «suave y penetrativo», justifica el esfuerzo, con tal de gozar a Dios.

La plenitud unificadora se va gestando gracias al amor de Dios que acompaña siempre, unificando en torno a Su voluntad y llevando más allá de sí hacia la definitividad del «matrimonio espiritual», donde el ser humano se plenifica. Así, la meta da sentido al existir y la antropología se interpreta desde el punto al que puede llegar, la escatología.

4.3. LA RAZÓN Y EL AMOR COOPERAN EN LA PLENIFICACIÓN

La persona, en la oración, conoce y anhela el amor que le hace disfrutar primicias de lo definitivo, por ejemplo el amor al enemigo, de tal modo que el avance en el conocimiento por parte del ser humano pone de manifiesto la seriedad del amor entre Dios y el ser humano. Así, la relación atisba el misterio de comunión divino que se puede ir conociendo en la medida en que el ser humano va amando y se va descubriendo sostenido por Dios⁸³.

4.3.1. La razón desea el amor

La amistad con Dios deleita y aproxima al *esjaton*⁸⁴. El ser humano puede hacer suya la voluntad de Dios y así la acción es un reflejo de la contemplación⁸⁵, lo que es gracia que el ser humano no entiende totalmente pero le posibilita la

⁸³ Los textos teresianos que contienen *razón* y *amor* muestran el camino para la plenificación de todo lo humano. Se va detectando que la plena humanización —desenlace positivo— es obra divina, lo que garantiza que el ser humano puede cooperar libremente en la salvación. De todo ello se puede rescatar la antropología teresiana escatológica latente.

⁸⁴ Cf. 4M 2,8 y 6M 1,5.

⁸⁵ Cf. 4M 2,8. «La voluntad bien me parece que debe estar unida en alguna manera con la de Dios, mas en los efectos y obras de después se conocen estas verdades de oración, que no hay mejor crisol para probarse».

apertura al amor atrayente de Dios⁸⁶. De ese modo, la razón va entendiendo todo tipo de dificultades, y puede afrontarlas relativizando tanto los halagos⁸⁷ como las asechanzas, ya que sabe que la tentación y la crítica pueden ser medios de perfección en el amor⁸⁸.

Por tanto, se presentan ciertos rasgos del encuentro con Dios presente en la segunda venida, la parusía, mientras se vive en la espera de la consumación del plan amoroso de Dios en la plenitud de su reinado.

La contemplación se prueba «en los efectos y obras de después», es decir, la acción es el *crisol* de la relación de amistad con Dios. La contemplación se plasma en la tarea concreta y la práctica verifica la unión con Dios en la que se descubren primicias de plenitud ya en este mundo. Es un gran don de Dios que la persona conozca la gracia que recibe y desee seguir en el camino para conocer más y mejor lo que sucede en lo profundo del ser humano. Y, aunque no entiende del todo, se da cuenta de que, «con el amor que la va acercando más» al Señor, se va haciendo posible la experiencia de plenitud. Esto permite que el ser humano, gracias a su capacidad cognoscitiva, vaya comprendiendo y situando en su lugar las contrariedades experimentadas a lo largo de la vida. Una de las mayores decepciones es ser encubierta y otra, todavía más lacerante, son las murmuraciones. Sin embargo, con el tiempo, se acaba no prestándoles atención y llegan a difuminarse, convirtiéndose en «una música muy suave» que llega a pasar inadvertida. La experiencia confirma que los conflictos *fortalecen*, y, aunque la trayectoria sea costosa y difícil, proporciona beneficios y logros, «gran ganancia». Por eso, los obstáculos pueden entenderse, como medio que Dios no impide para seguir creciendo y madurando, «parece que no ofenden a Dios los que la persiguen, antes que lo permite su Majestad para gran ganancia suya». Así, puede entenderse que el amor a los enemigos resulta provechoso pues puede ir acercando a la mayor humanización; el amor que experimenta hacia los enemigos es «un amor particular muy tierno» por ellos. La razón conduce al amor universal que incluye a los enemigos y es un amor que consigue «más amigos, y que la dan más a ganar».

El ser humano descubre un camino progresivo donde el conocimiento ensancha el ser y el amor puede brotar como manantial. La razón equilibra los efectos

⁸⁶ IBÍDEM. «Harto gran merced es de nuestro Señor si la conoce quien la recibe y muy grande si no torna atrás. Luego querréis, mis hijas, procurar tener esta oración y tenéis razón, que, como he dicho, no acaba de entender el alma las que allí la hace el Señor y con el amor que la va acercando más a sí; que cierto está desear saber cómo alcanzaremos esta merced».

⁸⁷ Cf. 6M 1,5. «Estas razones y otras aplacan la mucha pena que dan estas alabanzas, aunque casi siempre se siente alguna, si no es cuando poco ni mucho se advierte; mas sin comparación es mayor trabajo verse así en público tener por buena sin razón, que no los dichos, y cuando ya viene a no le tener mucho de esto, muy mucho menos la tiene de esotro, antes se huelga y le es como una música muy suave».

⁸⁸ IBÍDEM. «Esto es gran verdad, y antes fortalece el alma que la acobarda, porque ya la experiencia la tiene enseñada la gran ganancia que le viene por este camino, y parece que no ofenden a Dios los que la persiguen, antes que lo permite su Majestad para gran ganancia suya; y como la siente claramente, tómale un amor particular muy tierno, que le parece aquellos son más amigos, y que la dan más a ganar que los que dicen bien».

de la alabanza y la crítica y es posible amar la diversidad. Se defiende la racionalidad del amor a Dios y a los hombres. Ambas son tareas difíciles en este mundo, pero por gracia es posible traspasar, integrando, lo racional.

4.3.2. La razón entiende y se capacita para el amor

La persona va progresando en el camino de humanización y, por ello, conoce y ensalza la dignidad del amor en la comunión con Dios. El misterio de la relación con Dios puede ir siendo conocido por la razón, en la medida en que el ser humano apuesta por el amor y es capaz de sustentarse en la vida divina⁸⁹.

El progreso de la maduración humana a través de las diversas experiencias de oración⁹⁰ es admirable y se plasma en el poder transformante de la relación de amor Dios y ser humano⁹¹. Teresa reconoce que, al ser llevada a *contemplación*, le cuesta mucho «lo más ordinario»⁹² y entonces, puede revalorizar la humanidad de Jesús porque se convierte para la persona en el alimento que Dios otorga desde dentro de ella misma⁹³.

La unión plena con Dios se pregusta como vida eterna ya en este mundo, gracias a la iniciativa de Dios y a la acogida del ser humano. La nueva criatura se engendra desde la experiencia de ser transportado por Dios a una relación de amistad, en que la razón y el amor vislumbran el misterio divino y humano.

Se presenta el gran contraste, vivido por el ser humano, entre la palabra oída y la palabra grabada por el mismo Dios en el fondo del ser. La razón discierne la voz de Dios y se sabe en el camino adecuado cuando desde lo más profundo se serena, sosiega y recoge en la contemplación para abrirse a la alabanza. La escucha de la palabra de Dios puede cambiar la existencia radicalizando la vocación «en el alma que está atada por amor con vos y vos con ella». En un nivel de mayor

⁸⁹ Cf. 6M 3,6 y 6M 7,11.

⁹⁰ Cf. 6M 3,6. «La segunda razón, una gran quietud que queda en el alma, y recogimiento devoto y pacífico, y dispuesta para alabanzas de Dios».

⁹¹ IBÍDEM. «¡Oh Señor!; si una palabra enviada a decir con un paje vuestro —que, a lo que dicen, al menos éstas en esta morada no las dice el mismo Señor, sino algún ángel— tienen tanta fuerza, ¿qué tal la dejaréis en el alma que está atada por amor con vos y vos con ella?».

⁹² Cf. 6M 7,11. «Esta es la que digo que tendrán razón quien ha llegado a llevarla Dios a cosas sobrenaturales y a perfecta contemplación; porque —como he dicho [6M 7,7-9]—, no sé la causa, mas lo más ordinario no podrá».

⁹³ IBÍDEM. «Mas no la tendrás, digo razón, si dice que no se detiene en estos misterios y los trae presentes muchas veces, en especial cuando los celebra la Iglesia católica; ni es posible que pierda memoria el alma que ha recibido tanto de Dios, de muestras de amor tan preciosas, porque son vivas centellas para encenderla más en el que tiene a nuestro Señor, sino que no se entiende, porque entiende el alma estos misterios por manera más perfecta; y es que se los representa el entendimiento, y estámpanse en la memoria de manera que de sólo ver al Señor caído con aquel espantoso sudor en el Huerto, aquello le basta para no sólo un hora sino muchos días, mirando con una sencilla vista quién es y cuán ingratos hemos sido a tan gran pena; luego acude la voluntad, aunque no sea con ternura, a desear servir en algo tan gran merced y a desear padecer algo por quien tanto padeció y a otras cosas semejantes en que ocupa la memoria y el entendimiento. Y creo que, por esta razón, no puede pasar a discurrir más en la pasión. y esto le hace parecer que no puede pensar en ella».

hondura, es el mismo Dios quien se enlaza con la criatura y consigue que la persona libremente se vincule al Amado. De este modo, evoca la gran intensidad del amor recíproco entre los amantes, que se plasma en una alianza amorosa. La humanidad de Cristo siempre es fundamental en el compromiso de amor porque muestra el camino hacia la plena humanización. La razón comprende y explica la llegada a grandes metas y, también, la valoración del camino previo. El amor da así una comprensión más perfecta de los misterios porque se experimentan; es un conocimiento más completo, debido a que toda la persona queda afectada, «el alma que ha recibido tanto de Dios, de muestras de amor tan preciosas, [...] entiende el alma estos misterios por manera más perfecta; y [...] estánpanse en la memoria». La humanidad de Jesús es imprescindible para la vivencia de la unión con Dios; por ello, la contemplación de la pasión intensifica el amor; un amor que impulsa al servicio tratando de paliar el dolor existente. Por eso, aunque la persona crea que no piensa en la Pasión, en realidad la vive y la ama con grandísima intensidad; y así toda la vida de Jesús se convierte en su alimento⁹⁴.

Se revela una concepción antropológica en la que la persona se sabe sostenida por una vida que le desborda; experimenta que Dios, como madre nutricia, con sus pechos divinos, alimenta la plena humanización; y vive inmersa en el ser de Dios que la ha asumido íntegramente. El ser humano tironeado, asaeteado desde dentro; se descubre, por tanto, con capacidad regalada que ilumina todo su ser. Entiende y goza, siente y comprende.

El avance en el conocimiento se va logrando a través de un proceso que conduce a una experiencia de relación amorosa que articula y crea comunión entre el ser humano y su Dios. La razón se encuentra embebida y absorta en el misterio del amor de manera existencial. El amor abarca en sí la función cognoscitiva y la libera de tortuosos procesos, mientras la razón se capacita para la

⁹⁴ El texto 7M 2,6 de la séptima morada capítulo segundo es cristológico y expresa cómo Teresa vive en plenitud la relación personal con Cristo. Aun cuando en el texto no aparecen los términos estudiados, amor, razón, pero puede servir de conclusión ya que rescata cómo la persona es sostenida por Dios, a través de elocuentes imágenes: las «secretas aspiraciones [...], los pechos divinos [...], el río caudaloso [que se siente en lo corporal...], saetas, sol, gran luz, paz de Jesús», etc. Dice el texto: «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; 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 aquella agua para sustentar los que en lo corporal han de servir a estos dos desposados. Y así como sentiría esta 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 más certidumbre, 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 lo 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. 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».

comprensión del misterio del amor. Todo lo humano queda asumido y potenciado en la relación con la humanidad de Cristo, pues el conocimiento de los misterios de Cristo, gracias a la razón, conduce a la comprensión del amor de Dios por el ser humano.

Por lo tanto, la razón, gracias a las primicias de lo definitivo, entiende y se capacita para la unión con el misterio de Dios, que se significa a través del «matrimonio espiritual», que no es etéreo sino que asume al ser humano íntegramente y en concreto en lo sensible y corporal.

La plenitud unificadora va siendo un proceso en que la razón puede entender la grandeza y el misterio del amor en la unión; y, de ese modo, se verifica que el encuentro de Dios con el hombre, asumido en su integralidad de cuerpo y alma, está garantizado por el mismo Dios.

4.4. EL ESTUPOR Y EL PAVOR SE DESVANECEN ANTE EL DEVELAMIENTO DEL MISTERIO

El reinado de Dios se va haciendo presente por su gracia, que, habitando en el ser humano, le muestra *grandes secretos*. Dios atrae hacia su presencia en la que el ser humano se deleita. Durante el proceso hacia la consumación, el estupor y pavor permanecen, hasta el encuentro definitivo, donde la libertad divina habitando la integralidad humana, revela el misterio de Dios y del hombre⁹⁵.

4.4.1. La visión de Dios reinando

Dios trino dilata y ensancha la interioridad humana haciéndola apta para la profundización en el misterio, a pesar de la imposibilidad de entender totalmente la unión con Dios. Por tanto, la presencia divina puede irse dando a conocer progresivamente al ser humano en toda su integralidad y, es precisamente en este momento cuando sobreviene el espanto causado por la visión cegadora⁹⁶.

La comprensión de la profundidad humana, fascinante y tremenda, resulta muy costosa⁹⁷, pero posible gracias al conocimiento inductivo en que participa «el

⁹⁵ Ya se indicó que se estudia el término *espanto* remitiendo al misterio en sus dos componentes de tremendo y fascinante (cf. OTTO R. «Mysterium tremendum». En: *Lo santo...*, pp. 24-48). Así en la primera parte —creación— el ser humano que sospecha el misterio del origen y del fin se asombra y sobrecoge ante el poder de Dios pero no ante la finitud humana. En la segunda parte —soteriología— el ser humano experimenta el *espanto* como admiración y desafío ante el descubrimiento del mal y la limitación y ante la gran capacidad humana de crecimiento en la historia. Ahora, en el estudio de la dimensión escatológica de la antropología teresiana, donde se recupera también la visión unitaria del ser humano, surge el estupor y el pavor, ante el proceso de plenificación que conduce al ser humano por la visión y la presencia hasta la unión con Dios. Sin embargo, en la medida en que el ser humano se aproxima a la vivencia de la libertad divina, la extrañeza y el pasmo se desvanecen porque el misterio de Dios y del hombre se va revelando; es decir, el misterio develado desvanece el *espanto* (7M 3,12).

⁹⁶ Cf. 4M 2,6 y 5M 1,4; 6M 9,4 y 6M 9,5.

⁹⁷ Cf. 4M 2,6. «Tornando al verso en lo que me puede aprovechar, a mi parecer, para aquí es en aquel ensanchamiento, que así parece; que, como comienza a producir aquella agua celestial de

alma, y [...] el cuerpo», todo el ser humano⁹⁸; conocimiento que es recibido «de la sabiduría divina» como don de Dios⁹⁹. De todos modos, el amor enriquecido con el conocimiento puede ir asumiendo la finitud¹⁰⁰; y, a pesar de la incompreensión de todo lo vivido —que provoca estupor y pavor—, se desea comunicarlo para que Dios llegue a ser conocido y amado¹⁰¹.

La existencia transfigurada, gracias a que Dios la habita, es la nueva creación, el *ya sí*; la vida nueva ve todo de manera diferente —como tiempo de salvación— en que es posible amar sin asirse y existir en Dios muriendo a todo.

La profundidad humana es siempre fecunda y generadora de incontables bienes; se expande y desenvuelve acogiendo lo que brota del fondo del ser. Evoca el embarazo que, desde sí mismo, se dilata para dar cabida y alimentar un nuevo ser. Así, la presencia de Dios brota y riega, fecunda y hace crecer, aunque resulte incomprensible e inefable: «es en aquel ensanchamiento, [...]; que, como [...] manantial que digo de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior». Esta presencia divina se percibe como «fragancia, [...] brasero adonde se echan olorosos perfumes [...] humo oloroso [que] penetra toda el alma»; es calor que invade todo el ser. Así Dios penetra inadvertidamente en la persona que va abriéndose al conocimiento inductivo, gracias a que Dios habita en la interioridad. Y, sobrepasando lo espacial, lo material y visible, el don gratuito de Dios se recibe agradecidamente. Es una experiencia que desborda y va más allá de los sentidos, conduciendo al auténtico conocimiento de la verdad del ser humano, del mundo y de Dios. La persona se abandona en Dios y se deja llenar, contemplando lo que recibe: «entendedme, que ni se siente calor ni se huele olor, que más delicada cosa es

este manantial que digo de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir, ni aun el alma sabe entender qué es lo que se le da allí».

⁹⁸ IBÍDEM. «Entiende una fragancia, digamos ahora, como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echan olorosos perfumes; ni se ve la lumbre ni dónde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y aun hartas veces, como he dicho, participa el cuerpo».

⁹⁹ IBÍDEM. «Mirad, entendedme, que ni se siente calor ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas, sino para dárselo a entender y entiendan las personas que no han pasado por esto, que es verdad que pasa así y que se entiende y lo entiende el alma más claro que yo lo digo ahora; que no es esto cosa que se puede antojar, porque por diligencias que hagamos no lo podemos adquirir, y en ello mismo se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina. Aquí no están las potencias unidas, a mi parecer, sino embebidas y mirando, como espantadas, qué es aquello».

¹⁰⁰ Cf. 5M 1,4. «Hasta el amar, si lo hace, no entiende cómo, ni qué es lo que ama, ni qué querría; en fin, como quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios, que así es una muerte sabrosa, un arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener estando en el cuerpo, deleitosa, porque aunque de verdad parece se aparta el alma de él para mejor estar en Dios, de manera que aún no sé yo si le queda vida para resolver —ahora lo estaba pensando y paréceme que no; al menos, si lo hace, no se entiende si lo hace—».

¹⁰¹ IBÍDEM. «Todo su entendimiento se querría emplear en entender algo de lo que siente y, como no llegan sus fuerzas a esto, quédase espantado de manera que, si no se pierde del todo, no mene a pie ni mano, como acá decimos de una persona que está tan desmayada que nos parece está muerta ¡Oh secretos de Dios, que no me hartaría de procurar dar a entenderlos si pensase acertar en algo! Y así diré mil desatinos por si alguna vez atinase para que alabemos mucho al Señor».

que estas cosas [...], por diligencias que hagamos no lo podemos adquirir, y en ello mismo se ve [que es] purísimo oro de la sabiduría divina».

De este modo, se va transformando progresivamente hasta que el amor rebasa la capacidad cognoscitiva previamente asumida. Pues el amor, sin preocuparse de la forma ni del contenido, rompe la muralla de la condición finita que conduce a la hondura de Dios: «el amar, si lo hace, no entiende cómo, ni qué es lo que ama, ni qué querría; en fin, como quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios». La nueva existencia, originada por esa «muerte sabrosa y [...] deleitosa», experimenta las limitaciones de modo positivo. El amor de Dios encamina a la ascensión de la finitud, acercando a este mundo lo definitivo, pero solo en atisbos. El amor escatológico abre a lo recóndito, al más allá, abarcando lo histórico y eso crea estupor y pavor, porque no se entiende lo que se vive. Por ende, es ante los secretos de Dios que se descubre la limitación del lenguaje, lo que no impide la audacia: «Y así diré mil desatinos por si alguna vez atinase para que alabemos mucho al Señor».

Nuevamente se detecta una antropología unitaria, se trata de una experiencia relacional entre Dios y el ser humano en la que participa toda la persona, acontece en todo el ser. Teresa trata de expresar con gran finura la profundidad humana que acoge la *sabiduría* de Dios, la gracia expresada en categorías universales para que el ser humano libremente pueda comprender y experimentar lo definitivo.

En síntesis, la sabiduría inunda delicadamente y conduce a la experiencia de la unidad en lo profundo de sí y, además, la capacidad humana de receptividad expansiva, el *ensanchamiento* puede recibir lo divino; es la apertura a la trascendencia que se desborda. En definitiva, la persona, por el amor, es conducida a vivir en Dios aunque no entiende; por tanto, todas las funciones humanas quedan maravilladas (fascinante) y exhaustas (tremendo), aunque no sabe lo que siente ni cómo ama.

La autorrevelación de Dios comunica íntimas profundidades¹⁰² a través de una visión rápida y global¹⁰³, cuya irradiación transfigura lo humano¹⁰⁴. Esta

¹⁰² Cf. 6M 9,4. «Aunque oigo imagen, entiéndese que no es pintada, al parecer de quien la ve, sino verdaderamente viva y algunas veces se está hablando con el alma y aun mostrándole grandes secretos».

¹⁰³ IBÍDEM. «Mas habéis de entender que, aunque en esto se detenga algún espacio, no se puede estar mirando más que estar mirando al sol, y así esta vista siempre pasa muy de presto, y no porque su resplandor da pena como el del sol, a la vista interior, que es la que ve todo esto (que cuando es con la vista exterior no sabré decir de ello ninguna cosa, porque esta persona que he dicho de quien tan particularmente yo puedo hablar no había pasado por ello, y de lo que no hay experiencia mal se puede dar razón cierta)».

¹⁰⁴ IBÍDEM. «Porque su resplandor es como una luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada como un diamante, si se pudiera labrar; como una Holanda parece la vestidura, y casi todas las veces que Dios hace esta merced al alma se queda en arrobamiento, que no puede su baja sufra tan espantosa vista».

gracia divina provoca estupor y pasmo porque el Señor se da a conocer¹⁰⁵ con muestras visibles¹⁰⁶.

Es el inicio del reinado de Dios en la historia, el «ya sí», por lo que se atisba la nueva creación que descubre lo que ahora está ocultamente presente, «el todavía no». Es decir, se patentiza lo sucedido en la encarnación y en la resurrección, mostrando el tiempo de salvación. Entonces, se vivencia la escatología, cumpliéndose de manera vertiginosa lo que provoca, aturde y embelesa. O sea, el reino está operante y el reino aún no se ha consumado.

Teresa, aunque no es muy partidaria de la «visión imaginaria», afirma que es una gracia muy provechosa; es real, intensa y cegadora como la luz del sol; se percibe la cercanía de Dios al ser humano, «mostrándole grandes secretos». Es una experiencia integral y totalizadora que no se puede mirar con los ojos por ser un resplandor de intensa luz. Se trata del don de Dios a la criatura, que ha sido arimada al misterio del ser divino, lo que no puede ser obra del sujeto sino gracia de Dios, que va otorgando sorbos de lo definitivo en la historia¹⁰⁷. La *vista interior* posee un deslumbre peculiar que transporta a la vivencia del *arrobamiento* en la que se ve y percibe todo de una manera nueva y diferente. Se aprecia el don de Dios, que capacita a la finitud humana para la visión del misterio. La presencia del Señor es de gran *hermosura* y provoca el mayor goce y complacencia concebible. Esta «visión imaginaria» conduce al ser humano a la experiencia de estupor y pavor, porque es impensable para la persona humana la grandeza divina. El ser humano conoce y comprende de este modo el misterio divino, lo vivencia de modo intuitivo: «no es menester aquí preguntar cómo sabe quién es sin que se lo hayan dicho». El mismo Dios se manifiesta: «se da bien a conocer que es el Señor del cielo y de la tierra».

En ambos textos¹⁰⁸, es posible descubrir la antropología unitaria y esperanzadora, como se ha venido señalando, por la que el ser humano puede ser capaz de una relación con el Dios que devela su misterio. Así, la trascendencia divina se hace inmanente en lo humano gracias a señales de lo definitivo, y la pequeñez humana puede recepcionar la dignidad y soberanía divina; es decir, se degusta el inicio del reinado de Dios, se puede afirmar una novedad inédita, y también, una renovación.

¹⁰⁵ Cf. 6M 9,5. «Digo “espantosa”, porque, con ser la más hermosa y de mayor deleite que podría una persona imaginar, aunque viviese mil años y trabajase en pensarlo, porque va muy adelante de cuanto cabe en nuestra imaginación ni entendimiento, es su presencia de tan grandísima majestad, que hace gran espanto al alma».

¹⁰⁶ IBÍDEM. «A osadas que no es menester aquí preguntar cómo sabe quién es sin que se lo hayan dicho, que se da bien a conocer que es el Señor del cielo y de la tierra; lo que no harán los reyes de ella que por sí mismos bien en poco se tendrán, si no va junto con él su acompañamiento, o lo dicen».

¹⁰⁷ Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *Castillo Interior o Las Moradas...*, p. 185, nota 5. Teresa afirma en varios lugares que ella nunca ha tenido visiones corporales externas o exteriores, por ejemplo en V 28, 4; 30, 4 y en CC 53,2.21.

¹⁰⁸ En 6M 9,4-5 se describe la unión transformante. Cf. BERNARD, Ch. A. *Le Dieu des mystiques...*, vol. II, 475, nota 329 y 330.

En definitiva, el misterio puede ser presentado al ser humano como una vista de gran intensidad y de claridad cegadora que pasma y sorprende porque, la belleza y el encanto de Dios deslumbran al mostrarse.

Este primer apartado afirma que la autorrevelación divina, misterio fascinante y tremendo, puede penetrar finamente todos los recovecos de la existencia humana. El acceso a Dios, también, se va haciendo posible a través del conocimiento inductivo, como el olor y la fragancia; así, el resplandor divino puede ir inundando de la vida humana. Ambas representaciones expresan el estupor y pavor experimentado por el ser humano ante el proceso de acercamiento a través de la visión y de la presencia hasta la unión plena con Dios.

4.4.2. El proceso hasta la plenitud

El ser humano, en el camino hacia lo definitivo, se espanta de la gran valía de su ser, que, como templo, puede ser habitado por la Trinidad; además, el Señor va sosegando al ser humano y le va revelando el misterio. Las primeras experiencias de «matrimonio espiritual» extrañan y asustan, sin embargo, a medida que se avanza en el proceso, Dios se revela y el ser humano goza de la unión plena y, entonces, desaparece el estupor y pavor¹⁰⁹.

Se descubre la gran diferencia entre la escucha y la comprensión de la verdad¹¹⁰, Por eso, la persona se «espanta» ante la habitación de la Trinidad en su interior, dando la lucidez para entender y sentir el misterio y su inefabilidad¹¹¹. El ser humano experimenta el estupor y pavor debido a que se sabe templo de Dios¹¹² y se vive invitado al gozo silencioso y al disfrute en sosiego de la donación divina¹¹³.

La criatura nueva, habitada por Dios, vive abierta a nuevas dimensiones de lo humano, que se van plenificando progresivamente, es el «ya sí pero todavía no». La existencia transfigurada experimenta que Dios, al entregarse a la creatura, permite que ella toque el misterio, el ser humano puede, gracias a Dios, vivir en el presente primicias del futuro definitivo.

¹⁰⁹ Cf. 7M 1,7 y 7M 3,11; 7M 2,2; 7M 3,12. Los textos 7M 3,11.12 reflejan el cuidado de Dios por comunicarse con el ser humano que se va haciendo consciente de la presencia de Dios (7M 1,7) y de ser habitada por Cristo (7M 2,2). Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, pp. 288-297.

¹¹⁰ Cf. 7M 1,7. «¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son!».

¹¹¹ IBÍDEM. «Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están 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».

¹¹² Cf. 7M 3,11. «Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí al alma y la enseña, que me parece es como la edificación del templo de Salomón, adonde no se había de oír ningún ruido (3 Re 6,7); así en este templo de Dios, en esta morada suya, sólo Él y el alma se gozan con grandísimo silencio».

¹¹³ IBÍDEM. «No hay para qué bullir ni buscar nada el entendimiento, que el Señor que le crió le quiere sosegar aquí, y que por una resquicia pequeña mire lo que pasa; porque, aunque a tiempos se pierde esta vista y no le dejan mirar, es poquísimo intervalo; porque, a mi parecer, aquí no se pierden las potencias, mas no obran, sino están como espantadas».

El conocimiento por experiencia es lo más sublime. Aunque el conocimiento racional, adquirido por lo que otros comunican, «oír», y la adhesión por fe, *creer*, son valiosos; sin embargo, son superados por la manera de entender la verdad gracias al conocimiento experiencial, según Teresa ya que «¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son!». El ser humano puede conocer de manera vivencial el misterio de la Trinidad, la presencia permanente de Dios trinitario en toda la integralidad del ser humano y de manera permanente, por eso se dice que «nunca más le parece se fueron de con ella [...] siente en sí esta divina compañía». La gracia del «matrimonio espiritual» acontece en silencio, allí donde Dios mora, en la mayor hondura humana. Esta imagen evoca una gran afirmación antropológica sobre el ser humano: «en este templo de Dios, en esta morada suya, sólo Él y el alma se gozan con grandísimo silencio». La presencia de Dios es eficaz, transformadora, y se vivencia como deleite y satisfacción que gana terreno de manera callada y terriblemente sigilosa: «el Señor aprovecha aquí al alma y la enseña». Dios y el hombre se gozan sin estrépito; el Señor pacifica y calma el entendimiento, y todas las capacidades humanas quedan «espantadas» porque adivinan que acontece la relacionalidad gozosa entre el hombre y Dios.

No cabe duda que la autora en su antropología valora grandísimamente al ser humano al describirlo como morada divina. En la central morada la vida trinitaria, habitando en su templo, estremece y pasma al ser humano que se abre a la comprensión del misterio, por gracia.

La gracia del «matrimonio espiritual» supone una gran novedad¹¹⁴ y una cualitativa diferencia con todas las vivencias anteriores¹¹⁵.

Se descubre así la experiencia de la trascendencia encarnada en la historia que la abarca en su devenir y la salva de principio a fin. Se trata de la vida transfigurada en la que se acerca el presente a lo definitivo, experimentándose primicias de hombre y mujer resucitados.

El encuentro con el Señor es novedoso, impresionante y único. La novedad otorga la intensidad y la calidad relacional, rica en palabras y en imágenes interiores, que sugiere una revelación dialogante. La originalidad en que el Señor se presenta excita y trastorna debido a la intensidad de la «visión» y, por otro lado, estremece y sobrecoge la palabra dicha en la interioridad, «espantada [...] porque las palabras que le dijo, y también porque en lo interior de su alma, adonde se le representó». Así, la peculiar vivencia se convierte en la más sublime y definitiva; acontece la concurrencia entre amada y Amado y se sella una alianza nueva que supone un paso hacia lo no retornable, hacia él para siempre. Es la vivencia del matrimonio, sacramento del amor de Dios a la Iglesia, que ratifica tres características fundamentales

¹¹⁴ Cf. 7M 2,2. «Parecerá que no era ésta novedad, pues otras veces se había representado el Señor a esta alma en esta manera; fue tan diferente que la dejó bien desatinada y espantada: lo uno, porque fue con gran fuerza esta visión; lo otro, porque las palabras que le dijo, y también porque en lo interior de su alma, adonde se le representó, si no es la visión pasada, no había visto otras».

¹¹⁵ IBÍDEM. «Porque entendido que hay grandísima diferencia de todas las pasadas a las de esta morada, y tan grande del desposorio espiritual al matrimonio espiritual, como le hay entre dos desposados a los que ya no se pueden apartar».

de la relación esponsal: la fidelidad, la unidad y la indisolubilidad. La fidelidad del Amado para la amada, provoca que la amada sea para el Amado; la unidad de los dos se sustenta en la constitución de un único sujeto vocacional; y la indisolubilidad expresada por Teresa con la afirmación «ya no se pueden apartar».

Se trasluce una antropología que exalta la capacidad humana de albergar al Dios que desposa, diviniza y hace cada vez más suyo al ser humano. Así, la criatura, ante el misterio humano y divino, experimenta el estupor y el pavor. Por eso, la persona se espanta de la presencia de Dios en el «matrimonio» que es diferente y más intensa que las anteriores, se trata del paso del noviazgo a la experiencia del sacramento del matrimonio. El misterio se revela en palabra, esculpida en la interioridad humana, y en presencia gloriosa que esclarece el sentido de todo.

En la unión plena, desaparece el estupor y pavor porque el misterio se devela y el ser humano goza de la desmesura divina; conoce y ama simultáneamente. La persona, en esta etapa existencial, puede vivir sosegada y atisbar el misterio sin «arrobamientos»¹¹⁶ porque el Señor ya la ha hecho totalmente suya¹¹⁷ y la habita asumiendo todo su ser finito¹¹⁸.

Se descubre este tiempo como acontecimiento en que la creación para la salvación lleva al ser humano a la divinización —una nueva creación— de tal forma que la finitud humana se puede ir transformando al ir siendo habitada por la infinitud divina.

Al final de *Castillo*, desaparecen las experiencias que han sido apoyaturas a lo largo de todo el proceso. La persona ya no necesita esas mediaciones porque Dios le agracia con lo mayor. Ahora, no estremecen ni impresionan elementos que en otras etapas de la vida acercaban más a Dios, porque se encontró la identidad y la pertenencia: «Ahora, o es que halló su reposo, o que el alma ha visto tanto en esta morada, que no se espanta de nada, o que no se halla con aquella soledad que solía, pues goza de tal compañía». El «matrimonio espiritual» es la experiencia sublime en la que se goza sin sobresaltos, se normaliza la cercanía y familiaridad de Dios que desvela el misterio e introduce al sujeto en la profundidad de sí mismo, asumiendo íntegramente todo su ser. La persona, acogiendo a Dios, se amplifica y engrandece desde dentro; y el ser humano, al

¹¹⁶ Cf. 7M 3,12. «Yo lo estoy de ver que, en llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan, si no es alguna vez, y ésta no con aquellos arrebatamientos y vuelo de espíritu, y son muy raras veces, y esas casi siempre no en público como antes, que era muy ordinario; ni le hacen al caso grandes ocasiones de devoción que vea, como antes, que si ven una imagen devota u oyen un sermón, que casi no era oírle, o música, como la pobre mariposilla andaba tan ansiosa, todo la espantaba y hacía volar».

¹¹⁷ IBÍDEM. «Ahora, o es que halló su reposo, o que el alma ha visto tanto en esta morada, que no se espanta de nada, o que no se halla con aquella soledad que solía, pues goza de tal compañía. En fin, hermanas, yo no sé qué sea la causa, que, en comenzando el Señor a mostrar lo que hay en esta morada y metiendo el alma allí, se les quita esta gran flaqueza, que les era harto trabajo, y antes no se quitó».

¹¹⁸ IBÍDEM. «Quizá es que la ha fortalecido el Señor, y ha ensanchado, y habilitado; o pudo ser que quería dar a entender en público lo que hacía con estas almas en secreto, por algunos fines que su Majestad sabe; que sus juicios son sobre todo lo que acá podemos imaginar».

ser habitado por Dios Trino, entra en la esfera divina, es decir, dentro de Dios. Teresa trata de explicar el misterio de la circumincesión de uno en otro. En esta etapa existencial, la persona ha sido reforzada y curtida por Dios y se ha hecho idónea a la plena humanización; el Señor revela lo que es capaz de hacer por su criatura: «es que la ha fortalecido el Señor, y ha ensanchado, y habilitado; o pudo ser que quería dar a entender en público lo que hacía con estas almas en secreto».

El «matrimonio espiritual» conduce a la paz donde nada espanta, porque se goza la vivencia del conocimiento y el amor. La persona se encuentra fortalecida, ensanchada y habitada por Dios que va revelándose en función de la capacidad de receptividad del ser humano.

En síntesis, la presencia constante de Dios se comprende por conocimiento experiencial (7M 1,7) y se goza sosegadamente por don gratuito (7M 3,11). El acceso al misterio es un proceso que al principio no se entiende y espanta (7M 2,2), pero, finalmente, en la unión total, el estupor y el pavor se desvanecen (7M 3,12).

El ser humano avanza hacia la plenitud unificadora en esperanza de conocer el misterio de Dios reinando a través del proceso soteriológico de todo lo creado y ante la revelación del misterio, el espanto se desvanece. Dios se revela al ser humano que se deja inundar con la fragancia de su amor; así, la persona se transforma libremente acogiendo la revelación divina en cada acontecimiento que va llevando hacia la unión plena en el «matrimonio espiritual».

4.5. EL ESPÍRITU SANTO SEGUIRÁ PRESENTE COMUNICANDO AL DIOS TRINITARIO HASTA LA PLENIFICACIÓN TOTAL

Teresa vive ya como resucitada, se experimenta creatura salvada y plena en la comunión trinitaria que la habita. La perspectiva escatológica ilumina toda la existencia y se puede comprender que Dios es el garante del inicio y del fin de su proyecto. Así el punto de partida y la meta se encuentran en Dios iniciador y potenciador de la libertad del hombre para que pueda participar en el logro de la humanización plena.

El *Espíritu Santo* interpreta la gracia en la experiencia humana como un proceso de transformación que capacita al ser humano para el testimonio decisivo. Por eso, la tarea fundamental atribuida al Espíritu es la capacitación de lo humano para la inhabitación trinitaria¹¹⁹.

¹¹⁹ Se abordan los textos que citan al *Espíritu Santo* y que nos revelan la pneumatología escatológica teresiana, a través de la cual puede vislumbrarse una antropología cristiana que apuesta por una terminación positiva del ser humano porque se sustenta en la voluntad salvífica de Dios.

4.5.1. La donación de la sabiduría

El Espíritu da a entender al hombre la gracia concedida, que, bien aprovechada, se torna en vida nueva¹²⁰.

El *Espíritu Santo* transmite una adecuada explicación para entender el proceso de autoconocimiento en la interioridad humana¹²¹; se insiste que quien facilita la comprensión del camino a realizar es «su Majestad»¹²² lo que es gracia concedida por el Señor¹²³. Desde ese actuar trinitario perijorético, el *Espíritu Santo* genera la nueva creación¹²⁴ en el ser humano que puede vencer el pecado cuando recibe y disfruta la vida de la gracia¹²⁵.

Se aborda lo esperado por el ser humano, la parusía, que se aproxima gracias al Espíritu. Él capacita la interioridad humana para la receptividad de la gracia y realiza la unidad desde la diversidad. Se va logrando la transformación humana lo que implica una vida exigente y compleja, y, también, una existencia bajo el efecto de la gracia y no de la autosalvación humana.

La autora parte de la experiencia y comunica la necesidad del «Espíritu Santo y suplicarle de aquí adelante hable por mí para decir algo [...] de manera que lo entendáis». Y, de ese modo, el ser humano pueda aproximarse a la comprensión de la vida mística. El *Espíritu Santo* comunica la sabiduría divina y explica con acierto la gracia que se ha ido concediendo. El don de Dios pertenece a «las cosas sobrenaturales y dificultosísimo de dar a entender», porque sobrepasa la capacidad humana. Pero, a lo largo del proceso de encuentro con Dios, al ser humano se le van concediendo las palabras apropiadas: el sujeto se inspira y se hace capaz de «saberlas decir». Para la explicación de este proceso antropológico de transformación, se emplea el símbolo del gusano, dice la autora «este gusano cuando con la calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios». La gracia de Dios revela que el *Espíritu Santo* anida en el ser y

¹²⁰ Cf. 4M 1,1 y 5M 2,3.

¹²¹ Cf. 4 M 1,1. «Para comenzar a hablar de las cuartas moradas bien he menester lo que he hecho, que es encomendarme al Espíritu Santo y suplicarle de aquí adelante hable por mí para decir algo de las que quedan de manera que lo entendáis».

¹²² IBÍDEM. «Porque comienzan a ser cosas sobrenaturales y es dificultosísimo de dar a entender, si su Majestad no lo hace, como en otra parte que se escribió hasta donde yo había entendido, catorce años ha, poco más a menos».

¹²³ IBÍDEM. «Aunque un poco más luz me parece tengo de estas mercedes que el Señor hace a algunas almas, es diferente el saberlas decir. ¡Hágalo su Majestad, si se ha de seguir algún provecho, y si no, no!».

Es decir, *el Señor* da la gracia, *su Majestad* la da a entender y el *Espíritu Santo* otorga la capacidad de poder decirla.

¹²⁴ Cf. 5M 2,3. «Tornemos a lo que decía. Entonces comienza a tener vida este gusano cuando con la calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios».

¹²⁵ IBÍDEM. «Comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia, así de acontinuar 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 estoto poco importa».

es posible la vida definitiva. Además, la comunidad eclesial facilita los sacramentos que alimentan y posibilitan que la plenitud empiece a acontecer en ella. De esta manera, se viven atisbos de eternidad en esta historia gracias a la conjunción entre la acción divina y la humana. El Espíritu del Hijo enviado por el Padre sigue actuando en la historia, dando vida al hombre auténtico que puede seguir beneficiándose de su presencia a través de mediaciones.

Por tanto, se detecta una antropología realista —razonable, sensata, concreta— y unitaria en la reflexión teresiana. El ser humano, consciente de su incapacidad para expresar la gratuidad divina, asume con humildad y desde el abajamiento los límites para hablar de lo inefable.

En definitiva, el Espíritu concede la sabiduría para saber decir la experiencia amorosa; así, ilumina el conocimiento para la comprensión y la comunicación del amor y de ese modo, se transmite la gracia y se genera la nueva creación.

4.5.2. El Espíritu Santo concede el don de lenguas

El Espíritu potencia la capacidad comunicativa para que el ser humano anuncie lo escatológico y definitivo¹²⁶.

Teresa pide ayuda a Dios Trino para explicitar la comunicación de la experiencia de lo definitivo y por eso dice: «Plega a Él [...] su Majestad y el Espíritu Santo»; suplica la capacidad y el acierto para la expresión escrita del misterio divino¹²⁷. La única pretensión es la alabanza de la comunión trinitaria porque otorga la felicidad al ser humano¹²⁸ y promueve la entrega en un compromiso total¹²⁹.

El Espíritu en comunión con el Padre y el Hijo son los protagonistas de la vida nueva en el ser humano. El Espíritu va haciendo patente el plan amoroso; iniciado en la creación, continuado en la salvación y finalmente plenificado. Se trata de que la creación por la encarnación llega a la resurrección, alcanzando su positiva consumación.

Desde la limitación personal y el agradecimiento al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, la autora suplica la intervención de la Trinidad para que sea posible el acceso al misterio del ser humano y de Dios. La persona que únicamente pretende la voluntad de Dios sirve desinteresadamente y agradece cada día, aun en medio de

¹²⁶ Cf. 5M 4,11; 6M 1,1.

¹²⁷ Cf. 5M 4,11. «Plega a Él que acierte yo a declarar algo de cosas tan dificultosas; que, si su Majestad y el Espíritu Santo no menean la pluma, bien sé que sería imposible».

¹²⁸ IBÍDEM. «Y, si no ha de ser para vuestro provecho, le suplico no acierte a decir nada; pues sabe su Majestad que no es otro mi deseo, a cuanto puedo entender de mí, sino que sea alabado su nombre, y que nos esforcemos a servir a un Señor que así paga aun acá en la tierra; por donde podemos entender algo de lo que nos ha de dar en el cielo, sin los intervalos y trabajos y peligros que hay en este mar de tempestades».

¹²⁹ IBÍDEM. «Porque, a no le haber de perderle y ofenderle, descanso sería que no se acabase la vida hasta el fin del mundo, por trabajar por tan gran Dios y Señor y Esposo. Plega a su Majestad merezcamos hacerle algún servicio, sin tantas faltas como siempre tenemos, aun en las obras buenas. Amén». La Trinidad es la motivación para el servicio sin desfallecer hasta el fin del mundo.

las dificultades de la vida y goza de la felicidad divina que es primicia de lo último: «acá en la tierra [...] algo de lo que nos ha de dar en el cielo». Ya en esta historia se degusta lo definitivo, el cumplimiento del único deseo importante, la alabanza del «nombre» de Dios manifestado en un compromiso. En el extraño supuesto de que el ser humano pudiera permanecer siempre en el amor de Dios, lo que importa es la radicalidad y la fidelidad hasta el encuentro definitivo, que solo está garantizado porque Dios soporta la libertad humana.

En síntesis, el Espíritu actúa dando a entender los escritos de autores para que aproveche a otros; interviene en cada hombre acercándole primicias del Reino; ejerce el impulso a una vida en gracia y entregada hasta el fin.

El *Espíritu Santo* concede la gracia de expresar la vivencia del amor divino¹³⁰, en dicha experiencia se vive una profunda relación con Dios y por eso el ser humano anhela volver a experimentarla continuamente, a través de la oración¹³¹. El *Esposo* provoca en el ser humano cada vez mayor deseo¹³², hasta convertirse en el único bien más apetecido y acceder a la séptima morada, al centro de sí mismo¹³³.

El proceso hacia una vida que se hace eterna es un camino que puede ser comunicado a otros, gracias a la acción del Espíritu. Él concede el don de la expresividad para que se acreciente en otros, la libertad para lograr el objetivo final de la unión con Dios en el «matrimonio espiritual».

El *Espíritu Santo* agracia con el don de lenguas que anuncia la unión con Dios, donde la persona «queda herida del amor del Esposo». Quien ha llegado a este profundo encuentro con Dios, vive identificado y perteneciendo al Hijo, a través de una profunda vivencia de comunión «tan esculpida en el alma aquella vista que todo su deseo es tornarla a gozar». La vivencia de unión aunque resulta difícil de comunicar provoca la opción definitiva y exclusiva por Jesucristo, que sigue llamando al esforzado proceso de seguimiento¹³⁴. Este itinerario costoso y

¹³⁰ Cf. 6M 1,1. «Pues vengamos, con el favor del Espíritu Santo, a hablar en las sextas moradas, adonde el alma ya queda herida del amor del Esposo y procura más lugar para estar sola y quitar todo lo que puede, conforme a su estado, que la puede estorbar de esta soledad».

¹³¹ IBÍDEM. «Está tan esculpida en el alma aquella vista que todo su deseo es tornarla a gozar. Ya he dicho que en esta oración no se ve nada que se pueda decir ver ni con la imaginación; digo «vista», por la comparación que puse».

¹³² IBÍDEM. «Ya el alma bien determinada queda a no tomar otro Esposo; mas el Esposo no mira a los grandes deseos que tiene de que se haga ya el desposorio, que aún quiere que lo desee más y que le cueste algo».

¹³³ IBÍDEM. «Bien que es el mayor de los bienes y, aunque todo es poco para tan grandísima ganancia, yo os digo, hijas, que no deja de ser menester la muestra y señal que ya se tiene de ella, para poderse llevar. ¡Oh, válgame Dios, y qué son los trabajos interiores y exteriores que padece hasta que entra en la séptima morada!».

¹³⁴ Teresa en 5M 1,9-11 y 5M 4,3-4 aborda el tema de las «vistas» que se entiende desde la comprensión que se tenía en el Siglo de Oro español respecto al rito nupcial. Abarcaba tres etapas: las «vistas», el desposorio y el matrimonio. En las vistas, tratado en la quinta morada, los novios se conocían mutuamente, el desposorio se trata en la sexta morada y el matrimonio en la séptima. En las «vistas» el ser humano se inicia en un conocimiento profundo de Dios que hace emerger un

sufrido supone discernimiento y permanencia en la oración diaria, se trata de un duro proceso de purificación y transformación posible, para quien ha experimentado por gracia la cercanía del Señor, y por eso, todo esfuerzo «es poco para tan grandísima ganancia». Porque ya se ha pregustado la «muestra y señal» de lo que puede ganarse en el «matrimonio espiritual».

El Espíritu Santo ilumina para la comunicación de lo definitivo, es decir, concede hablar de la experiencia de progresiva unión con Dios por amor.

4.5.3. La inhabitación trinitaria

Teresa comparte la experiencia del Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que habita y se comunica al ser humano¹³⁵.

Dios posibilita que el ser humano comprenda que es agraciado¹³⁶ con la mostración del misterio trinitario¹³⁷. La autodonación de la Trinidad concede experimentar lo que la fe cree¹³⁸, que Dios trinitario mora en quien le ama y conoce¹³⁹.

La inhabitación trinitaria es un plus que presentifica el reinado de Dios en la historia. Así, desde lo más profundo de cada ser humano, se coopera al logro de lo definitivo, se va acercando la escatología.

Dios es el protagonista y, actuando en nuestra finitud, se va dando a conocer; limpia la mirada humana, haciendo que lo mundano se trascienda para «que vea, y entienda». Es deseo y gracia de Dios que el ser humano perciba su comunicación y sea entendido, para lo cual inventa maneras y modos, se atreve a formas nuevas a la altura de la criatura, para que se acceda a «cierta manera de representación de la verdad». La revelación de Dios da acceso al misterio humano y divino, se trata del

amor nuevo (5M 4,4-5). Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, p. 129. Cf. RODRÍGUEZ, J. V. *Castillo Interior o las Moradas...*, pp. 115 y 121.

¹³⁵ Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, pp. 267-276.

¹³⁶ Cf. 7M 1,6. «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 y metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad».

¹³⁷ IBÍDEM. «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».

¹³⁸ IBÍDEM. «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 ni del alma, porque no es visión imaginaria».

¹³⁹ IBÍDEM. «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 (Jn. 14,23)».

Teresa trata de explicar la acción trinitaria de una manera interrelacionada, es decir las acciones del Padre, del Hijo y del Espíritu son en cooperación aunque asigna tareas a cada persona. No hay nitidez en las funciones y siempre hay que considerar que no se agota la riqueza de la acción trinitaria. Este puede ser un tema para futuras investigaciones. Así en 4M 1,1 se nombra al *Espíritu Santo*, a su *Majestad* y al *Señor*; en 5M 4,11 aparecen los vocablos *Él*, su *Majestad*, *Espíritu Santo*, el *Señor*, *Dios*, *Señor* y *Esposo*; en 6M 1,1 se nombra el *Espíritu Santo*, el *Esposo* y *Dios*; y por fin, en el texto 7M 1,6 las palabras son: *el Señor*, *el Padre* y el *Espíritu Santo*.

conocimiento de la identidad que es la verdad suprema ansiada. Para su comprensión, se usan imágenes y también conceptos filosóficos. El misterio trinitario es develado como la diversidad en la unidad. Esto se comprende por revelación divina que provoca una dilatación para la acogida de lo que Dios regala. La inhabitación trinitaria es «una noticia admirable», ante la que el ser humano queda expectante y anhelante. La buena y nueva noticia es evangelio, que estimula y despierta el conocimiento de lo más profundo y se «entiende con grandísima verdad». Es decir, quien ha sido provocado por el Señor entiende el anhelo más recóndito, ser habitado por el Dios trinitario. El ser humano puede entender que son un solo Dios, la comunión perijorética intratrinitaria: «ser todas Tres Personas una sustancia».

La creatura, sin dejar de serlo, experimenta el misterio trinitario habitándola. Dios concede la gracia del conocimiento del ser de Dios y del ser del hombre, pues consiente que la criatura viva lo que cree, gracias a la contemplación íntima de Él. Así, como los amigos adivinan los deseos del otro, así el hombre adivina el ser de Dios y su proyecto amoroso para todo ser humano, el mundo y su historia. En este nivel existencial, se acoge la revelación divina experimentando que Dios regala lo máximo, «Aquí se le comunican todas Tres Personas». Es la escatología cumpliéndose, la persona acoge la comunicación de Dios en este mundo sin morir: Dios habla, se comunica y cumple su Palabra; fiel a sus promesas, consuma lo dicho y habita la pequeñez humana engrandeciéndola hasta ser Su morada: «que vendría Él y el Padre y el Espíritu Santo a morar». Para la acogida de tan desmesurado y desbordante regalo, únicamente se requiere la vivencia del proyecto divino que crea, transforma y plenifica por amor.

Así, el *Espíritu Santo*, habitando en lo profundo del ser humano que ama, concede el conocimiento del misterio de Dios, es decir, la comunión intratrinitaria en su realidad de circumincisión relacional.

En síntesis, los tres apartados del capítulo cinco afirman que el *Espíritu Santo* habitando a la persona que ama, concede la sabiduría para la comunicación de la gracia de la experiencia de progresiva unión con Dios por amor, la comunión intratrinitaria.

La plenitud unificadora se manifiesta a través del don de la sabiduría, del don de lenguas y del don de la inhabitación. De ese modo, la llegada de Dios (parusía) provoca la unidad de lo diverso, al modo de la comunión trinitaria; además, permite que la creación por la encarnación llegue a consumación; y estimula la prolongación de lo iniciado en Cristo hacia lo definitivo.

Recapitulando, desde el capítulo cinco, el *Espíritu Santo* lleva a plenitud la creación del Padre a través del proceso soteriológico del Hijo. Desde la tercera parte, se puede decir que se ha demostrado la hipótesis de este modo: el *Espíritu Santo* en comunión trinitaria, desde la compenetración de *amor* y *razón* que coopera en la plenificación, va desvaneciendo el estupor y pavor, *espanto*, ante el develamiento del misterio del ser humano en el Dios trinitario. También se puede decir de otro modo, en el *Espíritu Santo* (capítulo 5) se resuelve, en esperanza, la complejidad de la antropología (4), gracias al amor y al conocimiento del misterio del ser (1-3). Entonces, ambas formulaciones recogen lo dicho al comienzo del

estudio donde se presenta la hipótesis diciendo que «el Espíritu Santo, desde la compenetración de amor y razón, desvela el misterio del ser humano».

En síntesis, la parte tercera, presenta la plenitud unificadora a lo largo de los cinco capítulos, en los que lo antropológico se ha ido enriqueciendo con la visión trinitaria, cristológica y eclesiológica¹⁴⁰. La plenitud unificadora es punto de llegada del proceso soteriológico iniciado en la creación y, por ello, desde el culmen se puede comprender el misterio del ser humano al quedar iluminado por lo trinitario (7M 1,5) expresado en la comunidad eclesial (7M 4,12-13). El ser humano puede conocer el sentido de todo al abrirse al amor unificador de Dios (segundo capítulo), a través de la definitividad del «matrimonio espiritual» con Cristo que le plenifica. Así, lo antropológico (7M 3,9) puede ser interpretado desde la cristología (7M 2,3.7). La plenitud unificadora se puede experimentar (capítulo tercero), cuando el ser humano va entendiendo y amando al Dios que se revela en la unión total con todo el ser humano, como ya aconteció en Jesucristo (7M 2,6). En el cuarto capítulo, se aborda cómo lo sucedido en Jesucristo (7M 2,2) puede transformar a todo ser humano (7M 3.11-12) que se deja afectar por el amor trinitario (7M 1,7). De ese modo, el estupor y pavor desaparecen en la unión plena del «matrimonio espiritual» que ayuda a esperar la plenitud aún no consumada. Finalmente, el Dios trino (7M 1,6) que por amor crea se encarna y continúa por el Espíritu lo iniciado en Cristo, puede sostener la libertad del ser humano capacitándola para la plenitud unificadora.

Del mismo modo que en las dos partes anteriores, ahora en la tercera se muestra que se ha realizado lo propuesto; a saber, una aproximación al planteamiento antropológico teresiano, bajo el presupuesto de que los términos *razón*, *amor*, *espanto* y *espíritu* sirven para desentrañar su latente antropología escatológica. Así, a través de la hipótesis, esta tercera parte se desarrolla de la siguiente manera: la *razón* y el *amor* cooperan en la plenificación (capítulo 3) cuando el conocimiento atisba el misterio (capítulo 1) y el *amor* vislumbra a Dios (capítulo 2), de tal manera que el estupor y el pavor, *espanto*, se desvanece ante el develamiento del misterio (capítulo 4) gracias al *Espíritu Santo* que seguirá presente comunicando al Dios trino y uno hasta la plenificación total (capítulo 5). En palabras de la fundadora carmelita: «dijo el Señor: que vendría Él y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos (Jn 14,23)» (7M 1,6)¹⁴¹.

¹⁴⁰ Esta tercera parte aborda la unión plena, que en la séptima morada se desarrolla como el *pleroma* paulino. La estructuración teresiana de la séptima morada en sus cuatro capítulos aborda el aspecto trinitario de la vida de unión; en el segundo capítulo la dimensión cristológica; a continuación, las séptimas moradas en su capítulo tercero presentan la realidad antropológica y finalmente el capítulo cuarto la dimensión eclesiológica.

¹⁴¹ La relación intratrinitaria se desborda en lo creado (I) que va desplegándose en la historia salvífica como amor en lucha contra el mal (II) y que se vislumbra plenificándose en la nueva creación donde el amor reine sobre la abundancia de pecado, gracias a la sobreabundancia de la gracia (III). El primer apartado (2.1.1) de la primera parte y el último (4.5.3) de esta tercera parte están en relación y en ambos se trabaja la hipótesis.

5. RECAPITULACIÓN

El estudio realizado ha ido aportando elementos para formular una posible propuesta de antropología teológica. La síntesis final sistematiza los datos obtenidos al ir releendo los términos de la hipótesis en cada uno de los tres ámbitos. Además, se ha descubierto una relación con el contenido central de la séptima morada teresiana, de tal modo que dicho paralelismo ilumina la sistematización de nuestra propuesta.

Seguidamente, se ofrece la recapitulación desde el punto de llegada: es decir, a la luz que irradia la séptima morada hacia todo el itinerario recorrido por las tres dimensiones antropológicas: la creación amada, la salvación transformadora y la plenitud unificadora.

5.1. RELACIÓN CON LA SÉPTIMA MORADA

Al finalizar este estudio y llegados a la morada principal del Castillo, la séptima, se adquiere conciencia del proceso realizado y es posible la comprensión de la obra teresiana. Los cuatro capítulos en que se estructura la séptima morada expresan el culmen de la experiencia humana que acontece en el centro del ser, el lugar donde habita el mismo Dios. En esta morada, se vive el misterio de la Trinidad (7M 1) y se consuma el matrimonio espiritual (7M 2 cristológico) que transforma a la persona (7M 3 antropológico) para la misión (7M 4 eclesiológico)¹.

El ser humano es conducido al umbral de la séptima morada, al centro de sí mismo, para que experimente lo que sabe y cree por fe, allí se le revela el Dios uno y trino².

Seguidamente, en el capítulo segundo del *Castillo Interior*, se presenta la cristología teresiana como el encuentro con el resucitado; en este adelanto escatológico del «matrimonio espiritual», la persona descubre la mutua donación de

¹ Cf. ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo...*, 266-312. Cf. MAS, A. *Acercar el cielo...*, pp. 246-279. Cf. HERRÁIZ, M. *Introducción...*, pp. 124-137.

² Cf. 7M 1,6 «por visión intelectual [...] se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas [...] distintas, [...] y un solo Dios, de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, [...], y la dan a entender [...] que vendría Él y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos (Jn 14,23)».

amor, la reciprocidad. Es la experiencia de Jesucristo en el interior, es el *Tú en mí y el yo en Ti*, sin confundirse. Cuando se vive el misterio de la gracia, uno puede ser vida de otro, compenetración de las dos vidas³.

El tercer capítulo teresiano presenta la antropología del hombre nuevo. El ser humano se transforma debido al hecho trinitario de la inhabitación (7M 1) y gracias a la inserción en el misterio cristológico (7M 2). Cristo vive en el centro y la persona pasa a la pro-existencia, relativizando el deseo del encuentro definitivo por el compromiso apostólico⁴.

En los cuatro capítulos de la séptima morada del *Castillo Interior*, se da una respuesta a la pregunta por el sentido de la plenitud. La Trinidad acontece en el ser humano como incorporación a Cristo; se trata de un hecho antropológico de madurez humana que se comunica a través de la comunión y la misión eclesial. La entrada en la interioridad es salida al encuentro de los otros en obras concretas y posibles. De este modo, en el último capítulo, se aborda la eclesiología como compromiso sponsal, empenándose en la plenitud para otros. Por lo tanto, la gracia recibida es para configurarse a Cristo crucificado⁵.

Teresa termina su obra invitando a transformar los deseos en compromiso. El *Castillo Interior* es la biografía de todos y cada uno de nosotros en la que se refleja la acción de Dios. Y, en la última morada, se concentra lo fundamental y desde ella es posible entender el itinerario por las anteriores, recorriéndolas con la conciencia de la presencia permanente de Dios. El *Castillo* se termina de escribir a los sesenta y tres años con humor y con una alentadora despedida: la interioridad es regalo divino, en la que Dios está presente desde lo cotidiano invitando a la receptividad y al agradecimiento desde algunas advertencias y recomendaciones⁶.

Vista la estructuración de la obra teresiana desde las séptimas moradas, donde trata la unión plena en los cuatro aspectos fundamentales mencionados, nuestra propuesta se ha enfocado desde el prisma antropológico, contemplando el misterio que acontece en cada existencia. Desde la antropología, con sus limitaciones,

³ Cf. 7 M 2,1.5.6. Dice la autora en 7M 2,1: «se le representó el Señor [...], como después de resucitado, y le dijo que [...] sus cosas tomase ella por suyas, y él tendría cuidado de las suyas»; en 7 M 2,5: «El que se arrima y allega a Dios hácese un espíritu con Él [...] su vida es ya Cristo»; y en 7 M 2,6: «Y esto se entiende [...] claro [...] ser Dios el que da vida a nuestra alma [...] ¡oh vida de mi vida y sustento que me sustentas! [...] de aquellos pechos divinos [...] sustentando el alma, salen unos rayos de leche».

⁴ Cf. 7M 3,6.7. Dice en 7M 3,6: «lo que más me espanta de todo [...] el deseo que tienen de servirle [...] no solo no desean morir, mas vivir muchos años padeciendo [...] no desea verse en ella [la gloria]; su gloria tiene puesta en sí pudiesen ayudar en algo al Crucificado»; y en 7M 3,7: «los deseos de gozar de Dios y salir de este destierro [...] y mira en sí misma con la continuanza que le tiene consigo, y con aquello se contenta y ofrece».

⁵ Cf. 7M 4,6.8.15. Dice Teresa en 7M 4,6: «Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual; de que nazcan obras, obras»; en 7M 4,8: «Poned los ojos en el crucificado y haráseos todo poco»; y en 7M 4,15: «El Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen [...] pudiendo cada día más y más».

⁶ Cf. Epíl. 4. En la 1M se reza vocalmente; en las tres siguientes, 2,3 y 4 M, se conoce la humanidad de Jesucristo; en la 5M se asume la cruz para que en la 6M se perfeccione el amor, se medite la Palabra y se viva la contemplación.

se trata de leer, interpretar y asumir las dimensiones trinitarias, cristológicas y ecle-siológicas; el ser humano es un ser interior, comunitario y comprometido, un ser creado para plenificarse a través de la historia.

5.2. SÍNTESIS FINAL

Tras mostrar la correlación entre el planteo de la investigación y la estructu-ración de la séptima morada teresiana, se ofrece una síntesis recapituladora que ofrece una posible antropología teológica teresiana.

La creación amada, desde el término *razón*, aborda la identidad y la libertad. Ambos temas teológicos se han configurado desde el proceso de búsqueda del ser humano que pretende el descubrimiento del misterio creador. La persona puede llegar a conocerse acudiendo al origen de su ser que, para Teresa, está en el Dios-Amor que da la existencia. Así, la criatura es fruto del amor divino que regala la libertad para seguir autorrealizándose y llegar a la madurez desde la experiencia primigenia de gratuidad. Además del origen, al ser humano le interesa conocer el fin, el para qué ha sido creado. La autora expresa que, a través de la historia de salvación, el ser humano culminará en el amor de Dios; su meta, por tanto, es el mismo seno de Dios trinitario, al que se puede acceder, por gracia, a través de una opción de amor razonada. Así, desde el origen, amor de Dios, hacia la meta, amor de Dios, la criatura va descubriendo el misterio de sí misma a lo largo del itinerario procesual. Ese encuentro crea asombro y sobrecogimiento, espanto, cuando descu-bre que la finitud es su identidad y cuando va atisbando el significado del misterio de su procedencia y de su finalidad. El ser humano puede ir experimentando el misterio —identidad del sujeto libre cuyo origen y fin es el amor— como salvación en la historia concreta que le toca vivir en su mundo y en su tiempo.

La hipótesis —el *espíritu de Dios* desde la compenetración de *amor* y *razón* devela el misterio asombroso y sobrecogedor (*espanto*) de la criatura humana— ha ido haciendo patente la antropología teológica latente en *Castillo Interior*. En la creación amada el *espíritu de Dios*, se hace presente gestando la creación. Es decir, en el Espíritu el Padre, crea por el Hijo —cristología cósmica— dando la existencia a lo que no era en —temporalidad— un tiempo y en un mundo. Este dar vida es el primer acontecimiento salvador. En resumen, la criatura libre busca su identidad en el origen y en la meta de su existencia y puede conocer y amar en el misterio.

A continuación, en la segunda parte, desde la dimensión soteriológica se extraen los contenidos teológicos que ayudan a estructurar una propuesta de la antropología teológica teresiana. La *razón* trata de clarificar la posibilidad de la re-lación humano-divina, desde la que se despliega un ser humano que, aceptando la relatividad de su conocimiento y abriéndose con progresividad al misterio de la salvación, puede ir siendo copartícipe del plan soteriológico. El misterio salvador se revela en Cristo que es la plena realización de la relación Dios y hombre, en quien se cumple a cabalidad el designio divino. Por eso, la antropología teresiana es cristología implícita; es decir, se necesita un ser humano que se pueda pensar

desde la encarnación de Dios, que sea receptividad activa —como el Hijo que recibe del Padre y el Espíritu— en mutua interdependencia. Un ser humano que se va comprendiendo como alteridad divina desde el seguimiento de Jesús, para descubrir a Jesucristo como el único y auténtico mediador que salva, es decir, ofrece filiación y fraternidad para enfrentar solidariamente la liberación del pecado. La vivencia soteriológica es posible gracias al encuentro con el resucitado que comunica el futuro aconteciendo en la historia. La experiencia de la salvación transformadora va logrando la compenetración de amor y razón, la unidad en la pluralidad de lo humano. Gracias a la relación Dios y hombre, cumplida a cabalidad en Cristo, todo ser humano puede rebasar su ser y abrirse a la divinización. Este camino no depende exclusivamente del esfuerzo humano sino que, sobre todo, es don divino que expresa la eficacia y la fecundidad del conocimiento amoroso. Así, es posible aproximarse a la particularidad del ser humano que es cuerpo y alma, que se muestra como varón y mujer, capaz de establecer relaciones en un mundo concreto. Este ser humano experimenta la admiración y el desafío ante la posibilidad de conocer y comunicar a otros el plan de progresiva salvación. La identidad peculiar de lo humano es que, siendo temporal y mundano, se va forjando como sujeto libre y responsable, que puede trascenderse y reconocerse alteridad de Dios, gracias al *espíritu del Señor*.

La hipótesis de estudio —el *espíritu del Señor* desde la compenetración de amor y razón devela el misterio que admira y desafía (*espanta*) al ser humano— va develando la antropología teológica teresiana en clave soteriológica. De este modo, el ser humano va conociendo relativa y procesualmente el misterio en la relación con Dios que le capacita para coparticipar en la salvación. La clave es la persona de Cristo que realiza en plenitud esta relación dialogal y que, por el seguimiento, la mediación y el encuentro con el resucitado, va conduciendo al ser humano hacia la divinización. Lo que supone un rebasamiento de la finitud en que el amar capacita para conocer la peculiar identidad humana a nivel personal, social y estructural cósmico. Y, aunque la admiración y el desafío permanecen, la persona puede descubrir que la historia va siendo conducida a plenitud por el *espíritu del Señor* que continúa estando presente activamente en el tiempo y el mundo.

Finalmente, en la tercera parte, la antropología teológica teresiana latente en la obra *Castillo Interior*, leída en clave escatológica, da pie a sistematizar algunos contenidos teológicos que no siempre aparecen nítidamente tratados, sino que, más bien, se presentan únicamente evocados y sugeridos y siempre abiertos a ulteriores profundizaciones y formulaciones. La razón puede abrirse a la comprensión de la plenitud unificadora entendida como la meta y como el rebosamiento del proceso soteriológico iniciado en la creación amada. Es decir, se descubre, entiende y contempla al ser humano desde la divinización, o sea, se ve la cristificación de todo lo personal, social y cósmico a la que puede llegar la historia. Así, en los textos de Teresa, se descubre que el misterio del ser humano se revela en el Dios que, habitando lo humano, amplifica el conocimiento humano. Se presenta el amor que vislumbra a Dios al entrar en el ámbito de la presencia divina

en la que el ser humano va unificándose en la medida que la voluntad de Dios es su única pretensión. Y así llega a la plenitud unificadora, meta que da sentido al existir, donde la escatología es la conclusión que completa la antropología. Este proceso, en el capítulo tres, se contempla desde un final positivo porque es Dios mismo quien garantiza el encuentro definitivo con Él. Esta posibilidad de ver cara a cara a Dios es un *ya sí pero todavía no* que desvanece el estupor y pavor del ser humano, ya que puede vivir en el presente el futuro, y así experimentar la salvación y, a la vez, esperar su plenitud, pues aun no se ha consumado. El *Espíritu Santo* es quien estando presente —trascendencia encarnada— va comunicando al Dios trino hasta la plenificación total. El ser humano puede, por gracia, vivir esperando porque sabe que la iniciativa y la conclusión son de Dios, quien sostiene la finitud humana y va guiando la libertad para acoger la inhabitación trinitaria.

La hipótesis —el *Espíritu Santo* desde la compenetración de amor y razón desvanece el estupor y pavor del ser humano ante el misterio que va develándose— ayuda a recorrer el único proceso en su triple dimensión, y así la antropología teológica escatológica se puede formular como plenitud unificadora. El ser humano atisba su misterio en Dios cuando el conocimiento se consolida al descubrir con gozo que el final es de plenitud. De tal modo, la antropología se esclarece en la escatología, lo definitivo ilumina el sentido de la existencia desde la experiencia del amor de Dios. Él mismo se encarga de que el ser humano pueda libremente implicarse en el proceso para el develamiento del misterio y el espanto se disipe *ya sí pero todavía no* totalmente. Por eso, el ser humano libre espera confiadamente un desenlace positivo gracias al *Espíritu Santo* que sigue presente anunciando al Dios trinitario hasta la plenificación total.

6. CONCLUSIÓN

Recapitulado el estudio y habiendo sintetizado los datos de la investigación, en este momento se trata de explicitar una posible propuesta de antropología sistemática siguiendo, como siempre, el recorrido del proyecto divino único en su triple dimensión creadora, salvadora y consumadora, de tal modo que se pueda vislumbrar una imagen del ser humano en proceso de plenificación. El análisis se ha realizado bajo el supuesto de que la hipótesis va guiando el camino que permite sacar a la luz la latente concepción de lo humano en Teresa.

A partir de los resultados, se formula una propuesta antropológica que se sistematiza siguiendo los términos de la hipótesis —*espíritu*, la compenetración de *razón* y *amor* y el *espanto*— a lo largo de cada uno de los tres ámbitos: el creacional, el soteriológico y el escatológico. La interrelación de los términos y los ámbitos aportan características valiosas para estructurar nuestra limitada y parcial *Propuesta de antropología teológica en Castillo Interior de Santa Teresa*.

Desde la investigación realizada, se puede afirmar que el eje y la clave que estructura la antropología teológica teresiana es el Espíritu. La autora se revela como una pneumatóloga hablando del ser humano.

En primer lugar, a partir de lo descubierto al estudiar los textos que contienen el término *espíritu* referido a Dios —capítulo cinco de las tres partes—, se extraen rasgos que ayudan a ir configurando una antropología pneumatológica. Las notas de esta antropología se sistematizan en el apartado «la presencia del Espíritu» donde se presenta un ser humano gestado y orientado hacia la plenificación total en Dios trino.

En segundo lugar, el apartado que titula «La sabiduría amorosa» trata de dar cuenta de lo descubierto desde la compenetración de *razón* y *amor*; esta compenetración revela la posibilidad de una aproximación al misterio del ser humano. A partir del contenido de los capítulos uno, dos y tres de las tres partes, se extraen determinadas características de la antropología latente teresiana que se han ordenado para responder y dar cuenta del misterio humano a través de cómo la *razón* conoce, el *amor* vislumbra y el ser humano adquiere un *conocimiento entrañable*.

En tercer lugar, el espanto experimentado ante el misterio tremendo y fascinante del ser humano se ha ido desplegando a lo largo de la tesis, como se ha dicho anteriormente con vocablos —asombro-sobrecogimiento, admiración-desafío y estupor-pavor—, del mismo campo semántico. Así los análisis de los

cuartos capítulos de cada parte han ido aportando datos valiosos para configurar nuestra propuesta antropológica.

Se finaliza esta parte conclusiva recogiendo todas las características descubiertas para sistematizar una posible antropología teológica en el apartado que titulo «El ser humano ante la sabiduría amorosa del Espíritu». El misterio humano, gracias a la circumcesión realizada por el Espíritu, se puede ir conociendo y amando en la esperanza de una total resolución en Dios uno y trino.

De este modo, se ha tratado de sistematizar los datos sobre el ser humano, de una determinada manera, para ofrecer una propuesta de antropología teológica teresiana, que se ha ido desplegando con características propias aunque no siempre bien definidas ni estructuradas. El estudio ha ido constatando una mayor correlación de cada uno de los términos con una de las dimensiones; el espíritu con escatología, la compenetración de razón y amor con soteriología, y el espanto con creación. Por eso, a partir de esta intensificación se configura el orden de exposición de la presente conclusión en los apartados ya indicados: la presencia del Espíritu, la sabiduría amorosa, y el espanto ante el misterio. Se finaliza la tesis confirmando la hipótesis, afirmando que el misterio del ser humano se devela en la sabiduría (Logos) amorosa (Padre) del Espíritu. Así se rescata la antropología pneumatológica teresiana revelándose en Dios trinitario.

6.1. LA PRESENCIA DEL ESPÍRITU

Se ha descubierto que la antropología teresiana se puede caracterizar fundamentalmente de pneumatológica; este rasgo esencial permea toda la existencia del ser humano.

El estudio del término *espíritu* referido a Dios en los tres ámbitos —creación, salvación y escatología— aporta características relevantes de la antropología latente teresiana. La autora en la obra *Castillo Interior* no cita con mucha frecuencia al *espíritu*, —debido al condicionamiento histórico de la época que lo consideraba como peligro de iluminismo, perseguido por la Inquisición— pero sí está presente y es posible rastrearlo entre sus palabras. Se han encontrado textos valiosos que permiten reconstruir su pneumatología de presencia, de orientación y de donación.

Por tanto, el Espíritu posibilita en la temporalidad la relación ser humano-Dios; para eso, se encarna y comunica sus dones a un ser humano que, gracias a la receptividad, puede acogerlos. El sujeto receptivo se va capacitando para configurarse a Cristo y cooperar en el proceso soteriológico. El ser humano receptivo y capacitado puede ir aproximando el *esjaton*.

A partir de los datos, se puede deducir que la teología antropológico-pneumatológica en Teresa se caracteriza por:

- la receptividad de la creatura, en que la finitud se abre y acoge lo inesperado de Dios;

- la capacitación del ser humano, en que la fragilidad se fortalece para tratar de vencer el mal asumiendo el ser víctima;
- la aproximación al presente de lo último y definitivo es lo que acontece en la vida resucitada experimentando la desmesura.

Por tanto, la finitud humana por su receptividad puede acoger el amor divino. Amor que morando en el ser humano viabiliza una antropología de la capacitación, que puede ayudar en el padecimiento y asunción de la negatividad. Así, en cada ser humano que acoge la existencia que Cristo inició en la historia, se revela una antropología que aproxima el esjaton. Por tanto, la antropología pneumatológica posibilita vivir en la historia atisbos de eternidad. En definitiva, se presenta una antropología pneumatológica caracterizada como evolutiva, gracias a la receptividad; unitaria, gracias a la capacitación; y esperanzada gracias a la aproximación de lo definitivo.

Los verbos asociados al Espíritu son de acción y expresan la capacidad de impulsar (evolución), transfigurar (unidad de lo diverso) y escatologizar (ultimar en esperanza resucitada, llevar a desmedida consumación). Es decir que el proyecto de ser humano —*espíritu de Dios*— se desenvuelve en la historia —*espíritu del Señor*— hasta la consumación —*Espíritu Santo*—, gracias a la comunión trinitaria.

6.2. LA SABIDURÍA AMOROSA ES COMPENETRACIÓN DE RAZÓN Y AMOR

La antropología pneumatológica teresiana se caracteriza por la compenetración, que se va a aplicar a los diversos aspectos de la existencia humana. De ahí la valoración de todo lo humano que se formula en una clave abarcadora; el esfuerzo por enfrentar la división y superar los dualismos, pensando la unidad de la diversidad; y, en tercer lugar, la compenetración llevada hasta el final de la unión con Dios, que genera el gozo pleno escatológico. El Espíritu ilumina en la opción por el amor desde donde se puede comprender la existencia como regalo de amor. Un amor que capacita para la salvación y que se desenvuelve en el proceso histórico hasta la unión con Dios. En ese encuentro del ser humano con Dios, la razón —atisbando el misterio— y el amor —vislumbrando a Dios— cooperan en la plenificación de lo humano.

Seguidamente se abordan los datos aportados por el estudio de los términos *razón*, *amor* y juntos *razón y amor* en los tres ámbitos —creación, salvación y escatología— para extraer aquellas características que ayudan a configurar la antropología pneumatológica teresiana en clave de interrelación y comunión.

6.2.1. La razón conoce el misterio

El capítulo primero, en las tres partes, presenta un ser humano que se cuestiona y puede, aproximándose al proyecto soteriológico, llegar al conocimiento de su misterio.

Los datos aportados desde la *razón*, revelan que la creatura teresiana es ansia infinita inserta en finitud, y el autoconocimiento —*socratismo teresiano*— se va logrando gracias a la acogida de los dones que desbordan la existencia. Además, esta apertura descubre la necesidad de salvación debido a la des-gracia que supone la fuerza del mal —otra dimensión del ser en la que el pecado provoca gran contradicción existencial—, y la gracia que supone el designio universal de salvación de Dios. Se habla de la desgracia-agraciada. Y, a pesar de la inseguridad del conocimiento y de la desgracia del rechazo de Dios, Él permanece en la donación de su ser colmando plenamente la creación salvada.

A partir de los datos obtenidos en la investigación se puede inferir que la antropología pneumatológica teresiana enriquecida desde la clave del conocimiento se caracteriza por presentar:

- un ser humano que es imagen de Dios, lo que significa que la criatura recibe su originalidad, dignidad, consistencia y gran valía de Dios; que es una creatura libre para optar por la plena humanización de modo inteligente y amoroso;
- un ser humano como alteridad abarcante, que escucha la Palabra y puede coparticipar en la salvación al acoger la sobreabundancia de la gracia y tratar de superar la des-gracia del pecado;
- una antropología de plenitud que se puede ir experimentando en la historia, acogiendo el don de Dios que hace experimentar una vida resucitada que satisface plenamente.

Así, la antropología teresiana irradia un carácter de una alta valía, respeto y apreciación de la dignidad del ser humano a sí mismo, al otro y a Dios. Lo humano se realiza con y desde una perspectiva de alteridad que supone un ser abarcador que va asumiendo también el encorvamiento del pecado, y orientando hacia la definitividad de la nueva humanidad. Por eso, la creación desde el Hijo posibilita la encarnación para la plenificación. Se devela una antropología pneumatológica caracterizada, desde la razón, como: dignificante, por ser imagen de Dios; de alteridad, gracias a su capacidad abarcadora; y de definitividad o concluyente, al acoger la vida resucitada.

La *razón* ilumina la búsqueda del sentido de la existencia recibiendo los dones del Creador, para ir apostando por el proyecto salvador de cristificación, esperando el develamiento del misterio humano en Dios.

6.2.2. El amor vislumbra el misterio

Seguidamente, el término *amor* estudiado en los tres ámbitos, revela que la existencia creada por amor puede, a través del amor de Jesucristo, llegar a vislumbrar al mismo Dios Amor.

Los datos dicen que el amor creador de Dios busca darse a la creatura capaz de acogerlo en una existencia libre y gratuita. La persona puede ser capaz de amar como respuesta al abajamiento divino en Cristo, que salva a través del seguimiento

del único mediador, posibilitando el encuentro con el resucitado. Se aborda la responsabilidad como fundamento de la existencia que responde al amor. De este modo, la vida se va conformando a Jesucristo, plenitud realizada, lo que permite hablar de una antropología cristológica.

A partir de los datos obtenidos en el estudio, se puede desprender la antropología pneumatológica teresiana enriquecida por el amor y caracterizada como:

- antropología de la gratuidad y libertad, que presenta un ser humano que al relacionarse con Dios recibe libremente el amor creador divino, para, a su vez, entregarlo gratuitamente.
- una antropología encarnatoria, que salva mediante la liberación y el ensanchamiento: liberando del pecado de la división (*dia-bolo*), unifica; y, además, ampliando el conocimiento de lo humano, acoge lo que le desborda y plenifica. La ductilidad humana puede llegar a ser la alteridad en que Dios se transfigura.
- una antropología del exceso, en que la nueva creación nacida del encuentro con el resucitado degusta lo definitivo como abundancia que sobrepasa lo humano e impulsa a cooperar con Cristo en la transformación de lo histórico. Se acerca el futuro al presente y se incrementa el ya *sí*, sin olvidar el *todavía no*.

Así, se rescata una antropología de relación entre Dios y el ser humano, quien acoge la gracia transformadora que desborda lo humano. Además, es una antropología que puede armonizar la espiritualidad y la corporalidad; integrar todo el ser con mente y cuerpo; posibilitar la comunión de lo divino y humano; todo ello en un proceso de unificación. El sentido de la existencia humana se descubre en la trascendencia encarnada que se experimenta como un rebasamiento del ser, en que se goza de manera anticipada la cercanía de Dios. Se devela desde el amor una antropología pneumatológica caracterizada por: la receptividad, para acoger el don de la existencia; la unificación, al responder a la encarnación; y el rebasamiento, al ser habitada por Dios.

El *amor* divino regala la existencia como proyecto de filiación y fraternidad. El conocimiento personal y de Dios encamina hacia el amor al prójimo, que lleva a la unificación del ser en torno a la voluntad divina que desde lo profundo se desborda acercando la plenitud.

6.2.3. La compenetración de razón y amor

Los datos del capítulo tercero, la *razón* y el *amor* en los tres ámbitos, van perfilando un conocimiento entrañable para sistematizar una antropología potenciadora del ser humano. El amor estimula el conocimiento y la razón vigoriza, da solidez y consistencia al amor; de tal modo que se puede afirmar que la reciprocidad humaniza.

Se presenta un ser humano que gracias al amor de Dios, origen de todo, puede entender su finitud y puede amar a otro. Se afirma que razón y amor se

potencian en Dios. La salvación consiste en que la *razón* puede decidir enriquecerse con *amor* y la lucidez del *amor* rebasa la *razón*; este camino soteriológico es concedido por gracia. Se trata de un camino hacia la divinización como posibilidad de plenitud unificadora, en que la *razón* y el amor cooperan para que el ser humano pueda entender y amar lo diferente, sabiendo que el final positivo está garantizado en Dios.

A partir de los datos del estudio se puede desglosar la antropología pneumatológica teresiana enriquecida por la compenetración de *razón* y *amor* con las siguientes características:

- antropología del amor sabio, que crea, sostiene e impulsa hacia la plena humanización; se valora la existencia surgida del amor, por amor y para el amor; así nace un ser humano frágil que es creación buena y, al mismo tiempo, propensa al mal;
- antropología de la gratitud, que aproxima lo último como felicidad y dicha degustada en medio de las fuerzas destructoras del mal, y eso conduce al agradecimiento y la alabanza porque el amor es más fuerte que la muerte;
- antropología de llegada de la promesa, antropología de final positivo, en que se cumple lo definitivo, la unión amorosa con Dios que irradia lo pleno a todo el proceso histórico.

A partir de los datos se rescata una antropología ascendente, que presenta al ser humano finito, frágil; que valora la existencia humana al inscribirla en el amor, induciendo un itinerario de inconclusa perfección, desde el deseo de la meta a la que puede llegar. Una antropología de alabanza, porque la persona es consciente de ser agraciada —ya, aquí y ahora— por la presencia de lo definitivo, y se hace antropología laudatoria por la gracia que aproxima lo definitivo. Esta positiva propuesta se formula como antropología de parusía, se hace presente el futuro a través de la llegada de una vida desbordante nacida de la unión con Dios. En definitiva, se devela una antropología pneumatológica desde la compenetración de *razón* y amor, caracterizada por ser ascendente, gracias al amor sabio, laudatoria, porque experimenta la gratitud, y de parusía, como presencia de la llegada de lo prometido.

La racionalidad amorosa o conocimiento entrañable remite a un ser humano, antropología teológica, imagen y semejanza del Dios que crea, sostiene y consume en el amor. La eficacia y fecundidad del amor sabio se manifiesta y se verifica en la tarea misionera de cooperación en la realidad histórica para la plena humanización.

En síntesis, el Amor del Padre y el Logos del Hijo se infunden en el ser humano por el Espíritu. Así, la sabiduría amorosa que el ser humano recibe del Espíritu le va capacitando para aproximarse al misterio tremendo y fascinante de lo humano.

6.3. EL ESPANTO ANTE EL MISTERIO

La antropología teresiana se tiñe de filosofía cuando se aborda el *espanto* generado ante lo tremendo y lo fascinante del misterio humano. Los textos sugieren y motivan un universo muy rico de palabras para expresar este «gesto filosófico primordial»¹, que el ser humano experimenta ante los temas fundamentales antropológicos: la existencia, el amor y la muerte. De esta vivencia se rescatan rasgos de la latente antropología pneumatológica teresiana.

Los datos emanados del análisis de los textos muestran que la identidad del ser humano se forja abriéndose a la diversidad que ensancha; lo que posibilita entender el sentido de la existencia desde el principio al fin. Se comprende la identidad como apertura a la diversidad. De este modo, la singularidad del sujeto se manifiesta en su capacidad de perfeccionamiento; por lo que puede ir asumiendo, por gracia, la capacidad de bien y la propensión al mal. Se habla de la unificación desde los desafíos de la condición finita. Por eso, el ser humano va viviendo el *ya-sí, todavía-no* al irse configurando a Cristo y aproximándose al misterio humano desde el asombro-sobrecogimiento y la admiración-desafío hasta que se desvanece el estupor-pavor al descubrirse habitado por la Trinidad. Se habla de la procesualidad de lo humano hasta poder llegar al gozo definitivo.

La antropología pneumatológica teresiana, desde la clave del misterio tremendo y fascinante del ser humano, se revela con las siguientes particularidades:

- enriquecedora, ya que el ser humano llega a mayor humanización cuando Dios se comunica dándole anchura con su amor; así se ensancha y acrecienta lo humano con la grandeza divina;
- transformadora, gracias al proceso soteriológico que aproxima el misterio, aunque sin entenderlo absolutamente; así el poder del mal supone un desafío a integrar en el camino hacia la unificación;
- y posibilitadora de nuevas dimensiones de lo humano cuando se abre al trascendente que se hace presente; el ser humano descubre el misterio de su existencia, tanto la duración, como la extensión y la profundidad de la vida, en Dios.

Así, a partir de los datos, se rescata una antropología potenciadora del autoconocimiento del ser humano, lo que es posible gracias a su capacidad relacional desde su ser dialógico en la alteridad. Entonces, lo humano se ensancha y se capacita para la sabiduría divina. Esta remite a una antropología desafiante al cambio, que, desde la humildad², puede acoger la gracia transformadora que desborda lo humano. Otro rasgo antropológico se refiere a su ser procesual tanto en lo personal como en lo relacional y en lo estructural, cuando se abre a la comprensión del

¹ ÁLVAREZ, T. «Admiración, estupor, espantar(se)...», p. 313.

² En el *Castillo Interior* el término *humildad* aparece en 33 textos: 1M 1,3; 2, 5.8-9.11.13; 3M 1,7 y 9; 2,2.6 y 8; 4M 1,6; 2,9; 3,4 y 5; 5M 1,8; 3,9.11 y 18; 4,16; 5,6 y 10; 6,8; 8,4 y 10; 6M 9,11-13 y 15; 10,7; 7M 4,8 y 14; Epíl. 2.

misterio. La relación Dios y hombre acontece en la integralidad del ser sin reducirse a un intimismo y potenciando la existencia concreta que no se evapora en un abstracto universal. En definitiva, se devela una antropología pneumatológica desde el gesto filosófico del espanto, caracterizada por ser: dialógica, gracias a la relacionalidad; unificadora, por el desafío del cambio transformador; e integral, gracias al carácter procesual.

El término espanto en clave teresiana detecta y expresa una concepción de lo tremendo y lo fascinante como asombro y sobrecogimiento ante el conocimiento del misterio del ser humano a la manera de una existencia finita hacia la plenitud; como admiración y desafío ante el descubrimiento del plan divino —cristificación—, el cual es propuesto para el ser humano creado en esta historia; y como estupor y pavor ante la visión de Dios reinando que devela el misterio inefable.

En definitiva, se ha ido configurando una antropología sustentada en una cristología implícita que interpreta lo humano desde lo trinitario: la misión del Hijo encomendada por el Padre y alentada por el Espíritu se manifiesta en Amor. Así, esta propuesta antropológica teresiana es claramente escatológica, porque desde la plenitud se profundiza la dimensión encarnatoria-salvífica, y se ilumina la capacidad de relación del ser humano con Dios. La revelación del misterio de Dios en la inmanencia supone una manifestación explícita, y, a la vez, una inédita renovación.

6.4. EL SER HUMANO ANTE LA SABIDURÍA AMOROSA DEL ESPÍRITU

La antropología unitaria pneumatológica teresiana presenta el misterio del ser humano develándose en el misterio trinitario, es decir, en la sabiduría amorosa del Espíritu.

En la obra teresiana se descubre la donación de Dios como el fundamento trascendental de lo humano, lo que genera asombro y sobrecogimiento ante el misterio del origen y del fin. Ambos, el principio y la consumación, se entienden en interacción; debido a que la creación se contempla como hecho salvífico desde el proceso en el que todo lo creado está orientado a la nueva creación.

La relación Dios-hombre es posible y se ha realizado en la historia humana en Jesucristo, así la encarnación aproxima y revela el misterio humano. El ser humano se caracteriza por la receptividad, por la relacionalidad y por la unidad, en un proceso de plena realización de lo humano. Este ser humano se configura como sujeto personal, como misterio que admira y desafía, porque la compleja finitud es conducida por el espíritu del Señor hacia la divinización.

La plenitud del hombre a través de la unión con Dios es punto de llegada de la creación soteriológica y es el cumplimiento de la antropología. La historia puede ser tiempo de salvación para cada existencia que espera la plenitud de los tiempos cuando se manifieste lo definitivo. Este proyecto antropológico se ha

cumplido ya en Jesús de Nazaret —prolepsis humana— y continúa en la experiencia eclesial en la que se vive la dimensión sacramental, profética y mística³.

La sabiduría amorosa del Espíritu va generando en cada ser humano la experiencia de plenitud, y gracias a la relación con Dios trinitario es posible comprender el misterio de sí mismo, del otro y de Dios.

Además, el ser humano teresiano, contemplado ante la sabiduría amorosa del Espíritu, Dios trinitario, a lo largo del proceso de creación-salvación-consumación, puede ser comprendido y descrito a través de una antropología pneumatológica-trinitaria. La propuesta antropológica teológica puede ser caracterizada por ser dignificante, unitaria y plena; es decir, puede ser descrita por su positividad —valorizadora de lo humano—; su ser unificadora de las diversas dimensiones —creadora de comunión—; y, además, por su orientación plenificadora de lo humano desde la cristología.

La propuesta teresiana descubierta presenta lo humano como valioso porque entiende y confiesa su más profundo origen en el ser imagen de Dios. Imagen y visión de lo humano que en la realidad histórica se va desplegando como un ser receptor de la gracia, abierto al cambio superador y estimulado a la perfección.

Esta visión positiva de lo humano no ignora el mal con su carga de pecado y muerte, sino que lo integra en la antropología soteriológica teresiana desde lo trinitario y en permanente referencia a la cristología, antropología cumplida. Asimismo, la pretensión de comunión de la detectada antropología teresiana se va logrando en la búsqueda de la unidad en la diversidad y gracias a la orientación —infundida en la creación— hacia la plenitud. De ese modo puede ser posible el proceso histórico unificador a través del carácter dialogal y ascendente-plenificador, que integra equilibradamente a lo largo de la existencia toda la vitalidad de los diversos ámbitos, para la con-formación de lo humano a Cristo.

Por último, la propuesta presenta la creación para la plenificación a través de un proceso histórico de salvación. Desde la escatología la realidad del ser humano se divisa con optimismo, asumiendo la riqueza y complejidad de un ser relacional abierto a la gracia y la comunión en un contexto de desgracia y división, injusticia y pecado. Esta mirada es la que descubre la creación para la salvación total en la divinización y, por eso, la historia puede ser interpretada como un proceso de cristificación de lo real en su dimensión personal, social y cósmica. La propuesta de antropología teológica muestra el significado último de todo desde la espera escatológica.

De ese modo, la hipótesis, por la cual el *Espíritu* desde la compenetración de *amor* y *razón* devela el misterio fascinante y tremendo (*espanto*) del ser humano en el Dios trinitario, se confirma. Esta ratificación, cambiando el orden de los términos investigados (*espanto*, *razón*, *amor* y *espíritu*) se transforma en tesis: el misterio del ser humano se devela en la sabiduría amorosa del Espíritu.

³ Cada creyente es invitado al crecimiento en la experiencia de interioridad, de comunitariedad y de compromiso. En Teresa, la mística es hacer experiencia de lo que se cree por fe; traer lo escatológico a la historia individual y comunitaria. Es la vivencia de lo sagrado en espacios y tiempos determinados en los que se armoniza pasado, presente y futuro; esto, finalmente, forma parte de la vivencia sacramental.

7. BIBLIOGRAFÍA

7.1. FUENTES

7.1.1 Ediciones críticas

7.1.1.1. Obras completas

CRUZ, T. de la. *Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia. Obras completas*. 5. ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1987.

FUENTE, V. de la. *Escritos de Santa Teresa*. 2 v. Madrid: M. Rivadeneyra, 1877-1879.

SANTA TERESA, S. de. *Obras de Santa Teresa de Jesús*. 9 v. Burgos: Tipografía de «El Monte Carmelo», 1915-1924.

SANTA TERESA, S. de. *Obras de Santa Teresa de Jesús*. 2 v. Buenos Aires: Editorial Poblet, 1941.

7.1.1.2. Castillo Interior

ÁLVAREZ, T.; MAS, A. *Castillo Interior. Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1990.

FUENTE, V. de la. «Las Moradas». En: *Teresa, de Ávila, Santa, 1515-1582. Escritos*. Madrid: Casa Editorial Hernando S.A, 1930, pp. 405-490.

SANTA TERESA, S. de. «Las Moradas». En: *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Tipografía de «El Monte Carmelo», 1917, pp. 5-212.

SANTA TERESA, S. de. «Las Moradas». En: *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Buenos Aires: Editorial Poblet, 1941, vol.1, pp. 525-712.

7.1.1.3. Otras ediciones consultadas

Obras Completas

BARRIENTOS, A. (Dir.). *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. 5.ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.

MADRE DE DIOS, E. de la; STEGGINK, O. *Santa Teresa de Jesús. Obras completas*. 8.ª ed. Madrid: Editorial BAC, 1986.

HERRÁIZ, M. *Santa Teresa de Jesús. Obras completas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

– *Obras de la Gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús, fundadora de la reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen*. 2 v. Madrid: en la Imprenta de D. Joseph Doblado, 1793.

– *Obras de Santa Teresa de Jesús, edición novísima corregida y aumentada*. 6v. Madrid: Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1881.

– *Oeuvres complètes. Sainte Thérèse de Jésus*. SAINT JOSEPH, G. du (Trad.). Paris: Éditions du Seuil, 1948.

– *Teresa, de Ávila, Santa, 1515-1582. Escritos. Añadidos e ilustrados por Vicente de la Fuente*. Madrid: Hernando, 1930-1931.

SANTULLANO, L. *Obras completas, Santa Teresa*. Madrid: Editor M. Aguilar, 1942.

Castillo Interior

«Las Moradas». En: *Obras de la Gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús, fundadora de la reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen*. Madrid: Imprenta de D. Joseph Doblado, 1793, vol. 2, pp. 1-203.

«Le Chateau de l'ame ou le livre des Demeures (1634-1639)». En: *Oeuvres complètes. Sainte Thérèse de Jésus*. SAINT JOSEPH, G. (Trad.). Paris: Éditions du Seuil, 1948, pp. 814-1060.

NAVARRO, T. *Las moradas. Santa Teresa*. 4.^a ed. Madrid: Ediciones de «La Lectura», 1933.

ONAINDIA, A. *Egoitzak edo Barne-Gaztelua*. Lizarra: Aita Karmeldarrak, 1981.

RODRÍGUEZ, J. V. *Castillo Interior o Las moradas*. 7.^a ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1999.

SANTA TERESA. *Las Moradas*. 11.^a ed. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1981.

7.2. INSTRUMENTOS DE TRABAJO

Archivium bibliographicum Carmelitanum, (ABC). Roma: Teresianum, 1956-1981.

Archivium bibliographicum Carmeli Teresiani (ABCT). (Collectio Bibliographica a Pontificia Facultate Teresianum). Roma: Teresianum, 1979-2005, vol. 25-45.

ABBAGNANO, N. *Diccionario de filosofía*. GALLETTI, Alfredo (Trad.). México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1963.

ÁLVAREZ, T. «Glosa a la bibliografía del doctorado teresiano». *Ephemerides Carmeliticae*, 22 (1971), pp. 495-542.

- ÁLVAREZ, T. «Galería bibliográfica del IV Centenario». *Monte Carmelo*, 90 (1982), pp. 357-370.
- ÁLVAREZ, T. «Nota histórica sobre el autógrafo del Castillo Interior». En: ÁLVAREZ, T.; MAS, A. *Castillo Interior. Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1990, vol. II, pp. 239-266.
- ÁLVAREZ, T. «Glosas bibliográficas». En: *Estudios Teresianos*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1996, vol. 3, pp. 609-684.
- ALVIRA, M. I. «Références bibliographiques». En: *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'héroïsme*. Paris: Éditions F. X. de Guibert (O.E.I.L.), 1992, pp. 437-446.
- ASTIGARRAGA, J. L.; BORRELL, A. *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*. 2v. Roma: Editoriales OCD, 2000.
- «Bibliographia Internationalis Spiritualitatis» (BIS). Roma: *Teresianum*, 1969-2007, vol. 1-39.
- «Bibliographia Carmelitana annualis 2000». *Carmelus*, 48 (2001), pp. 5-378.
- «Bibliographia Carmelitana annualis 2001». *Carmelus*, 49/2 (2002), pp. 231-483.
- «Bibliographia Carmelitana annualis 2002». *Carmelus*, 50/2 (2003), pp. 187-463.
- «Bibliographia Carmelitana annualis 2003». *Carmelus*, 51/2 (2004), pp. 259-494.
- «Bibliographia Carmelitana annualis 2004». *Carmelus*, 52/2 (2005), pp. 243-454.
- «Bibliographia Carmelitana annualis 2005». *Carmelus*, 53/2 (2006), pp. 313-323.
- «Bibliografía selecta». En: *Introducción a la lectura de Santa Teresa de Jesús*. BARRIENTOS, A. (Dir). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978, pp. 13-23.
- CASTELLANO, J. «Balance de los estudios doctrinales. IV Centenario teresiano». *Monte Carmelo*, 90 (1982), pp. 64-85.
- CARRIÓN, M. «Bibliografía». En: *Arquitectura y cuerpo en la figura autoral de Teresa de Jesús*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1994, pp. 291-316.
- CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS. *La mística en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- COVARRUBIAS, S. *Tesoro de la lengua castellana o española*. 5.^a ed. (Reproduce la de Martín de Riquer, de la Real Academia Española, publicada en 1943, según la original de 1611). Madrid: Editorial Alta Fulla, 1984.
- CUARTAS LONDOÑO, R. «Bibliografía». En: *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004, pp. 587-624.
- CUERVO, J. R. *Diccionario de Construcción y régimen de la Lengua Castellana*. 8 v. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987.
- Diccionario de Mística*. BORRIELLO, L. (Dir.) . Madrid: Editorial San Pablo, 2004.
- Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. ÁLVAREZ, T. (Dir). Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
- Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. VILLER, M. (Dir.). 17 v. Paris: Éditions Beauchesne, 1937-1995.

- DIEGO SÁNCHEZ, M. «Bibliografía del Centenario Teresiano». *Teresianum*, 34/2 (1983), pp. 355-451.
- DIEGO SÁNCHEZ, M. *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.
- DIEGO SÁNCHEZ, M. *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008.
- DÍEZ GONZÁLEZ, M.; VEGA SANTOVEÑA, F. «Centenario. Índices de la Revista Monte Carmelo, años 1900-2000». *Monte Carmelo*, 108/1-3 (2000).
- DOMINGO, F. «Presencia de los estudios teresianos. Panorama internacional». *Monte Carmelo*, 89 (1981), pp. 378-408.
- EGIDO, T. «Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual». *Teresianum*, 33 (1982), pp. 159-180.
- FORTES, A. «IV Centenarium mortis s. Teresiae». *Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani*, 28 (1981-1982).
- FORTES, A. *Léxico de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1997.
- FORTES, A. «Bibliografía de bibliografías teresianas». En: ÁLVAREZ, T. *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000, pp. 183-185.
- IZQUIERDO SORLI, M. «Bibliografía». En: *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excma Diputación Provincial, 1993, pp. 301-306.
- JIMÉNEZ SALAS, M. *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía fundamental*. Madrid: Edita Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1962.
- MADRE DE DIOS, E. de la; STEGGINK, O. «Bibliografía». En: *Santa Teresa y su tiempo*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1984, vol. 3, pp. 819-853.
- MADRE DE DIOS, E. de la; STEGGINK, O. «Bibliografía». En: *Santa Teresa de Jesús. Obras completas*. 8.^a ed. Madrid: Editorial BAC, 1986, pp. 35-54.
- SAINT MARIE, J. «Bibliographie». En: *La Vierge du Mont-Carme, mystère et prophétie: Élie, Thérèse d'Avila, Fatima*. Paris: Éditions P. Lethielleux, 1985, pp. 342-350.
- MARCOS, J. A. «Bibliografía». En: *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001, pp. 265-269.
- MARINA, J. A.; LÓPEZ PENAS, M. *Diccionario de los sentimientos*. 3.^a ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.
- MAS, A. «Bibliografía». En: *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excma Diputación Provincial, 1993, pp. 471-489.
- OFILADA MINA, M. «Bibliografía». En: *San Juan de la Cruz: el sentido experiencial del conocimiento de Dios. Claves para un acercamiento filosófico a San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo 2002, pp. 385-431.

- OFILADA MINA, M. «Bibliografía teresiana». En: *Obras completas de Santa Teresa de Jesús I*. Madrid: EDICA S.A., 1951, pp. 23-127.
- POLO, T. «Bibliografía teresiana». *Comunidades*. Salamanca: separata de la revista CONFER, 9, n.º 27-28 (1981).
- POLO, T. «IV Centenario de la muerte de Santa Teresa de Jesús. Bibliografía teresiana, 1981-1983». *Revista Comunidades*. Salamanca: 11, n.º 35 (1983).
- ROCCETTI, A. «Bibliografía». En: *Antropología teresiana. Acercamiento humano a Teresa de Ávila*. Tesis doctoral inédita leída en 1999 en la universidad de Oviedo, pp. 277-475.
- ROS, S. «Los estudios teresianos: panorama de actualidad y perspectivas de tratamiento». *Teresianum*, 38/2 (1987), pp. 149-209.
- SAGRADA FAMILIA, S. «Resonancias del doctorado teresiano». *Ephemerides Carmeliticae*, 22 (1971), pp. 399-542.

7.3. LITERATURA SECUNDARIA

- ACKERMAN, J. «El ensanchamiento del alma: la doctrina de san Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús sobre el efecto de la gracia en el alma». *San Juan de la Cruz*, 7 (1991), pp. 9-21.
- Actas Congreso Internacional Teresiano, Salamanca, 4-7 Octubre, 1982*. EGLIDO, T. et ál. (Eds.). 2 v. Salamanca: Universidad de Salamanca, Universidad Pontificia, Ministerio de Cultura, 1983, vol. I: pp. 9-27; 41-64; 121-136; 169-195; vol. II: pp. 495-522; 545-556; 581-607; 747-775; 809-882; 927-944; 1.075-1.123.
- ALLENDESALAZAR, M. *Thérèse d'Avila, l'image au féminin*. París: Éditions du Seuil, 2002.
- ALONSO, S. «Personalidad humana de Teresa de Jesús». *Vida Religiosa*. Madrid: 53 (1982), pp. 331-342.
- ÁLVAREZ, T. «Actualidad y razón teológica del Doctorado de Santa Teresa». En: *Fe y magisterio eclesialístico. Doctorado de Santa Teresa*. XXVIII Semana Española de Teología, Madrid 16-20 septiembre 1968. Madrid: Edita Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1971, pp. 393-406.
- ÁLVAREZ, T. *Introduzione alla dottrina spirituale di Santa Teresa*. Roma: Pontificio Istituto di Spiritualita Teresianum, 1972.
- ÁLVAREZ, T. «Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa». *Monte Carmelo*, 88 (1980), pp. 335-365.
- ÁLVAREZ, T. «Santa Teresa -perfil histórico- datos esenciales». *Monte Carmelo*, 89 (1981), pp. 319-329.
- ÁLVAREZ, T. *Teresa de Jesús, enséñanos a orar*. 3. ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1982, pp. 149-230.
- ÁLVAREZ, T. «El pleito de hidalguía de los Cepeda, padre y tíos de la Santa». *Monte Carmelo*, 94 (1986), pp. 469-504.

- ÁLVAREZ, T. «Introducción a *El Castillo interior*». En: *Teresa de Jesús. Doctora de la Iglesia. Obras Completas*. 5. ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1987, pp. 765-786.
- ÁLVAREZ, T. «*Vivo sin vivir en mí*. En los albores de la poética de fray Juan y de la Madre Teresa». *Monte Carmelo*, 99 (1991), pp. 585-607.
- ÁLVAREZ, T. *Estudios Teresianos*. 3 v. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1995-1996, «Biografía e Historia», vol. I, 1995, pp. 683-750; «Estudios de los textos», vol. II, 1996, pp. 479-562; «Doctrina Espiritual», vol. III, 1996, pp. 465-574.
- ÁLVAREZ, T. «Admiración, estupor, espantar(se). Gesto filosófico en Teresa de Jesús». En: *Estudios Teresianos*, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1996, vol. III, pp. 313-332.
- ÁLVAREZ, T. «El autógrafo del *Castillo hoy*». En: *Estudios Teresianos*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1996, vol. II, pp. 501-507.
- ÁLVAREZ, T. *Guía al interior del Castillo. Lectura espiritual de las Moradas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
- ÁLVAREZ, T. «El futuro de nuestro pasado. Teresa de Jesús y la seducción de los místicos». *Monte Carmelo*, 109 (2001), pp. 35-46.
- ÁLVAREZ, T. *Santa Teresa a contraluz. La Santa ante la crítica*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.
- ÁLVAREZ, T. *Comentarios a Vida, Camino y Moradas de Santa Teresa*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005.
- ÁLVAREZ, T. *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa de Jesús*. Ávila: Excelentísimo Ayuntamiento de Ávila, 2006.
- ÁLVAREZ-SUÁREZ, A. *Castillo Interior: Camino hacia el encuentro con Dios*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.
- ÁLVAREZ VÁZQUEZ, J. A. *Trabajos, dineros y negocios: Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- ALVIRA, M. I. *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'héroïsme*. Paris: Éditions F. X. de Guibert (O.E.I.L), 1992.
- ANTOLÍN, F. «El amor y la muerte, visión carmelitana». *Revista de Espiritualidad*, 44 (1985), pp. 493-531.
- ARAKAL, J. T. *Reading the Interior Castle Through Its Images*. Tesina di licenza in teologia con specializzazione in spiritualità. Roma, 2001.
- ARIÑO, P. *Teresa de Ahumada: un estilo que rompe límites*. Madrid: Esín, 2000.
- ASÍN PALACIOS, M. «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa». *Al-Andalus*, 11 (1946), pp. 263-274.
- AUCLAIR, M. *Vida de Santa Teresa de Ávila. La andariega de Dios*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1954. Traducción de Luis de Azcárate, de *La vie de sainte Thérèse d'Avila. La dame errante de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil, 1950.

- AUCLAIR, M. *La vida de Santa Teresa de Jesús*. 6.^a ed. Madrid: Ediciones Palabra, 1987.
- BALDINI, M. «Lenguaje místico». En: BORRIELLO, L. y otros. *Diccionario de Mística*. Madrid: Editorial San Pablo, 2002, pp. 1049-1053.
- BALTHASAR, H. U. «Teología y santidad», «Espiritualidad». En: *Ensayos teológicos. Verbum Caro*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, pp. 235-298. Traducción de Andrés-Pedro Sánchez Pascual, de *Verbum Caro Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960.
- BALTHASAR, H. U. «La kénosis y la nueva imagen de Dios», «Los místicos». En: FEINER, J. y LÖHRER, M. (Dirs.). *Mysterium Salutis, Manual de Teología como historia de salvación*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969, vol. III, tomo 2, pp. 153-168. Traducción de Guillermo Aparicio, supervisada por Juan Alfaro, de *Mysterium Salutis Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik das Christusereignis*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1969.
- BALTHASAR, H. U. *Solo el amor es digno de fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971. Traducción de Carlos Vigil, de *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln: Joannes Verlag.
- BARCENILLA, J. J.; BENEITO, P. y PIERA, L. (Coords.). *Mujeres de luz: la mística femenina y lo femenino en la mística*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- BARRENA, J. *El rostro humano de Teresa de Ávila*. 2.^a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.
- BARRENA, J. *Teresa de Jesús, una mujer educadora*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación Provincial, 2000.
- BARRENA, J. *Educación en valores. Aproximación a la pedagogía de Teresa*. Ávila: Editorial Monte Carmelo, 2002.
- BARRIENTOS, A. (Dir.). *Introducción a la lectura de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978.
- BAUDRY, J. «La place du Saint Esprit dans la spiritualité de Thérèse d'Ávila». *Carmel*, 23 (1975), pp. 59-82.
- BERNARD, C. A. *Le Dieu des mystiques: la conformation au Christy, II*. Paris: Éditions du Cerf, 1998.
- BERNARD, C. A. *Théologie mystique*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- BERNARD, C. A. *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- BIZZICCARI, Á. «L'umanesimo in Santa Teresa d'Ávila». Milano: Editrice Ancora, 1968.
- BLANCHARD, P. «La structure augustinienne de la pensée thérésienne». *Divinitas*, 7 (1963), pp. 351-386.
- BOSCO, C. *Teresa, mujer y ruin*. Madrid: Alderabán, 1998.
- BOUDOT, P. «L'antropologie de Thérèse d'Ávila». *Teresianum*, 34 (1983), pp. 39-46.

- BOULET, J. «Après Luther, Thérèse commentant Le Notre Père». *Le supplément*, Paris, 146 (1983), pp. 341-353.
- BROCKHUSEN, G. «Lenguaje de la mística». En: DINZELBACHER, P. *Diccionario de la Mística*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000, pp. 654-658.
- BURGGRAF, J. *Teresa von Avila, Humanität und Glaubensleben*. Paderborn, Schöningh, 1996.
- CÁMARA MENÉNDEZ, A. M. y VALDÉS DÁVILA, J. *Una mujer para la mujer de hoy*. Barcelona: Ediciones STJ, 1998.
- CARRIÓN, M. *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1994.
- CASTELLANO, J. «Cristo imagen y camino del hombre nuevo. Doctrina espiritual de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz». *Revista de Teología Espiritual*, 26 (1982), pp. 251-269.
- CASTELLANO, J. «Presencia de Santa Teresa de Jesús en la Teología y en la Espiritualidad actual. Balance y perspectivas». *Teresianum*, 33 (1982), pp. 181-232.
- CASTELLANO, J. «Conocimiento y experiencia de Dios Amor en los místicos cristianos». En: VV. AA. *Dios Amor en la tradición cristiana y en los interrogantes del hombre contemporáneo*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1993, pp. 136-183.
- CASTELLANO, J. «El doctorado de Santa Teresa y su nueva presencia teológica. Balance y perspectivas». En: ROS, S. *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Actas del Congreso Internacional Teresiano-Sanjuanista*. Ávila, 20-16 de Septiembre de 1996, Salamanca: Ediciones Universidad Pontificia y Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, pp. 205-228.
- CASTELLANO, J. «Intentos de renovación en la Teología Espiritual antes del Vaticano II: J. Bouyer, G. Thies, H.U. von Baltasar». En: *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso Internazionale O.C.D. Roma 24-29 Aprile 2000*. *Teresianum*, 52 (2001), pp. 191- 202.
- CASTELLANO, J. «El Castillo interior de santa Teresa de Jesús. Presentación y hermenéutica teológica de un libro cumbre de la mística universal». *Revista Cistercium*, 239 (2005), pp. 587-610.
- CASTRO, A. *Santa Teresa y otros ensayos*. Santander: Edita Historia Nueva, 1929.
- CASTRO, G. *El callado amor*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998.
- CASTRO, S. *Cristología teresiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978.
- CASTRO, S. *Cristocentrismo de la espiritualidad de Santa Teresa de Ávila*. Salamanca: Edita Universidad Pontificia de Salamanca, 1978.
- CASTRO, S. «Singularidad de Teresa de Jesús». *Razón y Fe*, 204 (1981), pp. 333-334.
- CASTRO, S. «Cristología teresiana y nueva espiritualidad». *Surge*, 40 (1982), pp. 276-293.

- CASTRO, S. *Ser cristiano según Santa Teresa. Teología y espiritualidad*. 2.^a ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1985.
- CASTRO, S. «El proyecto cristiano de Santa Teresa leído hoy». *Revista de Espiritualidad*, 45 (1986), pp. 461-487.
- CASTRO, S. *Cristo vida del hombre*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1991.
- CASTRO, S. *El Evangelio de Juan: comprensión exegético-existencial*. Madrid: Editorial Universidad Pontificia Comillas-Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- CASTRO, S. «Mística y Cristología en Santa Teresa». *Revista Cistercium*, 239 (2005), pp. 611-647.
- CASTRO, S. «Noche oscura en Las Moradas de Santa Teresa». *Revista de Espiritualidad*, 67 (2008), pp. 291-311.
- CONGAR, Y. «Lenguaje de los espirituales y lenguaje de los teólogos». En: *Situación y tareas de la teología hoy*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1970, pp. 163-190.
- CORTS GRAU, J. *Actualización del pensamiento de Santa Teresa de Jesús en nuestra época*. Valencia: Fundación Universitaria San Pablo C.E.U., 1997.
- CUARTAS LONDOÑO, R. *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.
- CUARTAS LONDOÑO, R. «La espiritualidad trinitaria de Santa Teresa de Jesús. La Trinidad: fuente, camino y meta de la vida cristiana». *Revista Cistercium*, 239 (2005), pp. 649-661.
- CUEVAS, C. «El signifiante alegórico del 'Castillo teresiano'». En: VV. AA. *Aspectos religiosos y literarios de los escritos de Santa Teresa*. Letras de Deusto, 12 (1982), pp. 77-97.
- CHORPENNING, J. «The Literary Method of the Castillo interior». *Journal of Philology*, 3 (1979), pp. 121-133.
- DELGADO GONZÁLEZ, I. «Experiencia del encuentro: reflexión en torno al "Castillo Interior" de Santa Teresa de Jesús». *Concordia*, Mainz, 33 (1998), pp. 87-98.
- DENEUVILLE, D. *Santa Teresa de Jesús y la mujer*. Barcelona: Editorial Herder, 1966. Traducción de Fernando Gutierrez, de *Sainte Thérèse d'Avila et la femme*. Lyon-Paris: Éditions du Chalet, 1963.
- DÍEZ, M. «Morir de amor: aproximación sanjuanista al novísimo de la Madre Teresa de Jesús». *Monte Carmelo*, 88 (1980), pp. 594-618.
- DÍEZ PRESA, M. «Teresa de Jesús, mística de ayer y doctora para hoy». *Vida Religiosa*, 52 (1980), pp. 215-227.
- DOBNER, C. *La dimora trasversale nel Castello interiore di Teresa di Gesù, Seregno*. Milano: Editore Ass Ex Alunni Collegio Ballerini, 2002.
- 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), pp. 5-59.

- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F. «La teología de la gracia en Santa Teresa». *Compostellanum*, 19 (1974), pp. 1-64.
- EGIDO, A. «La configuración alegórica del Castillo Interior». *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 10 (1983), pp. 69-93.
- EGIDO, T. «La novedad teresiana de Américo Castro». *Revista de Espiritualidad*, 32 (1973), pp. 82-84.
- EGIDO, T. «Ambiente histórico». En: BARRIENTOS, A. (Dir). *Introducción a la lectura de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978.
- EGIDO, T. «Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual». *Teresianum*, 33 (1982), pp. 159-180.
- EGIDO, T. «Santa Teresa y su condición de mujer». *Surge*, 417-418 (1982), pp. 255-275.
- EGIDO, T. *El linaje judeoconverso de santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.
- EGIDO, T. «Extraña edición de las obras completas de Santa Teresa». *Revista de Espiritualidad*, 57 (1998), pp. 263-271.
- EGIDO, T. «Santa Teresa: sus exigencias eclesiales como mujer». *XX Siglos*, 10/4 (1999), pp. 26-31.
- ESGUERRA, H. «Fémina inquieta y andariega». *Vida espiritual*, Bogotá, 74-75 (1982), pp. 18-27.
- ESGUERRA, H. «El Dios de Teresa». *Vida espiritual*, Bogotá, 135 (2000), pp. 11-23.
- Fe y magisterio eclesiástico: doctorado de Santa Teresa*. XXVIII Semana Española de Teología, Madrid 16-20 septiembre 1968. Madrid: CSIC, 1971.
- GALILEA, S. *El futuro de nuestro pasado. Los místicos españoles desde América Latina*. Madrid: Narcea S.A., 1985.
- GARCÍA, C. «Cristología actual y seguimiento de Cristo en la espiritualidad teresiano-sanjuanista». *Monte Carmelo*, 103 (1995), pp. 3-24.
- GARCÍA, C. *Santa Teresa de Jesús nuevas claves de lectura*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998.
- GARCÍA, C. *La mística del Carmelo*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002.
- GARCÍA, C. «Antropología Teresiano-Sanjuanista y oración». *Revista Burghense*, 44 (2003), pp. 129-166.
- GARCÍA, C. *Antropología teológica y espiritualidad cristiana*. 2.^a ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003.
- GARCÍA, C. *La mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y Síntesis*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1981.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. «‘Sermo humilis’, coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano». *Monte Carmelo*, 92/2 (1984), pp. 251-286.

- GARCÍA DE LA CONCHA, V. *Al aire de su vuelo*. Barcelona: Círculo de lectores, 2004.
- GARRIDO, J. C. «Experiencia teresiana de la vida de gracia». *Monte Carmelo*, 75 (1967), pp. 345-391.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. «Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens». *La Vie Spirituelle-Supplément, Paris, (VSpS)* 41 (1936), pp. 257ss.
- GERLI, M. «‘El Castillo interior’ y el ‘Arte de la memoria’». *Bulletín Hispanique*, 86/1-2 (1984), pp. 154-163.
- GILBERT, P. *Introducción a la teología medieval*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993. Traducción Alfonso Ortiz García, *Introduction á la théologie médiévale*, Roma: Edizioni Piemme S.P.A., 1992.
- GONZÁLEZ, L. J. *Desarrollo humano en plenitud. Teología espiritual*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. «Notas sobre la espiritualidad de Santa Teresa. Una experiencia personal del Misterio de Dios». *El Ciervo*, 30 (1981), pp. 357-368.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. «La oración y la mística: experiencia que unifica praxis, palabra y amor». *Sal Terrae*, 70 (1982), pp. 99-112.
- GONZÁLEZ, F.; CORDERO, F. «La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el dualismo neoplatónico». *Revista Española de Teología*, 30 (1970), pp. 3-38.
- GOYA, B. *Psicología y vida espiritual*. Madrid: Editorial San Pablo, 2001.
- GUERRA, S. «La salida hacia dentro: camino de interioridad». *Revista de Espiritualidad*, 58 (1999), pp. 441-487.
- GUERRA, S. «La noche del sentido». *Sal Terrae*, 88 (2000), pp. 215-230.
- HELLER, K. «Expérience et foi d’après Thérèse de Lisieux. Une relecture de l’interprétation de Balthasar». *Teresianum*, 53 (2002), pp. 109-144.
- HERBSTTRITH, W. «Teresa de Jesús, inseguridad radical en momentos cruciales». *Revista de Espiritualidad*, 33 (1974), pp. 68-75.
- HERNÁNDEZ GALLO, C. «El carmelito latinoamericano: una experiencia espiritual inculturada». *Monte Carmelo*, 109 (2001), pp. 747-767.
- HERRÁIZ, M. «Biblia y espiritualidad teresiana». *Monte Carmelo*, 88 (1980), pp. 305-334.
- HERRÁIZ, M. «Donación de Dios y compromiso del hombre en la raíz de la palabra y experiencia de Teresa de Jesús». *Teresianum*, 33 (1982), pp. 331-360.
- HERRÁIZ, M. «Experiencia y teología. Teresa de Jesús, vida y palabra». *Teología Espiritual*, 22 (1987), pp. 7-36.
- HERRÁIZ, M. *La oración experiencia liberadora*. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 1989.

- HERRÁIZ, M. *Solo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*. 4.^a ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992.
- HERRÁIZ, M. «Boceto de hombre nuevo según san Juan de la Cruz». *San Juan de la Cruz*, 10 (1992), pp. 149-165.
- HERRÁIZ, M. *A zaga de tu huella: escritos teresianos-sanjuanistas y de espiritualidad*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
- HERRÁIZ, M. *Introducción al Castillo Interior de Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.
- HERRÁIZ, M. «Teresa de Jesús, experiencia trinitaria». *Monte Carmelo*, 109 (2001), pp. 3-34.
- HERRÁIZ, M. «Amor divino y humano en Teresa de Jesús». *Revista Cistercium*, 239 (2005), pp. 559-574.
- HUERGA, Á. «Mujeres entre los ‘doctores’ de la Iglesia», y «Santa Teresa, doctora para la Iglesia de hoy». *Revista de Espiritualidad*, 29 (1970), pp. 362-448.
- HUERTA ROMÁN, M. P. «Pablo y Teresa de Jesús: conversión y enamoramiento». *Revista de Espiritualidad*, 67 (2008), pp. 275-289.
- ILDEFONSO DE LA INMACULADA. *Las Moradas de Santa Teresa, camino de amor*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1982.
- IZQUIERDO SORLI, M. *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación Provincial, 1993.
- IZQUIERDO SORLI, M. *Teresa de Jesús con los pies descalzos*. Madrid: Editorial San Pablo, 2006.
- JAVIERRE, J. *Teresa de Jesús. Aventura humana y sagrada de una mujer*. 6. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.
- JESÚS, B. «Muy determinada determinación. Un elemento vital en el esquema de la espiritualidad teresiana». *Revista de Espiritualidad*, 20 (1961), pp. 23-40.
- JIMÉNEZ DUQUE, B. *Teología de la Mística*. Madrid: Editorial BAC, 1963.
- JIMÉNEZ DUQUE, B. *Temas de teología espiritual*. Ávila: Asociación Educativa Signum Christi, 1986.
- JIMÉNEZ DUQUE, B. *Cara a cara con Dios*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1993.
- JIMÉNEZ DUQUE, B. *Mística: La experiencia del Misterio*. Valencia: Editorial EDICEP, 1995.
- JIMÉNEZ DUQUE, B. *Lecturas teresianas*. Ávila: Ediciones Tau, 1996.
- JUAN HERRANZ, G. «El laúd de Dios, Mozart». *Revista de Espiritualidad*, 65 (2006), pp. 607-643.
- JUBERÍAS, F. «La importancia de los ‘deseos’ en la doctrina de Santa Teresa». *Vida Religiosa*, Madrid, 52 (1982), pp. 383-395.

- KASPER, W. «Teresa von Avila — Sendung und geistlicher Auftrag». En: *Gott allein*, Freiburg: Editorial Herder, 1982, pp. 56-77.
- KÖRNER, R. «El papel de la razón en la mística sanjuanista». En: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Ávila 23-28 septiembre 1991, IV Pensamientos, Ruta de Castilla y León 1993, pp. 195-202 (198).
- LAGUARDIA, C. «Santa Teresa and the Problem of Desire». *Hispania*, 63/3 (1980), pp. 523-531.
- LARRAÑAGA, V. *Sainte Thérèse d'Avila, Saint Ignace de Loyola. Convergences*. París: Editeur Pierre Téqui, 1998.
- LAUDAZI, C. «La dimensione cristica del l'uomo». *Teresianum*, 37/1 (1986), pp. 53-77.
- LAUDAZI, C. «La dimensione teologica del l'uomo». *Teresianum*, 37/2 (1986), pp. 287-317.
- LAUX, H. «La raison mystique». *Archives de Philosophie*, Paris, 63 (2000), pp. 17-229.
- LAVELLE, L. *Cuatro Santos*. Buenos Aires: Sudamericana, 1952, pp. 131-170.
- LÁZARO CARRETER, F. «Santa Teresa de Jesús, escritora. El Libro de la Vida». En: EGIDO, T. y otros (Eds.). *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. Salamanca 1982, vol. I, pp. 10-27.
- LÓPEZ-BARALT, L. *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Goytisolo*. Madrid: Editorial Hiperión, 1989.
- LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, A. M. «La experiencia de fe en Santa Teresa». *Studium Legionense*, 23 (1982), pp. 9-52.
- LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, A. M. *Amor y Libertad en Teresa de Jesús*. Madrid: Narcea, 1986.
- LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, A. M. «La personalidad de Teresa de Jesús». *Teología Espiritual*, Valencia, 26 (1982), pp. 177-209.
- LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, A. M. «Reticencias eclesiales sobre la mujer». *Communio*, Madrid, 4 (1982), pp. 246-260.
- LORENTE, J. «Del sentido común a la plenitud del sentido. Llamada al realismo creador». *Sal Terrae*, 70 (1982), pp. 86-97.
- LORENZ, E. *Teresa von Avila. Licht und Schatten*. Freiburg: Novalis Verlag, 1982.
- LLAMAS, E. *Santa Teresa: madre y doctora*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1970.
- MACCISE, C. «Teresa de Jesús, experiencia de Dios y realismo humano». *Revista de la Conferencia Latinoamericana Religiosos (CLAR)*, 20/11 (1982), pp. 3-13.
- MACCISE, C. «La actualidad de Teresa de Jesús». *Revista Cistercium*, 239 (2005), pp. 575-585.

- MACHADO ISAZA, J. H. «Teresa de Jesús y fidelidad creativa». *Vida espiritual*, Bogotá, 137 (2000), pp. 1-60.
- MADRE DE DIOS, E. «Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de la Santísima Trinidad». *Revista de Espiritualidad*, 22 (1963), pp. 756-722.
- MADRE DE DIOS, E. «La maternidad espiritual en la Iglesia y Santa Teresa de Jesús». En: *Fe y magisterio eclesiástico. Doctorado de Santa Teresa*. XXVIII Semana Española de Teología, Madrid 16-20 septiembre 1968. Madrid: CSIC, 1971, pp. 373- 391.
- MADRE DE DIOS, E.; STEGGINK, O. 3 v. *Santa Teresa y su tiempo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982-1984.
- MADRE DE DIOS, E.; STEGGINK, O. *Tiempo y vida de Santa Teresa*. 3.^a ed. Madrid: Editorial BAC, 1996.
- MAÎTRE, J. *Mystique et Feminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*. Paris: Éditions du cerf, 1997.
- MANCHO DUQUE, M. J. (Ed.). *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca y Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Ávila, 1990.
- MANZANEDO, M. «La lucha interna del hombre». *Studium*, 45/2 (2005), pp. 277-304.
- MANZOR-COATS, L. «La relación poder-saber-placer en Santa Teresa». En: *Santa Teresa y la Mística Hispánica*. CRIADO DEL VAL, Manuel (Ed.). Madrid: ED-6 (1982), pp. 75-79.
- MARCELO DEL NIÑO JESÚS (O.C.D.) «Santa Teresa y la certeza del conocimiento místico». *Monte Carmelo* (1932), pp. 170-175; 195-201; 243-249; 291-300; 339-346.
- MARCOS, J. A. «Dios y las metáforas financieras en Santa Teresa. La mística como negocio». *Monte Carmelo*, 107 (1999), pp. 487-508.
- MARCOS, J. A. *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001.
- MARCOS, J. A. «La ‘atención amorosa’ en clave de ‘presencia’: Juan de la Cruz». *Revista de Espiritualidad*, 64 (2005), pp. 253-278.
- MARÍA EUGENIO DEL NIÑO JESÚS. *Quiero ver a Dios. Síntesis de la espiritualidad a través de Las Moradas de Santa Teresa*. 2.^a ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1969.
- MÁRQUEZ CALLE, M. «Los enemigos de la interioridad, las enfermedades del corazón». *Sal Terrae*, 88 (2000), pp. 451-464.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. «El símil del Castillo interior: sentido y génesis». En: *Actas del Congreso Internacional Teresiano II*. Salamanca: 1982, pp. 495-522.

- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. «La vocación literaria de Santa Teresa». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 32 (1983), pp. 355-374.
- MARTÍN DE JESÚS MARÍA. «El concepto de alma humana en Las Moradas de Santa Teresa». *Revista de Espiritualidad*, 1 (1942), pp. 203-214.
- MARTÍN DEL BLANCO, M. *Santa Teresa de Jesús: Mujer de ayer para el hombre de hoy*. Bilbao: Editorial Mensajero, 1975.
- MARTÍN DEL BLANCO, M. «Hacia una teología existencial de la gracia y del pecado en Santa Teresa». *Teología espiritual*, 21 (1977), pp. 185-209.
- MARTÍN DEL BLANCO, M. «Mística y humanismo en Santa Teresa de Jesús». *Monte Carmelo*, 89 (1981), pp. 465-483.
- MARTÍN DEL BLANCO, M. «Contenido y proceso evolutivo de 'Vida', 'Camino de Perfección', 'Las Moradas'». *Compostellanum*, 27 (1982), pp. 151-195.
- MARTÍN DEL BLANCO, M. *Teresa de Jesús en la realidad de nuestro barro*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1982.
- MARTÍN DEL BLANCO, M. «El amor en la experiencia mística». *Monte Carmelo*, 109/2 (2001), pp. 333-362.
- MARTÍN GAITE, C. «Buscando el modo». En: *Desde la ventana. Enfoque femenino de la literatura española*. 3.^a ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, pp. 55-75.
- MARTÍN VELASCO, J. *La experiencia cristiana de Dios*. 2.^a ed. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- MARTÍNEZ DE ILARDUIA, J. M. *Perijóresis. Dios, Comunión de personas, modelo de toda comunidad*. Vitoria-Gasteiz: Editorial Frontera-Hegian, 2000.
- MARTINI, C. M. *Solo Dios basta*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- MAS, A. *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excma. Diputación Provincial, 1993.
- MAS, A. *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- MAURY BUENDÍA, M. «Puntos clave en la interpretación teológica de la experiencia teresiana de la gracia». *Monte Carmelo*, 95 (1987), pp. 283-302.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. *La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de Santa Teresa y estudios sobre el siglo XVI*. 2.^a ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1944.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. *Estudios sobre Santa Teresa*. Anejo/19. POLO, José (Ed.). Málaga: Analecta Malacitana, Universidad de Málaga, 1998.
- MOLTMANN, J. «Mística de Cristo en Teresa de Ávila y en Lutero». *Revista de Espiritualidad*, 42 (1983), pp. 459-478.
- MOREIRAS-MENOR, C. «Misticismo y abyección: Teresa de Jesús y la seducción del poder». *Revista de Estudios Hispánicos*, Alabama, 30 (1996), pp. 461-484.

- MOREL-FATIO, A. «Les lectures de Sainte Thérèse». *Bulletin Hispanique*, 10 (1908), pp. 17-67.
- MORICONI, B. *Antropologia cristiana: Bibbia, cultura, teología*. Roma: Città Nuova, 2001, pp. 134-205, 415-457.
- MORICONI, B. «Il Libro 'Antropologia cristiana: Bibbia, Teologia, Cultura'». *Teresianum*, 53 (2002), pp. 557-566.
- NAVARRO PUERTO, M. «Teresa de Jesús: un cuerpo para el Señor». *Revista de Espiritualidad*, 40 (1981), pp. 407-471; y también publicado en VV. AA., *Hombre y mundo en Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981, pp. 33-97.
- NAVARRO PUERTO, M. *Psicología y Mística. Las Moradas de Santa Teresa*. Madrid: Ediciones San Pío X, 1992.
- NIÑO JESÚS, M. «Santa Teresa y la certeza del conocimiento místico». *Monte Carmelo*, 34 (1932), pp. 170-175, 195-201, 243-249, 291-300, 339-346.
- OFILADA MINA, M. *San Juan de la Cruz: el sentido experiencial del conocimiento de Dios. Claves para un acercamiento filosófico a San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002.
- OFILADA MINA, M. «Distinguir para unir: algunos presupuestos fundamentales para comprender la relación filosofía-mística». *Revista de Espiritualidad*, 62 (2003), pp. 439-468.
- OFILADA MINA, M. «Todo-Nada». *Studium*, 45/2 (2005), pp. 263-276.
- OLGA DE LA CRUZ. «Eso poquito que era en mí, Teresa de Jesús y la crisis de la vida religiosa». *Revista de Espiritualidad*, 64 (2005), pp. 49-95.
- OLGA DE LA CRUZ. «Si conocieras el don de Dios... Teresa, Samaritana». *Revista de Espiritualidad*, 67 (2008), pp. 9-38.
- ORBE, A. «El dilema entre la vida y la muerte». *Gregorianum*, 51 (1990), pp. 305-365 (I parte) y 509-536 (II parte).
- PABLO MAROTO, D. de. *Amor y conocimiento en la vida monástica*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, 1979.
- PABLO MAROTO, D. de. *Teresa de Jesús, doctora para una Iglesia en crisis*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1981.
- PABLO MAROTO, D. de. *Espiritualidad de la baja Edad Media (Siglos XIII-XV)*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.
- PABLO MAROTO, D. de. «La antigua biblioteca del desierto de las Batuecas». *Salmanticensis*, 48 (2001), pp. 311-333.
- PACHO, E. «Místicos y teología mística: del siglo XVI al siglo XIX». *Teresianum*, 52 (2001), pp. 95-111.
- PÉREZ, J. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba Ediciones, 2007.

- PÉREZ-REMÓN, J. *Misticismo oriental y misticismo cristiano. Caso típico: Teresa de Jesús*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1985.
- PIGNA, A. «Il significato dei consigli evangelici. Spunti di antropologia teologica». En: *Antropologia cristiana: Bibbia, cultura, teología*. Roma: Città Nuova, 2001, pp. 721-760.
- PINILLA, J. F. *Los sentidos espirituales en particular: El "toque de Dios" en San Juan de la Cruz, OCD, Doctor de la Iglesia*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998.
- POYTREY, J. «El Paraíso teresiano o el alma en su séptima morada». *Revista de Teología Espiritual*, 21 (1977), pp. 373-384.
- PRADO ROVELLA, R. *Belleza y experiencia mística. Impulso amoroso y atracción estética en santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.
- PRIETO, J. M. «Los orígenes de la alegoría del Castillo Teresiano». *Teresianum*, 42 (1991), pp. 585-608.
- RAHNER, K. «La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca». *Revista de Espiritualidad*, 29 (1970), pp. 310-313.
- REMIREZ, M. J.; SANLLORENTE, G. *Así pensaba Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1982.
- REY ALTUNA, L. «La espiritualidad de santa Teresa desde una perspectiva agustiniana. Contribución a un centenario». *Augustinus*, 28 (1982), pp. 129-151.
- RICHARD, R. «Quelques remarques sur les 'Moradas' de Sainte Thérèse». *Bulletin Hispanique*, 47 (1945), pp. 187-198.
- RICHARD, R. «Le symbolisme du 'Château intérieur' chez Sainte Thérèse». *Bulletin Hispanique*, 67 (1965), pp. 25-45.
- RICO, F. «Éxito y fracaso en Santa Teresa». En: *Breve biblioteca de autores españoles*. Barcelona: Seix Barral, 1991, pp. 123-135.
- ROCCETTI, A. *Antropología teresiana. Acercamiento humano a Teresa de Ávila*, Oviedo: tesis doctoral inédita, Universidad de Oviedo, 1999.
- RODRÍGUEZ, L. «San Agustín y Santa Teresa de Jesús». *Augustinus*, 6 (1961), pp. 339-358.
- RODRÍGUEZ, L. «Cristo en el centro del alma según San Agustín y Santa Teresa». *Revista de Espiritualidad*, 37 (1964), pp. 171 ss.
- RODRÍGUEZ BRIZ, P.; MOLINS, M. V. *Las relaciones personales en Teresa de Jesús: lecturas teresianas*. Barcelona: Ediciones STJ, 1998.
- ROF CARBALLO, J. «La estructura del alma según Santa Teresa». *Revista de Espiritualidad*, 22 (1963), pp. 413-431.
- ROMERO, P. *Nada te turbe. Un camino de liberación interior*. Madrid: Editorial San Pablo, 1998.

- ROS, S. «Amor y libertad en el epistolario teresiano». *Revista de Espiritualidad*, 44 (1985), pp. 533-571.
- ROS, S. «El Castillo interior de Santa Teresa. Un libro de caballerías a lo divino». *Cántico*, 30 (1995), pp. 66-71.
- ROS, S. (Coord.). *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Actas del Congreso Internacional Teresiano-Sanjuanista*. Ávila, 20-16 de Septiembre de 1996. Salamanca: Ediciones Universidad Pontificia y Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997.
- ROS, S. «Mística y siglo XXI. La seducción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz». *Monte Carmelo*, 109 (2001), pp. 47-67.
- ROS, S. «Experiencia y transmisión de la fe con Teresa de Jesús». *Revista de Espiritualidad*, 61 (2002), pp. 231-254.
- ROS, S. «La conversión de Santa Teresa. Lectura de una experiencia fundante (450 años)». *Revista de Espiritualidad*, 63 (2004), pp. 367-386.
- ROS, S. «La experiencia de Dios: *decid si por vosotros ha pasado*». *Revista de Espiritualidad*, 63 (2004), pp. 449-487.
- ROS, S. «El carisma mistagógico de Santa Teresa». *Revista de Espiritualidad*, 66 (2007), pp. 419-443.
- ROS, S. «En el VIII Centenario de la Regla Carmelitana: Lectura mística y carismática de Santa Teresa». *Revista de Espiritualidad*, 66 (2007), pp. 509-541.
- ROSSI, R. «Teresa de Jesús. La mujer y la Iglesia». *Mientras tanto*, 14 (1983), pp. 63-79.
- ROSSI, R. «Teresa de Jesús. La mujer y la palabra». *Mientras tanto*, 15 (1983), pp. 29-46.
- ROSSI, R. «‘Hilar’-‘rezar’ versus ‘orar’-‘leer’ e/o ‘escribir, nella tradizione teresiana». *Teresianum*, 37/2 (1986), pp. 427-439.
- ROSSI, R. *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*. Barcelona: Icaria Editorial S.A., 1997.
- RUANO, A. *Lógica y mística. La dimensión de la razón, notificando lo trascendente, en Teresa de Ávila*. Madrid: Artes Gráficas Banzal, 1970.
- RUANO, A. *Teresa de Ávila Clásica*. Rip Piedras (Puerto Rico): Editorial Edil, INC., 1972.
- SAINT MARIE, J. *La Vierge du Mont-Carmel, mystère et prophétie: Élie, Thérèse d'Avila, Fatima*. Paris: Éditions P. Lethielleux, 1985.
- SAINZ, E. «Relectura latinoamericana de la eclesiología teresiana». *Vida espiritual*, Bogotá, 74-75 (1982), pp. 38-47.
- SALTOR, J. E. «La ‘Cognitio Afectiva’ en San Juan de la Cruz». *Studium Filosofía y Teología*, Tucumán, 2 (1999), pp. 51- 81.
- SÁNCHEZ CASTAÑER, F. «Santa Teresa de Jesús: su estilo en la vida y en las obras». *Dicenda*, Madrid, 7 (1987), pp. 153-160.

- SANCHO-FERMÍN, F. J. y CUARTAS LONDOÑO, R. (Dirs.) *La meditación teresiana. Características fundamentales y su práctica*. Ávila: Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista (CITES), 2002.
- SANCHO-FERMÍN, F. J. y CUARTAS LONDOÑO, R. (Dirs.). *Biblia y experiencia de Dios. La Sagrada Escritura en la experiencia de los místicos*. Ávila: Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista (CITES), 2003.
- SARTORI, D. «Por qué Teresa». En: *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Barcelona: Icara, 1996, 41-78.
- SCHILLEBEECKX, E. «Profetas de la presencia viva de Dios». *Revista de Espiritualidad*, 29 (1970), pp. 319-321.
- SERRANO PÉREZ, A. (Recensión). «Welch, John, *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*». Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001. Traducción de María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón, de *Spiritual pilgrims: Carl Jung and Teresa of Avila*, *Teología y Vida*, 43 (2002), pp. 78-84.
- SERRANO PÉREZ, A. «La racionalidad apasionada. Acercamiento a la relación razón y amor en la obra ‘Camino de Perfección’ de Santa Teresa de Ávila». *Teología y Vida*, 46 (2005), pp. 439-483.
- SERRANO PÉREZ, A. «Contentarse con la finitud o atreverse a gustar la trascendencia. Aproximación al dilema de la razón en Santa Teresa de Ávila». *Teología y Vida*, 47 (2006), pp. 575-613.
- SERRANO PÉREZ, A. (Recensión). AVENATTI, C. *La Literatura en la Estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2002. *Teología y Vida*, 47 (2006), pp. 621-624, 623 (b).
- SERRANO PÉREZ, A. «Huellas de San Agustín en Santa Teresa de Ávila». *Anales de la Sociedad Chilena de Teología*, volumen VII (2009), pp. 101-118.
- SERRANO PLAJA, A. «Una noche toledana. Del Castillo interior al castillo fugitivo. Santa Teresa, Kafka y el Greco». *Papeles de Son Armadans*, 105 (1964), pp. 263-302.
- SICARI, A. M. *Nel “Castello Interiore” di Santa Teresa d’Avila. Introdotto da L’inaccessibile castello da Franz Kafka a Santa Teresa*. Milano: Editoriale Jaca Book Spa, 2006.
- SORIANO, M. E. «Thérèse d’Avila: femme et prophete». *Carmel*, 2 (1982), pp. 41-64.
- SPIDLIK, T. *Nosotros en la Trinidad. Breve ensayo sobre la Trinidad*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2002.
- STEGGINK, O. «La integración de la afectividad en la vida espiritual de Santa Teresa de Jesús». *Carmelus*, 18 (1971), pp. 122-141.
- STEGGINK, O. *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1974, pp. 131-162.

- STEGGINK, O. *Arraigo e innovación*. Madrid: Editorial BAC, 1976.
- STEGGINK, O. «Teresa de Jesús, mujer y mística, ante la teología y los teólogos». *Carmelus*, 29/1 (1982), pp. 111-129.
- STEGGINK, O. *Sin amor, todo es nada. Afectividad y vida espiritual en Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1987.
- STUBBEMANN, C. M. *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad*. Burgos: Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, 2003.
- SULLIVAN, S. D. «The Castle of Teresa of Avila: the Inward and Outward Journey». *Magistra*, Atchison (KS), 7 (2001), pp. 85-96.
- TABERNA, M. «Síntesis teológica». En: *Vivencias teológicas de Santa Teresa de Jesús*. Ávila: Editorial Signum Christi, 1983, pp. 11-36.
- TELLECHEA IDÍGORAS, I. *Tiempos recios, Inquisición y heterodoxias*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1977.
- Thérèse d'Avila. Actes du colloque pour le quatrième centenaire de sa mort, organisé en collaboration avec la Faculté de théologie, Louvain-la-Neuve*, 10 mars 1982. VERMEYLEN, A. (Ed.). Louvain-la-Neuve, 1982.
- TOMMASI, W. *Filósofos y mujeres*. Madrid: Narcea, 2002.
- TRIACCA, A. «Espíritu Santo». En: BORRIELLO, L. (Dir.). *Diccionario de Mística*. Madrid: Editorial San Pablo, 2004, pp. 650-656.
- DICKEN, T. *El crisol del amor, la mística de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*. Barcelona: Editorial Herder, 1967. Traducción de Daniel Ruiz Bueno, de *The Crucible of Love*. London: Darton, Longman and Todd Ltd., 1963.
- DICKEN, T. «The Imagery of the Interior Castle and its Implications». *Ephemerides Carmeliticae*, 21 (1970), pp. 198-218.
- UGARTE GRIJALVA, J. I. «Modos activos de oración y proceso interior en las moradas de Santa Teresa de Jesús». *Revista Teológica Limense*, 15 (1981), pp. 69-87.
- URIBARREN, F. «“Korrika” gogoeta bide», *Karmel*, Markina-Xemein, 234 (2001), pp. 38-45.
- URIBE, E. «Actualidad del Humanismo Teresiano». *Vida espiritual*, Bogotá, 74-75 (1982), pp. 28-37.
- VANDENBROUCKE, F. «El místico experimenta lo que nosotros creemos». *Revista de Espiritualidad*, 29 (1970), pp. 315-318.
- VIVES, J. «Abiertos al futuro para estar abiertos a Dios. Teresa contra la involución espiritual y social». *Sal Terrae*, 70 (1982), pp. 113-124.
- VV.AA. *Aspectos religiosos y literarios de los escritos de Santa Teresa*. Monográfico de *Letras de Deusto*, 12, 1982.
- VV.AA. *Perfil histórico de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981.

- VV.AA. *Hombre y mundo en Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981.
- VV.AA. *Teresa de Jesús, mujer, cristiana, maestra*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1982.
- VV.AA. «Función del místico en la teología y en la Iglesia de hoy». *Revista de Espiritualidad*, 29 (1970), pp. 313-325.
- VV.AA., «Psicología y Teología en El Castillo Interior». *Revista de Espiritualidad*, 41 (1982), pp. 459-668.
- VV.AA. «Teresa de Jesús. Presencia permanente». *Revista de Espiritualidad*, 56 (1997), pp. 5-262.
- VV.AA. «Lo femenino: ¿Tesoro escondido?». *Revista de Espiritualidad*, 60/2 (2001), pp. 187-318.
- VV.AA. «La experiencia que no es ciencia, o la ciencia trascendida». *Revista de Espiritualidad*, 60/3 (2001), pp. 325-507.
- VV.AA. «La mujer vigía de un nuevo amanecer». *Revista de Espiritualidad*, 60/4 (2001), pp. 513-670.
- VV.AA. «Leer hoy a Santa Teresa». *Revista de Espiritualidad*, 61 (2002), pp. 157-346.
- VV.AA. «Congreso Internacional de Mística». *Revista de Espiritualidad*, 63 (2004), pp. 5-169.
- WATT, N. «¿Vulgarización intencionada en Santa Teresa? Estudio comparativo de las dos redacciones de Camino de Perfección». *Monte Carmelo*, 92 (1984), pp. 319-346.
- WATT, N. «El estilo de Santa Teresa en un mundo antifeminista». *Monte Carmelo*, 92/2 (1984), pp. 287-318.
- WEBER, A. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- WELCH, J. *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001. Traducción de María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón, de *Spiritual pilgrims: Carl Jung and Teresa of Avila*.
- WILHÉLEM, F. *Dios en acción. La mística apostólica según Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial BAC, 2002. Traducción de Pedro Miguel García Fraile, de *Dieu dans l'action. La mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*. Venasque: Éditions du Carmel, 1992.
- WILHÉLEM, F. *Agir dans l'Esprit à la suite de Thérèse d'Avila*. Paris: Le Sarmant-Fayard, 1997.

7.4. OTRA LITERATURA

- ALFARO, J. B. *Cristología y antropología: temas teológicos actuales*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.
- ALFARO, J. B. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- ARMENDÁRIZ, L. M. *Hombre y mundo a la luz del creador*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001.
- AZCUY, V. *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*. 2 v. Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 1997.
- BALTASAR, H. U. «El camino de acceso a la realidad de Dios». En: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Dirs.). *Mysterium Salutis, Manual de Teología como historia de salvación*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969, vol. II, tomo 1, pp. 41-74. Traducción de Guillermo Aparicio y Ángel Saenz-Badillos, supervisada por Juan Alfaro, de *Mysterium Salutis Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1965.
- BALTASAR, H. U. *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. II. Madrid: Ediciones Encuentro, 1992. Traducción de Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero y revisión de Vicente Martín Pindado, de *Theodramatik. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976.
- BALTASAR, H. U. *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, vol. III. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993. Traducción de Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero y revisión de Vicente Martín Pindado, de *Theodramatik. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978.
- COMBLIN, J. *Antropología cristiana*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1985.
- DÍAZ-PLAJA, F. *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*. Madrid: Editorial EDAF, 1994.
- ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. 7.^a ed. Barcelona: Editorial Labor, S.A., 1967. Traducción de Luis Gil de *Das Heilige und das Profane*. Hamburgo: Rowohlt Deutsche Enzyklopädie, 1957.
- ELIZONDO, F. «La aventura del espíritu en una mujer: Santa Teresa, testigo de excepción de una vida distinta». *Revista Eidos* (1970), pp. 45-54.
- ELIZONDO, F. «La Antropología Teológica y el pensar actual sobre lo humano». *Revista Española de Teología*, 53 (1993), pp. 209-240.
- FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. *Antropología teológica*. 2.^a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971. Traducción de Alfonso Ortiz de *Fondamenti di una antropologia teologica*.
- GANOCZY, A. «Nuevas tareas de la antropología cristiana». *Concilium*, 86 (1973), pp. 380-397.

- GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Proyecto de hermano. Visión teológica del hombre*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1987.
- HEINZMANN, R. *Filosofía de la edad media*. Barcelona: Editorial Herder, 1995. Traducción de Víctor Herrera de *Philosophie des Mittelalters*.
- KASPER, W. «Teología y antropología». En: *Teología e Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1989. Traducción de Víctor Abelardo Martínez de Lapera de *Theologie und Kirche*. Maguncia: Matthias-Grünwald-Verlag, 1987.
- LADARIA, L. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: Editorial BAC, 1993.
- LADARIA, L. *Introducción a la Antropología Teológica*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1996.
- LANGEMEYER, G. «Antropología teológica». En: *Diccionario de Teología Dogmática*. Barcelona: Editorial Herder, 1990, pp. 58-60.
- MEIS, A. «La Gracia, ¿Verdad teológica en crisis?». *Teología y Vida*, 31 (1990), pp. 227-255.
- MEIS, A. «El Rostro del Otro: Acercamiento recientes a la Antropología Teológica». *Teología y Vida*, 39 (1998), pp. 13-38.
- MEIS, A. *Antropología Teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*. 2.^a ed. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2001.
- NOEMI, J. *Introducción a la demonología*. Santiago de Chile, Facultad Teología, Universidad Católica, 1976.
- NOEMI, J. *El mundo, creación y promesa de Dios*. Santiago de Chile: Editorial San Pablo, 1996.
- NOEMI, J. «Modelos de fuga temporis». En: *Esperanza en busca de Inteligencia. Atisbos teológicos*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005, pp. 46-49.
- ORTIZ DE URTARAN, F. «La categoría 'relación' en la teología de la gracia». *Revista Española de Teología*, 53 (1993), pp. 271-293.
- OTTO, R. «Mysterium tremendum». En: *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. 2.^a ed. Madrid: Revista de Occidente, 1965, pp. 24-48.
- PANNENBERG, W. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. Traducción de Miguel García-Baró de *Antropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1983.
- RAHNER, K. «Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología». En: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Dirs.). *Mysterium Salutis, Manual de Teología como historia de salvación*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969, vol. II, tomo 1, pp. 454-468. Traducción de Guillermo Aparicio y Ángel Sáenz-Badillos, supervisada por Juan Alfaro, de *Mysterium Salutis Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1965.

- RAHNER, K. «Antropología teológica». En: *Sacramentum Mundi*, vol. I. Barcelona: Editorial Herder, 1972, pp. 286-296. Traducción de Juan Álfaro de *Sacramentum Mundi*. Friburgo: Verlag Herder KG, 1969.
- RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1989. pp. 42-65, 100-270.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. «Sobre la estructura, método y contenido de la Antropología teológica». *Studium Ovetense*, 8 (1980), pp. 347-360.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Teología de la creación*. 2.^a ed. Santander: Sal Terrae, 1986.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión. Escatología cristiana*. 4.^a ed. Santander: Sal Terrae, 1986.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios, Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *El Don de Dios, Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Creación, gracia, salvación*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- SAHAGÚN, J. *El hombre ¿quién es? Antropología cristiana*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1988.
- VAN DER LEEUW, G. «Mística». En: *Fenomenología de la religión*. México: Editorial Fondo Cultura Económica, 1964, pp. 473-512.
- VV. AA. *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. 4 v. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.
- WIDENGREN, G. «La mística». En: *Fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976, pp. 477-502.
- ZUBIRI, X. *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*. 6.^a ed. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

LIBROS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN:

- 1 LUIS LÓPEZ, Carmelo y otros. *Guía del Románico de Ávila y primer Mudéjar de La Moraña*. 1982. ISBN 84-00051-83-1
- 2 TEJERO ROBLEDO, Eduardo. *Toponimia de Ávila*. 1983. ISBN 84-00053-06-0
- 3 ROBLES DÉGANO, Felipe. *Peri-Hermenías*. 1983. ISBN 84-00054-54-7
- 4 GÓMEZ-MORENO, Manuel. *Catálogo Monumental de Ávila*. 2003. ISBN 84-00054-70-9
- 5 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, M.^a Jesús. *La Capilla Mayor del Monasterio de Gracia*. 1982. ISBN 84-00052-56-0
- 6 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *Episcopado Abulense, Siglos XVI-XVIII*. 1983. ISBN 84-00055-58-6
- 7 HEDO, Jesús. *Antología de Nicasio Hernández Luquero*. 1985. ISBN 84-39852-58-4
- 8 GONZÁLEZ HONTORIA, Guadalupe y otros. *El Arte Popular en Ávila*. 1985. ISBN 84-39852-56-8
- 9 GARZÓN GARZÓN, Juan María. *El Real Hospital de Madrigal*. 1985. ISBN 84-39852-57-6
- 10 MARTÍN MARTÍN, Victoriano y otros. *Estructura Socioeconómica de la Provincia de Ávila*. 1985. ISBN 84-39853-55-X
- 11 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, María Jesús y otros. *El Retablo de la Iglesia de San Miguel de Arévalo y su restauración*. 1985. ISBN 84-00061-02-0
- 12 RUIZ-AYÚCAR, Eduardo. *Sepulcros artísticos de Ávila*. 1985. ISBN 84-00060-94-6
- 13 CABEZA SÁNCHEZ-ALBORNOZ, María Cruz. *La Tierra Llana de Ávila en los siglos XV-XVI. Análisis de la documentación del Mayorazgo de La Serna (Ávila)*. 1985. ISBN 84-39855-76-1
- 14 ARNÁIZ GORROÑO, María José y otros. *La Iglesia y Convento de la Santa en Ávila*. 1986. ISBN 84-50534-23-2
- 15 SOMOZA ZAZO, Juan José y otros. *Itinerarios Geológicos*. 1986. ISBN 84-00063-50-3
- 16 ARIAS CABEZUDO, Pilar; LÓPEZ VÁZQUEZ, Miguel; y SÁNCHEZ SASTRE, José. *Catálogo de la escultura zoomorfa, protohistórica y romana de tradición indígena de la Provincia de Ávila*. 1986. ISBN 84-00063-72-4

- 17 FERNÁNDEZ GÓMEZ, Fernando. *Excavaciones arqueológicas en El Raso de Candeleda*. 1986. ISBN 84-50547-50-4
- 18 PABLO MAROTO, Daniel de y otros. *Introducción a San Juan de la Cruz*. 1987. ISBN 84-00065-65-4
- 19 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, María Jesús y otros. *La Ermita de Nuestra Señora de las Vacas de Ávila y la restauración de su retablo*. 1987. ISBN 84-50554-55-1
- 20 LUIS LÓPEZ, Carmelo. *La Comunidad de Villa y Tierra de Piedrahíta en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*. 1987. ISBN 84-60050-94-7
- 21 MORALES MUÑIZ, María Dolores. *Alfonso de Ávila, Rey de Castilla*. 1988. ISBN 84-00067-85-1
- 22 DESCALZO LORENZO, Amalia. *Aldeavieja y su Santuario de la Virgen del Cu-billo*. 1988. ISBN 84-86930-00-6
- 23 GARCÍA FERNÁNDEZ, Emilio C. *El reportaje gráfico abulense*. 1988. ISBN 84-86930-04-9
- 24 CEPEDA ADÁN, José y otros. *Antropología de San Juan de la Cruz*. 1988. ISBN 84-86930-06-5
- 25 SÁNCHEZ MATA, Daniel. *Flora y vegetación del Macizo Oriental de la Sierra de Gredos*. 1989. ISBN 84-86930-17-0
- 26 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *La industria textil en Ávila durante la etapa final del Antiguo Régimen. La Real Fábrica de Algodón*. 1989. ISBN 84-86930-13-8
- 27 GARCÍA MARTÍN, Pedro. *El substrato abulense de Jorge Santayana*. 1990. ISBN 84-86930-23-5
- 28 MARTÍN JIMÉNEZ, María Isabel. *El paisaje cerealista y pinariego de la tierra llana de Ávila. El interfluvio Adaja-Arevalillo*. 1990. ISBN 84-86930-27-8
- 29 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *Episcopado Abulense. Siglo XIX*. 1990. ISBN 84-86930-30-8
- 30 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, Irene. *El proceso desamortizador en la Provincia de Ávila (1836-1883)*. 1990. ISBN 84-86930-16-2
- 31 RODRÍGUEZ, José Vicente y otros. *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*. 1990. ISBN 84-86930-33-2
- 32 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *El Infante don Luis A. de Borbón y Farnesio*. 1990. ISBN 84-86930-35-9
- 33 MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. *Arquitectura Carmelitana (1562-1800)*. 1990. ISBN 84-86930-37-5
- 34 DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ, Pedro; y MUÑOZ MARTÍN, Carmen. *Opiniones y actitudes sobre la enfermedad mental en Ávila y la locura en el refranero*. 1990. ISBN 84-86930-41-3
- 35 TAPIA SÁNCHEZ, Serafín de. *La Comunidad Morisca de Ávila*. 1991. ISBN 84-7481-643-2
- 36 MARTÍNEZ RUIZ, Enrique. *Acabemos con los incendios forestales en España*. 1991. ISBN 84-86930-42-1
- 37 ROLLÁN ROLLÁN, María del Sagrario. *Éxtasis y purificación del deseo*. 1991. ISBN 84-86930-47-2
- 38 GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Nicolás; y CRUZ VAQUERO, Antonio de la. *La Custodia del Corpus de Ávila*. 1993. ISBN 84-86930-79-0

- 39 CASTILLO DE LA LASTRA, Agustín del. *Molinos de la zona de Piedrahíta y El Barco de Ávila*. 1992. ISBN 84-86930-60-X
- 40 MARTÍN JIMÉNEZ, Ana. *Geografía del equipamiento sanitario de Ávila*. Mapa Sanitario. 1993. ISBN 84-86930-74-X
- 41 IZQUIERDO SORLI, Monserrat. *Teresa de Jesús, una aventura interior*. 1993. ISBN 84-86930-80-4
- 42 MAS ARRONDO, Antonio. *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*. 1993. ISBN 84-86930-81-2
- 43 STEGGINK, Otger. *La Reforma del Carmelo Español*. 1993. ISBN 84-86930-82-0
- 44 TEJERO ROBLEDO, Eduardo. *Literatura de tradición oral en Ávila*. 1994. ISBN 84-86930-94-4
- 45 GARCÍA FERNÁNDEZ, Emilio C. *Ávila y el cine: historia, documentos y filmografía*. 1995. ISBN 84-86930-96-0
- 46 HERRÁEZ HERNÁNDEZ, José María. *Universidad y universitarios en Ávila durante el siglo XVII*. 1994. ISBN 84-86930-92-8
- 47 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *El Ayuntamiento de Ávila en el siglo XVIII. La elección de los Regidores Trienales*. 1995. ISBN 84-89518-01-7
- 48 VILA DA VILA, Margarita. *Ávila Románica: talleres escultóricos de filiación Hispano-Languedociana*. 1999. ISBN 84-89518-53-X
- 49 SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Teresa y otros. *Estudio Socioeconómico de la Provincia de Ávila*. 1996. ISBN 84-86930-24-3
- 50 HERRERO DE MATÍAS, Miguel. *La Sierra de Ávila*. 1996. ISBN 84-89518-16-5
- 51 TOMÉ MARTÍN, Pedro. *Antropología Ecológica*. 1996. ISBN 84-89518-17-3
- 52 GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco; y BRU VILLASECA, Luis. *Arturo Dupeyrier: mártir y mito de la Ciencia Española*. 2005. ISBN 84-89518-22-X
- 53 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *San José de Ávila. Historia de su fundación*. 1997. ISBN 84-89518-26-2
- 54 SERRANO ÁLVAREZ, José Manuel. *Un periódico al servicio de una provincia: El Diario de Ávila*. 1997. ISBN 84-89518-31-9
- 55 TEJERO ROBLEDO, Eduardo. *La villa de Arenas de San Pedro en el siglo XVIII. El tiempo del infante don Luis (1727-1785)*. 1998. ISBN 84-89518-30-0
- 56 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *Mombeltrán en su Historia*. 1997. ISBN 84-89518-32-7.
- 57 CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio. *Toponimia del Estado de La Adrada según el texto de Ordenanzas (1500)*. 1998. ISBN 84-89518-33-5
- 58 MARTÍNEZ PÉREZ, Jesús. *Fray Juan Pobre de Zamora. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón San Felipe*. 1997. ISBN 84-89518-34-3
- 59 BERNALDO DE QUIRÓS, José Antonio. *Teatro y actividades afines en la ciudad de Ávila (siglos XVII, XVIII y XIX)*. 1998. ISBN 84-89518-40-8
- 60 FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Maximiliano. *Prensa y comunicación en Ávila (siglos XVI-XIX)*. 1998. ISBN 84-89518-44-0
- 61 TROITIÑO VINUESA, Miguel Ángel. *Evolución Histórica y cambios en la organización del territorio del Valle del Tiétar abulense*. 1999. ISBN 84-89518-47-5

- 62 ANDRADE, Antonia y otros. *Recursos naturales de las Sierras de Gredos*. 2002. ISBN 84-89518-57-2
- 63 SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Andrés. *La Beneficencia en Ávila*. 2000. ISBN 84-89518-64-5
- 64 SABE ANDREU, Ana M.^a *Las Cofradías de Ávila en la Edad Moderna*. 2000. ISBN 84-89518-66-1
- 65 BARRENA SÁNCHEZ, Jesús. *Teresa de Jesús una mujer educadora*. 2000. ISBN 84-89518-67-X
- 66 CANELO BARRADO, Carlos. *La Escuela de Policía de Ávila*. 2001. ISBN 84-89518-68-8
- 67 NIETO CALDEIRO, Sonsoles. *Paseos y jardines públicos de Ávila*. 2001. ISBN 84-89518-72-6
- 68 SÁNCHEZ MUÑOZ, M.^a Jesús. *La Cuenca Alta del Adaja (Ávila)*. 2002. ISBN 84-89518-79-3
- 69 ARRIBAS CANALES, Jesús. *Historia, Literatura y fiesta en torno a San Segundo*. 2002. ISBN 84-89518-81-5
- 70 GONZÁLEZ CALLE, Jesús Antonio. *Despoblados en la comarca de El Barco de Ávila*. 2002. ISBN 84-89518-83-1
- 71 ANDRÉS ORDAX, Salvador. *Arte e iconografía de San Pedro de Alcántara*. 2002. ISBN 84-89518-85-8
- 72 RICO CAMPS, Daniel. *El románico de San Vicente de Ávila*. 2002. ISBN 84-95459-92-5
- 73 NAVARRO BARBA, José Antonio. *Arquitectura popular en la provincia de Ávila*. 2004. ISBN 84-89518-92-0
- 74 VALENCIA GARCÍA, M.^a de los Ángeles. *Simbólica femenina y producción de contextos culturales. El caso de la Santa Barbada*. 2004. ISBN 84-89518-89-0
- 75 LÓPEZ FERNÁNDEZ, M.^a Isabel. *La arquitectura mudéjar en Ávila*. 2004. ISBN 84-89518-93-9
- 76 GONZÁLEZ MARRERO, M.^a del Cristo. *La Casa de Isabel la Católica. Espacios domésticos y vida cotidiana*. 2005. ISBN 84-89518-94-7
- 77 GARCÍA GARCIMARTÍN, Hugo J. *El valle del Alberche en la Baja Edad Media (siglos XII-XV)*. 2005. ISBN 84-89518-95-5
- 78 FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Maximiliano. *Elecciones en la provincia de Ávila, 1977-2000: comportamiento político y evolución de las corporaciones democráticas*. 2006. ISBN 84-96433-22-6
- 79 CAMPDERÁ GUTIÉRREZ, Beatriz I. *Santo Tomás de Ávila: historia de un proceso crono-constructivo*. 2006. ISBN 84-96433-26-9
- 80 CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio; GARCÍA MARTÍN, Pedro; y GONZÁLEZ MUÑOZ, José María. *Ávila en los viajeros extranjeros del siglo XIX*. 2006. ISBN 84-96433-30-7
- 81 CABALLERO ESCAMILLA, Sonia. *La escultura gótica funeraria de la Catedral de Ávila*. 2006. ISBN 978-84-96433-37-3
- 82 FERRER GARCÍA, Félix A. *La invención de la Iglesia de San Segundo*. 2006. ISBN 978-84-96433-38-0

- 83 SABEL ANDREU, Ana. *Tomás Luis de Victoria, pasión por la música*. 2008. ISBN 978-84-96433-61-8
- 84 GONZÁLEZ MUÑOZ, José María. *Gestión tradicional de los recursos hidráulicos en el Alto Tiétar (Ávila): molinos harineros*. 2008. ISBN 978-84-96433-62-5
- 85 BERMEJO DE LA CRUZ, Juan C. *Actitudes ante la muerte en el Ávila del siglo XVII*. 2008. ISBN 978-84-96433-76-2
- 86 FERRER GARCÍA, Félix A. *Rupturas y continuidades históricas: el ejemplo de la basílica de San Vicente de Ávila, siglos XII-XVII*. 2009. ISBN 978-84-96433-77-9
- 87 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, M.^a Jesús. *La primera generación de esculturas del siglo XVI en Ávila. Vasco de la Zarza y su escuela*. 2009. ISBN 978-84-96433-80-9
- 88 GÓMEZ GONZÁLEZ, M.^a de la Vega. *Retablos barrocos del valle del Corneja*. 2009. ISBN 978-84-96433-79-3
- 89 GUTIÉRREZ ROBLEDÓ, José L. *Las murallas de Ávila. Arquitectura e historia*. 2009. ISBN 978-84-96433-83-0
- 90 CALVO GÓMEZ, José A. *El monasterio de Santa María de Burgohondo en la Edad Media*. 2009. ISBN 978-84-96433-91-5
- 91 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *San José de Ávila: Desde la muerte de Santa Teresa hasta finales del siglo XIX*. 2009. ISBN 978-84-96433-96-0
- 92 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *Sancho Dávila, soldado del rey*. 2010. ISBN 978-84-96433-92-2
- 93 PÉREZ GUTIÉRREZ, Manuel. *Astronomía en los castros celtas de la provincia de Ávila*. 2010. ISBN 978-84-96433-63-2
- 94 MONSALVO ANTÓN, José M.^a. *Comunalismo concejil abulense: Paisajes agrarios, conflictos y percepciones del espacio rural en la Tierra de Ávila y otros concejos medievales*. 2010. ISBN 978-84-15038-13-9
- 95 LUIS LÓPEZ, Carmelo. *Formación del territorio y sociedad en Ávila (siglos XII-XV)*. 2010. ISBN 978-84-15038-16-0
- 96 SEGURA ECHEZÁRRAGA, Xabier. *La espiritualidad esponsal del Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz*. 2011. ISBN 978-84-15038-17-7
- 97 PÉREZ PASCUAL, Ángel. *Estudios sobre Juan Díaz Rengifo y su Arte poética española*. 2011. ISBN 978-84-15038-19-1

