

Jesús
Sánchez-Caro

5

*Intimidad
y misticismo en
Teresa de Jesús*

Institución Gran Duque de Alba



► Jesús Sánchez-Caro

Nacido en Ávila, en 1944. Doctor en Medicina y Cirugía por la UCM y especialista en Psiquiatría por la antigua Escuela Oficial de Psiquiatría de la UCM. Profesor-Colaborador de la Facultad de Medicina y de la Facultad de Psicología de la UCM, de la Facultad de Psicología de la UNED y de la Agencia Laín Entralgo de la Comunidad de Madrid. Ha ejercido su especialidad en diversos hospitales públicos y privados, siendo en la actualidad responsable del Área de Psiquiatría de la Unidad de Bioético y Orientación Sanitaria de la Comunidad de Madrid.

Tiene publicados numerosos trabajos de investigación en relación con su especialidad, y varios libros —como autor o coautor— científicos y de orientación humanística y bioético-legal; entre ellos: *La vejez y sus mitos*, *La muerte: realidad y misterio*, *El consentimiento informado en Psiquiatría*, y *El médico y la intimidad*.

En el presente ensayo analiza en profundidad, desde varias perspectivas (espiritual, fenomenológica, lingüística y jurídica), la intimidad y las relaciones de la intimidad con el misticismo en Teresa de Jesús, basándose en el examen de sus textos y en múltiples artículos y ensayos sobre sus obras. Algunas de las conclusiones a las que llega no pueden ser más novedosas: en lo más profundo del ser humano se superponen y confunden la intimidad y lo místico, y, en pleno siglo XVI, Teresa de Jesús fue una pionera en el estudio de la intimidad y una defensora del moderno derecho a la intimidad.

Jesús Sánchez-Caro

*Intimidad
y misticismo en
Teresa de Jesús*



**INSTITUCIÓN "GRAN DUQUE DE ALBA"
DE LA
EXCMA. DIPUTACIÓN DE ÁVILA**

2005

Fotografías: José Ramón San Sebastián

I.S.B.N.: 84-96433-16-1

Dep. Legal: AV-133-2005

Imprime: IMCODÁVILA, S.A.

Área Industrial de Vicolozano. Parcela 29
05194 Vicolozano (Ávila)

A Carmen Andrade,
porque sé que está ahí.

Presentación



Institución Gran Duque de Alba

La trayectoria investigadora del abulense Jesús Sánchez-Caro en el campo de la Psicología le ha llevado también a ser considerado como un gran experto en Psiquiatría y en Bioética, y en general de aquellos temas humanísticos que se centran en lo misterioso por pertenecer a la esfera de lo íntimo y lo espiritual, parcelas tan allegadas al mundo de lo místico.

La presente Monografía Literaria "Intimidad y misticismo en Teresa de Jesús" es el fruto maduro de sus estudios e investigaciones. En el alma de la abulense Teresa de Jesús, mística y doctora universal, se funden en profunda simbiosis lo místico con lo íntimo. Ésta es la conclusión a la que llega Sánchez-Caro en esta obra pionera en el tema e hito para estudios posteriores.

El autor hace un exhaustivo estudio sobre la intimidad y el misticismo en Santa Teresa de Jesús, basándose en el concepto que los místicos cristianos y los renano-flamencos tienen sobre estas teorías. En el capítulo II, el más amplio de esta Monografía, y que constituye el centro y meollo de la obra, el autor hace un profundo análisis de la intimidad de la Santa abulense, que expresó magistralmente en el "Libro de la Vida" y el "Castillo Interior o Moradas", llegando a la conclusión de poder considerarla como "profunda teóloga experiencial y teórica". Enumera el autor las posibles influencias que San Agustín y los franciscanos Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo pudieron tener sobre la mística doctora.

El autor, con su pluma magistral, relata los diferentes fenómenos místicos que tuvo la Santa: visiones, éxtasis, levitaciones, locuciones y fantasías hasta llegar a un profundo amor humano y místico, fructificando en las íntimas amistades a las que llegó con Lorenzo de Cepeda,

Jerónimo Gracián y sobre todo con su compañero de reforma fray Juan de la Cruz.

Jesús Sánchez-Caro, experto en estos temas tan oscuros como difíciles, no duda en reconocer sus limitaciones en el campo de la espiritualidad, considerándose un atrevido, cuando confiesa: "No niego que escribir sobre la Doctora Mística de la Iglesia y tratar además de aportar algo nuevo sobre su vida y obra -en los comienzos del siglo XXI-, después del torrente de estudios, ensayos, escritos de todo tipo que sobre ella han vertido las plumas más destacadas de maestros espirituales y literatos desde hace siglos, sea una osadía".

El estudio de la intimidad en Teresa de Jesús resulta muy oportuno en nuestros días, dada la actualidad de dicho concepto. Intimidad y misticismo se superponen y confunden en lo más profundo del ser humano; al menos ello parece evidente en el místico cristiano.

El prestigioso teólogo abulense Olegario González de Cardedal, de forma análoga a nuestro autor, subraya la coincidencia entre intimidad y misticismo, recordándonos que Santa Teresa, con su vida y sus escritos confirma "la legitimidad de la subjetividad espiritual, la autonomía del individuo, el hecho de que una fe vivida en autenticidad, reclama la oración y desemboca en una amorosa y estremecedora noticia de sí mismo que Dios nos comunica y que constituye la meta suprema de la existencia creyente". Al lector le ayudarán muchísimo las numerosas notas bibliográficas que acompañan al texto y la ordenada metodología que emplea el autor.

La Institución "Gran Duque de Alba", dependiente de la Diputación Provincial, presenta esta nueva Monografía Literaria, felicitando al autor por presentarnos un tema, tan poco usual pero tan abulense, al tener como centro argumental la figura universal de la Santa. Con esta obra se abre un nuevo y atractivo campo a los estudiosos de los temas teresianos, quedando demostrado, según concluye el autor, que la Doctora Mística no sólo fue pionera en el estudio de la intimidad, sino que también defendió el moderno derecho a la intimidad, a la confidencialidad y al secreto (en pleno siglo XVI).

AGUSTÍN GONZÁLEZ GONZÁLEZ
Presidente de la Diputación Provincial de Ávila

Agradecimientos



Institución Gran Duque de Alba

Este libro no habría llegado a buen término sin la inestimable ayuda del Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, de los padres carmelitas descalzos de Ávila, donde además de una magnífica biblioteca tuve a mi disposición la insuperable orientación bibliográfica del padre Rómulo Cuartas Londoño, a quien por ello estoy profundamente agradecido.

También estoy en deuda fraterna con José Manuel Sánchez Caro, Catedrático de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Salamanca, ex-Rector Magnífico de dicha Universidad y Rector Magnífico de la Universidad Católica de Ávila actualmente, además de por razones similares a las anteriormente expuestas, por su ayuda para precisar determinados puntos en relación con algunos temas bíblicos.

Y siempre he contado con la ayuda incondicional de Carmelo Luis López, Director de la Institución "Gran Duque de Alba", de la Excelentísima Diputación Provincial de Ávila.

Introducción



Institución Gran Duque de Alba

¿Qué idea tenía Teresa de Jesús, la Doctora Mística, de la intimidad?, ¿cuáles podrían ser sus características esenciales? y ¿cómo la mostraba o expresaba? A responder estas preguntas se dedica este libro, pero digamos primero que el interés que desde hace ya varios años venimos mostrando por el tema de la intimidad y que ya fue extensamente explicado en otro libro anterior¹, tiene una doble raíz, el asombro y la curiosidad.

El asombro o gran admiración, el *thauma*, que decía Sócrates al alabar la condición del matemático Teeteto², que como a todo ser humano me ha producido el descubrimiento, gracias a la reflexión, a la toma de conciencia de mí mismo, de aquello que tenemos más cerca y es más evidente, la existencia de nuestro propio yo, y junto a ella, de nuestro mundo más interior, nuestra propia intimidad. Algo que la persona sólo ella conoce y nadie más que ella si no quiere darlo a conocer.

La otra raíz para el conocimiento ha sido mi curiosidad intelectual por todos los fenómenos de la mente humana, algo a lo que he dedicado mi profesión durante más de treinta años. Pero es la curiosi-

(1) Cfr. Jesús Sánchez-Caro y Javier Sánchez-Caro, *El médico y la intimidad*, Díaz de Santos, Madrid, 2001; y J. Sánchez-Caro y J. Sánchez-Caro, "Evolución y fundamentos del concepto de intimidad. Aspectos bioéticos y jurídicos", en F. Mayor Zaragoza y C. Bedate (coords.), *Gen-Ética*, Ariel, Barcelona, 2003, 207-233.

(2) "Pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía". La cita corresponde a Teeteto, 155, d. Cfr. Platón, *Diálogos*, tomo V, Editorial Gredos, Madrid, 2000.

dad en su verdadero sentido, como a veces se emplea en nuestra lengua (curiosidad intelectual, curioso lector) y como se emplea en general en la lengua alemana, en la que literalmente significa "ansia de lo nuevo" (al., *Neugier*: *neu*, "nuevo"; *Gier*, "ansia"). Así dice Heidegger, refiriéndose a ella, que: "Si busca lo nuevo, es sólo para saltar desde eso nuevo a otra cosa nueva". Esta curiosidad me ha llevado a investigar, por lícita extensión de la reflexión sobre mi propia intimidad, la intimidad de otras personas, y, concretamente en este estudio, la intimidad de la egregia y universal mística abulense, por cuya vida y obra siento una profunda y sentida admiración. Y todo ello sin desconocer que no es lo mismo la mente que el alma, pero que indudablemente el conocimiento de la primera posibilita y ayuda al conocimiento de la segunda.⁴

(3) Cfr. Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, 193-195, quien con gran profundidad analiza el término curiosidad (*Neugier*). Según él, "cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver tan sólo por ver. Si busca lo nuevo, es sólo para saltar desde eso nuevo a otra cosa nueva... Por eso, la curiosidad está caracterizada por una típica incapacidad de quedarse en lo inmediato". Explica también que: "La curiosidad no tiene nada que ver con la contemplación admirativa del ente... no está interesada en que el asombro la lleve a un no-comprender; mas bien procura un saber, pero tan sólo para haber sabido... No busca, por tanto, el ocio del detenerse contemplativo, sino más bien la inquietud y excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece. En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de la distracción".

Sobre la distinción entre asombro y curiosidad, cfr. también Konrad Lorenz, *La ciencia natural del hombre*, "El manuscrito de Rusia", Tusquets Editores, Barcelona, 1993, 49-73. Para Lorenz: "La curiosidad implica ser atraído por cosas nuevas, y constituye además la raíz más profunda de la investigación de la naturaleza, algo fundamentalmente distinto de toda filosofía reflexiva".

(4) No estamos de acuerdo con la filosofía científica moderna cuando escamotea la palabra "alma" y la sustituye por la palabra "mente" y, lo que es peor, reduce exclusivamente ésta última a la "conciencia" o "consciencia", a los procesos conscientes. Además, al residir la mente en el cerebro, en las variaciones fisiológicas y anatómicas de éste, se podría llegar a pensar, como algunos han hecho, que hasta nuestras creencias o descreencias en Dios están basadas en esas variaciones moleculares.

Y la Intimidad ¿qué es, donde reside? Pues ni se menciona entre los filósofos científicos, y a lo más que se llega es a definir vagamente una intimidad psiconeural; pero cuando un paciente depresivo al que yo he tratado y cuya evolución ha sido favorable, me dice que "no volveré a abrir mi Intimidad a nadie", por las consecuencias nefastas que ello le ha acarreado, u otro me dice que no le pregunte mucho por su vida, "porque yo, doctor, soy muy celosa de mi Intimidad", ¿qué extrañas modificaciones se producen en su cerebro, qué circuitos interneuronales se activan? Y lo mismo habría que preguntarse cuando sentimos o

Si sentimos, al menos yo lo he sentido, cierta vergüenza cuando contemplamos las momias egipcias en los museos, incluidas las momias de los faraones, que tantos esfuerzos habían realizado para preservar su intimidad después de muertos, y que tenían un concepto sagrado de la muerte y una creencia en el más allá, no voy a negar que el hecho de acercarse al estudio de la intimidad de esta gran mística no haya dejado de producirme un cierto reparo, un cierto respeto. Entrar en la intimidad de cualquier persona sólo puede hacerse, como de hecho lo hacemos en nuestra profesión, pidiendo la autorización del interesado y sólo para su beneficio. Y es que la intimidad está protegida en nuestra cultura occidental por un derecho constitucional, pero existe también un derecho sagrado, una consideración de la intimidad como algo sagrado, según recuerda Santo Tomás¹. La propia Santa Teresa lo entiende así en sus escritos, y algunas veces lo afirma de forma explícita, defendiendo su derecho a la intimidad.

El concepto moderno de intimidad se muestra deudor de su evolución dentro de la cultura cristiana, y a tratar de aclarar su significado, su origen y desarrollo dedicamos los dos primeros capítulos del libro, pues sin ello sería difícil comprender la importancia y la vigencia de los hallazgos de la Santa. Se añan en este concepto las ideas de san Agustín y las de Santo Tomás. San Agustín subraya su

tenemos conciencia de culpabilidad, por haber transgredido la ley natural, la ley moral, o cuando sentimos ansias de eternidad, cuando aspiramos a lo Absoluto. Si parece evidente que la filosofía científica ha llegado a la negación de Dios, y el hombre, en consecuencia, sólo se justificaría ante sí mismo; pero en la intimidad de muchos de nosotros surge siempre una esperanza que trasciende a nuestro cerebro. Nos negamos a aceptar que nuestras tristezas y alegrías, nuestros recuerdos, nuestras ambiciones y nuestras esperanzas, incluso nuestro sentido de la identidad y nuestro libre albedrío no son sino la conducta conjunta de enormes masas de neuronas; que no somos más que "enormes sacos de neuronas", como afirmaba el recientemente fallecido premio Nóbel de Medicina y codescubridor del ADN, Francis Crick.

(5) Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1994, I, q. 57, a. 4, con introducción a las cuestiones por Armando Banderas. Santo Tomás es un gran defensor del derecho a la intimidad, a la que considera sagrada, ya que de hecho nadie puede descubrirla y nadie tiene derecho a juzgarla o a valorarla. Para él, la intimidad está constituida por las *cogitationes cordium*, "los pensamientos del corazón" y solamente Dios puede penetrar en la intimidad de cada uno.

carácter de interioridad más acendrada: "Grande abismo es el hombre". Y en el fondo de esa interioridad, de ese abismo, encuentra a Dios: "Tú estabas en lo más interior de lo más íntimo mío". Santo Tomás la delimita como un ámbito restringido de la persona humana, en el que destaca su voluntariedad; es decir, la intimidad parece encontrarse más en la *voluntas* que en el entendimiento, dado que hasta los mismos pensamientos íntimos dependen de la voluntad, que mueve al entendimiento a la consideración actual, y la voluntad "encierra sus secretos".

En la actualidad, de acuerdo con el vigente *Diccionario* de la Real Academia, y al margen de otras múltiples acepciones que recogen otros diccionarios, entendemos esencialmente la intimidad como "amistad íntima" y como "zona espiritual íntima y reservada de una persona o de un grupo, especialmente la familia". Por otra parte, entendemos el derecho a la intimidad como el derecho a que nadie entre sin nuestro permiso en nuestro interior, en nuestro cuerpo o en nuestra mente, es decir, en nuestras ideas, en nuestros pensamientos, sentimientos y creencias; e incluso, según algunos, aunque más discutiblemente, en la toma de nuestras decisiones más íntimas.

Las justificaciones éticas para "entrar en la intimidad" de la Santa son varias, ya que se trata de una gran escritora, esencialmente autobiográfica y autoconfesional, una gran mística y una gran santa -por tanto, sin nada ya que ocultar-, pudiendo resultar muy beneficioso y enriquecedor para las almas de los creyentes y no creyentes el conocerla en profundidad, el arrancarle parte del misterio y las maravillas que encierra. Además, en el famoso prólogo a la primera edición póstuma de sus obras, en 1588, fray Luis de León dejó definitivamente establecido por qué nos podemos fiar, sin ningún tipo de recelo, de lo

(6) San Agustín, *Las Confesiones*, BAC, Madrid, 1998, IV, 14, 22.

(7) *Ibid.* III, 6, 11. "Verdaderamente, tú estabas dentro de mí, en lo más interior de lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío", *Tu autem eras interior íntimo meo et superior summo meo*".

(8) Cf. S. Th., *op. cit.*, I, q. 57, a. 4, ad 1.

que ella nos transmite en sus escritos; entre otras razones, porque escribió por obediencia y de todo aquello que pasaba por su mente⁹.

Y el propio fray Luis de León nos indica, en el mencionado prólogo, la forma de penetrar en su intimidad: conociendo a sus hermanas religiosas y leyendo y sobre todo meditando sobre sus libros y escritos¹⁰. Este último procedimiento, el análisis textual de sus obras, hoy ya comentadas y estudiadas por una legión de autores¹¹, religiosos o no, es el que yo he seguido, tratando de descubrir, describir y sistematizar sus vivencias personales más singulares e íntimas, la repercusión que tuvieron sobre su vida y persona sus experiencias místicas y sus fenómenos místicos más importantes, y analizando además sus amistades más íntimas. Resaltando, igualmente, la importancia que tuvo "su lucha con el lenguaje" para intentar transmitirnos su vivencias inefables y la actualidad de su defensa del derecho a la intimidad. Es

(9) "Que lo que algunos dicen ser inconveniente que la madre misma escriba sus revelaciones de sí, para lo que toca a ella, y a su humildad y modestia no lo es, porque las escribió mandada y forzada; y para lo que toca a nosotros y a nuestro crédito antes es lo más conveniente, porque de cualquier otro que las escribiera se pudiera tener duda si se engaña, o si quería engañar, lo que no se puede escribir de la madre, que escribía lo que pasaba por ella, y era tan santa que no trocara la verdad en cosas tan grandes. Lo que yo de algunos temo es, que disgustan de semejantes escrituras no por el engaño que puede haber en ellas, sino por el que ellos tienen en sí, que no les deja creer se humane Dios tanto con nadie". Cfr. Fray Luis de León, "Prólogo" a *Los libros de la Madre Teresa de Jesús*, por Guillermo Foquel, en Salamanca, 1588, edición facsímil de Biblioteca Nueva, San Sebastián, 1935, 15-16, (con ortografía moderna). Recordemos también que la Santa escribe: "Yo digo lo que ha pasado por mí, como me lo mandan", en V 10, 7.

(10) "Yo no conocí, ni vi, a la madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la tierra, mas ahora que vive en el cielo la conozco y veo casi siempre en dos imágenes vivas que nos dejó de sí, que son sus hijas, y sus libros, que a mi juicio son también testigos fieles, y mayores de toda excepción de su gran virtud. Porque las figuras de su rostro si las viera, mostrárame su cuerpo; y sus palabras, si las oyera me declararían algo de la virtud de su alma; y lo primero es común, y lo segundo sujeto a engaño, de que carecen estas dos cosas en que la veo ahora. Que, como el sabio dice, el hombre en sus hijos se conoce. Porque los frutos que cada uno deja de sí cuando falta, ellos son el verdadero testigo de su vida; y por tal le tiene Cristo, cuando en el Evangelio para diferenciar al malo del bueno, nos remite solamente a sus frutos". Cfr. Fray Luis de León, *op. cit.*, 1.

(11) El análisis textual y la dimensión espiritual de mi relato están siempre apoyados en las obras del gran exegeta de Santa Teresa, Tomás Álvarez, responsable de la preparación de *Santa Teresa, Obras completas castellanas*, décima edición, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1999, y director del impresionante *Diccionario de Santa Teresa*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002.

decir, con la aguja imantada de la brújula apuntando siempre en dirección a la intimidad¹².

Y puedo contestar, si me preguntan qué he descubierto o qué he visto al asomarme a "lo más interior de lo más íntimo" de nuestra mística, lo mismo que contestó el descubridor de la tumba de Tutankamón, el arqueólogo Howard Carter, a su promotor, el británico Lord Carnarvon, cuando allá por noviembre de 1922 éste le preguntó qué era lo que veía a través del orificio que había hecho en la pared que bloqueaba la entrada a la tumba: "*wonderful things*", "cosas maravillosas".

Si también me preguntan sobre el efecto que en mí ha producido "lo que he visto", diría que me ha ocurrido como al hombre casi mudo que cita Bernardino de Laredo en la *Subida del Monte Sión*, que entró en la casa de un gran señor para admirar una rica tapicería, pero en un aparador que encontró en una sala, había tantas y tales piezas de oro y de piedras preciosas y de tan finos esmaltes, y le maravillaron tanto, que no se apartaba del aparador y no se determinaba a nada en parti-

(12) Es muy interesante la reflexión de Mauricio Martín, sobre el método para examinar cualquier expresión mística teresiana: bajo un aspecto *objetivo* (estudio de los objetos de experiencia mística) y *subjetivo* (formas o modos de experiencia de esos objetos); se corresponderían con los aspectos teológicos y psicológicos, respectivamente. Cfr. Mauricio Martín del Blanco, "Visiones", en *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit., 661.

Considero también sumamente interesante, la forma de abordar Baldomero Jiménez Duque el problema de la mística —que él identifica en gran parte con el problema de la perfección cristiana y sobrenatural del hombre—. Parte de que lo sobrenatural, el funcionamiento en nosotros de la vida divina, es un hecho "que acontece en nuestra propia existencia concreta, algo que se traducirá, por consiguiente, en fenómenos psicológicos"; y este hecho o conjunto de hechos, podemos abordarlo de varias maneras, aunque preferentemente de dos, la fenomenológica y la teológica, siendo tributaria la primera de un método preferentemente inductivo, "si es que intentamos desde el análisis del hecho construir una verdadera teoría sobre el mismo", y siendo tributaria la segunda de un método preferentemente deductivo, "Si, por el contrario, vamos directamente a las fuentes de la revelación y desde la teología exploramos en ellas el problema de la perfección sobrenatural del hombre". Ocurre, además, que al realizarse lo sobrenatural sobre nosotros, nuestra psicología natural va a quedar de alguna manera afectada, encontrándonos así ante "el tremendo problema de las relaciones entre ambos órdenes, planteado en esta encrucijada concreta del hombre. Naturaleza y gracia, distintas y unidas a la vez en nuestro microcosmos humano. Porque la gracia no prescinde de nuestra psicología, sino que, al contrario, la supone y utiliza". Cfr. Baldomero Jiménez Duque, *Teología de la mística*, B. A. C., Madrid, 1963, 3-5.

cular, y nada sabía entender de lo que tanto admiraba, y respondía a los que le preguntaban que por qué no se movía, con voz callada: "No quiero sino mirar"¹³.

Creo sinceramente que acercarse a la intimidad de Teresa de Jesús deja una huella imborrable en la mente y en el alma de quien lo hace. Sucede, y cito otra vez el prólogo de fray Luis de León, "que el ardor grande que en aquel pecho santo vivía salió como pegado en sus palabras, de una manera que levantan llama por donde quiera que pasan"¹⁴. Además, ¿no es algo maravilloso asomarnos a la intimidad de una persona que nos enseña la posibilidad de ser amigos de Dios en esta vida? Una mujer singular que nos habla de *mirabilia Dei*, las maravillas que ha obrado Dios en la historia del hombre, algunas de las cuales ha tenido ella la fortuna de experimentar durante su tránsito terrenal.

(13) Bernardino de Laredo, *Subida del monte Sión*, en Bernabé de Palma, *Via Spiritus y Bernardino de Laredo, Subida del monte Sión*, BAC, Madrid, 1998, 299-300.

(14) Cfr. Fray Luis de León, *op. cit.*, 10; además, en el mismo prólogo, Fray Luis describía tres maravillas o milagros en relación con la vida y obra de Santa Teresa: "Que un milagro es que una mujer, y sola, haya reducido a perfección una orden en mujeres y en hombres... porque no siendo de las mujeres el enseñar, sino el ser enseñadas, como lo escribe San Pablo, luego se ve que es una maravilla nueva una flaca mujer tan animosa que emprendiese una cosa tan grande, y tan sabia y eficaz que saliese con ella, y robase los corazones que tratara para hacerlos de Dios"; igualmente, le parecía asombroso el comportamiento de sus hermanas religiosas, "porque ni el trabajo las cansa; ni el encerramiento las fatiga; ni la enfermedad las decae; ni la muerte las atemoriza ni las espanta, antes las alegra y anima"; y describía aún una tercera maravilla, como es que "en espacio de veinte años que puede haber desde que la madre fundó el primer monasterio hasta esto que ahora se escribe, tiene ya llena España de monasterios en que viven mas de mil religiosos, entre las cuales vuestras reverencias las religiosas relucen como los luceros entre las estrellas menores". Cfr. Fray Luis de León, *op. cit.*, 2 y 3.

Tectas



Institución Gran Duque de Alba



Institución Gran Duque de Alba

I

CUESTIONES PRELIMINARES

1.- INTIMIDAD

1.1.- Terminología

La intimidad es un concepto complejo que puede ser analizado desde campos tan diversos como la filosofía y el derecho, pero también desde la etología, la antropología, la historia, la sociología, la política, la psicología, la bioética, la teología o la mística. De hecho, no existe en la actualidad un acuerdo sobre la forma de definirla, ni sobre la doctrina que podría justificarla, coexistiendo diferentes formas de entenderla y practicarla¹⁵.

En este estudio se parte de un análisis general del término, en el que se advierten diversas acepciones y significados -como corresponde a un vocablo polisémico-, así como de un concepto moderno basado esencialmente en la filosofía y la psicología, por un lado, y la mística y la teología cristianas por otro.

El término intimidad proviene del griego *éntos*, que significa dentro, siendo su raíz latina el adverbio de igual significado *intus*, y de ahí el comparativo *interior* (más dentro que) y el superlativo *intimus* (lo más dentro). Se viene reconociendo a san Agustín como el primer teórico de la intimidad propiamente dicha, utilizando *intimus* en el sentido de interioridad, siendo uno de los rasgos más característicos de su filosofía y uno de los términos agustinianos más conocido.

(15) Sobre el concepto, evolución de la idea y fundamentos de la intimidad, cfr. Jesús Sánchez-Caro y Javier Sánchez Caro, *El médico y la intimidad*, op. cit., 3-20, y el trabajo de los mismos autores "Evolución y fundamentos del concepto de intimidad. Aspectos bioéticos y jurídicos", en Federico Mayor Zaragoza y Carlos A. Bedate (coords.), op. cit., 207-231.

En nuestro idioma castellano, siempre habrá que tener en cuenta una doble dialéctica en el uso del término "íntimo": 1ª, la de exterior/ interior ("estímulos íntimos"), parecida a la de superficial/ profundo, y 2ª, la de público/ privado ("en defensa de lo íntimo", "no publicar cosas tan íntimas"). Esta última, que también podría ser expresada como sociedad/ individuo o comunidad política/ individuo, no es sólo una distinción ideológica sino uno de los presupuestos de la política y tiene una gran trascendencia para el derecho.

Por su parte, el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia (2001), en su segunda acepción, define la intimidad como: "Zona espiritual íntima y reservada de una persona o de un grupo, especialmente de una familia". Y en su primera acepción como: "Amistad íntima".

María Moliner, en su *Diccionario de uso del español* (1998), da diversas acepciones: "Cualidad de íntimo" - lo más interior en cualquier cosa -. "Conjunto de sentimientos y pensamientos que cada persona guarda en su interior". "Círculo formado exclusivamente por personas en las que hay intimidad". "Partes sexuales exteriores del cuerpo del hombre o de la mujer".

Por último, Manuel Seco y colaboradores, en el *Diccionario del español actual* (1999), distinguen las siguientes acepciones: "Ámbito íntimo y reservado de una persona o de un círculo pequeño de personas"; "parte íntima del pensamiento y del sentimiento de una persona: la intimidad se conforma con nuestros pensamientos, opiniones y actitudes, todo aquello que no es posible que nadie conozca si no lo damos a conocer"; "asunto íntimo"; "relación íntima"; "cualidad de íntimo" y "órganos sexuales".

Después de consultar los diccionarios citados, podemos concluir en que el *Diccionario* de la Real Academia admite dos acepciones básicas de intimidad, siendo en nuestra opinión más esencial la que define como segunda, y más concretamente: "Zona espiritual íntima y reservada de la persona". Los demás diccionarios distinguen además otras acepciones que complementan de alguna forma las propuestas por la Real Academia.

El término privacidad, muy discutido por los autores españoles, se ha incluido finalmente en el *Diccionario* de la Real Academia, en su última revisión, definiéndolo como: "Ámbito de la vida privada que se tiene derecho a proteger de cualquier intromisión". Desde nuestro punto de vista, el término guarda relación con el derecho a la intimidad aplicado en un sentido amplio.

Se ha subrayado también la necesidad de distinguir en nuestro idioma lo público, lo privado y lo íntimo. Castilla del Pino¹⁶ advierte que lo que realmente existen son tres espacios (contextos o situaciones) diferenciados en los que el hombre realiza tres tipos de actuaciones (conductas) distintas, públicas, privadas e íntimas. Las diferentes actuaciones no se califican por sí mismas, sino por la índole del escenario o contexto en el que se desarrollan. Lo que las diferencia es que las públicas son necesariamente observables, las privadas pueden ser observables y las íntimas son inobservables.

Desde la perspectiva del Derecho español, Carlos Ruiz¹⁷ señala también la necesidad de distinguir lo privado de lo íntimo: "Lo priva-

(16) Carlos Castilla del Pino, Teoría de la intimidad, en *Revista de Occidente*, nº 182-183, agosto, 1996, 28.

(17) Carlos Ruiz, *La configuración constitucional del derecho a la intimidad*, Madrid, TECNOS, 1995, 25-59.

Se admite, en general, que el derecho a la intimidad fue defendido, por primera vez, en el famoso artículo de Samuel Warren y Louis Brandeis, *The right to privacy*, en el *Harvard Law Review* de 1890, donde se subrayaba la importancia de estar protegidos contra la publicidad no deseada y se estableció la primera construcción teórica del derecho general a la intimidad. Si bien los autores razonaban que este derecho podría derivar de los derechos fundamentales a la vida, a la libertad y a la propiedad, lo derivaron principalmente de *the right to enjoy the life* o "derecho a disfrutar de la vida", o de *the right to be let alone*, el "derecho a estar sólo". Esta definición de la intimidad ha tenido gran impacto debido sobre todo a su simplicidad, pero tiene el grave inconveniente de que oculta lo que es el interés verdaderamente característico de la intimidad. Posteriormente, Ruth Gavison, en orden a presentar un concepto coherente y útil que merezca la protección legal y al mismo tiempo defina sus límites, propone definir la intimidad como un complejo de tres elementos independientes e irreductibles: secreto, anonimato y aislamiento. Cada uno es independiente en el sentido de que una pérdida de intimidad puede ocurrir a través de un cambio en uno cualquiera de los tres, sin que sea necesaria la pérdida de cualesquiera de los otros dos. El concepto es sin embargo coherente porque los tres elementos forman parte de la misma noción de accesibilidad y están relacionados de muy importantes maneras. Así, los tres elementos pueden coexistir en la misma situación. Por ejemplo, el psiquiatra que se sienta junto a su

do sería un espacio no público que englobaría ciertas relaciones interpersonales; lo íntimo sería un concepto más estricto de dimensiones más propiamente individuales. No obstante, el término íntimo se puede utilizar también en un sentido amplio que se identificaría con lo privado". Por su parte, la vigente Constitución española de 1978 reconoce el derecho a la intimidad en su artículo 18.1: "Se garantiza el derecho al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen".

Es importante también distinguir la intimidad de la confidencialidad. La confidencialidad se define en el vigente *Diccionario de la lengua* de la Real Academia Española como la "cualidad de confidencial", que a su vez se define como "lo que se hace o se dice en confianza o con seguridad recíproca entre dos o más personas". María Moliner, en su *Diccionario*, la define como "acción de comunicar algo a alguien reservadamente o en secreto. Particularmente algo que afecta muy íntimamente a la persona que lo comunica".

A su vez, se han analizado las relaciones existentes entre los conceptos de intimidad y confidencialidad. Así, se considera que la confidencialidad aparece estrechamente relacionada con el concepto más amplio de intimidad, ya que la renuncia a la intimidad personal (o a una parte de ella) suele ser una condición *sine qua non* para establecer la confidencialidad, y que los dos conceptos comparten la idea de limitar el acceso a otros para ciertos aspectos. La intimidad se refiere a la limitación del acceso al propio cuerpo o a la mente, como ocurre a través del contacto físico o de la revelación de pensamientos o de sentimientos. Habitualmente se piensa que es algo que los individuos desean preservar, proteger y conservar, por lo que en ocasiones no es fácil distinguir claramente del derecho a la intimidad, y en la ley y en

paciente y le escucha adquiere información sobre dicho paciente, le observa y tiene acceso físico a él. Al mismo tiempo, ninguno de los tres elementos está asociado necesariamente a los otros dos. Cfr. Samuel Warren y Louis Brandeis, The right to privacy (the implicit made explicit), *Harvard Law Review* 1890; 4:193-220. El artículo se ha traducido recientemente al castellano, editado por Benigno Pendás y Pilar Basega: *El derecho a la intimidad*, Madrid, 1995. Cfr. también, Ruth Gavison, Privacy and the limits of law, *Yale Law Journal* 1980; 89: 421-471.

la ética se refiere habitualmente al derecho a la intimidad y al acceso limitado. La confidencialidad concierne a la comunicación de información privada y personal de una persona a otra, cuando se espera que la persona que recibe la información no revelará la información confidencial a una tercera persona; en otras palabras, otras personas tienen un acceso limitado.

1.2.- Perspectiva filosófica

Desde la perspectiva filosófica se ha concebido la naturaleza de la intimidad de diversas formas. Concretamente, desde la filosofía moral se han propuesto al menos tres definiciones de *privacy* (intimidad)¹⁸. Una de ellas ha sido la de concebir la intimidad como una exigencia, un título o un derecho del individuo para determinar qué información sobre él puede ser comunicada a otros. Otra identifica la intimidad con el grado de control que el individuo tiene en relación con la información sobre él, sobre datos relativos a su identidad personal o sobre quién tiene un acceso sensorial a él. Una tercera concibe la intimidad como un estado o condición de acceso limitado a la persona. Supone que los otros tienen un acceso limitado a la información sobre ella, a sus aspectos y relaciones más personales, a sus pensamientos o a su cuerpo.

También desde la antropología, concretamente desde su perspectiva científico-metafísica, se ha intentado definir la intimidad. Laín Entralgo¹⁹ se plantea la pregunta: "¿qué es la intimidad del hombre, que soy yo y cómo puedo lograr un cierto conocimiento de ella?". Según él, para contestarla se han elaborado diversas propuestas: la metáfora espacial o arquitectural de san Agustín y los místicos, en la que la intimidad ha sido concebida como el más secreto y escondido recinto de nuestra vida anímica (la "morada" más interior, el

(18) Ferdinand Schoeman, *Privacy: philosophical dimensions of the literature*, en F.Schoeman(ed), *Philosophical Dimensions of Privacy: An Antology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984; 1-33.

(19) Pedro Laín Entralgo, *Antropología médica*, Barcelona, Salvat Editores, 1985, 141-156, y *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, 180-181.

"hondón del alma"); la jurídico-moral de Kant, como "lo más íntimo y radical de la persona, su condición de sujeto de actos morales y el hecho de poder existir uno dentro de sí *sui iuris*, conforme a su propio fuero"; la más formalmente psicológica y metafísica de Scheler, que considera la intimidad como centro de emergencia, "surtidor de actos libres"; la de Ortega, que concibe la intimidad como conciencia del carácter ejecutivo de los actos personales y reino de la "soledad como sustancia". Pero Lain piensa también que acaso sea preferible una visión más radical, ver primariamente la intimidad, "zubiriana-mente, como el modo de ser de los actos psicoorgánicos en el cual y con el cual mi vida se me hace real y verdaderamente propia". O de otra forma, "como el peculiar modo de ser y el sucesivo conjunto de los actos en los que y con los que mi vida llega a ser real y verdaderamente mía". Y es que para Zubiri²⁰ la vivencia de la intimidad es metafísica "y va constituyendo la unidad figural de mi ser, de mi personalidad".

Desde la perspectiva filosófico-espiritual, Ferrater Mora²¹ recuerda que decimos de algo que es íntimo cuando es "muy interior", y hablamos de intimidad para referirnos a la idea de extrema "interioridad", siendo posible sondear el pensamiento sobre la intimidad, si bien de una forma un tanto esquemática, a través de una aproximación inicial como algo específicamente espiritual, a diferencia de la interioridad, que puede ser espiritual o material, e incluso considerar el uso más corriente en español, donde la intimidad aparece como una noción de carácter a la vez espiritual y personal, uno de los posibles rasgos y, para muchos, el rasgo principal de la persona humana en cuanto "persona espiritual". Por tanto, aunque se reconozca que no es posible la intimidad sin recogimiento, regreso a sí mismo o ensimismamiento, ninguna de dichas operaciones es suficiente para constituir la intimidad, e incluso pueden conducir a ciertas formas de egoísmo ("egoísmo metafísico" o "solipsismo"); habrá que iniciar su estudio,

(20) Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 132-151; 184.

(21) Cfr. "Intimidad", en J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona, 2001, 1892-1893.

desde de esta perspectiva espiritual, con la asunción de que habitualmente se concibe la intimidad como una forma de "trascendencia de sí mismo" y recordar a san Agustín, heredero en gran parte del neoplatonismo y del cristianismo, para quien "ir hacia sí mismo" no significa que uno "se basta a sí mismo". Por otra parte, el "trascenderse a sí mismo" viene a significar ligar la propia intimidad con otras, lo cual viene a estar de acuerdo con uno de los sentidos más importantes de la intimidad, su referencia a la intimidad de dos o más personas, o entre dos o más personas. De aquí también el pensar que la intimidad no es, o no es sólo, subjetividad (perteneciente al sujeto y a sus particulares perspectivas, sentimientos, creencias y deseos) sino también intersubjetividad (accesible al menos a dos mentes o "subjetividades, y usualmente, en principio, a todas), o al menos una condición necesaria para ésta última²². Además, "trascenderse a sí mismo" puede significar orientación hacia una realidad trascendente, sea ésta Dios o determinados valores o verdades objetivas. La aparente paradoja que indica esta caracterización de la intimidad, como un "encerramiento" y a la vez como un "dejar de estar encerrado", o como un "ser en sí", que es a la vez un "ser fuera de sí", se puede intentar resolver considerando algunos de los rasgos que comúnmente se le adjudican (a la intimidad o a lo íntimo). Así, Hegel viene a indicar que uno de esos rasgos es el hacer del ser "en y para sí mismo" la síntesis y superación del "ser en sí mismo" y del "ser fuera de sí mismo". Por tanto, el "estar en" y el estar "fuera de" pueden ser dos momentos del "ser en y para sí", que no es, por tanto, un mero "encerramiento"²³.

Otro rasgo importante es el de que se puede considerar la intimidad no como mera toma de posesión de lo que se tiene, sino como "manifestación" de lo que se tiene, y desde esta perspectiva, lejos de ser autolimitación, es algo así como "entrega de sí", debido al carácter inagotable de lo íntimo. Y este carácter de inagotable se considera por

(22) Sobre los conceptos de subjetividad e intersubjetividad, cfr. *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Ted Honderich (editor), TECNOS, Madrid, 2001, 555 y 980.

(23) Cfr. Georg W. Hegel. *Lógica*, II y III, Biblioteca de Filosofía, Folio, Barcelona 2002, 185. Cfr. también Ferrater Mora, *op. cit.*

haberse definido la intimidad como algo distinto de la mera interioridad. Así, "por analogía con lo material, o lo espacial, decimos que algo es interior sólo si ha sido, o podido ser, exterior, o bien algo está replegado, porque estaba antes desplegado". Pero la intimidad, al considerarse algo espiritual, o personal, no es "interior" ni "exterior".

Un ejemplo de cómo la idea de intimidad se ha abierto camino como algo espiritual lo tenemos en el cristianismo, donde el concepto de persona se concibe no como una culminación de la Naturaleza, ni como la culminación de una idea, sino como una experiencia o conjunto de experiencias. También se manifiesta la intimidad en todos los sistemas filosóficos en los cuales el hombre es definido esencialmente como persona, y ésta considerada como posibilidad de entrega a algo que no es meramente individual o subjetivo. Igualmente, cuando la persona humana es considerada en función de valores que trascienden su individualidad.

Podríamos añadir que desde la perspectiva de los místicos cristianos, la que más nos interesa en este estudio y que será analizada en el capítulo siguiente, la intimidad constituye una búsqueda en lo más interior de nuestro ser que acabe en una relación íntima, en una fusión con la divinidad.

1.3.- Origen y evolución de la idea

Si bien es en las sociedades occidentales modernas donde la conciencia de intimidad parece haber alcanzado su máximo desarrollo especulativo, resulta sumamente atractivo abordarla primero desde el punto de vista de la antropología cultural, estudiando su existencia en las llamadas sociedades primitivas, y esquematizar después el origen y el desarrollo histórico de las ideas en relación con ella.

Dada la naturaleza de nuestra obra, consideramos suficiente con apuntar que, para los antropólogos, la intimidad como fenómeno ("como manifestación que se hace presente a la conciencia del sujeto y aparece como objeto de su percepción", según el vigente *Diccionario de la Real Academia*) se encuentra de forma casi universal en todas las sociedades humanas del pasado o del presente.

Westin²⁴ señala que el miedo a la soledad empuja a los individuos a creer que no están nunca completamente solos sino vigilados por fuerzas supranaturales o espíritus superiores, protectores o amenazantes, con los que necesitan comunicarse. Esta idea se puede encontrar tanto en las creencias de muchos pueblos primitivos como en las religiones contemporáneas judeo-cristiana, islámica, hinduista y budista. Lo más significativo de todo ello es que el individuo precisa de intimidad para establecer eficazmente comunicación con esos espíritus superiores. A parecidas conclusiones llega el antropólogo Barrington Moore²⁵, para quien el deseo de intimidad y la capacidad para satisfacerla se distribuyen de forma desigual entre las sociedades humanas. Si bien en algunas culturas no se destaca la intimidad, en la mayoría se pueden encontrar prácticas de protección de la misma, aunque lo que es considerado como íntimo varía de forma significativa de una sociedad otra.

La sociedad urbana o industrial dio lugar a la aparición del fenómeno del individualismo que describió Tocqueville (1805-1859): un individuo aislado, anónimo y complejo²⁶. Pero precisamente el estado de soledad en que se encontraba el individuo estimuló el interés por sí mismo, por su consideración como ente autónomo y persona singular, y en definitiva por su propia intimidad. También el exceso de información, fundamental para la sociedad de mercado, produce una cierta asfixia en el individuo al intentar clasificarla y analizarla de forma adecuada antes de actuar, con sus posibles alternativas y consecuencias, necesitando para ello de una cierta intimidad.

Todo ello ha traído como consecuencia que en la actualidad, en los países occidentales, la protección de la intimidad personal figure entre los asuntos de interés público más importantes.

(24) Alan Westin, *The Origins of Modern Claims to Privacy*, en *Privacy and Freedom*, 1967, The Association of the Bar of the City of New York.

(25) B. Moore, *Privacy: Studies in Social and Cultural History*, Armonk, New York, M.E. Sharpe, 1984.

(26) A. de Tocqueville, *El antiguo régimen*, I, Alianza, Madrid, 1982, 123, 139 y 140.

Por lo que se refiere a la evolución histórica de la idea de intimidad, hay que tener en cuenta, para comprender su desarrollo, que es preciso atender siempre a la doble dialéctica ya indicada que envuelve al concepto: la de exterior/ interior, parecida a la de superficial profundo, y la de público/ privado o comunidad política / individuo. Así, si bien su estudio se centra fundamentalmente en el origen y desarrollo de las ideas filosóficas, hay que señalar que existe a menudo una estrecha relación entre dicho proceso histórico y el de determinadas ideas políticas (liberalismo, filosofía política liberal) y otras ideas concernientes al derecho a la intimidad.

Parece existir un consenso generalizado en el sentido de que en la *pólis* o ciudad de la Grecia clásica el papel asignado a la comunidad era de suma importancia, teniendo por tanto escaso relieve el espacio reservado a la esfera privada de la *oikía* o la familia y por tanto a la vida personal del individuo. Ortega y Gasset afirma que: "El hombre antiguo desconoce por completo el modo de ser subjetivo, reflexivo, íntimo y solitario propio del hombre moderno"²⁷. Sin embargo, algunas excepciones a lo anterior se pueden encontrar en la *Oración fúnebre*, de Pericles²⁸, o en la *Política*, de Aristóteles²⁹.

También es general la idea de asimilar lo referido sobre la intimidad en Grecia al mundo romano, donde sólo la *res públicae* se consideraba como la esfera de la libertad política para los ciudadanos, el lugar donde tenían derecho a participar como ciudadanos libres y propietarios en el gobierno colectivo. Pero tampoco, como en el caso del mundo griego, quiere decir lo anterior que los romanos ignoraran absolutamente la idea de intimidad, o, al menos, la de interioridad. El ejemplo más relevante de ello lo constituye Séneca (-2 a. C a 65 d. C aproximadamente). En varias de sus obras, sobre todo en las *Epístolas morales a Lucilio* y en *Sobre la felicidad* y *Sobre la brevedad de la vida*,³⁰

(27) Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, 138-142.

(28) Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro II, 34-48.

(29) Aristóteles, la *Política*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, 14-31.

(30) Lucio Anneo Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*(I), editorial Gredos, Madrid, 1994, cfr. especialmente "Introducción" de Ismael Roca y epístolas 65,15;1,1;16,2; 9,16; 7,8;25,6;

contrapone el "hombre exterior", volcado en los asuntos externos, con el "hombre interior," que vive su vida retirado y en su interioridad busca la sabiduría (*sapientia*) y la felicidad. Séneca, con expresiones como *me prius scrutor, deinde hunc mundum*, "en primer lugar, me examino a mí mismo, luego a este mundo",³¹ de una epístola muy significativa, lanza el mensaje de la interioridad y forja el lenguaje latino de la interioridad, un refugio para el espíritu. Este nuevo lenguaje constituye la mayor contribución de Séneca a la terminología filosófica de Occidente y llegará a confluir, fundamentalmente a través de san Agustín, con la experiencia cristiana, ya que Dios habita también en el interior del hombre. Incluso existe una coincidencia específica con san Pablo, ya que los dos comparten la novedad de la noción subjetiva de sí mismo y el sentido de la trascendencia de Dios, si bien la postura de subjetividad, que constituye una novedad frente a la tradición de objetividad constante en que se debate el mundo antiguo, se obtiene en Séneca y en San Pablo por dos caminos distintos: si en san Pablo el punto de partida es Dios, en Séneca lo es el hombre. Aunque la palabra *intimus*, del latín clásico, no aparece en la obra de Séneca, si utiliza *intus* (dentro), del que deriva *intimus*.

La llegada del cristianismo reforzó la idea de intimidad, al aportar un nuevo estado de ánimo, un mayor interés por el hombre particular que venía ya preparado, como hemos indicado, por algunos autores del mundo grecorromano³².

73.16; 41.1; 41.2; *Sobre la felicidad y Sobre la brevedad de la vida*, Madrid, Biblioteca Edaf, 1997.

(31) Cfr. Ep. 65, 15.

(32) Ortega vincula el descubrimiento de la subjetividad con el escepticismo griego (su raíz negativa) y con el cristianismo (su raíz positiva). El escepticismo enseña al hombre a no creer en la realidad del mundo exterior y por tanto a desinteresarse de él, ya que "Los dioses griegos no son más que supremos poderes cósmicos, cimas de la realidad externa, sublimes potencias naturales", mientras que el cristianismo propone al hombre que entre en relación con un Dios trascendente y extramundano, aunque para ello el alma tendrá que negar la realidad del mundo, liberarse de él, quedarse sola, ya que "no hay otra forma de entrar en compañía de Dios que a través de la soledad, porque únicamente bajo la especie de soledad se encuentra el alma con su auténtico ser". Dios y el alma, no hay otra realidad verdadera para el cristiano. Como dice san Agustín en el monólogo de la razón con el alma,

Es indudable que el primer pensador que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad fue san Agustín (354-430). Sus referencias se hallan, para algunos, en el *homo interior* al que hace referencia el Nuevo Testamento, sobre todo en san Pablo, y en el pensamiento de Platón, Plotino y Séneca. San Agustín explora y desarrolla su concepto de intimidad, principalmente, en *Soliloquios*, *Confesiones* y *De vera religione*. De todas ellas son sus *Confesiones* el documento fundamental. Describe la intimidad desde el punto de vista vivencial o psicológico, trazando una especie de fenomenología interior única en el pensamiento antiguo. La idea central de su pensamiento es el hombre interior, la interioridad. El hombre es un ser con *intus*, una nueva dimensión de la realidad, un modo inédito de ser que le permite obviar todo determinismo y todo "naturalismo" en general; se posee y vuelve sobre sí, retorna desde su exterior. Por eso volver sobre sí es precepto de su filosofía: *Noli foras ire, in te ipsum redi*, "No vayas hacia fuera, vuelve a entrar en ti mismo". Y dada su dinámica de trascender, su deseo de "infinitud", el siguiente paso de su teoría del conocimiento es: *trascende te ipsum*, "transciéndete, sube por encima de ti, no te quedes encerrado en ti"³³. Hay que pasar del mundo exterior (*foris*), el mundo de los sentidos, al mundo interior (*intus*), el mundo espiritual, y después a lo más íntimo del corazón (*intimus cordis*), esto es, hacia Dios mismo como la causa de la verdad misma: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*³⁴, "Verdaderamente, tú estabas dentro de mí, en lo más interior de lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío". Y *in interiore homine habitat veritas*³⁵, "en el interior del hombre habita la verdad". San Agustín consideraba una exigencia la intervención iluminadora de Dios en todo conocimiento, para cubrir así una deficiencia natural del entendimiento, *humanae cogitationis infirmitas*, deficiencia no admitida por Santo Tomás, quien admitiendo

Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. "Quiero conocer a Dios y al alma."
"¿Nada más?" "Absolutamente nada más". Cfr. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, op. cit., 144-150.

(33) San Agustín., *De vera religione*, 39, 72, cfr. *Miscelánea Agustiniana*, Denis II, 13-14.

(34) *Confesiones*, op. cit., III, 6, 11.

(35) *De vera religione*, op. cit., 39, 72.

la iluminación consideraba al entendimiento suficiente para llegar a conocer.

No es de extrañar que para muchos autores san Agustín se siga considerando en la actualidad como el metafísico de la interioridad, pudiendo definirse su filosofía como “una metafísica de la experiencia interior”³⁶. Su gran mérito es indudablemente el haber buscado y fundamentado la verdad a través de la experiencia interna. Como hemos mencionado, desde la antigüedad tardía se venía sintiendo la necesidad de replegarse en el espíritu para liberarle del ámbito opresor del mundo exterior, siendo el neoplatonismo el que puso a san Agustín en el camino de la interioridad. Así, en las *Enéadas*, dice Plotino que: “Muchas veces, despertándome de mi cuerpo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, al contemplar entonces una belleza maravillosa y convencerme de que pertenezco a lo más alto en el mundo superior, habiendo vivido la vida más noble, habiéndome convertido en idéntico a lo divino y fijado en él”³⁷. Menciona también una patria divina que nos sonríe desde el más allá, y san Agustín nos habla de una “navegación hacia la patria”, el regreso a sí mismo a través de una progresiva interiorización y búsqueda de la verdad, un viaje apasionante que conducirá progresivamente al hombre al reencuentro de sí en el reencuentro con Dios³⁸. En sus *Confesiones* dice que: “entré en lo íntimo siendo Vos mi guía, y pude hacerlo porque Vos me ayudasteis. Entré y vi con el ojo de mi alma sobre el ojo mismo de mi alma, por cima de mi entendimiento, una luz inmutable: no ésta vulgar y visible a toda carne... porque soy hechura suya”³⁹, encontrando así las relaciones que mantiene el alma con un principio absoluto y fontal.

(36) Windelband, cit. por Victorino Capánaga, en “San Agustín en nuestro tiempo/ La interioridad agustiniana”, *AVGVSTINVS* II, 195, 201.

(37) *Enéadas* IV, 8, 1, 1, cit. por Pierre Hadot, en *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Alpha Decay, Barcelona, 2004, 32-33.

(38) Cfr. sobre este tema Antonio Pieretti, “La vida como navegación hacia la patria”, en J. Oroz Reta, J. A. Galindo Rodrigo, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy - I La filosofía agustiniana*, EDICEP, Valencia, 1998, 373-375.

(39) *Confesiones*, VII, 10.

Podríamos concluir en que, con san Agustín, alcanza la idea de intimidad su máximo desarrollo y que por su sentido de "reflexividad" y apelación al primado de la subjetividad, se le considera por muchos como "el primer hombre moderno". Otros pensadores modernos, como Descartes o Kant, seguirán las pautas de su teoría del conocimiento, si bien prescindiendo de la trascendencia. Descartes, concretamente, tiene una fe ciega en la razón para solucionar cualquier problema que se le presente, admitiendo, por tanto, una interioridad autónoma y libre.

La Edad Media continuó siendo una época en la que lo público y lo privado no se distinguían claramente. Numerosos actos de la vida familiar se realizaban en público y la comunidad constituía un medio familiar en el que todo el mundo se conocía y espiaba. La idea de intimidad seguirá apoyándose en el pensamiento de san Agustín, que será considerado como la máxima autoridad de la Iglesia hasta la aparición de santo Tomás de Aquino (1225-1274).

Con la Escolástica alcanza la intimidad su verdadera delimitación. Como se indicó más atrás, su configuración moderna la establecería el Aquinate, al delimitarla en la *Suma de Teología*⁴⁰ como un ámbito restringido de la persona humana y destacar su carácter de voluntariedad, "la intimidad parece encontrarse más en la voluntas que en el entendimiento", dado que hasta los mismos pensamientos íntimos dependen de la voluntad, que mueve al entendimiento a la consideración actual, y la voluntad "encierra sus secretos"⁴¹. De esta forma, dado su especial carácter de voluntariedad, la intimidad quedaría separada del concepto de interioridad, que como hemos indicado tiene un cierto sentido espacial, y que además la poseen todos los seres materiales y aún más si son vivientes, mientras que la intimidad es sólo propia de los seres racionales, que son los únicos que poseen un

(40) Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid, B.A.C., I (1994), con introducción a las cuestiones por Armando Banderas; I-II(1997); II-II(a)(1998). Cfr. también los mismos artículos en la versión bilingüe, *Suma Teológica*, II-III, con traducción del "Tratado de los ángeles" por Raimundo Suárez, O. P., Madrid, B.A.C., 1959.

(41) *S. Th.*, I, q. 57, a. 4, ad 1.

“yo”, y consistiría en el núcleo más oculto de cada persona, donde se forjan sus decisiones más propias e intransferibles, siendo el conjunto de esas decisiones y de los pensamientos que las determinan lo que constituiría la intimidad de cada cual. Piénsese, en relación con todo lo anterior, que al menos en nuestro medio el concepto moderno de intimidad incide en el hecho de considerar un ámbito espiritual restringido o secreto de la persona y un acceso limitado a la misma.

Para Santo Tomás la intimidad está constituida por las *cogitationes cordium*, “los pensamientos del corazón” (la intimidad de las personas inteligentes y libres) y solamente Dios puede penetrar en la intimidad de cada uno. Por tanto, ni los ángeles ni mucho menos el hombre pueden conocer los pensamientos ocultos de los hombres, el secreto de los corazones. Un hombre no puede conocer el pensamiento de otro porque le estorban dos obstáculos, la opacidad del cuerpo y la voluntad que encierra sus secretos. Y ocurre que: “El primero desaparecerá en la resurrección (la cualidad de la mente en cuanto a la cantidad de gracia y de gloria estará representada por la claridad del cuerpo, y por esto podrá uno ver la mente del otro) y no existe en los ángeles. Pero el segundo permanecerá después de la resurrección y sí existe en los ángeles”. Incluso entre los ángeles uno puede tener “secretos” para otro, y estos secretos constituyen el tema de las “locuciones” o “conversaciones” que mantienen entre ellos. Aunque un ángel conozca a los otros y las especies inteligibles que en ellos hay, “no conoce por ello qué pueda pensar o desear el otro”⁴². Cita las palabras del profeta Jeremías (17, 9-10): “Perverso es el corazón del hombre; e inescrutable. ¿Quién lo conocerá? Yo, el Señor, que penetro los corazones”.

Ahora bien, el pensamiento del corazón puede ser conocido de dos modos. El primero, por sus efectos o manifestaciones, y así no sólo el ángel, sino también el hombre puede conocerlo. Por ejemplo, en ocasiones podemos conocer un pensamiento mediante algún acto externo, o mediante la alteración de las facciones, e incluso los médicos pueden conocer algunas afecciones del alma mediante el pulso.

(42) S. Th., II-III (versión bilingüe), nota 67.

Podemos, y mucho más y con más facilidad los ángeles y los demonios, conocer en parte los pensamientos ocultos de un hombre escudriñando determinadas alteraciones corporales ocultas. Cita a Agustín, quien en *De divinatione daemonum* afirma que: "Los demonios a veces descubren con toda facilidad las disposiciones de los hombres, y no solo las que manifiestan de palabra, sino también las concebidas en el pensamiento, porque en el cuerpo se refleja el estado del alma". En segundo lugar, podemos conocer los pensamientos conforme están en el entendimiento y los afectos como están en la voluntad, y de este modo solamente Dios puede conocer los pensamientos de los corazones y los afectos (la tendencia) de la voluntad: *Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest*. La razón de esto es que la voluntad de la criatura racional sólo está sometida a Dios, y sólo El puede obrar en ella, ya que constituye su objeto principal y su último fin. Por tanto, aquellas cosas que están en la voluntad o que solamente dependen de la voluntad, únicamente por Dios son conocidas. Además: "Es evidente que de la voluntad sola depende que alguien piense de hecho alguna cosa" y que "la voluntad mueve (a obrar) al pensamiento"; además, la voluntad misma "es capaz de retener oculto o de manifestar el concepto del entendimiento. Por encima de este obstáculo, "nadie, sino Dios, puede ver la mente ajena"⁴³. Y cita para apoyarse al Apóstol en 1 Cor 2, 11: "Lo que hay en el hombre nadie lo conoce, a no ser el espíritu del hombre que está en él". El propio Santo Tomás aclara este pasaje de san Pablo en una nota complementaria: "el espíritu del hombre puede conocer lo que hay en el corazón del hombre, porque está en él mismo. Mas ni el ángel bueno ni el malo penetran en la mente humana para estar dentro del corazón del hombre y obrar en él, pues esto es propio sólo de Dios. De ahí que sólo Dios es conocedor de los secretos del corazón humano"⁴⁴. También añade al respecto, citando a Gregorio en *II Moral*, que cuando deseamos comunicar nuestros pensamientos ocultos a otros, traspasando el espesor del cuerpo que los oculta, tenemos que hacer uso de algún signo sensible: "En el secreto interior de la

(43) S. Th., II-III (versión bilingüe), q. 82, a. 4.

(44) S. Th., II-III (versión bilingüe), nota 66.

mente estamos ocultos a las miradas extrañas, como tras el muro del cuerpo; pero cuando deseamos manifestarnos a nosotros mismos, parece que salimos, a través de la lengua, para mostrarnos tal como somos interiormente”⁴⁵.

Santo Tomás es un gran defensor del derecho a la intimidad, a la que considera sagrada, ya que si de hecho nadie puede descubrirla, igualmente de derecho nadie puede juzgarla ni valorarla, puesto que se trataría de una presunción temeraria. Sólo cuando la persona manifiesta su intimidad públicamente podrá ser juzgada y valorada, pero si se manifiesta en privado a otra persona deberá seguir siendo respetada, manteniendo por tanto el secreto, aunque la excepción a esta obligación de guardar el secreto la constituyen aquellos secretos que pueden poner en peligro el bien común de la sociedad: “Que revelar los secretos en perjuicio de una persona es contrario a la fidelidad, pero no si se revelan a causa del bien común, el cual siempre debe ser preferido al bien particular. Y por esto no es lícito recibir secreto alguno contrario al bien común. Sin embargo, no es absolutamente secreto lo que puede probarse por testigos suficientes”⁴⁶.

También durante la Edad Moderna, que se inicia con el Renacimiento, la teoría del conocimiento sigue muy influida por san Agustín, como hemos indicado anteriormente al mencionar a Descartes y a Kant.

Un momento clave en la modernidad es la Reforma protestante, protagonizada principalmente por los dos grandes reformadores, Lutero (1483-1546) y Calvino (1509-1564). Algunos han creído ver el origen de la idea de intimidad en las ideas del primero. Lo que parece claro es que Lutero, que también fue monje agustiniano, utilizó el método introspectivo, y su insistencia en que sólo la fe es esencial para la salvación reitera el énfasis en lo “interior”, tan evidente en San Agustín.

(45) *S. Th.*, I, q. 57, a. 4. y q. 107, a. 1.

(46) *S. Th.*, II-II, q. 68, a. 1, ad 3.

El liberalismo, al que se considera como la ideología política de la Modernidad, supuso un gran impulso para el desarrollo de la idea de intimidad. Para comprender su evolución durante este período es esencial tener en cuenta, como señala Isaiah Berlin (1909-1997)⁴⁷, el análisis de los dos sentidos, "negativo" y "positivo", que tiene la palabra libertad; sentidos que son sin embargo fundamentales y que tienen a sus espaldas una gran parte de la historia de la humanidad. De acuerdo con su análisis, la mayoría de los pensadores liberales moderados ingleses y franceses defienden la libertad "negativa", y la expresan como un ámbito mínimo de libertad personal que hay que preservar si no hemos de degradar o negar nuestra naturaleza.

Con Kant (1724-1804) finaliza la Edad Moderna, culminando en él los impulsos provenientes de la crítica empirista y los impulsos del racionalismo instaurado por Descartes, aunque ello no impedirá que esos dos impulsos sigan proporcionando materiales y estímulos al pensamiento posterior. Si bien algún autor ha basado la idea de intimidad en él, Berlin se opone a dicha proposición con varios argumentos. Cita concretamente un texto de Kant para razonar que dicho autor no es defensor de la "libertad negativa" o intimidad, sino de la "positiva"⁴⁸.

En su estudio de la "libertad negativa", Berlin concluye en que: "El deseo de que no se metan con uno y le dejen en paz" ha sido el distintivo de una elevada civilización, tanto por parte de los individuos como por parte de las comunidades. El sentido de la intimidad misma,

(47) Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, 215-274. La libertad "negativa" hace referencia al "ámbito en que al sujeto - una persona o un grupo de personas- se le deja o se le debe dejar hacer lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas". Este ámbito o zona libre de interferencias en el que cada individuo es dueño absoluto y que todos - la opinión pública y el Estado inclusive- tienen que respetar, coincide con la intimidad. Si se invade este ámbito mínimo de libertad "se puede degradar o negar nuestra naturaleza". La libertad en sentido positivo "se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño", de hacer lo que uno quiera. Mientras que la libertad negativa responde a la pregunta "en qué ámbito mando yo", la libertad positiva responde a la pregunta "quién es el que manda"; o de otra forma, la libertad negativa significa estar libre de algo, la libertad positiva significa ser libre para algo.

(48) Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, op. cit., 252-259.

del ámbito de las relaciones personales como algo sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de sus orígenes religiosos, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el Renacimiento o la Reforma. Sin embargo, su decadencia marcaría la muerte de una civilización y de toda una concepción moral.

Por lo que se refiere a los fundamentos de la intimidad, que aquí no corresponde abordar, señalemos únicamente que su fundamento filosófico-moral ha adquirido una gran difusión y ha tenido un gran impacto en el campo jurídico y la bioética. El núcleo de dicho fundamento es que la intimidad constituye un aspecto clave de la dignidad humana, siendo necesaria además para el desarrollo de la persona y para el mantenimiento de las relaciones sociales. Pero dicho fundamento no agota otros que pensamos tienen una gran importancia: los que proceden de la fenomenología, la antropología filosófica y la metafísica. En este sentido, son verdaderamente notables las aportaciones de algunos de los pensadores de la llamada Escuela de Madrid (Ortega, Zubiri, Julián Marías) y de algunos posteriores (Lain Entralgo, Castilla del Pino, Juan Cruz).

Siendo imposible abordar aquí a todos los autores mencionados, destaquemos siquiera la aportación de Lain Entralgo, formulada desde una perspectiva antropológica. Para él, lo que expresa la intimidad no es otra cosa que "los actos y hábitos en que va mi propia identidad, mi propio ser, aquellos sin los cuales yo no podría sentirme yo mismo, ni hablar de mí mismo", y afirma además "que en su intimidad está y opera todo lo que una persona puede considerar "más suyo": sus creencias, sus descreencias y sus dudas, sus dilecciones y aversiones, sus esperanzas y desesperanzas, su idea de sí misma, su vocación, la conciencia de su libertad y de su responsabilidad, su capacidad para pensar, sentir y querer, el secreto impulso de tender hacia algo y moverme hacia algo, todo ello empapado por la primaria y básica sensación de la cenestesia"⁴⁹.

(49) Pedro Lain Entralgo, *Antropología médica*, op. cit., 141-156. Cfr. también del mismo autor, *Cuerpo y alma*, op. cit., 18; *Qué es el hombre*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1999, 157-

Y a riesgo de simplificar excesivamente las opiniones filosóficas de los autores mencionados anteriormente, pero con un afán de síntesis y de claridad, podríamos concluir en que la intimidad, el mundo interior psíquico y moral de la persona (una categoría psicológica y ética o moral, al menos - esto último- en nuestra cultura), lo más misterioso y secreto de la misma, es inobservable e inaccesible para los otros, imposible, en gran parte, de expresar o de comunicar, suponiendo un ámbito de libertad que permite las actuaciones sin testigo, distinto de la conciencia pero estructurándose en la misma dirección que ella y constituyéndose desde la autoconciencia concomitante en los hábitos y actos heterorreferenciales, precisando del "otro" para su desarrollo y siendo esencial para la configuración de la propia personalidad.

2.- MISTICISMO

"Tiene el mar su mecánica como el amor sus símbolos".

Pedro Gimferrer, *Arde el mar*, 1966.

2.1.- Terminología

Místico en latín es la transcripción del término griego *mystikos*, cuyo significado en griego no cristiano se refería a los misterios (*ta mystica*), o de otra forma, a las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado (*myste*) se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios particular de cada uno de esos cultos. Todas estas palabras, lo mismo que el adverbio *mysticos* (secretamente), proceden de la raíz *my*, del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada

166; *Alma, cuerpo y persona*, Barcelona, Galaxia Gutemberg y Círculo de Lectores, 1998, 2ª edición, 165-166.

especialmente a la boca o a los ojos, y se refieren a realidades secretas, ocultas, misteriosas. Misterio significa verdad cerrada a la inteligencia humana. La misma raíz *my* la podemos encontrar en mistagogía (iniciación en los misterios) y en mistagogo (el sacerdote gentil que iniciaba en los misterios), y el verbo *myo* en la palabra miope (que cierra un poco los ojos para ver), o en miosis (la estrechez permanente de la pupila)⁵⁰. A su vez, este sentido concreto de *cerrado* evoluciona hacia la idea de *secreto* en la palabra *misterio*⁵¹.

“Mística” no aparece en el vocabulario cristiano hasta el siglo III, y se le adjudicarán con el tiempo los tres sentidos con los que ha llegado hasta la actualidad. En primer lugar, místico designa el simbolismo religioso en general, y especialmente, el significado típico o alegórico de la Sagrada Escritura, que origina un sentido espiritual o místico, en contraposición al sentido literal. Un segundo significado, en el ámbito del culto cristiano, se refiere al sentido simbólico, oculto, de los ritos. Finalmente, “místico”, en sentido espiritual y teológico hace referencia a las verdades inefables, ocultas, de esos ritos cristianos; aquellas verdades más profundas que precisan, por tanto, de un conocimiento más íntimo⁵².

Etimológicamente y basándonos en los significados de oculto y secreto, se podría definir lo místico “como una vida secreta y distinta de la vida ordinaria religiosa”⁵³.

Si bien la experiencia mística es una experiencia esencialmente religiosa, y solo se deja comprender de forma analógica dentro de la religión particular en que se considere, es posible también considerar

(50) Cfr. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999, 19-20 y Agustín Mateos M., *Etimologías griegas del español*, Esfinge, 23ª edición, Naucaipan Edo. de México, 1998, 271.

(51) Cfr. Pedro Sainz Rodríguez, “Introducción”, en *Antología de la literatura espiritual española, I, Edad Media*, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980, 28-29.

(52) Cfr. J. Martín Velasco, *op. cit.*, 20, y Pedro Sainz Rodríguez, *op. cit.*, 29 y ss.

(53) Cfr. Pedro Sainz Rodríguez, *op. cit.*, 29.

como místicos algunos fenómenos limítrofes del campo religioso (la llamada mística profana, "mística natural", "mística salvaje o silvestre" (*sauvage*). De aquí la amplia definición de "mística" que propone Martín Velasco, al que venimos siguiendo, como "experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera al que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión -cualquiera que sea la forma en que se la viva- del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu". Y cita otras tres definiciones de mística que sirven para perfilar la anterior: "la expresión de la tendencia innata del espíritu humano a la completa armonía con el orden trascendente, sea cual sea la fórmula teológica con la que se comprenda ese orden"; "la realización o la toma de conciencia de una unión o una unidad con o en algo inmensamente, infinitamente mayor que el yo empírico"; la "conciencia directa de Dios" (en referencia a la mística occidental cristiana)".

Pero la mística constituye también meramente un fenómeno humano, ya que si bien se refiere a la experiencia en lo más íntimo de la persona de una realidad sobrehumana, una realidad que excede a la que se percibe en la vida ordinaria, se manifiesta en el mundo humano por medio del lenguaje y los llamados fenómenos extraordinarios, corporales y psíquicos -una especie de lenguaje no verbal- como el éxtasis, la levitación, las locuciones o los estigmas. Es también, como señala Heidegger⁵⁴ a propósito de la mística en la Edad Media, una forma de expresión de la experiencia vivencial religiosa.

William James propuso las cuatro características globales que permiten identificar una experiencia como mística: la inefabilidad o imposibilidad de explicar con palabras la experiencia de entrar en contacto con una realidad que se califica como trascendente a todos los conceptos humanos, una experiencia que guarda gran semejanza con los estados emocionales; la dimensión noética o cualidad de conocimiento, que permite al sujeto penetrar en la verdad; la transitoriedad, dado que los

(54) Cfr. J. Martín Velasco, *op. cit.*, 23.

(55) Martín Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.

estados místicos no pueden mantenerse mucho tiempo, siendo muchas veces instantáneos; y la pasividad, la percepción que tiene el místico de que su voluntad está sometida durante la experiencia⁵⁶.

Es precisamente la inefabilidad la característica que más críticas ha suscitado por parte de los filósofos. Así, Ortega y Gasset⁵⁷ pensaba que no era muy racional hacer un largo viaje, como los místicos, para luego no poder contar nada o apenas tener nada que contar, ya que: "El saber místico es intrasferible y, por esencia, silencioso". Y en todo caso, aun admitiendo la inefabilidad de la experiencia, "la visión mística no redunda beneficio alguno intelectual", prefiriendo por tanto la aproximación a una nueva experiencia de Dios "a través de las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis".

Desde otra perspectiva, la de la filosofía analítica, también Wittgenstein se había manifestado en sentido similar, reconociendo la imposibilidad de conocer lo inefable, y así lo expuso en varias proposiciones de su *Tractatus lógico-philosophicus*⁵⁸: "La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico" (6.45). Por otra parte: "El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales" (6.41). Por eso: "No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea" (6.44). Y también: "Todas las proposiciones valen lo mismo" (6.4), es decir, si valen lo mismo, es que en realidad no valen nada, dado que el valor reside fuera del lenguaje, de la razón o de la lógica, y por tanto las palabras de los místicos no aportarían nada. Habría que concluir, según

(56) William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 2002, 508-511.

(57) Cfr. Ortega y Gasset, "Defensa del teólogo frente al místico", en *Obras Completas V*, Alianza, Madrid, 1983, 455-459. Cfr. también "Enamoramiento, éxtasis e hipnotismo", *Ibíd.*, 584-595.

(58) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, cfr. especialmente proposiciones 6.432 a 7.

él, en que: "De lo que no se puede hablar hay que callar" (7). Es decir, de todo aquello que no se puede decir o expresar mediante el lenguaje, sólo mostrar, como sucede con lo místico, ya que: "Lo inexpressable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico" (6.522). Posteriormente, en su famosa *Conferencia sobre ética*⁵⁹, nos dirá que lo único que el pretendía con expresiones como las anteriores, "era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Y refiriéndose a la ética, pero también podríamos decir a la religión y a la mística, añade que: "Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre lo bueno, lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría".

Pero aunque la vida mística implique una cierta oscuridad y remita al misterio, no por ello se ha de considerar como algo irracional, ya que, como explica Pascal en sus *Pensamientos*⁶⁰, sabemos que el hombre conoce por la razón y el sentimiento: "El corazón tiene razones que la razón no entiende... ¿Acaso os amáis movidos por la razón?" (423). Y añade: "Conocemos la verdad no solamente por la razón sino también por el corazón. Es de esta segunda manera como conocemos los primeros principios y es inútil que la razón, que no tiene nada que ver con esto, intente combatirlos... Sabemos perfectamente que no soñamos" (110); que Dios "introduce la religión en el espíritu por las razones y en el corazón por la gracia" (172). Y, finalmente, sabemos que: "Es el corazón el que siente a Dios y no la razón. He aquí lo que es la fe. Dios es sensible al corazón, no a la razón" (424).

(59) Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Paldós, Barcelona, 1997, 43.

(60) Blas Pascal, *Pensamientos*, edición de Isabel Prieto, Ediciones Temas de Hoy, S.A., Madrid, 1995.

En la vida mística se pone en juego un nivel de razón más elevado o más profundo y el hombre se siente atraído o impulsado por un más allá de sí mismo que desborda sus facultades y su propio ser, algo de lo que no puede escapar y que se ha descrito como la nostalgia de lo totalmente otro o como la añoranza o el anhelo de lo completamente otro y como el deseo de infinito. También, como señala Bergson⁶¹, el misticismo tiene un valor filosófico y en estado puro, desprovisto de las visiones, alegorías y fórmulas teológicas, constituye un poderoso auxiliar para la investigación filosófica. Además, gracias al esfuerzo de los místicos cristianos, gracias a su impulso vital creador por superar el materialismo y reencontrar a Dios, se ha abierto una futuro de esperanza para todos los mortales: *Ils ont ouvert une voie où d'autres hommes pourront marcher. Ils ont, par la même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie*, "Ellos han abierto una vía por la que otros hombres podrán caminar y han indicado al filósofo de dónde venía y a dónde iba la vida". Y como dice Zubiri⁶², hay una religión y una moral debidas a la presión social, pero hay también una moral y una religión de aspiración, y no se trata de una afirmación abstracta, sino de algo dado en una intuición; y si bien esta aspiración la poseen todos los hombres, para Bergson tan sólo se da de forma pura y relevante en algunos, los profetas de Israel y los grandes místicos cristianos. En ellos se nos muestra el espíritu trascendiendo a todo impulso vital, a todo *élan*, hacia un punto final de este *élan* que es Dios. Por eso, indica nuestro filósofo que: "Los profetas y los místicos nos han dado la realidad de Dios en la experiencia humana... La materia es siempre la misma: es una eternidad de muerte. El espíritu nos lleva a algo que es siempre lo mismo, pero que es una eternidad de vida, Dios. Y en Él, nos dice Bergson, repitiendo a San Pablo, *vivimus, movemur et sumus*".

(61) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, ed. du Centenaire, P.U.F., París, 1970(2ª), 1194. Cfr. también Pedro Sainz Rodríguez, "Introducción", en *Antología de la literatura espiritual española, I, Edad Media*, ed. por Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980, 57-58.

(62) Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, 202-203.

2.2.- El concepto de intimidad para los místicos cristianos

Desde la perspectiva teológica cristiana, la mística viene a significar la realización del plan divino sobre el hombre, o de forma más precisa, "la aproximación más lograda posible en la tierra a la plenitud del mismo que se consumará en el más allá". Corresponde al "misterio" de que habla repetidamente san Pablo de "dárseos Dios en Cristo a fin de que por Él con Él y en Él nosotros participásemos de la vida divina, "fuésemos consortes de la divina naturaleza" (2 Pt. 1, 4). Plan que Él nos revela a la luz de la fe.⁶³

Se puede tratar de describir, desde una perspectiva psicológica, limitada, y teniendo en cuenta la teoría del conocimiento en relación con la interioridad expuesta por san Agustín, el proceso de encuentro y de unión del hombre con Dios. Este proceso "parece revestir como un doble movimiento del hombre (llamado y tocado por Dios) a Dios, y de Dios al hombre". Es un "doble movimiento de interiorización y de abismación en Dios, en que el hombre encuentra, a la luz de la fe, a Dios en su corazón, entrando en sí (en-tasis) y en que el hombre, saliendo de sí mismo (éx-tasis) se encuentra en Dios⁶⁴". Y es precisamente en Teresa de Jesús donde se expresa de forma más clara este doble movimiento de éntasis y éxtasis:

Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las Tres Personas. También

(63) Cfr. Baldomero Jiménez Duque, "Mística", en *Teresa de Jesús y el siglo XVI*, Imprenta C. Diario de Ávila, S.A., Ávila, 1995, 35-40. Cfr. igualmente, J. Martín Velasco, "Rasgos característicos de la mística cristiana", en *El fenómeno místico*, op. cit., 217-218, donde aclara que la mística cristiana "tiene una de sus características en la regulación y la referencia constante de la experiencia al Misterio". Lo que define esta mística, pues, es la experiencia del Misterio cristiano y su especial configuración, Misterio que se le propone al creyente en la revelación y al que se adhiere por la fe, y que está constituido por el Dios personal de una tradición monoteísta y profética, y, al mismo tiempo, por el Dios encarnado: Jesucristo, en quien tenemos acceso al Padre en el Espíritu Santo. Y cita a H. de Lubac, para quien "La mística interioriza constantemente el Misterio, le debe su vida y le hace vivo... Fuera del Misterio acogido por el creyente la mística se degrada en misticismo".

(64) Baldomero Jiménez Duque, op. cit., 36.

entendí: No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en Ti, sino de encerrarte tú en Mí⁽⁶⁵⁾.

Recordemos la célebre expresión "Búscate en mí", que escuchó la Santa en oración y que constituye el título del famoso *Vejamen*⁽⁶⁶⁾. Y la no menos famosa poesía: "Alma, buscarte has en Mí/ y a Mí buscar-me has en ti"⁽⁶⁷⁾.

En síntesis, lo que caracteriza a la mística para los místicos cristianos es la experiencia del Misterio cristiano y su peculiar configuración. Y desde esta perspectiva, la intimidad consistiría en una búsqueda en lo más interior de nuestro ser que acabe finalmente en una relación íntima, en una fusión, con la divinidad⁽⁶⁸⁾.

Desde la descripción de la interioridad por san Agustín y su búsqueda incesante de Dios, guiado por Dios⁽⁶⁹⁾, otros muchos místicos han seguido su camino. Así, entre otros pensadores medievales (del siglo IX al siglo XV) que continuaron su camino, tenemos al padre de la Escolástica, San Anselmo (1033-1109), a San Buenaventura (1221-1274) y a Pedro Abelardo (1079-1142). También es grande su influencia en los místicos renano-flamencos, que por su mayor interés en relación con nuestro estudio sobre santa Teresa analizaremos brevemente.

(65) R 18.

(66) *Vejamen* —sobre las palabras "Búscate en Mí" y respuesta a un desalío, cfr. Tomás Álvarez, *Santa Teresa, Obras Completas, op. cit.*, 1363 y ss.

(67) *Poesías*, 8.

(68) Para muchos autores, es a partir del Pseudo-Dionisio, quien introdujo el término "teología mística", o lo que es lo mismo, "la manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender", que la palabra mística viene a significar la experiencia misma, si bien, como señala Martín Velasco, para los místicos cristianos persiste la regulación de dicha experiencia por el Misterio revelado". Cfr. J. Martín Velasco, *op. cit.*, 220.

(69) "Tú estabas en lo más interior de lo más íntimo mío", en San Agustín, *Las Confesiones*, BAC, Madrid, 1998, IV, 14, 22.

2.2.1.- Los místicos renano-flamencos

Si bien no conocemos ningún estudio específico y sistemático sobre la posible influencia de algunas de las ideas de los místicos renanos sobre la obra de Santa Teresa, es indudable que en ella resuenan muchos ecos de sus escritos. Así, para Eckhart, es necesario vaciar el alma para que en ella nazca Dios, "el templo" tiene que estar totalmente vacío y libre: "Desde ese fondo interior debes hacer tus obras, sin por qué". Para Tauler, citando al Obispo Alberto, la seguridad se encuentra en el *fondo del alma* y en el *impulso substancial*, donde Dios mora: "Nada más seguro, porque estos conocimientos dan seguridad a todos los demás... Es lo más firme". Por su parte, Ruusbroec nos habla de los toques divinos que da Cristo "en lo más íntimo del espíritu (que a veces se llama mente)". Y Herp de los toques que da Dios en el Espíritu del hombre.

Uno de los intelectuales más prestigiosos del Occidente cristiano durante la Edad Media fue el Maestro Eckhart (1260-1328). Si bien sus datos biográficos son escasos, sabemos que este dominico fue el primer maestro en teología de la Universidad de París al que se sometió a un proceso por herejía, acusado de panteísmo y averroísmo, dictándose su condena poco más de un año después de su muerte, acaecida ésta última mientras esperaba la resolución de dicho proceso. Pero a pesar de ser considerado a partir de ese momento como un heterodoxo, su mística especulativa influyó considerablemente en sus discípulos, especialmente en Tauler y Enrique de Suso, así como en otros místicos europeos y en los grandes místicos españoles, Santa Teresa y San Juan y, más aún, en el siglo XVII, sobre Ángel Silesius, al que se ha considerado como la última gran figura del esoterismo místico-simbolista cristiano. También, el nihilismo moral e intelectual de muchas expresiones eckhartianas ha influido notablemente en el nihilismo metafísico moderno, como se puede comprobar en las obras de Nietzsche y de Heidegger.

En *El fruto de la nada*⁷⁰ podemos encontrar numerosas sugerencias sobre su profundo concepto de la intimidad mística. Para Eckhart, la vir-

(70) Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, 3ª edición, Ediciones Siruela, Madrid, 2001; véase especialmente la "Introducción", de Amador Vega Ezquerro, y los "Sermones": El templo

tud más alta y mejor por medio de la cual el hombre puede unirse de forma más fácil y rápida con Dios no es el amor, como muchos otros maestros espirituales, entre ellos san Pablo, aseguran, sino el estado de separación del ser, ya "que el puro ser separado todo lo supera, pues todas las virtudes tienen alguna mirada en las criaturas, mientras que el ser separado está vacío de todas las criaturas" y "el recto ser separado no es otra cosa sino que el espíritu permanezca inmóvil ante todo asalto del cuerpo y del dolor, honor, vergüenza y oprobios, tanto como lo hace una montaña de plomo ante un viento débil". Y es precisamente un estado de dejación o de abandono de todo lo que propicia el puro ser separado, que, habiendo salido de sí mismo, busca la conversión del espíritu. Pero esta salida no es al exterior, pues quienes así actúan: "Cuánto más lejos van, tanto menos encuentran aquello que buscan. Caminan como uno que ha errado el camino: cuánto más avanza, tanto más se dirige al error". Ocurre más bien que "el ser separado permanece en sí mismo" y "no tiene ninguna intención de dirigirse a criatura alguna", ya que la intención del abandono no es otra que permitir la entrada, concepción y nacimiento del Verbo divino. Éste es precisamente el tema central de su obra espiritual en alemán, el nacimiento de Dios en el alma a través de la gracia.

Pero el nacimiento, que supone un sacrificio, dado que requiere un rebajarse o humillarse de la naturaleza divina en la naturaleza humana, tiene que suceder en el templo, y ese templo en el que Dios desea dominar según su voluntad no es otro que "el alma del hombre, que ha formado y creado exactamente a su semejanza, según leemos que Nuestro Señor dijo: "¡Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza!" (Gn 1, 26)". Ahora bien, para que el nacimiento pueda suceder de forma originaria, el templo tiene que estar totalmente libre y vacío, vacío de sí mismo y de todas las cosas, para que Dios pueda entrar y tener espacio suficiente en él. Para conseguirlo el hombre no debe buscar en sus obras algo de lo que Dios puede o quiere dar, ya que si actúa así lo hace como los mercaderes del templo que fueron expulsados, según el relato evangélico, por comerciar en él, sino que debe

vaciarse "absolutamente de toda mercancía", de forma que Dios le deje estar en el templo, y "todo lo que hagas en tus obras debes cumplirlo únicamente por el amor de Dios y mantenerte tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí. No tienes que pretender absolutamente nada". Así: "Cuando el templo se vacía de todos los impedimentos, es decir, de los atributos personales y de la ignorancia, entonces brilla espléndido, tan puro y claro por encima de todo y a través de las cosas que Dios ha creado que nadie puede resplandecer tanto, sino el mismo Dios increado". Y ahí va a nacer Dios, porque Dios nace de la nada, él es "el fruto de la nada", como pudo comprobar san Pablo cuando fue derribado al suelo "y se le abrieron los ojos, de forma que con los ojos abiertos veía todas las cosas como (una) nada. Y cuando veía todas las cosas como (una) nada, entonces veía a Dios".

Y el lugar del nacimiento, la cuna, es el fondo del alma, el lugar más íntimo del templo, en donde tiene lugar la unión más allá del tiempo, en la eternidad previa a la creación: "De la misma manera verdadera en que el Padre engendró de forma natural al Hijo en su naturaleza simple, igualmente lo engendra en lo más íntimo del espíritu, y ése es el mundo interior. Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios. Aquí vivo de lo mío como Dios vive de lo suyo. Para quien haya echado una mirada, aunque sólo sea un instante, sobre ese fondo, cien marcos acuñados en oro son como moneda falsa. Desde ese fondo interior debes hacer tus obras, sin porqué". Y cuando se produce la unión "entonces el alma fluye, con esa riqueza y esa dulzura, en sí misma y fuera de sí misma y por encima de sí misma y por encima de todas las cosas con el concurso de la gracia, con poder y sin mediación. Desde entonces el hombre exterior obedece siempre al hombre interior hasta su muerte y queda por siempre en paz al servicio de Dios".

De todos los místicos del Rin, el de mayor influencia en el Occidente cristiano fue el discípulo dominico de Eckhart, Juan Tauler (1300?-1361)⁷¹. De forma similar a su maestro, parte en sus sermones

(71) Juan Tauler, *Obras*, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, Madrid, 1984, edición a cargo de Teodoro H. Martín. Cfr. especialmente Teodoro H. Martín, "Estudio preliminar"; y "Temas de Oración": Temas 16 y 15; 327, 319-321.

de un versículo bíblico tomado de la liturgia del día y se interesa esencialmente por la relación espiritual entre el alma y Dios. Así, la unión con Dios se produce a través del hombre espiritual, al que sitúa más allá de la voluntad y el entendimiento, como su trasfondo o raíz, allí donde Dios tiene su morada de gracia y se realizará la unión transformante. Este hombre espiritual se puede comprender bajo dos términos, el *impulso substancial* (*Gemiüt*) y el *fondo del alma* (*Grunt*).

Para Tauler sucede que, del substrato recóndito o yacimiento del alma en que Dios mora, del *fondo del alma*, surge el *impulso substancial*, (también traducido por *instinto esencial* y por *voluntad radical*), que vivifica las potencias o facultades del alma, memoria, entendimiento y voluntad: "Cosa excelente. Más elevado y más interior que las facultades espirituales, porque es del *impulso substancial* de donde les viene la capacidad de acción. Radican en él, salen de él. Es inmensamente superior a todas, totalmente simple, esencial y formal... es tan noble que está en continua actividad, estemos despiertos o dormidos, tengamos o no conciencia de ello. Tiene constante inclinación de volver a Dios, inclinación deiforme, divina, inefable, eterna... inclinación que no se extingue jamás, ni siquiera en el infierno. Esto constituye el mayor sufrimiento de los condenados, porque nunca pueden lograr satisfacer la radical tendencia de ir a Dios". Y sólo cuando el alma se sosiega, "se aleja de los sentidos y se pone fuera de toda aflicción", puede ver "la propia esencia y facultades, se reconoce imagen razonable de aquél de quien salió", y pueden los ojos penetrar en el *impulso esencial*, sumergiéndose hasta el abismo su mirada y ver que, como dice el Obispo Alberto: "Es la maravilla de las maravillas que entonces se descubre... los ojos que penetren hasta aquí nunca verán cosa mejor en este mundo; aquí está lo que hay más elevado, nada lo excede. Nada hay más *puro*, porque nada tiene de común con la materia ni cosas materiales. Nada más *seguro*, porque estos conocimientos dan seguridad a todos los demás, sin que de otros los reciban... Es lo más *firme*".

Juan Ruusbroec (1293-1381), el gran místico de Flandes, "el divino Rusbroquio", "El admirable", como también se le ha llamado, ejerció igualmente una influencia considerable en la aparición de los místicos españoles del Siglo de Oro. Su obra más importante es *Bodas*

*del alma*⁷², escrita mientras era coadjutor de la iglesia de santa Gúdula, en Bruselas, de la que se fue para retirarse a la vida contemplativa a los 50 años. En esta obra, en la que el esposo es Cristo y la esposa la naturaleza humana, creada a imagen y semejanza de Dios, el momento culminante de los desposorios del alma sucede cuando se produce un toque divino o "toque de Cristo con su claridad divina en lo más íntimo del espíritu (que a veces se llama *mente*)... La razón iluminada y en especial la voluntad experimentan el toque. Pero la razón no puede captar ni entender modo ni manera, el cómo y el origen de este toque." Y ante la intensa relación amorosa que se establece entre el espíritu y Dios, el propio espíritu "viene a ser amor por encima de todo esfuerzo de atención. Posee el fondo más íntimo de todo su ser creado, más allá de toda virtud, allí donde las operaciones de su naturaleza creada principian y terminan... Allí nosotros somos abrazados amorosamente mediante el Espíritu Santo con Amor eterno... Esto tiene lugar en la Esencia infinita donde los espíritus devotos han elegido su morada por encima de todas las cosas. Silencio tenebroso donde quedan perdidos todos los que aman". Y además: "Aquellos que, mediante las virtudes y ejercicios interiores, han ahondado en el fondo del alma hasta la fuente original, es decir, hasta el umbral de la vida eterna, tienen disposición para volver a recibir el toque. Allí la claridad de Dios resplandece con tal fulgor que la razón y todo entendimiento rehusan avanzar. Han de resignarse a la pasividad y ceder ante esta luz incomprensible, divina". Pero aunque la razón y el entendimiento desfallecen, el amor quiere ir más adelante: "Aquí comienza un *hambre eterna* que no calma jamás... Estos son los más pobres de todos los vivientes. Ávidos y voraces porque padecen hambre insaciable. Nunca se sienten satisfechos, por más que coman y beban. Es hambre de eternidad. Un vaso creado no puede contener un bien increado".

El franciscano flamenco del siglo XV(m.1477), Enrique Herp(*Harpus*), ha sido considerado el heraldo de Eckhart y

(72) Juan Ruusbroec, *Obras*, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, Madrid, 1985, cfr. Libro segundo, Cap. LIII; Libro segundo, cap. LVI; Libro tercero, cap. V; Libro tercero, cap. LIV y Libro tercero, cap. LV, sucesivamente.

Ruusbroec en España. En su obra cumbre, *El directorio de contemplativos*⁷³, traducida en tiempos de Santa Teresa, describe tres moradas en el hombre contemplativo. La mansión ínfima, la celda ínfima, está en el corazón, "que es origen y principio de toda vida sensitiva del hombre". La morada intermedia está en la mente, donde se originan las potencias intelectuales: "Allí nacen memoria, entendimiento y voluntad con las cuales se perfeccionan todas las potencias espirituales". Mediante esas facultades "el hombre recobra la semejanza de su origen, que es Dios. Le recuerda, le reconoce y le ama, de tal manera que estas potencias permanecen totalmente suspensas en El y se identifican con su Santo Espíritu". Por último, "la mansión suprema es la esencia desnuda del alma". Pero para poseer esta mansión es necesario llegar a practicar la vida contemplativa supraesencial, algo que no es en modo alguno fácil de conseguir, por mucha sutileza de ingenio que se tenga o por muchos ejercicios meritorios que se hagan. Lo logra: "Tan sólo aquel a quien Dios con su profunda largueza quiera unir a sí por su espíritu y con el *lumen gloriae* (una cierta disposición en nuestro entendimiento o espíritu no accesible a todos los mortales, con el que se perfeccionan las potencias espirituales para contemplar y gozar a Dios).

Podrá, por tanto, contemplar a Dios esencialmente el que sea iluminado por El, porque: "El hace descender a lo íntimo de nuestro desnudo y elevado pensamiento una clara luz intelectual, que excede todo entender y consideración natural... Esta luz da a los espíritus contemplativos verdadera convicción de que ven a Dios, en cuanto se le puede ver en la presente vida... Y esto se llama propiamente contemplación: ver a Dios simple e indistintamente de manera que el ojo del pensamiento desnudo no reciba ninguna otra imagen" a la que el pensamiento reconoce de inmediato, "porque por la presencia de esta imagen el espejo se clarifica y dispone a contemplarla". Y ocurre que: "El espíritu humano se ha transformado ya en su vivo espejo espiri-

(73) Enrique Herp, *Directorio de contemplativos*, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, Madrid, 1974, edición a cargo de Juan Martín Kelly, cfr. Cap. XX, cap. LXI, Cap. LXV y Cap. LXIV.

tual, con el cual Dios forma el espíritu de verdad. Dios mismo habita en él por la plenitud de su gracia". Precisamente esta posibilidad de que el alma pueda llegar a ver a Dios en esta vida fue una de las principales causas por las que el libro de Herp, *Theologia mística* (en la que está incluido el libro que venimos comentando), figurara en un catálogo de libros prohibidos por el Consejo Supremo de la Inquisición, teniendo que refugiarse el propio autor en Portugal. Posteriormente la Santa Sede examinó el libro, llegando a la conclusión de que no contenía error, si bien había que aclarar, respecto a la posibilidad de que el alma viera a Dios, que aunque excepcionalmente se les podría conceder a otros esta gracia y privilegio, sólo les fue concedida a Moisés y a san Pablo.

II LA INTIMIDAD EN TERESA DE JESÚS

1.- INFLUENCIAS DOCTRINALES

Teresa de Jesús expresa su intimidad de forma preferente, aunque no exclusiva, en el *Libro de la vida* ("Vida"), autobiográfico y auto-confesional, y en el *Castillo Interior* o *Moradas*, donde explora a fondo su alma y expone su doctrina mística, su gran síntesis del misterio de la vida cristiana. En ellos nos revela esencialmente su mundo íntimo de relaciones con Dios y su forma de amar a Cristo y de sufrir con el sufrimiento de Cristo. Comunica además de forma notable su intimidad en *Relaciones*, que está compuesto por una serie de relatos autobiográficos de vivencias interiores, consultas espirituales realizadas "en secreto" a sus preceptores y confesores, apuntes sueltos para su uso personal y otros escritos, y hace también múltiples e interesantes confidencias a sus íntimos en su abundante epistolario, en sus *Cartas*. Podemos así considerarla, sin ningún tipo de duda, como una pionera en el descubrimiento y el estudio de la intimidad⁷⁴.

Se puede distinguir una estructura teológica en sus escritos⁷⁵: inicialmente, especialmente en "Vida", narra sus experiencias personales, tal y como le iban sucediendo, y posteriormente, en el "Castillo" o las *Moradas*, reflexiona sobre sus experiencias actuales y reinterpreta las experiencias anteriores, tratando de universalizar y globalizar su doctrina al utilizar prolíficamente los símbolos y esconderse en cierta forma en el anonimato. Y todo ello sin olvidar que en la interpretación de sus experiencias influye, de forma esencial, el conocimiento del contenido de los dogmas acep-

(74) Utilizamos para nuestras citas, de forma general, el libro *Santa Teresa, Obras completas castellanas*, décima edición preparada por Tomás Álvarez, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1999.

(75) Cfr. Antonio Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Institución Gran Duque de Alba, Diputación Provincial de Ávila, 1993, 45-47.

tados por fe. De ahí que se pueda considerar también a la Santa, como señala el autor citado, una profunda teóloga experiencial y teórica.

La influencia de los escritores místicos renano-flamencos del siglo XIV ya estudiados, parece más evidente en san Juan⁷⁶, compañero de reforma de la Santa, con el que ésta intercambió datos sobre su doctrina y sus experiencias, por vía oral y epistolar; en la mística abulense la influencia sería solo indirecta, ya que no parece probado ni probable que leyera a ninguno de los autores mencionados. Pero la influencia, o coincidencia en algunos casos, es evidente, como apuntamos en el capítulo anterior; estaría, por ejemplo, en la especial predisposición que debe tener la persona para su relación con Dios: el vacío, la nada, como dice Eckhart; *la disposición*, que dice Teresa, el vacío de sí para que Él pueda *henchir y morar* con su amor en el alma humana. Podría existir una influencia indirecta más probable del franciscano flamenco Herp, ya que en 1538 se publicó su *Theología Mystica*, cuya segunda parte, el *Espejo de perfección*, que apareció con el título de *Directorio áureo de contemplativos*, fue uno de los libros más leído en su tiempo, e influyó de forma importante en uno de los autores más apreciado por Santa Teresa, Bernardino de Laredo. Recordemos que a la Santa le pareció que su alma era "como un espejo claro", en el centro del cual se le representó: "Cristo nuestro Señor, como le suelo ver"⁷⁷. Conviene indicar, sin embargo, que el tema por antonomasia de la mística renana es el nacimiento de Dios en el alma humana a través de la gracia, mientras que en la Santa lo es el encuentro personal y la fusión con Cristo en el matrimonio espiritual y la experiencia de la inhabitación por la Trinidad.

Sus lecturas e influencias doctrinales más directas han sido bien analizadas por diversos autores⁷⁸; al margen de los libros que leyó

(76) Cfr. Cristóbal Cuevas, "Estudio literario", en Salvador Ros et al., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca, 1991, 142-143 y nota 76. También, cfr. Crisógono de Jesús, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*. Ávila, 1929, en particular el primer tomo.

(77) V 40, 5.

(78) Cfr. Tomás Álvarez, "Lecturas teresianas", en *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit., 399-4504; Víctor García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona, 1978,

durante su infancia y adolescencia, como algunos "libros de caballería" y "vidas de santos", es decir, alguno de los *Flos sanctorum* de la época, encontramos, entre otros, los siguientes: los *Cartujanos*, es decir, la *Vita Christi* del cartujo medieval Ludolfo de Sajonia; el *Contentus mundi* o *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis; el *Audi, filia*, de san Juan de Avila; el *Libro de la Oración* y la *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada; el *Tratado de la oración y meditación*, atribuido a san Pedro de Alcántara, y los escritos del movimiento espiritual de los "recogidos", entre los que destacan los maestros espirituales franciscanos Francisco de Osuna, Bernardino Laredo y Bernabé de Palma. La propia santa carmelita nos refiere en "Vida" su lecturas del *Tercer Abecedario* de Osuna, la *Subida del monte* (*Subida del Monte Sión*) de Laredo y el *Via spiritus* o *Camino de la perfección espiritual del alma* de Bernabé de Palma. Lee también intensamente obras de tres Padres de la Iglesia: las *Cartas* de san Jerónimo, las *Morales* de san Gregorio y, como libro de mayor influencia, las *Confesiones* de san Agustín.

No se puede olvidar tampoco la influencia de la Sagrada Escritura, ya que aunque la Santa reconoce que no sabe latín, sus contenidos -que conocía sólo parcial e indirectamente por medio de los libros mencionados más atrás y otros libros de devoción- le estimulan profundamente. Como refiere José Manuel Sánchez Caro en *La aventura de leer la Biblia en España*⁷⁹, la mayoría de los que leían la Biblia en aquella época no lo hacían en directo, sino a través de libros de devoción y de piedad, o incluso a través de la liturgia, aunque "no por medio de las lecturas proclamadas en las celebraciones, desgraciadamente, porque siguen haciéndose en latín y la mayoría de la gente ya

47-90; José Manuel Sánchez Caro, *La aventura de leer la Biblia en España*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2000, 38-39.

(79) Cfr. *La aventura de leer la Biblia en España*, op. cit., 24-29, y "Teresa de Jesús y el Cantar de los Cantares", en José Manuel Sánchez Caro y otros, *Biblia y experiencia de Dios*, Colección Estudios Teresiano-Sanjuanistas nº 2, Ávila, 2003, donde se encuentra una detallada información sobre las posibles lecturas bíblicas de la Santa y un análisis de los comentarios hechos por ella al Cantar de los Cantares. Para el autor citado, estos comentarios se inscriben en una línea de lectura espiritual "de corte psicológico, que desde Orígenes, pasando por los comentaristas latinos y llegando a una cumbre en San Bernardo, constituye una corriente continua en la Iglesia"

no entiende esta lengua, sino a través de las festividades litúrgicas, de las imágenes de las iglesias y, principalmente, de los sermones”.

Todas estas lecturas, utilizadas esencialmente para la oración, en modo alguno impidieron su sorprendente creatividad y originalidad.

1.1.- San Agustín

Es indudable que san Agustín tuvo una influencia fundamental en la vida espiritual y en la doctrina de la Santa.⁸⁰ Por lo que se refiere a su vida espiritual, recordemos su ingreso como joven educanda en el Convento de Santa María de Gracia, de Ávila, de las monjas agustinas, un hecho histórico que se produjo en 1531, cuando la joven Teresa de Ahumada que sólo contaba dieciséis años, en plena juventud y con perspectivas de matrimonio, fue llevada allí por su padre para serenar ideas y amores. Allí, al lado de otras jóvenes de la nobleza abulense, tuvo la suerte de encontrar a una magnífica maestra y preceptora espiritual, la madre agustina María Briceño, que además de abrirle su intimidad y narrarle su propia conversión, le transmitió su espiritualidad agustiniana, ayudándole a reflexionar y a controlar sus impulsos con ayuda de la razón:

Comenzó esta buena compañía a desterrar las costumbres que había hecho la mala y a tornar a poner en mi pensamiento descos de las cosas eternas y a quitar algo la gran enemistad que tenía con ser monja, que se me había puesto grandísima. Y si veía alguna tener lágrimas cuando rezaba, u otras virtudes, habíala mucha envidia; porque era tan recio mi corazón en este caso que, si leyera toda la Pasión, no llorara una lágrima. Esto me causaba pena”.

Pero la influencia agustiniana se va a manifestar de forma mas rotunda en el momento de su conversión, de su fidelidad vocacional, durante su estancia en el monasterio de la Encarnación. La Santa

(80) Cfr. sobre esta influencia P. Alberto de la V. C., O. C. D., Presencia de San Agustín en Sta. Teresa y San Juan de la Cruz, *Revista de Espiritualidad*, Vol. 14 (1955), 170-184.

(81) V 3, 1.

libraba una batalla consigo misma, una lucha psicológica tremenda para decidirse a vivir con Dios y para Dios o con el mundo:

Pasaba una vida trabajosísima, porque en la oración entendía más mis faltas. Por una parte me llamaba Dios; por otra, yo seguía al mundo. Dábanme gran contento todas las cosas de Dios; teníanme atadas las del mundo. Parece que quería concertar estos dos contrarios -tan enemigo uno del otro- como es vida espiritual y contentos y gustos y pasatiempos sensuales. En la oración pasaba gran trabajo, porque no andaba el espíritu señor sino esclavo; y así no me podía encerrar dentro de mí (que era todo el modo de proceder que llevaba en la oración) sin encerrar conmigo mil vanidades⁸².

Y es en esta situación de duda radical en la que se encuentra, cuando resulta decisiva la influencia de san Agustín: decisiva para la forma de vivir su espiritualidad y, mas tarde, para la expresión de gran parte de su literatura, sobre todo para la configuración autobiográfica y autoconfesional del *Libro de la vida*. Ella también necesita expresar vivencias similares a las de san Agustín, y lo mismo que él va a buscar a Cristo, a Dios, en lo más interior de lo más íntimo del alma. Es precisamente en "Vida"⁸³, donde tras decirnos "que el corazón me parece se me partía" al contemplar una imagen de "Cristo muy llagado" y que pensaba muchas veces en la conversión de la "gloriosa Magdalena", nos describe el impacto que le produjo, como a tantas personas religiosas o no a lo largo de la historia, la lectura de las *Confesiones*⁸⁴:

En este tiempo me dieron las *Confesiones* de San Agustín, que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré ni nunca las había visto. Yo soy muy aficionada a San Agustín, porque el monasterio adonde estuve seglar era de su Orden y también por haber sido pecador, que en los santos que

(82) V 7, 17.

(83) V 9, 1 y 2.

(84) Cfr. San Agustín, *Confesiones*, 1554, por fray Sebastián Toscano O. S. H., (primera versión castellana que leyó la Santa), Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1996.

después de serlo el Señor tornó a Sí hallaba yo mucho consuelo, pareciéndome en ellos había de hallar ayuda y que como los había el Señor perdonado, podía hacer a mí; salvo que una cosa me desconsolaba, como he dicho, que a ellos sola una vez los había el Señor llamado y no tornaban a caer, y a mí eran ya tantas, que esto me fatigaba. Mas considerando en el amor que me tenía, tornaba a animarme, que de su misericordia jamás desconfié. De mí muchas veces⁸⁵.

¡Oh, válgame Dios, cómo me espanta la reciedumbre que tuvo mi alma, con tener tantas ayudas de Dios! Háceme estar temerosa lo poco que podía conmigo y cuán atada me veía para no me determinar a darme del todo a Dios.

Como comencé a leer las *Confesiones*, paréceme me veía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón. Estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas, y entre mí misma con gran aflicción y fatiga.

¡Oh, qué sufre un alma, válgame Dios, por perder la libertad que había de tener de ser señora, y qué de tormentos padece! Yo me admiro ahora cómo podía vivir en tanto tormento. Sea Dios alabado, que me dio vida para salir de muerte tan mortal⁸⁶.

Y lo que sigue es parte de lo que leyó exactamente la Santa, según la citada primera versión castellana de las *Confesiones*:

Y en esto oí una voz de la casa que estaba allí cerca con un cantar que decía y lo repetía muchas veces, como si fuera un niño o niña, no lo sé: "Tóma, lee, toma, lee". Y yo, súbito mudado el rostro, comencé a pensar muy atento, si por ventura los niños acostumbraban a cantar semejante cantar en algún juego, y no me acordaba haberlo oído en alguna parte. Y reprimiendo el ímpetu de las lágrimas, levantábame no entendiendo serme otra cosa mandado divinalmente, sino que abriese el libro y que leyese el primer capítulo que se me ofreciese... De manera que apresurado volví a aquel lugar adonde estaba Alipio, porque allí había dejado el libro del apóstol.

(85) V 9, 7.

(86) V 9, 8.

Arrebátelo, leí en silencio el primer capítulo que a mis ojos se ofreció, el cual decía: "No comeres y beberes, no en camas y deshonestidades, no en porfías y contiendas; mas vestíos de nuestro Señor Iesu Cristo, y no tengáis cuidado demasiado de vuestro cuerpo". Y no quise pasar adelante, ni era menester, porque súbito con el fin de esta sentencia huyeron de mí todas las tinieblas de duda, como si fuera en mí corazón derramada una luz de seguridad⁸⁷.

Y queda así resuelta la conversión de la Santa, ya que tras una larga lucha interior que dura hasta sus 39 años de edad, llega finalmente "a poner en todo la confianza en su Majestad y perderla de todo punto de mí"⁸⁸, "porque estaba ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios"⁸⁹.

La profunda compenetración de la Reformadora con San Agustín no quedó reducida a un intercambio de experiencias íntimas, sino que trascendió al exterior, como lo prueban algunos textos que se recogen en los Procesos de Beatificación y Canonización. Así, V. M. Isabel de Santo Domingo, declaró lo siguiente:

Y así mismo le contó la dicha Santa a esta declarante, que leyendo las *Confesiones* de San Agustín, y llegando a su conversión en aquella voz que el Santo había oído en el huerto, le pareció a la dicha Madre que ella también oía otra voz semejante a aquella, de que fueron abundantes las lágrimas que en oyéndola derramó; y que de ahí adelante se ejercitó con mayor perseverancia y afecto en los ejercicios de oración y mortificación, en los cuales recibió nuevas mercedes de Nuestro Señor. Por lo cual contaba la dicha Santa a esta declarante la había quedado desde aquel día una grandísima devoción con San Agustín, a quien decía ella muchas veces que debía mucho; y así le hizo en la huerta de dicho convento de San José, una ermita a la conversión de dicho Santo, la cual hoy en día está en pie, y se frecuenta mucho por las religiosas del dicho convento

(87) Cfr. San Agustín, *Confesiones*, primera versión castellana, 1554, *op. cit.*, VIII, 12.

(88) V 8, 12;

(89) V 9, 3.

con la misma devoción que las demás ermitas que la dicha Santa edificó en la dicha huerta⁹⁰.

La influencia del Hiponense sobre la doctrina de la mística abulense se centra indudablemente en el interiorismo, y no sólo y de forma preferente en el estilo autoconfesional y autobiográfico del *Libro de la vida*, sino en el *Castillo interior*, que se puede considerar como "un eco de las tesis de interioridad agustiniana"⁹¹.

Nos narra la Santa, en "Vida", como estando en el coro, rezando una de las Horas litúrgicas, tuvo una visión en la que el Señor le representó su alma como un clarísimo espejo, en cuyo centro estaba El, iluminándolo todo, deduciendo de ello que a Dios hay que buscarle en lo muy interior del alma:

Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo —yo no sé decir cómo— se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa⁹².

Paréceme provechosa esta visión para personas de recogimiento, para enseñarse a considerar al Señor en lo muy interior de su alma, que es consideración que más se apaga y muy más fructuosa que fuera de sí —como otras veces he dicho— y en algunos libros de oración está escrito, adónde se ha de

(90) P. Silverio de Santa Teresa, *Procesos de Beatificación y Canonización de Santa Teresa*, t. II, 460-461, Burgos, 1935. Cit. por Alberto de la V. del C., O. C. D. En la ermita, que se mantiene actualmente, existen tres cuadros relativos a san Agustín: uno en el altar central, que representa a san Agustín revestido de Pontifical, orando y con los brazos extendidos ante un crucifijo, en el que apreciamos una serie de flechas que salen del costado abierto de Cristo y atraviesan el costado del Santo; los cuadros laterales que acompañan a este cuadro central, representan uno a santa Mónica y otro a san Agustín en el huerto oyendo las palabras "toma y lee".

(91) Tomás Álvarez, "san Agustín", en *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit., 27.

(92) V 40, 5.

buscar a Dios. En especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los contentos ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí⁹³.

Parece claro que para escribir lo anterior, Teresa se inspira en algunos pasajes de las *Confesiones* de san Agustín que recuerda de memoria, aunque no de forma exacta: "¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Tú estabas dentro y yo de fuera, y allí te buscaba; y yo feo, íbame tras esta hermosura visible que heciste. Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo"⁹⁴. Y refiriéndose a Dios como el artífice de las almas y los cuerpos: "A Este amemos, a Este queramos, El hizo estas cosas, y no está de aquí muy lejos. Porque no las hizo y se fue, mas de El son y en El están. Allí está El, adonde la verdad tiene sabor; dentro está del corazón, mas el corazón se arredró de El"⁹⁵.

Al explicar a sus monjas la "oración de recogimiento", en el *Camino de perfección*, vuelve a evocar la misma idea del Santo:

Ya sabéis que Dios está en todas partes. Pues claro está que adonde está el rey, allí dicen está la corte. En fin, que adonde está Dios, es el cielo. Sin duda lo podéis creer que adonde está su Majestad está toda la gloria. Pues mirad que dice San Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo⁹⁶.

También podemos considerar esta idea fundamental en el *Castillo Interior*, el "más interior" de todos los libros que ella escribió y en el que resuena de forma intensa la interioridad agustiniana. Así, nos dice que para explicar lo que significa que "el alma se entra dentro de sí" o "que sube sobre sí" puede servir esta alegoría: los sentidos y las potencias, gente del castillo que andaban fuera y con gente extraña, vuelven de

(93) *Ibid.*, 6.

(94) *Confesiones*, X, 27, primera versión castellana citada.

(95) *Ibid.*, IV, 12.

(96) C 28, 2.

inmediato a su interior cuando escuchan el silbo del pastor, el gran Rey, quien por "su buena voluntad, por su gran misericordia, quiérellos tornar a él", y "tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados y métense en el castillo"⁹⁷. Por ello:

Paréceme que nunca lo he dado a entender como ahora, porque para buscar a Dios en lo interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas, como dice San Agustín que le halló, después de haberle buscado en muchas partes), es gran ayuda cuando Dios hace esta merced⁹⁸.

Es interesante profundizar en la posible influencia de san Agustín en la propia concepción del *Castillo interior*: Según él, para caminar por la interioridad se precisa de un movimiento gradual ascendente, de lo exterior al alma que siente y entiende, y de ésta a una luz superior, pasando por diversas formas de conocimiento. Para ello establecerá una concepción jerárquica del alma, que aparece constituida por diversos planos que van desde lo inferior a lo superior, siendo las facultades o estancias superiores las más íntimas y las que rigen y gobiernan a las subalternas. Y elabora una escala septenaria para recorrer este mundo interior, que divide en siete estancias escalonadas, comenzando propiamente la interioridad en el tercer escalón o grado, donde se encuentra la memoria, un mundo interior de una gran fuerza y riqueza, y del que es difícil lograr despojarse, dado que en él se encuentran aquellas cosas que el alma ha amado y que por tanto se adhieren a ella con fuerza. Para logra desalojar la casa de inquilinos y que pueda así el alma permanecer tranquila en ella, se precisará de un enorme esfuerzo de purificación, limpiando incluso "el humo de la mala conciencia", que propicia el vagabundaje del alma. Por último, en el séptimo grado, en la mansión, el alma llegará a la visión y contemplación de la verdad. Y según el Santo: "En todos estos grados hay una propia y distinta hermosura"⁹⁹.

(97) M IV, 3, 2.

(98) *Ibid.*, 3, 3.

(99) *De quantitate animae*, 34, 78, PL, 32, 1080. Cfr. también, sobre la interioridad agustiniana, Victorino Capánaga, "San Agustín en nuestro tiempo/ La interioridad agustiniana", *AVGVSTINUS* I, (1956), 201-213; II (1957) 155-175; III (1958) 13-26.

1.2.- Los maestros espirituales franciscanos

Dos de las obras mencionadas, el *Tercer Abecedario*, del sacerdote humanista Francisco de Osuna, y la *Subida al Monte Sión*, de Bernardino de Laredo, son intensamente leídas y subrayadas por la Santa. Son dos autores que centran la atención en la interioridad como medio para lograr el propio conocimiento y que siguen la doctrina espiritual del recogimiento, de la que es Francisco de Osuna su primer sistematizador.

1.2.1.- Francisco de Osuna

Según la doctrina del "recogimiento", es el hombre completo, sin división entre cuerpo y alma, ni entre exterior e interior, como defendían los alumbrados, ni entre razón y afecto, el que debe emprender el camino para buscar a Dios. Se propugna la unión entre escolástica y mística, y entre las dos dimensiones del hombre, el cuerpo y el espíritu. Todo hombre, en su trayectoria ascendente para unirse con Dios, habrá de reducirse primero a la unidad o fondo de su alma; y así, los sentidos habrán de reducirse a las potencias superiores y éstas, a su vez, a la sustancia del alma, que es la que se fundirá con Dios. El recogido sigue por tanto un proceso de aniquilación o conocimiento de sí mismo y "busca a Cristo en su más íntima intimidad" ("entrar dentro de sí mismo", "bajar debajo de sí", "subir sobre sí" y otras expresiones de los recogidos).¹⁰⁰ Recordemos algunas expresiones de la Moradas, como "el alma se entra dentro de sí y otras veces sube sobre sí". Mediante esta "mística teología", esta experiencia mística, se intenta propiciar o adelantar una visión intuitiva de Dios en esta vida.

Si bien inicialmente el método del recogimiento no deja de ser un mero ejercicio psicofísico para tratar de controlar los sentidos exterior-

(100) Cfr. Víctor García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona, 1978, 67-70, que sigue a Melquíades Andrés Martín, en su obra *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976.

res (oír, ver, gustar, oler, tocar), los sentidos interiores (imaginación y fantasía) y las potencias superiores del alma (entendimiento, memoria y voluntad), de forma que se concentren en el interior para orar y meditar, este exigente ejercicio ascético del cuerpo y del espíritu deberá ir acompañado de otras virtudes, como la pobreza y la humildad, el desasimiento integral, la vida en soledad y silencio y "determinada determinación" (Santa Teresa) para iniciarlo y llevarlo a buen término. Y posteriormente, el ejercicio puede profundizarse más y finalizar en un "recogimiento infuso", en un estado místico, en el que ya la oración no se realiza a voluntad del orante, sino inducida por una gracia que los místicos españoles —entre ellos Santa Teresa— denominan *sobrenatural, mística teología y contemplación*¹⁰¹.

Podríamos concluir, siguiendo a De Pablo Maroto, que al ser la oración de recogimiento no sólo un acto religioso, un ejercicio espiritual concreto, sino también un método psicofísico, se puede interpretar desde una perspectiva antropológica, en consonancia con el antropocentrismo del Renacimiento y del Humanismo, dado que "la estructura de la personalidad se compromete en unos ejercicios simples pero, al mismo tiempo, complejos". Lo que pretende la vía del recogimiento es, en definitiva, la mencionada unificación, la integración en la unidad y el control de todo el potencial humano, psicossomático, —cuerpo, alma, espíritu—, las potencias espirituales (entendimiento, memoria, voluntad), los sentidos interiores (imaginación y fantasía) y exteriores (ver, oír, tocar, oler, gustar) "para que el hombre se sienta feliz con la posesión de sí mismo". Y además: "El centro hacia el que es convocado todo ese enorme potencial del hombre es el yo profundo, que se reencuentra a sí mismo en el ejercicio del amor, de la afectividad; y la finalidad última no es hacer oración con un método especial, sino la unión transformante del hombre en Dios",

(101) Cfr. Daniel de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, Cátedra San Buenaventura, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003, 57. El autor aclara también que Osuna, en el 5º *Abecedario*, afirma que: "La pobreza no es solo carencia de bienes temporales, sino que equivale a pobreza de espíritu, humildad, reconocimiento de la nulidad propia, conocimiento propio y la consiguiente "aniquilación" del propio yo. Es el punto cero desde el que se parte para que Dios haga en nosotros su obra", cfr. 52 de la obra citada.

siendo el amor de Dios y de los hermanos "el gran aglutinante del hombre en la unidad"¹⁰².

Existen además toda una serie de principios fundamentales para entender el "recogimiento", como son el valor psicológico de la interioridad, el ensimismamiento, propio del Humanismo y del Renacimiento, y la peculiar relación entre el entendimiento y la voluntad, con la superioridad de una potencia sobre otra; concretamente, de la voluntad-amor sobre el entendimiento-conocimiento, siendo partidario Osuna de la tesis común a los autores espirituales "del amor como causa del conocimiento".

Por lo que se refiere concretamente a la oración de "recogimiento" teresiano, la Santa matiza que propicia un "trato de amistad" en la interioridad del ser, dado que, como desarrolla en las *Moradas*, el hombre es un palacio habitado por Dios. Pero ese palacio tiene que ser adecuado para Dios: "Pues hagamos cuenta que dentro de nosotros está un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas, en fin, como para tal Señor"¹⁰³, y no podrá estar lleno "de gente baja y de baratijas"¹⁰⁴, sino vacío de todo lo innecesario antes del "ensimismamiento" o inmersión en el yo.

Aclara también De Pablo Maroto que el "recogimiento" no se puede entender sólo desde la perspectiva psicológica y humanística del Renacimiento, ya que la perspectiva antropológica es sólo una estructura mediadora de la gran realidad teológica: "el hombre no sólo es creatura de Dios, sino que Dios habita en él. Cuando el hombre "recogido" hace ejercicios de "recogimiento" no va en busca de su yo, sino

(102) *Ibid.*, 65. Añade, en línea con lo expuesto por Melquíades Álvarez, que: "Todo esto presupone la teoría de que lo inferior tiene que ser sometido a lo superior: el cuerpo y lo sensorial a lo espiritual, la carne al espíritu, los sentidos exteriores e interiores a las potencias del alma, sobre todo al entendimiento y la voluntad; lo irracional a lo racional; lo dividido y disperso a la unidad; y las potencias superiores a la sustancia, al fondo esencial, al yo profundo. El hombre fragmentado se convierte en una unidad integrada".

(103) C 28, 9.

(104) C 28, 12.

de su Dios, de su Cristo, de la Trinidad a quien adora en el hondón de su ser, en el *apex spiritus*, en la parte afectiva de su personalidad¹⁰⁵. Ello lo sintetiza bien Santa Teresa: "Llámanse recogimiento, porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios"¹⁰⁶.

Dado que con el "recogimiento" se crea una teología unitaria centrada en el afecto (superadora de la teología especulativa en sus diferentes formas, escolástica, nominalismo y escotismo), se va a precisar de un nuevo lenguaje para expresar las vivencias. Un lenguaje que en vez de utilizar términos derivados del raciocinio utilice términos del ámbito semántico de la voluntad, como quietud, sosiego, levantamiento, aniquilación, tinieblas, luz, vuelo... Y al margen de las concomitancias y coincidencias que se puedan encontrar, todo ello tendrá una importante influencia en el estilo literario de la Santa.

Pero no se puede tener un conocimiento correcto del recogimiento sin estudiar el funcionamiento de las potencias del alma (psicológicas), que siguen un proceso de purificación¹⁰⁷. Así, en línea con lo expuesto anteriormente en relación con el predominio de una potencia sobre otra, y dejando al margen la memoria intelectual, que se convierte en una potencia de evocación ante Dios que la trasciende, sucede, escribe Osuna,¹⁰⁸ que:

Dos alas fueron dadas a nuestra ánima con que pudiese volar a Dios y a la soledumbre del recogimiento interior; en la cual soledumbre, según San Juan dice, recibe de Dios cebo y mantenimiento de gracia, y tiene lugar aparejado de la mano del Señor... Las dos alas principales de nuestra ánima son el entendimiento y la voluntad.

(105) Cfr. D. de Pablo Maroto, *op. cit.*, 67-69.

(106) C 28, 4.

(107) Saturnino López Santidrián, "Introducción", en Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, Místicos Franciscanos Españoles, II, BAC, Madrid, 1998, 8.

(108) Francisco de Osuna, *III Abc.*, *op. cit.*, 11, 12; 337.

Pero es mucho más lo que podemos amar que lo que podemos conocer; además:

(...) por la operación intelectual no se halla reposo entero y que satisfaga, aunque muchas y muy grandes consideraciones nuestro pensamiento halle y escudriñe, porque en fin será más la menor parte de lo que ignoramos que todo lo que sabemos.

Y será:

(...) como quien rema con un solo remo para venir al reposado puerto, y quiere nadar con un brazo para salir a la orilla.

Por lo tanto, habrá que utilizar no sólo el entendimiento, sino, fundamentalmente, la voluntad, ya que la voluntad, por sí sola, sin ayuda de la inteligencia(sabiduría mística), puede amar a Dios y fundirse con él. Para conocer a Dios hay que acallar el entendimiento especulativo, que anda siempre revolviendo y escudriñando el secreto de las cosas. Aunque nuestro entendimiento nos traiga a Dios para que le conozcamos, no nos le puede traer libre de imágenes, por lo que nuestra alma aspira a conocerle de otra forma, por otro cauce, por medio del amor. Es la vía afectiva de la mística española del siglo XVI. Así lo aclara el franciscano español:

Nuestro entendimiento nos trae a Dios para que lo conozcamos; y como no nos lo puede traer desnudo, sino según nuestro flaco conocimiento y según la manera con que lo podamos recibir, claro está que mediante otra cosa lo hemos de conocer; empero, como el amor nos saca fuera de nos para ponernos y colocarnos en lo que amamos, va el amor y entra en lo más secreto, quedándose el conocimiento fuera de las criaturas, por lo cual dice San Cipriano: la afirmación de la esencia de Dios no puede ser habida en pronto, porque no es definible la divinidad... ca excede todo entendimiento, y cualquier cosa que puede ser vista o sabida no conviene a su Majestad¹⁰⁹.

(109) III *Abc.*, op. cit., 21, 3; 551-552.

Otro punto de coincidencia de la Santa con Osuna es el de la valoración de la experiencia. Toda su doctrina se va construyendo de acuerdo con el análisis de las vivencias propias y ajenas. Ya a propósito del *Tratado de la oración y meditación*, atribuido a san Pedro de Alcántara, expresa su admiración por el santo, porque considera que sabe lo que dice al haberlo experimentado:

(...) 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. 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; más entiéndese en lo que dice que ha de estar ya despierto el amor¹¹⁰.

Y Osuna piensa lo mismo, puesto que cada uno ha de saber bien las cosas que corresponden a su oficio:

El maestro de esta sabiduría del corazón, que por sola devoción se alcanza, es sola la experiencia, según aquello de San Bernardo: ¿Para qué estas secretas palabras manifestamos en público? ¿Por qué las inefables aficiones nos trabajamos declarar con palabras comunes? Los no experimentados no entienden las tales cosas si no las leen más expresamente en el libro de la experiencia, a las cuales esta unción enseña; porque de otra manera la letra exterior no aprovecha cosa alguna al que las lee; muy poco sabrosa es la lección de la letra exterior si no tomase del corazón la glosa y el sentido interior¹¹¹.

1.2.2.- Bernardino de Laredo

El libro de Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sion*, también fue intensamente leído por la Santa. Ella nos explica cómo al

(110) M IV, 3, 4.

(111) Cfr. III Abc., 5, 3, 187.

principio de su experiencia mística, comenzó a tener temores de que estuviera bajo la influencia del demonio y le pudiera ocurrir como a otras monjas de la época, que habían sido consideradas histéricas y equivocadas espiritualmente. Por ello, y dada su incapacidad para comunicarse, hizo una relación de su vida y sus pecados y subrayó algunos pasajes del libro en los que encontraba reflejados sus sentimientos, pidiendo la opinión de su amigo Francisco Salcedo, "un caballero santo", y, a través de éste, la del sacerdote y jesuita abulense Gaspar Daza, "maestro Daza". Ella había encontrado, en algunos pasajes del libro de Laredo, algunas respuestas que le ayudaban a explicarse sus primeras e inefables manifestaciones místicas, las que experimentaba durante su oración pasiva, en la que se le bloqueaban las potencias del alma y por ello "no podía pensar nada"; veía allí una nueva forma de expresar las vivencias oracionales que estaba experimentando:

Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que se llama *Subida del Monte*, en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía en aquel no pensar nada, que esto era lo que yo más decía: que no podía pensar nada cuando tenía aquella oración; y señalé con unas rayas las partes que eran, y díle el libro para que él y el otro clérigo que he dicho, santo y siervo de Dios, lo mirasen y me dijese lo qué había de hacer; y que, si les pareciese, dejaría la oración del todo, que para qué me había yo de meter en esos peligros; pues a cabo de veinte años casi que había que la tenía, no había salido con ganancia, sino con engaños del demonio, que mejor era no la tener; aunque también esto se me hacía recio, porque ya yo había probado cuál estaba mi alma sin oración¹¹².

Estos fueron algunos de los pasajes del libro que subrayó y les mostró:

Entienda quien tenga orejas y sepa que en este no pensar nada se comprende un gran mundo, en el cual la contemplación perfecta comprende y tiene en sí todo cuanto hay que merezca ser querido; y como éste es sólo

(112) V 23, 12.

Dios, resta que en presencia suya todo lo demás es nada; y como tal no se ha de pensar en ello. La quieta contemplación ocúpase en solo Dios(entend en solo amor suyo); esta alma que contempla no reconoce en sí misma otra cosa sino sola la centella del amor, que está vivísima en ella; la cual, comparándola al incendio del amor en el cual está ocupada, es como una gota de agua en el fondo de la mar... Ahora, pues, un alma que es una cosa tan mínima, en presencia de aquel amor infinito, estando ocupada en él, ¿qué es lo que podrá pensar? Ciertamente incomprensible es Dios... Donde si bien lo miráis, los contemplativos quietos, en la vía de contemplación perfecta, tendrán por tiempo perdido ocuparse en cosas particulares... Entendiendo san Agustín qué quiere decir aquesto, decía él: "Cuando tengo a sólo Dios, tengo en él todo lo que hay que tener, y cuando tengo con él todas cuantas cosas crió, no tengo más que si sólo lo tuviese"... Pues el alma que por amor unió en la contemplación quieta está ocupada en su Dios, bien se dirá con verdad que no debe pensar nada, pues que en este pensar nada, tiene cuanto hay que pensar... Es aquí la conclusión decir que es imperfección de las almas largo tiempo ejercitadas pensar en particulares bienes de cualquier criaturas, queriendo buscar en ellas causas para amar al que es piélago de amor infinitamente amable. Mas, sobrepujando lo criado y alzándose de todo ello, se vaya el alma a Dios por súbito y momentáneo levantamiento de espíritu, que no tarde en este camino tanto como el párpado del ojo puede tardarse en menear o pestañear. Mas que, a manera del rayo del sol, el cual en el instante que nace en oriente no tardan tanto sus rayos en llegar hasta occidente como vos en pestañear. Así ha de ser el alma, que en un instante ha de levantar su espíritu por la vía de aspiración; la cual es más ligera y momentánea que el mismo rayo del sol"¹¹³.

(113) Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, en *Via Spiritus*, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, BAC, Madrid, 1998, 244, 245, 248. Sobre el significado de la palabra *Sión*—designación poética de Jerusalén en los escritos proféticos de la Biblia— Laredo dice lo siguiente: "De aquí es también que dice el profeta Isaías en las últimas palabras del capítulo 31, 9: En *Sión*, que es la Iglesia militante, está el fuego del Señor, y el cumplimiento de su incendio en Jerusalén, que es la iglesia triunfante... ¿Quién no entiende que este fuego es el que el Espíritu Santo hace que arda en el altar del humano corazón, cuyas llamas se levantan al brasero sempiterno mediante nuestra afectiva por la vía de aspiración?... aquesta palabra *Sión* es equívoca a diversas determinaciones, quiero decir que se entienden por ella diversas cosas, todas, empero, al propósito de contemplación o especulación", 156 y 155. Aclara también Laredo, en el capítulo I del libro, que

Y los dos consejeros le confirmaron en sus temores, ya que el bloqueo de las potencias del alma, el "no podía pensar nada", podría ser obra del Maligno, por lo que "a todo su parecer de entrambos, era demonio":

Venida la respuesta que yo con harto temor esperaba, y habiendo encomendado a muchas personas que me encomendasen a Dios y yo con harta oración aquellos días, con harta fatiga vino a mí y díjome que, a todo su parecer de entrambos, era demonio... A mí me dio tanto temor y pena, que no sabía qué me hacer. Todo era llorar... Comencé a tratar de mi confesión general y poner por escrito todos los males y bienes, un discurso de mi vida lo más claramente que yo entendí y supe, sin dejar nada por decir"¹¹⁴.

En la base de la doctrina del libro de Laredo estaba la tradición franciscana, procedente de Dionisio el Areopagita, que otorgaba mayor importancia a la vía afectiva(voluntad) que a la vía intelectual(entendimiento) en la búsqueda de Dios, "defendiendo que la unión con Dios se realiza no en el entendimiento, sino en la voluntad, que es, al mismo tiempo, causa del conocimiento"¹¹⁵.

para llegar a la cumbre del Monte Sión, a la santidad, a la unión con Dios, hay que ir "purgando el alma, e iluminando el espíritu", relacionando por tanto la subida con la triple vía utilizada tradicionalmente por los espirituales a lo largo de toda la Edad Media -purgativa, iluminativa y unitiva-, que a su vez se correspondía con los tres estados del proceso místico -principiantes, aprovechados y perfectos-.

(114) V 23, 14-15.

(115) Daniel de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, op. cit., 77-78. El autor sintetiza también en su libro las discusiones en torno a las relaciones entre las dos potencias nobles del hombre, el entendimiento y la voluntad, en el marco de la tradición medieval se preguntaba cómo conocer a Dios y entrar en relación con Él, supuesta y demostrada su existencia y esencia, filosófica y teológicamente; describe la lucha entre la corriente intelectualista(Abelardo, Pedro Lombardo, santo Tomás de Aquino), y la corriente afectiva(san Agustín, el Papa san Gregorio Magno -que estableció el principio: *Amor ipse notitia est*, el amor es ya conocimiento-, san Bernardo y san Francisco de Asís). Recordemos también que, según Escoto, es más importante para el hombre amar a Dios que comprenderle.

Por su parte, G. G. Pesenti, añade que la voluntad, del latín *voluntas*(en griego *boulé*) "designa generalmente la facultad humana de tender a la consecución de un fin, de un resultado, por lo menos vagamente conocido". Cita como sinónimos de voluntad los siguientes: querer, gana, deseo, preferencia, pasión, benevolencia, intención y disposición. Añade que en la filosofía griega la voluntad se consideraba como una facultad imperfecta, ya que los grie-

Por lo que se refiere a la doctrina de Laredo, no parece deducirse de su teoría del "amor sin conocimiento" previo, que su intención fuera la de eliminar el aspecto intelectual-cognoscitivo previo o concomitante de la contemplación mística, sino que: "Más bien quiere significar que la contemplación perfecta o "quieta" no exige, sino que elimina todo discurso formal del entendimiento; es decir, al que Dios, pasivamente, le concede el don de la contemplación mística, todo acto de meditación o reflexión sobre alguna verdad divina o humana impide la concentración de la mente en Dios y no es ayuda sino impedimento. Además, la gracia mística bloquea el mecanismo de las potencias del alma hasta impedir al entendimiento todo pensamiento. Eso es lo que experimentó santa Teresa cuando decía a sus consejeros que no podía "pensar nada", expresión que ella encontró en la *Subida del Monte Sión*"¹¹⁶.

De Laredo son también las conocidas expresiones de el alma "entrarse dentro de sí" y "subir sobre sí misma" (que utiliza de forma parecida a Osuna), y que trata de explicar la Santa mediante una ale-

gos daban más importancia al intelecto y al conocimiento. Los místicos cristianos, en su experiencia más elevada de la oración contemplativa y de la unión con Dios, no estiman las cuestiones filosóficas y teológicas relativas a la mayor o menos relevancia de una de las potencias, y sucede que: "La relación hombre-Dios se simplifica cada vez más, hasta descubrir que las diferentes funciones (intelectiva, volitiva, rememorativa) son superadas, y que el espíritu, en su unidad existencial, se sumerge en lo divino, que es luz intelectual llena de amor". Santa Teresa sostenía que había que lograr mediante la ascesis un desasimiento de todo lo terreno, "desasíendonos del mundo y deudos y encerradas aquí con las condiciones que están dichas" (C 10, 1), para entregarse después completamente a Dios sin preocuparse de la actividad intelectual, especialmente en la oración de quietud, y siendo el objetivo de la oración la conformidad de la voluntad humana con la de Dios, "y disponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conformar con la de Dios" (M 2, 1, 8). Sobre el término "voluntad", cfr. G. G. Pesenti, "Voluntad", en *Diccionario de mística, op. cit.*, 1760-1762.

(116) *Ibid.*, 86. Lo que sí negaría Laredo, según D. de Pablo Maroto, es que el conocimiento natural o reflexivo de Dios sea causa o medio de unión con él, siendo más bien verdad todo lo contrario, cfr. 87. Realzaría, sin embargo, el valor cognoscitivo del amor, no sólo para conocer a Dios, sino también para conocer al prójimo, lo que se convertiría en algo más que un slogan para los tiempos nuevos "sino en un principio fundamental, en un axioma de la filosofía, de la psicología, de la espiritualidad y de la mística"; algo que no deja de ser original en una sociedad como la occidental, en la que desde Descartes, Kant y la Ilustración, ha predominado la inteligencia sobre la voluntad, sin que se haya permitido un desarrollo adecuado a la afectividad en el hombre, lo cual, por otra parte, puede originar trastornos en el comportamiento, cfr. 88.

goría en las cuartas *Moradas*. Hay otras expresiones, como “engolfarse y dejarse sumergir”, “encerrarse en lo más interior de su encerramiento”, “sueño de las potencias del alma”, “raptó”, “vuelo del espíritu”, que son formulaciones místicas utilizadas por ambos y que no están en Osuna. Parece indudable que la obra de Laredo, el franciscano lego y médico, doctor en Teología en la especialidad de Sagrada Escritura y doctor en Medicina, ayudó la Santa a expresar léxicamente sus vivencias místicas y estimuló considerablemente la metaforización y la simbología de su escritura¹¹⁷.

2.- LIBRO VIVO

“No tengas pena, que Yo te daré
libro vivo”.

V 26, 5

El relato autobiográfico introspectivo que básicamente constituye el *Libro de la vida*, surge en Teresa entre los 40 y los 45 años, como respuesta a la imperiosa necesidad de contar por escrito su propia vida, su drama interior, debido a las experiencias místicas que percibía. La tesis fundamental que preside los diversos episodios de su narración es que su vida adquiere sentido porque Dios se hace presente en ella. Y todo lo que va a escribir a partir de ahora estará presidido y guiado por Dios, aunque a algunos les cueste creer que “se humane Dios tanto con nadie”, como dice fray Luis de León¹¹⁸.

A raíz de la publicación en 1559 del *Índice de libros prohibidos*, por el Gran Inquisidor Fernando Valdés, dice la Santa que siente profun-

(117) Sobre aspectos literarios y doctrinales de las obras de la Santa, cfr. Víctor García de la Concha, *op. cit.*

(118) Cfr. Fray Luis de León, en el “Prólogo” a *Los libros de la Madre Teresa de Jesús*, *op. cit.*

damente no poder ya leer libros en romance, pues los que quedaban estaban en latín, que, como hemos indicado, ella no conocía; también escuchó que el Señor le decía: "No tengas pena, que yo te daré libro vivo"¹¹⁹. Cuando lo recordaba, le parecía insólito que eso le hubiera sucedido en aquel momento de su vida, dado que aún no había comenzado a experimentar los abundantes fenómenos místicos (visiones, éxtasis, levitaciones, locuciones, heridas y otros) que nos describe en su libro y que marcan y dan sentido definitivamente a su existencia:

Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones. Después, desde ha bien pocos días, lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que veía presente, y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros; Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar!¹²⁰

En definitiva, el libro vivo que recibió la Santa en aquél momento era Cristo mismo, que de forma inesperada entraba en su mente y su experiencia. Ella misma nos dice cómo, hacia los treinta y nueve años de edad, tras la lectura de las *Confesiones* de san Agustín y contemplando un escultura de Cristo llagado, dieron comienzo sus experiencias místicas:

Tenía yo algunas veces, como he dicho, aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré: acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El¹²¹.

(119) V 26, 5.

(120) *Idem*.

(121) V 10, 1.

Pero la dificultad para escribir lo que le estaba sucediendo era grande, dado que no era fácil entender esas experiencias místicas y menos aún expresarlas y comunicarlas por medio de vocablos profanos. La suya era "una experiencia personal ocurrida más allá de todo lo sensible, más allá de todo lo empírico, sin connotaciones documentables"¹²². Además, los fenómenos preternaturales o paranormales¹²³ que experimentaba podrían ser obra del demonio o consecuencia de un trastorno mental. Todo ello explicaría su tendencia a la introversión para intentar descifrar las experiencias y su insistencia en consultar a sus preceptores espirituales, para que le ayudaran a ello, y en "confesarse", a pesar de que, el contarlas al confesor, le hacía sentirse frecuentemente en pecado. Pero ella percibía que eran maravillas de Dios y que no podía callarlas:

Aconsejéme una vez un confesor que a los principios me había confesado, que ya que estaba probado ser buen espíritu, que callase y no diese ya parte a nadie, porque mejor era ya estas cosas callarlas. A mí no me pareció mal, porque yo sentía tanto cada vez que las decía al confesor, y era tanta mi afrenta, que mucho más que confesar pecados graves lo sentía algunas veces; en especial si eran las mercedes grandes, parecíame no me habían de creer y que burlaban de mí. Sentía yo tanto esto, que me parecía era desacato a las maravillas de Dios, que por esto quisiera callar. Entendí entonces que había sido muy mal aconsejada de aquel confesor, que en ninguna manera callase cosa al que me confesaba, porque en esto había gran seguridad, y haciendo lo contrario podría ser engañarme alguna vez"¹²⁴.

Se queja de que en ocasiones los confesores le regañaban con aspe-
reza, con las palabras "más disgustadas" para ser dichas por un confesor, al no entender los fenómenos místicos que estaba experimentando:

(122) Tomás Álvarez, *Guía al interior del Castillo*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, 228.

(123) En nuestra opinión, se pueden aplicar indistintamente estos dos vocablos profanos a los fenómenos místicos que experimenta Santa Teresa, ya que según el vigente *Diccionario de la Real Academia*, "preternatural" significa "que se halla fuera del ser y estado natural de algo", mientras que "paranormal", más utilizado desde la perspectiva científica, se refiere a "los fenómenos científicamente inexplicables estudiados por la parapsicología".

(124) V 26, 4.

Pues ir al confesor, esto es cierto que muchas veces me acaecía lo que diré, que, con ser tan santos como lo son los que en este tiempo he tratado y trato, me decían palabras y me reñían con una aspereza, que después que se las decía yo ellos mismo se espantaban y me decían que no era más en su mano. Porque, aunque ponían muy por sí de no lo hacer otras veces (que se les hacía después lástima y aún escrúpulo), cuando tuviese semejantes trabajos de cuerpo y de alma, y se determinaban a consolarme con piedad, no podían. No decían ellos malas palabras —digo en que ofendiesen a Dios—, mas las más disgustadas que se sufrían para confesor. Debían pretender mortificarme, y aunque otras veces me holgaba y estaba para sufrirlo, entonces todo me era tormento¹²⁵.

Y sus escrúpulos de conciencia, ante la imposibilidad de describir de forma adecuada sus vivencias sobrenaturales, le llevan incluso a avisarles de que les podría estar engañando:

Pues dame también parecer que los engaño, e iba a ellos y avisábalos muy a las veras que se guardasen de mí, que podría ser los engañase. Bien veía yo que de advertencia no lo haría, ni les diría mentira, mas todo me era temor. Uno me dijo una vez, como entendió la tentación, que no tuviese pena, que aunque yo quisiese engañarle, seso tenía él para no dejarse engañar. Esto me dio mucho consuelo¹²⁶.

Existía además, en la Castilla del siglo XVI, un claro antifeminismo en general y un prejuicio de los eclesiásticos contra la mujer escritora en particular¹²⁷, lo cual puede explicar, al menos en parte, la

(125) V 30, 13.

(126) *Idem*.

(127) Son conocidos, a este respecto, los comentarios negativos sobre la mujer de orientación religiosa hechos por personajes tan importantes de la época como Melchor Cano y Francisco de Osuna. El primero llegó a decir: "Por más que las mujeres reclamen este fruto (lectura de las Sagradas Escrituras), es menester vedarlo y poner cuchillo de fuego para que el pueblo no llegue a él". Y Osuna: "Bástele a la mujer oír un sermón y hacer, si más quiere, que le lean un libro mientras hila, y asentarse so la mano de su marido". Cfr. D. Pablo Maroto, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1973. Por su parte, fray Luis de León, que luego habría de elogiar tanto a la Santa en el prólogo a la primera edición de sus obras, afirmaba que "así como a la mujer

insistencia de la Santa en decir que solo escribía por mandato de su directores espirituales. Como es sabido, el autógrafo de "Vida" estuvo retenido por la Inquisición y solo fue editado después de morir su autora. Se entiende, por todo ello, que para algunos estudiosos Teresa de Jesús, monja e hija de padre judeoconverso, pudiera hacerse a veces la ignorante, no solo para adaptarse al nivel de las humildes monjas a las que enseñaba sino también para no levantar suspicacias de sus confesores y consejeros espirituales, si bien esta hipótesis, sobre la que luego volveremos, no es universalmente compartida¹²⁸. En todo caso, parece indudable que Teresa de Jesús sufría la misma marginación que otras mujeres en el siglo XVI, si bien ella protestó y no dejó de expresarse por ello, como se desprende del hermoso y conocido pasaje de *Camino de perfección* que yo también deseo reproducir :

Ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad, y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, pues estaba vuestra sacratísima Madre en cuyos méritos merecemos -y por tener su hábito- lo que desmerecimos por nuestras culpas. ¿No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas... que no hagamos cosa que valga nada por Vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos habíais de oír petición tan justa? No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois juez justo y no como los jueces del mundo, que -como son hijos de Adán y, en fin, todos varones- no hay virtud de

buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios de dificultad, sino para un solo oficio simple y doméstico, así les limitó el entender, y por consiguiente les tasó las palabras y las razones", cfr. *La perfecta casada*, en *Obras Completas castellanas*, 306.

(128) Hay múltiples expresiones en las que "parece" aceptar su condición negativa de mujer: "para lo demás, basta ser mujer para caérsele las alas, cuanto más mujer y ruin"... "para mujercitas como yo, flacas y con poca fortaleza"... "en fin, mujer y no buena, sino ruin". V 10, 8; 11, 14; 18, 4.

Sin embargo, para Tomás Álvarez, Teresa es siempre absolutamente sincera, tanto cuando escribe como cuando no lo hace. Para él, el problema de la humildad en la Santa hay que contemplarlo más profundamente: "Se trata con toda seguridad, de la sima en que el místico siente y calibra "el mal humano", por empatía de él con el resto de la humanidad, y dentro de ésta con la masa negativa de todos los crímenes cometidos por el hombre histórico", cfr. *Guía al interior del Castillo*, op. cit., 216.

mujer que no tengan por sospechosa. Sí, que algún día ha de haber, Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi ruindad y yo holgado que sea pública; sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres¹²⁹.

Dado que el destino del libro era exclusivamente el de sus "mandantes", es decir, sus confesores y directores espirituales, la Santa desea que sus experiencias místicas, que ahora comienza a relatar, queden en secreto; y como se advierte en el epígrafe del capítulo 10: "Pide a quien esto envía que de aquí en adelante sea secreto lo que escribiere, pues la mandan diga tan particularmente las mercedes que la hace el Señor". El Padre Gracián, íntimo conocedor de la escritora, recuerda que:

Todo el tiempo que vivió la Madre Teresa nunca su pensamiento ni el mío fue que estos libros se imprimiesen y viniesen tan a público y a manos de todos los que los quisiesen leer... No podía sufrir que viniesen las cosas altas del espíritu que aquí se declaran, a bocas de perros murmuradores... o a gente engolfada en los vicios, que no les parece puede haber otros deleites mayores que los sensuales¹³⁰.

La Santa había recibido la orden de su confesor, el P. García de Toledo, y posteriormente la del inquisidor Francisco de Soto, para que relatará por escrito, de forma pormenorizada, sus experiencias. Este último pretendía que los escritos los juzgara quien en aquel momento era considerado la principal autoridad espiritual en España, el maestro Juan de Ávila. Ella informa, a quien se lo envía, que escribe lo que

(129) El pasaje referido corresponde a la primera redacción del código del Escorial, CE 4, 1. Se puede encontrar también en *Teresa de Jesús, Obras Completas, op. cit.*, C 3, 7, nota 9. Obsérvese que la Santa hace referencia a lo que oculta cada uno en su intimidad: "Sí, que algún día ha de haber, Rey mío, que se conozcan todos".

(130) Cfr. BMC, 18, 10; cit. por Tomás Álvarez, en V 10, nota 1. Este autor aclara también que el término sensualidad (y sensual) tiene en el léxico teresiano acepción propia y algo distinta de la actual, refiriéndose a "la parte sensitiva o sensible del compuesto humano", a "sentidos y sensibilidad", e incluso a "la carne en cuanto tercer enemigo del alma". Cfr. V 3, nota 3.

ha vivenciado en su intimidad, como se lo han ordenado, y que no tiene inconveniente en que se publique y conozca lo que se refiere a su vida y a sus pecados:

Yo digo lo que ha pasado por mí, como me lo mandan. Y si no fuere bien, rompéralo a quien lo envió, que sabrá mejor entender lo que va mal que yo; a quien suplico por amor del Señor, lo que he dicho hasta aquí de mi ruin vida y pecados lo publiquen. Desde ahora doy licencia, y a todos mis confesores, que así lo es a quien esto va. Y si quisieren, luego en mi vida; porque no engañe más el mundo, que piensan hay en mí algún bien¹³¹.

Pero deja también muy claro que para el relato de sus experiencias místicas exige el máximo secreto; es decir, salvaguardar su carácter íntimo y confidencial, y reservarlo exclusivamente para los hombres espirituales que lo van a examinar. Así, al P. García de Toledo le advierte de forma expresa que no le da licencia para divulgarlo:

Para lo que de aquí adelante dijere, no se la doy. Ni quiero, si a alguien lo mostraren, digan quién es por quien pasó ni quién lo escribió; que por esto no me nombro ni a nadie, sino escribirlo he todo lo mejor que pueda para no ser conocida... así que si algo bueno dijere, lo quiere el Señor para algún bien; lo que fuere malo será de mí, y vuestra merced lo quitará... Para lo uno ni para lo otro, ningún provecho tiene decir mi nombre: en vida está claro que no se ha de decir de lo bueno; en muerte no hay para qué, sino para que pierda la autoridad el bien, y no la dar ningún crédito, por ser dicho de persona tan baja y tan ruin¹³².

Así pues, lo que la Santa quiere mantener en secreto son sus experiencias místicas o *mística teología*, como ella las llama, "el conocimiento obtenido a partir de la unión vivida con Dios y de su operación en ella", como dice modernamente Salvador Ros¹³³.

(131) V 10, 7.

(132) *Idem*.

(133) Salvador Ros García, en *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit., 444.

Como ya expusimos, le ocurría que “algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El”; y nos describe las modificaciones que aprecia en sus facultades o potencias psíquicas, en la voluntad, la memoria y el entendimiento:

Esto no era manera de visión; creo lo llaman *mística teología*. Suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que su Majestad le representa ninguna cosa entiende¹³⁴.

Fray Luis, en la segunda edición de “Vida”, en 1599, trata de aclarar el pasaje anterior:

Dice que no obra el entendimiento, porque, como ha dicho, no discurre de unas cosas en otras, ni saca consideraciones, porque le tiene ocupado entonces la grandeza del bien que se le pone delante; pero en realidad de verdad, sí obra, pues pone los ojos en lo que se le presenta, y conoce que no lo puede entender como es; pues dice “no obra”, esto es, “no discurre”, sino está como espantado de lo mucho que entiende, esto es, de la grandeza del objeto que ve, no porque entienda mucho dél, sino porque ve que es tanto él en sí que no lo puede enteramente entender¹³⁵.

Por tanto, cuando la Santa tiene un estado místico, es decir, cuando experimenta el sentimiento de la presencia de Dios, a través del conocimiento amoroso¹³⁶, sus facultades psíquicas quedan como en suspenso: la voluntad sólo ama, la memoria casi se pierde y el entendimiento queda como espantado o paralizado, al entender que no puede entender completamente la grandeza del objeto que entiende.

(134) V 10, 1

(135) BMC, 18, 10. Cit. por Tomás Álvarez, en V 10, 1, nota 7.

(136) Cfr. B. Merriman, en *Diccionario de mística*, op., cit., 662.

Otra parte importante del *Libro de la vida* está dedicada a contar su lucha interior, sus dudas al tomar el hábito, sus sentimientos, que nunca oculta, ante el padecimiento de sus enfermedades, y, en suma, el desarrollo de su vocación religiosa y sus conflictos internos.

Así, cuando decide profesar y abandona el domicilio familiar, dejando allí a su padre viudo, experimenta un sentimiento de tristeza muy doloroso:

Acuérdaseme, a todo mi parecer y con verdad, que cuando salí de casa de mi padre no creo será más el sentimiento cuando me muera. Porque me parece cada hueso se me apartaba por sí, que, como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande que, si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante. Aquí me dio ánimo contra mí, de manera que lo puse por obra¹³⁷.

Con gran lujo de detalles analiza su grave enfermedad y los sufrimientos que ésta le ocasionaron, construyendo un minucioso relato patográfico que después completará en sus cartas. Con alta probabilidad, teniendo en cuenta dicho relato, se puede llegar al diagnóstico clínico de brucelosis o fiebre de Malta, enfermedad endémica hasta muy recientemente en la provincia de Ávila y que es transmitida por la leche de cabra, producto que se consumía habitualmente en el Monasterio de la Encarnación¹³⁸. La Santa contaba solo veintitrés

(137) V 4, 1.

(138) Se puede llegar a la conclusión de que la Santa padeció una enfermedad orgánica grave, muy probablemente brucelosis o fiebre de Malta, agravada por el tratamiento con purgantes, que tuvo repercusiones psíquicas momentáneas e importantes complicaciones neurológicas(neurobrucelosis). El estado de coma profundo duró cuatro días y fue precedido de convulsiones, todo ello en el curso de un proceso infeccioso febril que duró varios meses y con signos de meningoencefalitis(estaba "toda encogida, hecha un ovillo", signo típico de la meningoencefalitis infecciosa) y de radiculoneuritis(produjo parálisis total, "sin poderme menear)". El dolor cardíaco pudo deberse a una pericarditis o a una mediastino-pericarditis, dado que se acompañó de dificultad para tragar los alimentos; apoyan la existencia de pericarditis las cicatrices pericárdicas que aun se pueden observar en su corazón. Se descarta, sin embargo, la posibilidad de que tuviera un infarto auricular, como sugirió Novoa Santos, ya que los infartos de miocardio no se producen en las aurículas. La otra

años y había comenzado a presentar desmayos y dolores cardíacos. Lo malo fue que la curandera de Becedas, a la que le llevó su padre cuando la sacó del monasterio al verla enferma, casi le causa la muerte al aplicarle hierbas del campo y purgaciones, "porque la cura fue más recia que pedía mi complexión"¹³⁹, y logró únicamente aumentar de forma considerable sus dolores, que se hicieron continuos y disminuir considerablemente su "virtud" (vigor). A pesar de estos dolores, que le resultaban "incomportables" (insoportables), hasta el punto de deprimirla profundamente, no exageró nunca los síntomas, mostró una paciencia infinita y mantuvo siempre una gran serenidad. Y aunque la desahuciaron por "hética" (tuberculosa) los médicos que la vieron en Ávila, después de sacarla su padre de la curandera, logró encontrar consuelo pensando era una merced del Señor y leyendo la historia de Job, en las *Morales* de san Gregorio:

Con la falta grande de virtud (porque ninguna cosa podía comer, si no era bebida, de grande hastío) calentura muy continua, y tan gastada, porque

enfermedad febril de larga duración que podría haber producido meningoencefalitis es la tuberculosis, pero hay que descartarla porque antes del tratamiento con los antibióticos la evolución de una meningoencefalitis tuberculosa era necesariamente mortal. Como secuelas tardías, probablemente por cicatrices en relación con la enfermedad inicial, aparecieron cefaleas y parálisis agitante o parkinsonismo post-encefálico (perlesía), aunque debido a la edad de aparición de esta última secuela —65 años—, puede que dicho proceso consistiera en una enfermedad de Parkinson. Coincidimos con el profesor Senra Varela en que en la actualidad no se puede mantener el que la Santa padeciera histeria (tenía mordeduras en la lengua, no se movió cuando ardía su cama ni respondió a la cera derretida en los párpados) ni epilepsia (solo tuvo un episodio convulsivo y, si hubiera sido epiléptica, habría sufrido numerosas crisis, convulsivas o no, y probablemente experimentado un notable deterioro, dado que no existía tratamiento, dormía escasamente y llevaba una vida muy estresante). Tampoco existe base alguna, examinando su relato patográfico, para pensar en un posible episodio de estado cataléptico o "muerte aparente". Es importante también constatar que ni la enfermedad ni las secuelas afectaron a su mente, lo que se puede comprobar leyendo sus cartas y teniendo en cuenta, por ejemplo, que escribió las *Moradas* a los 62 años, en sólo cinco meses. Su muerte se debió, probablemente, a un cáncer de endometrio. Sobre la enfermedad de la Santa, cfr. Avelino Senra Varela, "La enfermedad de Santa Teresa de Jesús, una enfermedad natural proyectada a lo sobrenatural", en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, op. cit., 1047-1056. Cfr. también Tomás Álvarez, *Teresa a contraluz. La Santa ante la crítica*, Monte Carmelo, Burgos, 2004, donde el autor desmonta con una lógica aplastante muchos de los mitos en torno a las enfermedades de la Santa, y de forma muy concreta, las últimas hipótesis sobre su posible epilepsia.

(139) V 5, 7.

casi un mes me había dado una purga cada día, estaba tan abrasada, que se me comenzaron a encoger los nervios con dolores tan incomportables, que día ni noche ningún sosiego podía tener. Una tristeza muy profunda. Todos me desahuciaron, que decían sobre todo este mal, decían estaba hética. De esto se me daba a mí poco. Los dolores eran los que me fatigaban, porque eran en un ser desde los pies hasta la cabeza; porque de nervios son intolerables, según decían los médicos, y como todos se encogían, cierto —si yo no lo hubiera por mi culpa perdido— era recio tormento... Ahora me espanto, y tengo por gran merced del Señor la paciencia que su Majestad me dio, que se veía claro venir de El... Traía muy ordinario estas palabras de Job en el pensamiento y decíalas: *Pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufriremos los males?* Esto parece me ponía esfuerzo¹⁴⁰.

Posteriormente, cuando se agrava su estado, tiene un ataque de convulsiones y entra en coma durante cuatro días, quedándole después importantes secuelas, como cefaleas, parálisis y otros dolores que padeció a lo largo de su vida:

Quedé de estos cuatro días de paroxismo de manera que sólo el Señor puede saber los incomportables tormentos que sentía en mí: la lengua hecha pedazos de mordida; la garganta, de no haber pasado nada y de la gran flaqueza que me ahogaba, que aun el agua no podía pasar; toda me parecía estaba descoyuntada; con grandísimo desatino en la cabeza; toda encogida, hecha un ovillo, porque en esto paró el tormento de aquellos días, sin poderme menear, ni brazo ni pie ni mano ni cabeza, más que si estuviera muerta, si no me meneaban; sólo un dedo me parece podía menear de la mano derecha¹⁴¹.

Y lo que mas sufrimiento y angustia le produjo, poco antes de sufrir un desmayo y entrar en coma, fue la posibilidad de morir sin confesarse

(140) V 5, 7 y 8.

(141) V 6, 1. Tomás Álvarez observa que en lugar de paroxismo, o paroxismo, que transcribe él, la Santa escribe casi siempre "parajismo", en el sentido de desmayo, colapso, estado de coma. Aunque dichos términos —en sentido médico— pueden usarse de forma equivalente, en el vigente *Diccionario de la Real Academia* "parajismo" se define como: "Mueca, visaje, gesticulación exagerada".

de nuevo, dado que el padre, creyendo que era miedo a morir, y para darle una falsa confianza, no se lo permitió aunque ella se lo demandaba:

Di prisa en confesarme, que siempre era muy amiga de confesarme a menudo. Pensaron que era miedo de morirme y, por no me dar pena, mi padre no me dejó. ¡Oh amor de carne demasiado, que aunque sea de tan católico padre y tan avisado -que lo era harto, que no fue ignorancia- me pudiera hacer gran daño! Diome aquella noche un paraxismo que me duró estar sin ningún sentido cuatro días, poco menos¹⁴².

Podríamos decir, como conclusión a estas observaciones, que la Santa consiguió mantener su estado de ánimo de forma aceptable, a pesar de los síntomas depresivos secundarios a la grave enfermedad orgánica que experimentó, y sin que la enfermedad le impidiera continuar su obra. Demostró tener una enorme entereza y grandeza de espíritu, así como una gran fe, "viendo cómo parece me resucitó el Señor"¹⁴³, para poder superar los tremendos dolores y sufrimientos mencionados.

2.1.- Estilo literario y libertad de expresión

"Ni tampoco Moisés supo decir todo lo que vio en la zarza, sino lo que Dios quiso que dijese; 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".

M 6, 4, 7.

¿Cómo se explica que a pesar de las cautelas tomadas por la Santa, sus escritos sean hoy universalmente conocidos? ¿Por qué un

(142) V 5, 9.

(143) V 5, 11.

relato estrictamente autobiográfico, íntimo, de carácter no fictivo, dirigido a muy pocas personas, se ha convertido en una obra literaria genial y universal? Se han esgrimido muchas hipótesis al respecto, veamos algunas de ellas.

Para algunos autores, como Lázaro Carreter, el *Libro de la Vida* no es solo una simple cuenta de conciencia, sino que reúne también las características de una auténtica obra literaria. Es más, afirma que Teresa de Jesús funda un nuevo género en la literatura española, la autobiografía del espíritu. Opina que, como todo auténtico escritor, la Santa sueña con la difusión de sus escritos; aspira, como todo escritor, de forma más o menos inconsciente, a que se difunda su obra, y aunque ésta va sinceramente dirigida a un estricto número de hombres espirituales, su afán comunicativo aparece una y otra vez, le desborda y "traiciona" frecuentemente. Es un libro de espiritualidad perfectamente ajustado a los cánones literarios de su época, y desearía que se conociera por todos los cristianos que aspiran a la perfección y que produjera su efecto.¹⁴⁴

Son numerosos los ejemplos que se podrían extraer de su libro para apoyar lo afirmado anteriormente; así, dirigiéndose a los padres: "Si yo hubiera de aconsejar, dijera a los padres que en esta edad tuviesen gran cuenta con las personas que tratan sus hijos..."¹⁴⁵ "Si los padres tomasen mi consejo, ya que no quieren poner a sus hijas adonde vayan camino de salvación sino con más peligro que en el mundo, que lo miren por lo que toca a su honra..."¹⁴⁶ Y pensando en sus monjas al escribirlo: "porque si el Señor ordenare y fuere servido en algún tiempo lea esto alguna monja, escarmienten en mí"¹⁴⁷.

Además, aunque debido principalmente a su radical humildad y a la dificultad que supone expresar con palabras la experiencia mística

(144) Fernando Lázaro Carreter, "Santa Teresa de Jesús, escritora". (El "Libro de la Vida"), en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Vol. I, Salamanca, 1982, 11-27.

(145) V 2, 3.

(146) V 7, 4.

(147) V 7, 9.

ca, reconoce muchas veces su incapacidad para escribir, se complace en ocasiones con sus aciertos expresivos, con su logro artístico, si bien es siempre Dios quien la guía:

Ayúdame poco el poco tiempo que tengo, y así a menester su Majestad hacerlo... porque veo claro no soy yo quien lo dice, que ni lo ordeno con el entendimiento ni sé después cómo lo acerté a decir¹⁴⁸.

Finalmente, la Santa, como todo escritor que se precie, busca el lenguaje adecuado para comunicar sus ideas y para describir las vivencias que experimenta, logrando una escritura sencilla, llena de gracia, clara y elegante, hasta el punto de que para fray Luis de León:

(...) en la alteza de las cosas que trata, y en la delicadeza, y claridad con que las trata excede a muchos ingenios; y en la forma de decir, y en la pureza y facilidad de estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua una escritura que con ellos se iguale, y así siempre que los leo me admiro de nuevo y en muchas partes de ellos me parece que no es ingenio de hombre el que oigo; y no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella en muchos lugares¹⁴⁹.

Se han hecho numerosos comentarios sobre el estilo aparentemente vulgar que utiliza la mística escritora, prevaleciendo durante mucho tiempo la explicación que ya diera Ramón Menéndez Pidal: la autora avulgara adrede el estilo debido a su profunda humildad. Lázaro Carreter añade que también arrustica por prudencia, ya que es mujer de doctrina, descendiente de judíos conversos y visionaria siempre bajo sospecha; pero ello es insuficiente, añade, para obtener una explicación literaria de su *rusticidad* persistente en el léxico y en algunos elementos de la gramática. Hay una intención consciente de avillanar el lenguaje, según él, e introducir vocablos de los más vulgares de su comarca de

(148) V 14, 8.

(149) Fray Luis de León, prólogo a *Los libros de la Madre Teresa de Jesús*, op. cit., 8 y 9 (hemos hecho la transcripción con ortografía y fonética modernas).

Ávila. Vulgarismos léxicos como *cerimonia*, *primito*, *debujo*, *edeficio*, *espiencia*, *relisiosas*, *relisión*, *ilesia*, *intrevenir*, *ipróquita*, *piadad*, *cuantimás*... serían el procedimiento que utiliza para dar salida a su radical y cristiano ideal de humildad, para dejar bien clara su falta de ostentación, para comunicarse con sus humildes monjas, pero en modo alguno indicarían su ignorancia de la lengua ni una falta de información, como ya se ha indicado al hablar de sus lecturas e influencias doctrinales.

Lo que no comparte Lázaro Carreter es la afirmación de Menéndez Pidal de que la Santa no es ya que escriba como habla, sino que habla por escrito¹⁵⁰, cosa que, según él, es imposible de hacer a no ser por los taquígrafos. Y es que la autora utiliza figuras de construcción muy complejas, como algunos zeugmas: "Ayudábame no ver en mis padres favor sino para la virtud. Tenían muchas"¹⁵¹. O figuras etimológicas, como "ánima animosa"¹⁵², y párrafos tan complejos como este: "El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende, porque -como digo- no se entiende. ¡ Yo no acabo de entender esto!"¹⁵³

Para García de la Concha va en contra de la tesis del arrusticamiento toda una serie de correcciones que la escritora introduce cuando repasa sus autógrafos. Como es conocido, la Santa solía escribir rápidamente y sin apenas pararse a hacer correcciones; pero cuando las hizo, modificó muchos de los vulgarismos prosódicos que se han invocado para tratar de justificar el arrusticamiento; así, en la segunda redacción de *Camino de perfección*, corrige *naide*, *piadad*, *perficionar*; y hacia la mitad del manuscrito, términos como *cuan*, *cuando*, *cuanto*, son sustituidos por otros más cultos, como *quan*, *quando*, *quanto*¹⁵⁴.

(150) Ramón Menéndez Pidal, "El estilo de Santa Teresa", en *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid, col. Austral, 1942, 153.

(151) V 1, 1.

(152) V 19, 2.

(153) V 18, 14

(154) Cfr. V. García de la Concha, *Al aire de su vuelo*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, 38 y ss.

Por su parte, Aurora Egido sitúa la rusticidad dentro de la estrategia necesaria para poder sortear a los letrados. La humildad, el *sermo humilis* cristiano, la "Santa Ignorancia" de la que habla San Jerónimo en sus epístolas, no serían tanto una actitud ascética como una forma de luchar —"una estrategia de combate"— para poder justificarse, siendo, como era, mujer y escritora en aquella época claramente antifeminista; además, portadora de una doctrina mistagógica, misteriosa, que comunicar, para la que utilizó las palabras —incluidas las más arcaicas— y las forma literarias que consideró adecuadas, sin importarle mucho su corrección, dado que la inspiraba Dios¹⁵⁵.

En definitiva, Santa Teresa utilizó múltiples recursos literarios y los combinó con unos vocablos vulgares para rebajar el estilo y alejarse así lo más posible de una exhibición de vanidad.

Pero todo ello no impide que cuando nos acercamos sin prejuicios al texto, nos produzca una sensación de refrescante espontaneidad, de encontrarnos ante un lenguaje natural y elegante, por medio del cual nos comunica en gran parte su intimidad. Y esto último es, desde nuestra particular perspectiva, lo más interesante de todo, ya que la Santa va a utilizar, y a crear, en ocasiones, su propio lenguaje, un lenguaje espontáneo, fluido y flexible, el estilo teresiano, en sentido lato, o como dice García de la Concha¹⁵⁶, "un coloquio familiar y casi individualizado", para tratar de expresar las vivencias sobrenaturales que experimenta su yo más íntimo. Hay que tener en cuenta, como indica el mismo autor¹⁵⁷, que: "La lengua castellana estaba todavía vinculada al limitado ejercicio de la expresión de la sensibilidad colectiva o de la catalogación escolástica, y ahora ella trataba de abordar la intimidad de un yo concreto en vivencias muchas veces límite". Algo genial que va a lograr gracias al nuevo marco cultural que aporta el Renacimiento, una época de libertad creativa, cuya innovación

(155) Cfr. Aurora Egido, Los prólogos teresianos y la "Santa ignorancia", en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Vol. II, op. cit., 581-607.

(156) Cfr. Víctor García de la Concha, *Al aire de su vuelo*, op. cit., 75.

(157) *Ibid.*, 12.

más destacada era "la implantación de un nuevo modo de concebir el saber y la función del saber mismo": ya no se aceptaba el saber abstracto exclusivamente transmitido al hombre por los libros, sino el saber inducido desde la experiencia personal del hombre. Y ocurrirá algo parecido con la experiencia religiosa, que ya no será auténtica si sólo está inflamada por el amor o la pasión pero no la entiende la razón, lo que sería, como dice la Santa, únicamente amor propio: "Créanme, que amor de Dios(no digo lo que es, sino a nuestro parecer) que menca las pasiones de suerte que para en alguna ofensa suya o en alterar la paz del alma enamorada de manera que no entienda la razón, es claro que nos buscamos a nosotros"¹⁵⁸.

Fue Menéndez Pidal el primero que captó el significado profundo del peculiar estilo literario de Santa Teresa, al advertir que éste no era otro sino el de facilitar la expresión de su intimidad; se trataba de un lenguaje peculiar, con "desviaciones del término propio consagrado", en el que esencialmente había que ver "una liberación que el espíritu de la Santa buscaba respecto del vocablo tópico de las escuelas, dentro del cual no cabía su experiencia íntima"¹⁵⁹. Hay que romper con la metodología y escribir libremente. Esto es lo que hace "revolucionario" el estilo de la Santa, y lo que la inserta de lleno en la modernidad del Renacimiento: experimenta unas vivencias sobrenaturales, intraducibles, inefables y, ante la insuficiencia del lenguaje literario existente, trata de expresarlas, de describirlas, con un lenguaje propio, con un estilo literario nuevo. Un lenguaje específicamente creado para la descripción de lo indescriptible. Así también llegará ella a comprender mejor sus vivencias:

Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es¹⁶⁰.

(158) F 6, 21.

(159) Menéndez Pidal, en *Mis páginas preferidas. Temas literarios*, Madrid, Gredos, 1927, 194, cit. por V. García de la Concha en *Al aire de su vuelo*, op. cit., 38.

(160) V 17, 5.

Como explica Tomás Álvarez, en la nota 17 a este pasaje, hay una interesante gradación de "tres gracias", desde la expresión mística hasta la expresión literaria: *experimentar, entender, expresar*; que se corresponderían en la moderna psicología con estos tres momentos: sentir, entender, comunicar.

Más adelante dirá Teresa que sólo gracias a la ayuda divina ha logrado entender y decir sus vivencias sobrenaturales:

Y era el trabajo que yo no sabía poco ni mucho decir lo que era mi oración; porque esta merced de saber entender qué es, y saberlo decir, ha poco que me lo dio Dios¹⁶¹.

Por eso explicará Unamuno, en el prólogo a la edición del *Zohar*, que "la mística es en gran parte filología", y que España aprendió a conocer y hablar a Dios gracias a los escritos de los místicos castellanos¹⁶².

Y el mismo impulso que liberó a la palabra de la esclavitud a la que estaba sometida por la conceptualización escolástica, sirvió también para humanizar los textos bíblicos, para hacer más comprensible su sentido original (aunque eso le ocasionara, lo mismo que a san Juan de la Cruz y a fray Luis de León, problemas con la Inquisición). Además, liberó también la lengua castellana, ya que hasta entonces la mayoría de las personas cultas pensaba que sólo era el latín -de ninguna forma el romance-, la lengua adecuada para tratar de temas elevados, logrando con ello, lo mismo que san Juan o fray Luis de León, que alcanzara su más alto desarrollo, y, en definitiva, liberó los espíritus¹⁶³.

(161) V 23, 11.

(162) Cit. por V. García de la Concha, *Al aire de su vuelo op. cit.*, 95.

(163) *Ibid.*, 14-15. Pero además la Santa va a fundar un estilo literario que se inscribe dentro de una tradición literaria. Así como el franciscanismo supone únicamente una actitud religiosa, el teresianismo aúna actitud y pensamiento, y, añade el autor citado: "De este maridaje, que se inscribe en las coordenadas de humanismo y libertad, brota su fuerza de implantación en la cultura europea moderna". Los franciscanos, como Osuna y Laredo, ya

Y así, como recordaba Pablo VI el 27 de septiembre de 1970, al calificarla de "Mística Doctora", a pesar de su sencillez y de su pocas letras, y de todas las dificultades que encontró en su vida y en su época, añadiríamos nosotros: "En medio de la Iglesia abrió su boca" (*Ecl* 15, 5).

Voy a señalar un punto de desencuentro con los ilustres maestros, filólogos y académicos citados. Hace referencia a la sinceridad o no de la Santa al pedir a su confesor que no divulguen sus escritos, que preserve sus secretos. Me refiero, concretamente, al pasaje ya citado anteriormente en el que la Santa comienza la narración de sus experiencias místicas y le dice a su confesor que no le da licencia para que las haga públicas: "Para lo que de aquí adelante dijere, no se la doy. Ni quiero, si a alguien lo mostraren, digan quién es por quién pasó ni quién lo escribió...".

Para los académicos citados, la Santa escribe lo anterior con un propósito claro de simulación, de fingimiento, el mismo propósito que explica el arrusticamiento léxico y prosódico. No le faltarían razones para disimular, para que se le permitiera así decir las cosas que va a decir, para: "Encubrir con astucia la intención", como define, en su primera acepción, la palabra "disimular" el vigente *Diccionario de la Lengua Española*. Y entre esas razones tendríamos las ya mencionadas: el antifeminismo generalizado de la época y su condición de monja escritora e hija de padre judeoconverso con antiguos pleitos de hidalguía.

En nuestra opinión, la Santa distingue claramente entre su "ruin vida y pecados", que no solo no quiere ocultar sino que suplica que se publique, "porque no engañe más el mundo, que piensa hay en mí

"han desbrozado de alguna manera la vía de la expresión de la experiencia", pero Teresa de Jesús añade a eso un estilo propio, un estilo coloquial, que enlaza con la tradición retórica del *sermo humilis* de san Jerónimo, san Agustín y san Gregorio; un *sermo humilis* que equivale a "esa libertad de expresión lingüística que, sobre una pauta de comunicación coloquial, puede pulsar de manera alternativa, y aún entrelazar en un mismo trecho de una obra, las tectas de los tres estilos -ínfimo, medio y sublime- que la Retórica clásica prohibía terminantemente conjugar", *ibíd.* 12 y 35-36.

algún bien", y la narración que ahora comienza de sus experiencias místicas, que como recuerda el padre Gracián, su más íntimo amigo y conocedor, no quería ni quiso a lo largo de su vida que saliera del estricto grupo de confesores amigos, por los que escribía dicha narración y a los que se la mandaba -confidencialmente- por obediencia. En frase gráfica ya mencionada de la propia escritora: "No podía sufrir que viniesen las cosas altas del espíritu que aquí se declaran, a bocas de perros murmuradores...". Además, tenía la Santa otras razones mucho más poderosas para que su narración no pasara del filtro de los hombres espirituales y letrados en los que confiaba, y era que los fenómenos místicos que experimentaba podrían ser obra del demonio o consecuencia de una enfermedad mental, y el no comprenderlos le espantaba y hacía sentir muchas veces tremendamente culpable.

Si bien no tenemos conocimiento de la posible influencia que pudieron tener en la Santa los escritos de Santo Tomás, en todo caso a través de sus grandes amigos y excepcionales asesores dominicos -Pedro Ibáñez y Domingo Báñez- o de algunas lecturas que los mencionaran o estudiaran, no cabe duda, como expusimos al analizar el origen y desarrollo del concepto de intimidad, de que ya este Padre de la Iglesia había dejado claramente establecido en el siglo XIII el derecho sagrado a la intimidad. Recordemos que para el Aquinate la intimidad está constituida por las *cogitationes cordium*, "los pensamientos del corazón" y solamente Dios puede penetrar en la intimidad de cada uno. Además, la intimidad es el núcleo más oculto de cada persona, donde se fraguan las decisiones más propias e intransferibles, y es sagrada, dado que nadie puede descubrirla y por tanto nadie tiene derecho a juzgarla o valorarla, y si es manifestada en secreto o en privado no se debe hacer pública, constituyendo la única excepción a esto último el bien común. Y resulta bastante claro que la Santa tenía ya muy asumido lo que este concepto de intimidad significaba, como se desprende de muchos de sus escritos; por ejemplo, de una conocida carta a Gracián ("Pablo") en la que le aconseja que modere un poco su llaneza y que no lea sus cartas en público, porque, entre otras razones, puede haber contenido que afecte a terceros y, lo que es más importante aún, porque no quiere que nadie, salvo él, oiga lo que trata con Dios:

Mire que son diferentes los entendimientos y que nunca los preladados han de ser tan claros en algunas cosas; y podrá ser que las escriba yo de tercera persona o de mí; y no será bien que las sepa nadie, que va mucha diferencia de hablar conmigo misma (que es esto vuestra paternidad), a otras personas, aunque sean mi misma hermana, que, como no querría que ninguno me oyese lo que trato con Dios ni me estorbase a estar con El a solas, de la misma manera es con Pablo¹⁶⁴...

Por tanto, aunque por las razones expuestas más atrás podría perfectamente admitirse que la Santa tuviera temor a la divulgación de los escritos que ahora comienza, ello le llevaría —en ese momento concreto— no a “disimular” para que se aceptaran de forma general, sino a extremar las precauciones y a reafirmar sus reservas a que dichos escritos salieran del círculo íntimo de confesores y preceptores espirituales en los que confiaba y a los que hacía sus confidencias por obediencia.

Otra cosa es que su propio estilo autobiográfico y autoconfesional le desbordara continuamente, y otra también que la necesidad de superar, como fuera, la insuficiencia del lenguaje para traducir las experiencias inefables, sobrenaturales, le llevara a crear su propio estilo literario, a utilizar abundantes imágenes, comparaciones, símbolos y relatos alegóricos y a escribir extensamente sobre ello —el *Libro de la Vida* está lleno de descripciones de fenómenos místicos—, lo mismo que a buscar continuamente, durante una serie de años, consejo y asesoramiento sobre lo que experimentaba.

Pero en ese momento particular en el que manifiesta su total oposición a que se divulguen sus escritos, es, en nuestra opinión, totalmente sincera y no finge o simula nada. Está por el contrario afirmando con varios siglos de adelanto su derecho a la intimidad, a la confidencialidad y al secreto. Y ello lo reafirmará en otros muchos escritos, como en la *Relación* 40, cuando describe las vivencias relati-

(164) Cta. 141, 1 y 3. Esta carta se analiza más extensamente en el capítulo “Amistades íntimas”.

vas a la realización de su voto de obediencia, dejándole a Gracián un texto en cuyo sobrescrito advierte que: "Es cosa de mi alma y conciencia. Nadie lo lea aunque me muera, sino dése al Padre Maestro Gracián". O cuando consuela en una carta a su sobrino por la muerte de su querido hermano Lorenzo: "Porque, si yo pudiera escribir algunas cosas particulares de su alma, entendiera vuestra merced la gran obligación que tiene a Dios de haberle dado tan buen padre y de vivir de manera que parezca ser su hijo"¹⁶⁵.

3.- FENÓMENOS MÍSTICOS

"Muchas veces me he espantado en esto que he escrito".

V 40, 11.

Si bien lo esencial en la mística teresiana es el deseo de unión con Dios, o de forma más precisa, el proceso de unión con Dios y su experiencia por parte del hombre, existe también una serie de manifestaciones o fenómenos secundarios que la Santa denominaba "mercedes de Dios" y consideraba como gracias místicas. Y difícilmente podría habernos contado el hecho fundamental de su vida mística sin haber estado marcada ésta por tales fenómenos. Mientras lo místico, lo misterioso y secreto, sucede mas allá del plano sensorial, si bien en el campo de conciencia del individuo, los fenómenos, como su nombre indica, son manifestaciones o expresiones de algo. Así, los fenómenos paranormales extraordinarios que acompañan al estado místico¹⁶⁶, se

(165) Cta. 383, 3. Esta carta se expone y comenta en el capítulo sobre amistades íntimas de la Santa.

(166) Se puede definir el estado místico "como la experiencia habitual de la presencia de Dios a través del conocimiento amoroso". Desde la perspectiva espiritual, se puede considerar este estado como la culminación del desarrollo de la vida cristiana, siendo imprescindible para llegar a esta cima de conciencia espiritual y de unión con Dios, según Teresa de

pueden definir como las manifestaciones de unos estados de conciencia (estados místicos) que reúnen unas características peculiares (ya analizadas anteriormente): inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad y pasividad¹⁶⁷. Recordemos ahora que por su inefabilidad, es decir, por la dificultad para comunicarse o transferirse a los demás, recuerdan a los estados afectivos, y solo pueden entenderlos de alguna forma los que los han experimentado anteriormente. Además, el místico los vivencia como estados de conocimiento, de penetración en la verdad más profunda o, incluso, como revelaciones cargadas de sentido, y son transitorios, de muy corta duración, media hora o poco más, y a veces instantáneos, desapareciendo y siendo casi imposible reproducirlos después. Finalmente, el místico siente durante la experimentación del fenómeno como si su propia voluntad estuviese sometida y como si existiera un poder superior que le dominase por completo.

El *Diccionario de mística*¹⁶⁸ define los fenómenos místicos "como acontecimientos fuera de la normalidad de lo cotidiano, que tienen lugar en ciertas almas que toman conciencia de la acción directa de Dios en su vida espiritual". Estarían englobadas en esta definición las manifestaciones que se expresan en la realidad física del cuerpo, como los estigmas y la levitación, o las que se expresan a través de estados de ánimo complejos, como los éxtasis. También se incluirían los fenómenos místicos que se caracterizan por las comunicaciones particulares que Dios hace de diferentes modos a las almas elegidas.

Jesús y Juan de la Cruz, la ayuda divina, iniciándose con la oración de quietud según Santa Teresa y con la noche pasiva de los sentidos según San Juan, y lográndose para los dos la perfecta unión del estado místico cuando hay una total conformidad de la voluntad personal con la voluntad divina. Ambos denominan matrimonio místico o espiritual a la transformación e integración final de todo el ser por la profunda experiencia del amor de Dios, cfr. B. Meriman, "Estado místico", en *Diccionario de mística*, op. cit., 663. Cfr. también Tomás Álvarez, "Fenómenos místicos", *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit., 304-306.

(167) William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., 508-511.

(168) Cfr. J. Malley, "Fenómenos místicos", en L. Borriello, E. Caruana, M.R. del Genio, N. Suffi, *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid, 2002, 716. El autor, siguiendo a san Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo*, añade que estos cuatro tipos de percepciones particulares serían las siguientes: visiones, locuciones, revelaciones y sentimientos espirituales.

Es indudable que el estudio de los fenómenos místicos es un asunto extremadamente complejo y delicado. Para la ciencia, sólo se puede estudiar lo que es "manipulable" de acuerdo con una metodología, lo que puede ser demostrado, y el resto no existe. Pero se podría pensar que es más científico considerar que determinados hechos, si realmente han ocurrido y no son científicamente demostrables, pueden ser tributarios de otros campos de investigación, como la teología, por ejemplo.

Parece claro, en cualquier caso, que el teólogo tiene que ser muy prudente cuando examina e interpreta un hecho extraordinario de estas características; entre otras razones, porque se puede tratar de un trastorno psicopatológico, como una histeria o una alucinación, o incluso de un trastorno psicopatológico que sobreviene en un verdadero místico, o simplemente de una ilusión. Más adelante exponemos algunos de los criterios de discernimiento, llenos de sentido común y plenamente actuales, que utilizaba Teresa de Jesús. Adelantemos siquiera el más importante y definitivo: el verdadero místico no se discierne a sí mismo, sino que busca siempre a alguien con preparación adecuada para que le discierna, para que le aclare lo que él está viviendo.

En conjunto, como señala Tomás Álvarez,¹⁶⁹ la teología espiritual moderna (K. Rahner, U. von Balthasar, Gabriel de Sta. María Magdalena) se muestra en general propensa a devaluar la importancia de los fenómenos místicos, incluidos los de Santa Teresa, al margen de la repercusión extraordinaria que dos de estos fenómenos, el

(169) Tomás Álvarez, "Fenómenos místicos", en *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit. 306. Escribe, en línea con lo expuesto más arriba por J. Malley, que también los fenómenos místicos teresianos se perciben de forma radicalmente distinta según sea la perspectiva desde la que se examinan, científica o religiosa. Así, para la ciencia, sólo tiene interés lo que entra dentro del círculo de lo creado y de su leyes immanentes, y lo que no se encuentra en este espacio creatural no tiene interés o es considerado como fenómeno paranormal o incluso patológico; para el cristiano y el teólogo es radicalmente distinto, ya que se parte de una religiosidad que es esencialmente revelada, pudiéndose además encontrar dichos fenómenos no sólo en la Biblia sino en la historia antigua y reciente de la espiritualidad, 304. Cfr. también, *Guía al interior del castillo*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, 156.

éxtasis y la transverberación, tuvieron durante los siglos XVI y XVII, y de su impacto en el arte y en la iconografía teresiana (por ejemplo, Velázquez y Rubens pintaron a la Santa en éxtasis y Bernini esculpió en mármol la transverberación).

Pero a pesar de que la doctrina de la Iglesia afirma que los fenómenos místicos son ajenos a la vida espiritual¹⁷⁰ y que se puede lograr una realización plena sin ellos, la propia Santa explica en *El Castillo interior* y en *Fundaciones* que no es frecuente encontrar almas ligadas a Dios "que, junto a la unión mística con Dios y el ejercicio heroico de las virtudes, no hayan experimentado algún fenómeno"¹⁷¹.

Por su parte, Teresa de Jesús, como todos los grandes místicos, trata de organizar en un momento determinado de su vida sus vivencias sobrenaturales y los fenómenos místicos que experimenta. En *Relaciones* nos dice que parte del reconocimiento de que la tarea no va a ser nada sencilla y de que solo abordará aquellos que ha experimentado con frecuencia:

Son tan dificultosas de decir, y más de manera que se puedan entender, estas cosas del espíritu interiores cuánto más con brevedad pasan... mas lo que puedo certificar es que no diré cosa que no haya experimentado algunas y muchas veces¹⁷².

(170) Esa tradición de la Iglesia la expresa muy claramente Baldomero Jiménez Duque, quien separa tajantemente la mística de los fenómenos místicos. Escribe, refiriéndose a estos últimos, que "eso no es la mística, ni de suyo tiene nada que ver con ella. Todo eso puede ser repercusión de una vida realmente e intensamente mística, pero puede darse ésta sin que esa repercusión se produzca para nada. Y, por otra parte, esos mismos fenómenos pueden darse sin que haya ni siquiera una gota de gracia, de vida sobrenatural, en quien los sufre; por consiguiente, sin asomo remoto de una vida mística ni siquiera inicial". Ocurren, por ejemplo, en personas con una psicología profunda, rica, con un temperamento fuerte, con una actividad psíquica natural intensa, que permanece más o menos oculta, como es el caso del genio artístico, y, en un momento dado, merced a una sacudida emocional, sucede que toda esa actividad irrumpe en la conciencia e incluso en la vida somática del sujeto, cfr. Baldomero Jiménez Duque, *Teología mística*, B. A. C., Madrid, 1963, 466 y 465.

(171) Cfr. J. Malley, *op. cit.*, 717.

(172) R 5, 1.

Y antes de pasar a describir una visión en la que se le aparecen Jesucristo y Gracián, deja -como ya indicamos- constancia del carácter secreto que, en general, quiere dar a estos escritos o "cuentas de conciencia" :

Es cosa de mi alma y conciencia. Nadie la lea aunque me muera, sino dése al Padre Maestro Gracián¹⁷³.

De nuevo aclara, entre otras "maneras de oración", lo que entiende por recogimiento interior, sueño de las potencias, unión, arrobamiento, suspensión, arrebatamiento, vuelo del espíritu, ímpetus y herida.¹⁷⁴ Pero es muy aconsejable, para su conocimiento cabal, acudir a una sistematización moderna de estos fenómenos, como la realizada por Tomás Álvarez, quien considera como más importantes seis o siete y todos ellos fácilmente identificables con parecidos fenómenos bíblicos: el rapto o arrobamiento o éxtasis, equivalente al "rapto" de san Pablo; las visiones de lo divino o las apariciones homologables a algunas visiones de san Pablo; las hablas místicas se pueden encontrar en los libros bíblicos y apocalípticos, y en el mismo san Pablo; las profecías de lo futuro o de lo lejano se encuentran igualmente en la Biblia y en la historia de san Pablo; las heridas místicas, y entre ellas la famosa "gracia del dardo" que le traspasa el corazón, evocan el "*vulnerasti cor meum*" de los *Cantares* bíblicos. Todos estos fenómenos vienen narrados principalmente en sus escritos autobiográficos: *Vida*, *Relaciones*, y *Libro de la Fundación*. Otros fenómenos de menor identidad que aparecen en sus escritos, con repercusión psicosomática, o meramente psíquica, son: levitación, vuelo de espíritu (a veces identificado con rapto), júbilo, toques de amor, recogimiento infuso de toda la actividad intelectual e imaginativa, y quietud amorosa de la voluntad.

Quizá una de las características de los fenómenos místicos que les hace más difícil de delimitar, sea el hecho de que frecuentemente se

(173) R 40=(39-40). Tomás Álvarez aclara, en la nota 87 a esta *Relación*, que el texto en cursivas es el sobrescrito y que falta actualmente en el autógrafo.

(174) Cfr. R 5, 3-7, 9, 11, 13-14, 17-19.

presentan varios de forma simultánea. Así, por ejemplo, en la famosa "gracia del dardo" se manifiestan simultáneamente la visión de los ángeles, la herida mística y el éxtasis o arrobamiento.

Consideremos ahora brevemente las visiones o apariciones, los éxtasis, las levitaciones y las locuciones o hablas interiores, así como la respuesta íntima -espiritual, subjetiva y física- de la Doctora Mística ante estos fenómenos.

3.1.- Visiones

Si bien la visión, la "acción y el acto de ver", como la define en su primera acepción el vigente *Diccionario* de la Real Academia, es la percepción de un objeto a través de los ojos corporales, ocurre que por extensión y analogía se aplica también a menudo a otros sentidos y a la comprensión, considerando, en este otro caso, la segunda acepción del *Diccionario*: "Contemplación inmediata y directa sin percepción sensible". Y por definición, "en la mística las visiones son percepciones sobrenaturales de objetos por naturaleza invisibles a los ojos"¹⁷⁵.

Las visiones constituyen los fenómenos místicos más frecuentemente experimentados por la Santa, siendo también los de más interesante contenido¹⁷⁶ e influencia en su vida. Distinguía, siguiendo una tradición que viene de san Agustín, tres clases de visiones: corporales, imaginarias e intelectuales¹⁷⁷.

(175) V. Marcozzi, "Visiones" en *Diccionario de mística*, dirigido por L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi, San Pablo, Madrid, 2002, 1759.

(176) Si bien el objeto de las visiones místicas teresianas puede ser todo lo que existe, al analizar su contenido teológico-experiencial encontramos, de forma preferente, Cristo y su Humanidad, Cristo y su Persona dentro del misterio de la Trinidad, otros misterios de Cristo, Dios, y el alma.

(177) Cfr. V 30, 4.

Marcozzi explica que Las visiones corporales son aquellas en las que el sentido de la vista percibe una realidad objetiva por naturaleza invisible al hombre. Las visiones imaginarias son aquellas representaciones sensibles enteramente circunscritas a la imaginación, que se presentan sobrenaturalmente al espíritu. Por último, las visiones intelectuales son las que se producen mediante una simple visión de la inteligencia, sin impresión o imagen sensible, cfr. Marcozzi, *Diccionario de mística*, op. cit., 1759.

Aunque ella no tuvo nunca visiones corporales o corpóreas o externas, que son aquellas que se ven con los ojos del cuerpo, con los sentidos externos, sí las reconocía y deseó poder ver de esta forma lo que contemplaba y veía por otros procedimientos. A raíz del primer monasterio de Descalzas que fundó en Ávila, nos refiere el comienzo de su percepción de un habla interior y algunas visiones imaginarias:

(...) comenzó a parecerle que le hablaban interiormente algunas veces y a ver algunas visiones y tener revelaciones. Esto jamás vio nada ni lo ha visto con los ojos corporales, sino una representación como un relámpago, mas quedábasele tan imprimido y con tantos efectos, como si lo viera con los ojos corporales, y más¹⁷⁸.

Estas vivencias le produjeron una gran angustia y temor de que pudieran ser obra del demonio, por lo que consultó con numerosos confesores y hombres espirituales, llegando incluso a hablar con un prelado que la tranquilizó, "el Obispo de Salamanca, que era Inquisidor creo en Toledo, y lo había sido aquí", ya que "todo esto no era cosa que tocaba a su oficio, porque todo lo que veía y entendía siempre la afirmaba más en la fe católica"¹⁷⁹.

Sobre la forma de percibir sus visiones insiste en que no ve por medio de los ojos del cuerpo, y en general, salvo en dos ocasiones en que no entendió nada y no sabía quién le hablaba, no oye por medio de los oídos corporales:

Nunca con los ojos del cuerpo vio nada, como está dicho, sino con una delicadez y cosa tan intelectual, que algunas veces pensaba a los principios se le había antojado, otras no lo podía pensar". Tampoco oyó jamás con los oídos corporales, si no fueron dos veces, y éstas no entendió cosa de las que decían, ni sabía quién¹⁸⁰.

(178) R 4 a), 2.

(179) R 4 a), 6.

(180) R 4 a), 15.

Las visiones imaginarias son aquellas que se ven con los sentidos internos, con los ojos del alma, y se caracterizan por la presencia de imágenes y formas concretas y determinadas:

Acabando de comulgar, segundo día de cuaresma, en San José de Malagón, se me representó nuestro Señor Jesucristo en visión imaginaria como suele, y estando yo mirándole, vi que en la cabeza, en lugar de corona de espinas, en toda ella —que debía ser adonde hicieron llaga— tenía una corona de gran resplandor⁽¹⁾.

En otra visión imaginaria percibe un aviso del peligro que encierran algunas amistades:

(...) estando con una persona, bien al principio de conocerla, quiso el Señor darme a entender que no me convenían aquellas amistades, y avisarme y darme luz en tan gran ceguedad; representóseme Cristo delante con mucho rigor, dándome a entender lo que de aquello le pesaba. Vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quedé tan imprimido, que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente. Yo quedé muy espantada y turbada, y no quería ver más a con quien estaba⁽²⁾.

Entre las visiones imaginarias que más temor y espanto le producen se encuentran las visiones de demonios, acechando a las almas en pecado mortal:

Llegando una vez a comulgar, vi dos demonios con los ojos del alma, más claro que con los del cuerpo, con muy abominable figura. Paréceme que los cuernos rodeaban la garganta del pobre sacerdote, y vi a mi Señor con la majestad que tengo dicha puesto en aquellas manos, en la Forma que me iba a dar, que se veía claro ser ofendedoras suyas; y entendí estar aquel alma en pecado mortal... Díome tan gran turbación, que no sé cómo pude comulgar, y quedé con gran temor, pareciéndome que, si fuera visión de Dios, que no

(181) R 9.

(182) V 7, 6.

permitiera Su Majestad viera yo el mal que estaba en aquel alma. Díjome el mismo Señor que rogase por él, y que lo había permitido para que entendiese yo la fuerza que tienen las palabras de la consagración, y cómo no deja Dios de estar allí por malo que sea el sacerdote que las dice¹⁸³.

Otro ejemplo es esta visión, terrorífica como la anterior, en relación con un pecador que murió sin confesión, un difunto condenado:

Otra vez me acaeció así otra cosa que me espantó muy mucho. Estaba en una parte adonde se murió cierta persona que había vivido harto mal, según supe, y muchos años... Murió sin confesión, mas, con todo esto, no me parecía a mí que se había de condenar. Estando amortajando el cuerpo, vi muchos demonios tomar aquel cuerpo, y parecía que jugaban con él, y hacían también justicias en él, que a mí me puso gran pavor, que con garfos grandes le traían de uno en otro¹⁸⁴.

Estaba yo medio boba de lo que había visto. En todo el Oficio no vi más demonio. Después, cuando echaron el cuerpo en la sepultura, era tanta la multitud que estaban dentro para tomarle, que yo estaba fuera de mí de verlo, y no era menester poco ánimo para disimularlo. Consideraba qué harían de aquel alma cuando así se enseñoreaban del triste cuerpo. Pluguiera al Señor que esto que yo vi —cosa tan espantosa!— vieran todos los que están en mal estado, que me parece fuera gran cosa para hacerlos vivir bien¹⁸⁵.

La Santa describe otras vivencias imaginarias de muy distinto cariz, aquellas en las que el Señor le muestra algunos secretos del cielo, llegando incluso a ver allí a sus padres y a otros bienaventurados:

Parecíame estar medida en el cielo, y las primeras personas que allá vi fue a mi padre y madre, y tan grandes cosas —en tan breve espacio como se podría decir una avemaría— que yo quedé bien fuera de mí, pareciéndome muy demasiada merced¹⁸⁶.

(183) V 38, 23.

(184) V 38, 24.

(185) V 38, 25.

(186) V 38, 1.

Y va a experimentar después unos efectos extraordinarios, entre los que destaca un menor miedo a la muerte: "Quedóme también bien poco miedo a la muerte, a quien yo temía mucho"¹⁸⁷. Además, el sentimiento de estar aquí de paso, de ser peregrinos hacia "nuestra verdadera tierra" e incluso de parecerle estar rodeada de muertos mientras que los verdaderos vivos están en el cielo:

También me parece me aprovechó mucho para conocer nuestra verdadera tierra y ver que somos acá peregrinos, y es gran cosa ver lo que hay allá y saber adónde hemos de vivir... y acaéceme algunas veces ser los que me acompañan y con los que me consuelo los que sé que allá viven, y parecerme aquellos verdaderamente los vivos, y los que acá viven, tan muertos, que todo el mundo me parece no me hace compañía, en especial cuando tengo aquellos ímpetus¹⁸⁸.

Experimenta pues un sentimiento de desrealización, de irrealidad en relación con el mundo que le rodea, lo que le lleva a decir que: "Todo lo que veo me parece sueño, y que es una burla"¹⁸⁹.

Las visiones intelectuales son aquellas que no se ven ni con los ojos del cuerpo ni con los ojos del alma; no se ven formas ni imágenes y está muy marcada su inefabilidad. Por tanto, no solo los sentidos, sino también la imaginación puede estar ausente:

La manera de visión que vuestra merced me preguntó es que no se ve cosa ni interior ni exteriormente, porque no es imaginaria; mas sin verse nada, entiende el alma quién es, y hacia donde se le representa, más claramente que si lo viese, salvo que no se le representa cosa particular, sino como si una persona sintiese que está otra cabe ella, y porque estuviese a oscuras no la ve, más cierto entiende que está allí, salvo que no es comparación ésta bastante; porque el que está a oscuras, por alguna vía, u oyendo ruido, o habiendo visto antes la persona, entiende que está allí o la conoce de antes.

(187) V 38, 5.

(188) V 38, 6.

(189) V 38, 7.

Acá no hay nada de eso, sino que sin palabra exterior ni interior entiende el alma clarísimamente quién es, y hacia qué parte está, y a las veces lo que quiere significar⁽¹⁹⁰⁾.

Este tipo de visión intelectual aparece también frecuentemente cuando habla del misterio de la Trinidad, como ocurre en algunos pasajes de las *Moradas* o en este que nos narra en *Relaciones*:

El martes después de la Ascensión, habiendo estado un rato en oración después de conlugar con pena... comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad



Visión de la Trinidad. Grabado. Adrián Collaert, Amberes, 1613 (Convento de los PP. Carmelitas de la Santa, Ávila)

(190) R 4 a), 20.

en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de la verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, como es Dios trino y uno¹⁹¹.

También en este otro ejemplo de *Vida*:

(...) estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mi Cristo y veía ser El el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, diome gran temor al principio, y no hacía sino llorar, aunque, en diciéndome una palabra sola de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor... Luego fui a mi confesor, harto fatigada, a decírselo. Preguntóme que en qué forma le veía. Yo le dije que no le veía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar de entender estaba cabe mí y lo veía claro y sentía... No hacía sino poner comparaciones para darme a entender... Porque parecer que es como una persona que está a oscuras, que no ve otra cosa que está cabe ella, o si es ciega, no va bien. Alguna semejanza tiene, mas no mucha, porque siente con los sentidos, o la oye hablar o menear, o la toca. Acá no hay nada de esto, ni se ve oscuridad, sino que se representa por una noticia al alma más clara que el sol. No digo que se ve sol ni claridad, sino una luz que, sin ver luz, alumbra el entendimiento, para que goce el alma de tan gran bien. Trac consigo grandes bienes¹⁹².

Una de las revelaciones más profundas de la divinidad se le muestra en otra visión que sucede durante un arrobamiento, siendo éste último, dice, una de las causas por las que no consigue entenderla bien ni expresarla después :

Estando una vez en oración, se me representó muy en breve (sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad), cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en Sí. Saber escribir esto, yo no lo sé, mas

(191) R 16, 1; cfr. también M 7, 1, 6.

(192) V 27, 2 y 3.

quedó muy imprimido en mi alma, y es una de las grandes mercedes que el Señor me ha hecho y de las que más me han hecho confundir y avergonzar, acordándome de los pecados que he hecho... Parecióme, ya digo, sin poder afirmarme en que ví nada, mas algo se debe ver, pues yo podré poner esta comparación, sino que es por modo tan sutil y delicado, que el entendimiento no lo debe alcanzar, o yo no me sé entender en estas visiones, que no parecen imaginarias....sino que como son en arrobamiento, las potencias no lo saben después formar como allí el Señor se lo representa y quiere que lo gocen¹⁹³.

Y comprueba que ante Dios ni ella ni nadie tiene intimidad, por lo que siente vergüenza e incluso espanto ante sus "malas acciones":

Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante, muy mayor que todo el mundo, o espejo... y que todo lo que hacemos se ve en ese diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza. Cosa espantosa me fue en tan breve espacio ver tantas cosas juntas aquí en este claro diamante, y lastimosísima, cada vez que se me acuerda, ver que cosas tan feas se representaban en aquella limpieza de claridad, como eran mis pecados. Y es así que, cuando se me acuerda, yo no sé cómo lo puedo llevar, y así quedé entonces tan avergonzada, que no sabía, me parece, adónde me meter.

¡Oh, quién pudiese dar a entender esto a los que muy deshonestos y feos pecados hacen, para que se acuerden de que no son ocultos, y que con razón los siente Dios, pues tan presentes a la Majestad pasan, y tan desacatadamente nos habemos delante de El!

Vi cuán bien se merece el infierno por una sola culpa mortal, porque no se puede entender cuán gravísima cosa es hacerla delante de tan gran Majestad, y qué tan fuera de quien El es son cosas semejantes. Y así se ve más su misericordia, pues entendiendo nosotros todo esto, nos sufre¹⁹⁴.

Y confrontada una y otra vez con la divinidad, llega a sentir espanto de sus mismos escritos y de lo que encuentra en su interior. Así, le dice al Padre García de Toledo:

(193) V 40, 9.

(194) V 40, 10.

¡Oh, válgame Dios, qué ceguera es esta que yo he traído! Muchas veces me he espantado en esto que he escrito. Y no se espante vuestra merced sino cómo vivo viendo estas cosas y mirándome a mí¹⁹⁵.

Pero además de las dos últimas visiones intelectuales mencionadas, se pueden encontrar en la Santa visiones intelectuales puras, visiones mixtas, y visiones específicas de las séptimas *Moradas*. Las visiones mixtas - que serían las más frecuentes, según la propia mística - son una mezcla de visiones imaginarias y visiones intelectuales¹⁹⁶; por medio de la visión imaginaria se ve el objeto, su belleza, y se capta su existencia, mientras que por medio de la visión intelectual se entiende su naturaleza y se capta su esencia. Refiriéndose a una visión intelectual, nos dice la Santa:

(...) que, aunque la visión pasada que dije que representa Dios sin imagen es mas subida... para traer bien ocupado el pensamiento, es gran cosa el quedar representado y puesta en la imaginación tan divina presencia. Y casi vienen juntas estas dos maneras de visión siempre; y aun es así que lo vienen, porque con los ojos del alma vese la excelencia y hermosura y gloria de la santísima Humanidad, y por estotra manera que queda dicha se nos da a entender cómo es Dios y poderoso y que todo lo puede y todo lo manda y todo lo gobierna y todo lo hinche su amor¹⁹⁷.

En resumen, en relación con las visiones parece claro que el primer efecto de las vivencias sobrenaturales que percibe el alma es muy positivo, ya que la activan y mueven sus potencias hacia el bien, aumentando su confianza, su deseo de trabajar, su ansia de perfección, su fortaleza, su claridad de pensamiento y su sentimiento de humil-

(195) V 40,

(196) Como refiere Tomás Álvarez, Santo Tomás escribió en la *Suma de Teología*, III, 30, 3, que "la visión intelectual es superior a la visión imaginaria comparadas entre sí, pero que según ya afirmó san Agustín en -de *Genesi ad Litteram*, XII, 9- la visión intelectual es aun más excelente cuando va acompañada de la imaginaria". Según el autor, el Santo razonaba que "es imaginaria la visión o la profecía que acontece con mediación de especies o de representación interior. En cambio, en la intelectual no hay tal mediación".

(197) V 28, 9.

dad, la seguridad y certeza de que son de Dios, además de dejar después una sensación de paz indescriptible. Pero también generan, como hemos visto, tristeza, vergüenza, temor y a veces espanto y muchísima confusión, necesitando acudir la Santa una y otra vez a los confesores en busca de consejo, para someterse a su juicio, aunque en ocasiones éste último sea erróneo y no haya que seguirlo, dado que algunos confesores atemorizan a las almas que las reciben (a ella le mandaron que se santiguase y diera "higas" al demonio), porque las revelaciones son de Dios y no del demonio, y ello se ve por los efectos beneficiosos y los grandes bienes que hacen al alma. Entre los efectos que tienen las visiones sobre el cuerpo, podemos encontrar: salud, quietud, deseo de padecer corporalmente.

Estas visiones divinas no se deben desear ni pedir, ya que si el individuo las desea vehementemente puede llegar a autosugestionarse y creer falsamente que las tiene, de lo cual se aprovecha el demonio. Son un regalo de Dios, le confirman a Teresa de Jesús la existencia de realidades sobrenaturales y le ayudan a obtener conocimiento sobre los misterios del alma y de Dios, incluida su naturaleza y su vida trinitaria¹⁹⁸.

3.2.- Éxtasis

Etimológicamente la palabra éxtasis (del latín tardío *éx(s)tasis*, y éste del griego *ékstasis*) tiene diversas acepciones, según Santo Tomás: como salida de sí (*excessum a seipso*) o alineación (*quamdam alienationem*), éxodo hacia lo otro (*extra se positionem*) o hacia el amado (*ponit amantem extra seipsum*). Y cuando el Aquinate utiliza el término éxtasis viene a significar, desde el punto de vista filosófico, la salida de las facultades superiores del hombre -inteligencia y voluntad- a una realidad buena extrasubjetiva; lo mismo que cuando lo utiliza como teó-

(198) Cfr. Mauricio Martín, en *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit., 665-667. El autor separa claramente las visiones místicas de las pseudomísticas, ya que además de su brevedad, o gran brevedad, las primeras se caracterizan por su eficacia, mostrándose los efectos beneficiosos simultáneamente con la aparición de la vivencia sobrenatural, y además el alma hace gala de una *pasividad absoluta*, ya que no puede hacer nada para obtenerlas o rechazarlas.

logo viene a indicar que alguien es elevado por el espíritu divino a una esfera sobrenatural, no mezclándose en ello los sentidos¹⁹⁹.

En el ámbito de la mística cristiana el éxtasis se valora en sentido espiritual, ya que el hombre transfiere a Dios, en Cristo, todas sus facultades intelectuales, sensitivas y volitivas.

En la actualidad, como indicamos al hablar del concepto de intimidad en los místicos, el éx-tasis místico se confronta con el én-tasis, o de otro modo, con el "estar en sí mismo", "ensimismado". Ocurre que a través del espíritu de Jesús, Dios puede tomar posesión del hombre hasta el punto de hacerle decir: "No soy yo, es Cristo quien vive en mí" (Gál 2, 20). Fenomenológicamente, este éxtasis puede conducir, entre otros resultados, al total olvido y a la casi anulación del "yo". Ahora bien, lo determinante sigue siendo la dinámica del yo al tú divino, inalcanzable y absolutamente trascendente²⁰⁰.

La Santa vivió una época (1560-1570) en la que las vivencias de éxtasis eran muy frecuentes, un periodo muy fructífero, puesto que escribió su *Libro de la vida*, el *Camino de perfección* y sus primeras *Relaciones*, y aunque dichas vivencias desaparecieron después, volvió a experimentarlas cuando escribió las *Moradas*.

Lo que no queda claro en sus escritos es una definición de lo que ella entendía por éxtasis, ya que, por un parte, se esforzaba en acen-tuar su sinonimia, mientras que por otra reconocía su variedad. Nos dice que arrobamiento o elevamiento o vuelo de espíritu o arrebatamiento, todo es uno, pero también subraya la diferencia que existe entre arrobamiento y arrebatamiento, o entre estos y vuelo de espíritu. De cualquier forma, no parece que se trate de un sólo fenómeno, si no de diversas experiencias extáticas, de éxtasis (ella escribe *estasi*), para

(199) *Excessum a seipso*, S Th, II-II, 175, 2 ad 1; *quandam alienationem*, S Th, I-II, 28, 3 ad 1; *extra se positionem*, III Sent., d.27, q.1, a.1 ad 4; *ponit amantem extra seipsum*, in *De divinis nominibus*, 4, lect. 10.

(200) T. Álvarez, "Éxtasis", en *Diccionario de mística*, op. cit., 287.

las que utiliza el siguiente vocabulario: unión, arrobamiento, arrebatamiento, raptó, suspensión de sentidos y potencias, elevamiento, levantamiento, vuelo de espíritu, subir sobre sí, salir de sí, perderse de sí, estar fuera de sí, estar fuera del cuerpo, tener absortas las potencias o como embotecidas. Hizo, en suma, un enorme esfuerzo de discernimiento doctrinal para tratar de exponer los diversos episodios de éxtasis que experimentaba.

Antes de comenzar la primera descripción del éxtasis, y utilizando su alegoría del hortelano que va a buscar el agua, nos hace ya una introducción en él; nos dice que en el cuarto grado de oración o "cuarta agua" (la lluvia del cielo), el trabajo se acompaña de tanta gloria que ni se siente como tal trabajo:

Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo qué se goza. Entiéndese que se goza un bien, adonde juntos se encierran todos los bienes, mas no se comprende este bien. Océpanse todos los sentidos en este gozo, de manera que no queda ninguno desocupado para poder (ocuparse) en otra cosa, exterior ni interiormente²⁰¹.

Y comienza después su descripción del éxtasis, con una exposición que podríamos considerar paradigmática de este fenómeno:

Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales, de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, o si los tiene abiertos, no ve casi nada; ni, si lee, acierta a decir letra, ni casi atina a conocerla bien; ve que hay letra, mas, como el entendimiento no ayuda, no la sabe leer aunque quiera; oye, mas no entiende lo que oye. Así que de los sentidos no se aprovecha nada, si no es para no la acabar de dejar a su placer; y así antes la dañan. Hablar es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar... Esta oración

(201) V 18, 1. El paréntesis, con "ocuparse", está añadido en la versión de los textos que sigo.

no hace daño, por larga que sea... Verdad es que a los principios pasa en tan breve tiempo... Y nótese esto, que a mi parecer por largo que sea el espacio de estar el alma en esta suspensión de todas las potencias, es bien breve: cuando estuviere media hora, es muy mucho; yo nunca, a mi parecer, estuve tanto. Verdad es que se puede mal sentir lo que se está, pues no se siente; mas digo que de una vez es muy poco espacio sin tornar alguna potencia en sí. La voluntad es la que mantiene la tela, mas las otras dos potencias presto tornan a importunar. Como la voluntad está queda, tórnalas a suspender y están otro poco y tornan a vivir... Mas este estar perdidas del todo y sin ninguna imaginación en nada —que a mi entender también se pierde del todo— digo que es breve espacio; aunque no tan del todo tornan en sí que no pueden estar algunas horas como desatinadas, tornando de poco en poco a cogerlas Dios consigo... Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma aquí siente. ¡Dígalo quien lo sabe, que no se puede entender, cuánto más decir!... Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer. Aquí faltan todas las potencias y se suspenden de manera que en ninguna manera —como he dicho— se entiende que obran. Si estaba pensando en un paso, así se pierde de la memoria como si nunca la hubiera habido de él. Si lee, en lo que leía no hay acuerdo, ni parar. Si rezar, tampoco. Así que a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas: ya no puede más bullir. La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende, porque —como digo— no se entiende. ¡Yo no acabo de entender esto!²⁰²

Vemos como la Santa describe, en un análisis doctrinal del éxtasis propiamente dicho, lo exterior, es decir, lo manifestativo, lo corporal, como la anulación de los sentidos, los desmayos, la falta de huelgo o aliento y de fuerzas corporales, y lo interior, lo espiritual, la certidumbre de estar junto con lo divino, integrada en lo divino. Y hace una magnífica descripción de cómo se comportan las potencias del

(202) V 18, 10-14. Con la metáfora "mantener la tela" quiere la Santa subrayar el papel esencial, activo, de la voluntad en esta oración, y, según lo aclara Tomás Álvarez en la nota 28 de este capítulo 18, se refiere a que así se decía del principal sostenedor en las justas y torneos.

alma, las facultades psicológicas. En un primer momento sólo la voluntad está despierta, activa, buscando y amando a Dios, "la voluntad es la que mantiene la tela", mientras que el entendimiento y la memoria están absortas, como desfallecidas, "como perdidas del todo y sin ninguna imaginación", aunque con ganas de recuperarse y de participar, y de vez en cuando lo consiguen, ya que "acompañan a la voluntad y gozan las tres"; después, cuando se activan estas dos últimas potencias, a veces están como confusas durante algún tiempo, "pueden estar algunas horas como desatinadas"; y ocurre además que, cuando se trata de averiguar lo que el alma siente mientras está inmersa en Dios, la memoria está perdida, la voluntad está ocupada en amar, pero "no entiende como ama", y por lo que se refiere al entendimiento, "si entiende, no se entiende cómo entiende".

La Santa distingue además, en todo éxtasis, dos planos sucesivos: el momento de la gracia extática, que en general es breve o muy breve, y el momento posterior, un determinado estado psicológico mas o menos prolongado que suele durar algunas horas e incluso llegar hasta tres días, en el que las potencias están absortas, y en el que ella puede quedar "tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí, y siempre me parecía tener presente aquella majestad del Hijo de Dios"²⁰³.

Lo valioso del éxtasis no está en sus manifestaciones fenoménicas, exteriores, sino en lo interior, en lo que supone de acercamiento o impulso de unión a la divinidad, en una intensificación de la unión mística, "es grande la ventaja que el éxtasis hace a la unión"²⁰⁴. Lo exterior y fenoménico, los síntomas corporales, el correlato psicomático, son un índice de debilidad psicofísica, de flaqueza sensorial o funcional del individuo. Además, muchos trastornos psíquicos, como la "melancolía", que para ella comprendía múltiples anomalías psíquicas, son posibles y aun frecuentes en el plano fenoménico.

(203) V 38, 17.

(204) V 20, 1, y cfr. Tomás Álvarez, "Éxtasis", *op. cit.*, 291-292.

Y lo mismo que en el caso de las visiones, los éxtasis no son en modo alguno imprescindibles para conseguir la unión mística suprema o la santidad, aunque cuando Dios los concede "porque quiere y a quien quiere"²⁰⁵, sí son un medio idóneo para lo uno y para lo otro.

En cuanto a la influencia de los éxtasis sobre la vida personal de Santa Teresa, y al margen del estímulo que para su vida espiritual e intelectual suponen y que ya se ha mencionado, interesa destacar el tremendo impacto que la aparición de estos fenómenos en público tiene sobre su intimidad, hasta el punto de producirle una gran vergüenza e incluso deseos de desaparecer o de esconderse en un monasterio "muy mas encerrado":

Quando pensaba que estas mercedes que el Señor me hace se habían de venir a saber en público, era tan excesivo el tormento, que me inquietaba mucho el ánima. Vino a términos que, considerándolo, de mejor gana me parece me determinaba a que me enterraran viva que por esto. Y así, cuando me comenzaron estos grandes recogimientos o arrobamientos a no poder resistirlos aun en público, quedaba yo después tan corrida, que no quisiera parecer adonde nadie me viera... Vino a términos la tentación, que me quería ir de este lugar y dotar en otro monasterio muy más encerrado que en el que yo al presente estaba, que había oído decir muchos extremos de él. Era también de mi Orden, y muy lejos, que eso es lo que a mí me consolara, estar adonde no me conocieran, y nunca mi confesor me dejó²⁰⁶.

La confrontación con la divinidad le lleva a la Santa a desear que los demás conozcan sus miserias, sus pecados, para que no estén engañados sobre ella, indigna de disfrutar de esa proximidad a Dios:

También di en otro extremo, que fue suplicar a Dios —y hacía oración particular— que cuando a alguna persona le pareciese algo bien en mí, que Su Majestad le declarase mis pecados, para que viese cuán sin mérito mío me

(205) V 21, 9

(206) V 31, 12-13.

hacía mercedes, que esto deseo yo siempre mucho. Mi confesor me dijo que no lo hiciese. Mas hasta ahora poco ha, si veía yo que una persona pensaba de mí bien mucho, por rodeos o como podía le daba a entender mis pecados, y con esto parece descansaba... Parecíame que a todos los traía engañados y, aunque es verdad que andan engañados en pensar que hay algún bien en mí, no era mi deseo engañarlos, ni jamás tal pretendí, sino que el Señor por algún fin lo permite; y así, aun con los confesores, si no viera era necesario, no tratara ninguna cosa, que se me hiciera gran escrúpulo²⁰⁷.

Incluso habrá que prepararse para la eventualidad de ser perseguida, dado el ambiente negativo hacia los místicos y espirituales en aquella época:

(...) y aparéjese a la persecución, que está cierta en los tiempos de ahora, cuando de alguna persona quiere el Señor se entienda que la hace semejantes mercedes; porque hay mil ojos para un alma de éstas, adonde para mil almas de otra hechura no hay ninguno²⁰⁸.

3.3.- Levitaciones

De acuerdo con el vigente *Diccionario* de la Real Academia, la levitación es la acción y el efecto de levitar, es decir, de elevarse en el aire una persona o una cosa, sin intervención de agentes físicos conocidos. Es un fenómeno paranormal que se estudia en psicología, y también un fenómeno religioso que aparece en algunos místicos, como en Teresa de Jesús. Ella lo denomina "vuelo de espíritu", y lo describe por primera vez en "Vida", al hablar de la diferencia que existe entre arrobamiento y unión. Es un fenómeno que aparece dentro del arrobamiento, si bien, y a pesar de las diferencias que la Santa describe, unión, arrebatamiento, elevamiento, vuelo de espíritu y arrobamiento son básicamente lo mismo, ya que: "Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y también se llama éxtasis"²⁰⁹.

(207) V 31, 15-16.

(208) V 31, 16.

(209) V 20, 1.



Levitación de la Santa. Fragmento de grabado. Francesco Zucchi, Venecia, 1748.
(Convento de los PP. Carmelitas de la Santa, Ávila)

Se ha discutido si estos fenómenos de levitación corresponden a una mera sensación subjetiva de la Santa, es decir, son simplemente una ilusión, o a una elevación física de la persona, que se siente atraída por una fuerza superior. Así, su biógrafo Francisco Ribera, allá por 1587 nos decía que: "En Ávila, un día de san José, estando en el coro después de comulgar, la vieron levantarse en el aire dos o tres palmos

del suelo". Y durante el proceso de beatificación, algunos testigos declararon que habían visto a la Santa resistirse a los impulsos de levitación, "los cuales ella fuertemente resistía por no ser notada de otros, unas veces asiéndose a las rejas de hierro de la iglesia, otras veces asiendo reciamente las esteras del suelo, y otras veces amonestando fuertemente a sus compañeras que fuertemente la detuviesen". También, según refiere otro testigo que depone en el proceso de beatificación, la priora del Carmelo de Granada, Ana de la Encarnación: "Otra vez, entre una y dos del día, estaba yo en el coro esperando la campana, y entró nuestra santa Madre, y puesta de rodillas como medio cuarto de hora y mirándola yo muy bien, se levantó del suelo como media vara, los pies sin llegar a él, de que me atemorice mucho, y le temblaba el cuerpo, y llegándome adonde estaba puse las manos debajo de los pies, en los cuales estuve llorando como media hora que duró estar aquí, y luego se bajó y quedó en pie... y me mandó debajo de obediencia, muy encarecidamente, que no dijere cosa ninguna de lo que había visto"²¹⁰.

La Santa nos dice que le es imposible luchar contra la levitación, aunque a veces lo intenta:

Aquí no hay ningún remedio de resistir, que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay: aunque con pena y fuerza, resistir se puede casi siempre. Acá, las más veces, ningún remedio hay, sino que muchas, sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte que veis y sentís levantarse esta nube o esta águila caudalosa y cogeros con sus alas. Y digo que se entiende, y veis os llevar, y no sabéis dónde... y es menester ánima determinada y animosa... para arriscarlo todo, venga lo que viniere, y dejarse en las manos de Dios e ir adonde nos llevaren, de grado, pues os llevan aunque os pese. Y en tanto extremo, que muy muchas veces querría yo resistir y pongo todas mis fuerzas, en especial algunas que es en público y otras hartas en secreto, temiendo ser engañada. Algunas podía algo, con gran quebrantamiento: como quien pelea

(210) Cfr. Tomás Álvarez, "Levitación", *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit., 405-406, donde se refieren los datos bibliográficos.

con un jayán fuerte, quedaba después cansada; otras era imposible, sino que me llevaba el alma y aun casi ordinario la cabeza tras ella, sin poderla tener y algunas todo el cuerpo, hasta levantarlo... Es así que me parecía, cuando quería resistir, que desde debajo de los pies me levantaban fuerzas tan grandes que no sé cómo lo comparar... y así quedaba hecha pedazos; porque es una pelea grande y, en fin, aprovecha poco cuando el Señor quiere, que no hay poder contra su poder⁽²¹¹⁾.

Lo mismo que cuando experimenta los éxtasis y otros fenómenos místicos, la Santa siente vergüenza si suceden en público y trata por todos los medios, sin conseguirlo muchas veces, de que no se vean ni trasciendan:

(...) como una vez fuese adonde estábamos juntas en el coro y yendo a comulgar, estando de rodillas, dábame grandísima pena, porque me parecía cosa muy extraordinaria y que había de haber luego mucha nota; y así mandé a las monjas... no lo dijese. Mas otras veces, comenzaba a ver que iba a hacer el Señor lo mismo (y estando personas principales de señoras, que era la fiesta de la vocación, en un sermón), tendíame en el suelo y allegábanse a tenerme el cuerpo, y todavía se echaba de ver. Supliqué mucho al Señor que no quisiese ya darme más mercedes que tuviesen muestras exteriores; porque estaba yo cansada ya de andar en tanta cuenta y que aquella merced podía Su Majestad hacérmela sin que se entendiese⁽²¹²⁾.

También en las moradas sextas vuelve a expresar temor y angustia ante estos fenómenos, sobre todo al principio de su aparición, cuando no está todavía segura de que sea Dios quien los produce:

¿Pensáis que es poca turbación estar una persona muy en su sentido y verse arrebatarse el alma (y aun algunos hemos leído que el cuerpo con ella) sin saber adónde va, qué o quién la lleva o cómo?; que al principio de este momentáneo movimiento no hay tanta certidumbre de que es Dios⁽²¹³⁾.

(211) V 20, 3, 4 y 6.

(212) V 20, 5.

(213) M 6, 5, 1.

3.4.- Locuciones

Se entiende por locución, según el vigente *Diccionario* de la Real Academia, el acto de hablar, o el modo de hablar. Pero considerado este término en sentido pasivo, se puede definir como: "La función o actividad específica del sentido del oído". Es decir, se oye o escucha lo que otro habla o dice; hay alguien que habla (locución entendida activamente) y alguien que escucha u oye (audición). Dios habla y la Santa escucha u oye. En realidad, la mística abulense nunca empleó este término, que viene a significar para los investigadores teresianos la traducción de "hablas interiores", "palabras de Dios", "oí estas palabras de Dios". Y de un modo analógico, las locuciones místicas son: "Percepciones e ilustraciones sobrenaturales extraordinarias, dadas gratuitamente al hombre, según condiciones psicológicas, en orden a su santificación"²¹⁴.

Siguiendo la doctrina experiencial teresiana²¹⁵, las locuciones místicas, difíciles, por otra parte, de separar del resto de los fenómenos místicos teresianos, se pueden clasificar de la siguiente forma: corporales, o formadas en los sentidos externos, en los oídos corporales; imaginarias-intelectivas, o formadas en los sentidos internos, aunque predominando la imaginación, por lo que pueden sobrevenir dudas de que sean siempre de Dios, ya que puede actuar el demonio o la propia imaginación; intelectuales-imaginativas, o intelectuales formadas, o intelectuales no puras, que son aquellas formadas en los sentidos internos, pero predominando el entendimiento, y que aportan una mayor certidumbre que las imaginarias y una información sobre grandes secretos y verdades; y por último, intelectuales puras, es decir, sin forma alguna, que también se pueden llamar intelectuales no formadas o intelectuales sin forma de palabra, ya que Dios da información al alma sin palabras formadas, ni en el sentido, ni en la imaginación ni en el entendimiento, pero aportando una mayor certeza que las anteriores, ya que es seguro su origen en Dios, que comunica al alma sus

(214) Cfr. Mauricio Martín del Blanco, "Locuciones", en *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit., 426-427.

(215) *Ibid.*, 427-428.

grandezas y secretos, como los misterios más sutiles y profundos de su vida intratrinitaria.

Ahora bien ¿cuál fue el impacto de estas locuciones en la vida y la persona de la Santa? ¿cómo nos expresa sus vivencias subjetivas e íntimas ante ellas?

Sucede que, con ocasión de experimentar su primer arrobamiento, percibe también las primeras locuciones intelectuales-imaginativas o intelectuales-formadas, "hablas de Dios", que le causan angustia y temor, al menos al principio; entre otras razones, porque además de lo inesperado de su aparición, las nota como impuestas en su espíritu:

Entendí estas palabras: *Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles*. A mí me hizo mucho espanto, porque el movimiento del ánimo fue grande, y muy en el espíritu se me dijeron estas palabras, y así me hizo temor, aunque por otra parte gran consuelo, que en quitándoseme el temor que -a mi parecer- causó la novedad, me quedó²¹⁶.

Mas adelante explica en que consisten esas "hablas que hace Dios al alma sin oírse", los sentimientos variables entre el temor y el gozo que experimenta, la inutilidad de resistirse a ellas, como ella hizo, ya que se imponen al alma, y los engaños que pueden acompañarlas, dada la posibilidad de que tengan su origen en el demonio:

Son unas palabras muy formadas, mas con los oídos corporales no se oyen, sino entiéndense muy más claro que si se oyesen; y dejarlo de entender, aunque mucho se resista, es por demás. Porque cuando acá no queremos oír, podemos tapar los oídos o advertir otra cosa, de manera que, aunque se oiga, no se entienda. En esta plática que hace Dios al alma no hay remedio ninguno, sino que, aunque me pese, me hacen escuchar y estar el entendimiento tan entero para entender lo que Dios quiere entendamos, que no basta querer ni no querer. Porque el que todo lo puede, quiere que entendamos se ha de hacer lo que quiere y se muestra señor verdadero de nosotros. Esto

(216) V 24, 5.

tengo muy experimentado, porque me llevó casi dos años el resistir, con el gran miedo que traía, y ahora lo pruebo algunas veces, mas poco me aprovecha. Yo quería declarar los engaños que puede haber aquí... y la diferencia que hay cuando es espíritu bueno o cuando es malo... Cuando es de Dios, tengo muy probado en muchas cosas que se me decían dos o tres años antes, y todas se han cumplido, y hasta ahora ninguna ha salido mentira²¹⁷.

Sigue muy preocupada con la idea de diferenciar bien las hablas místicas de las pseudomísticas o ficticias, es decir, fantaseadas por el individuo o sugeridas por el demonio. En las falsas actúa el entendimiento y no hay efecto beneficioso sobre el alma; las auténticas son como un oír claro, producen efectos beneficiosos sobre el alma y se entienden de repente grandes frases que, para entenderlas normalmente, habría que ordenarlas y ello llevaría mucho tiempo:

Paréceme que hay la diferencia que si nosotros hablásemos u oyésemos, ni más ni menos. Porque lo que hablo, como he dicho, voy ordenando con el entendimiento lo que digo. Mas si me hablan, no hago más de oír sin ningún trabajo... Y digo que si es alma ejercitada y está sobre aviso, lo verá muy claro; porque dejadas otras cosas por donde se ve lo que he dicho, ningún efecto hace, ni el alma lo admite... y no se da crédito, antes se entiende que es devancar del entendimiento, casi como no se haría caso de una persona que sabéis tiene frenesí. Estotro es como si lo oyésemos a una persona muy santa y letrada y de gran autoridad, que sabemos no nos ha de mentir. Y aun es baja comparación, porque traen algunas veces una majestad consigo estas palabras, que, sin acordarnos quién las dicen, si son de reprensión hacen temblar, y si son de amor, hacen deshacerse en amar. Y son cosas, como he dicho, que estaban bien lejos de la memoria, y dícense tan de presto sentencias tan grandes, que era menester mucho tiempo para haberlas de ordenar, y en ninguna manera se puede entonces ignorar no ser cosa fabricada de nosotros... Cuando es demonio, no sólo no deja buenos efectos, mas déjalos malos. Esto me ha acaecido no más de dos o tres veces, y he sido luego avisada del Señor cómo era demonio... es una inquietud que no se sabe entender de dónde viene, sino que parece resiste el alma y

(217) V 25, 1-2.

se alborota y aflige sin saber de qué, porque lo que él dice no es malo sino bueno. Pienso si siente un espíritu a otro. El gusto y deleite que él da, a mi parecer, es diferente en gran manera. Podrá él engañar con estos gustos a quien no tuviere o hubiere tenido otros de Dios¹¹⁸.

De nuevo en las *Moradas* sigue muy preocupada con la necesidad de diferenciar bien si las hablas con el alma vienen de Dios o del demonio o de la propia imaginación, aduciendo razones iguales o similares a las expuestas anteriormente en "Vida", aunque más extensamente desarrolladas y describiéndonos, más prolijamente, como se manifiestan sus sentimientos ante cada una de ellas:

Las más ciertas señales que se puede tener, a mi parecer, son estas: la primera y más verdadera es el poderío y señorío que trae 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... La segunda razón, una gran quietud que queda en el alma, y recogimiento devoto y pacífico, y dispuesta para alabanzas de Dios... La tercera señal es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo y algunas jamás, como se pasan las que por acá entendemos, digo que oímos de los hombres; que aunque sean muy graves y letrados, no las tenemos tan esculpidas en la memoria, ni tampoco, si son en cosas por venir, las creemos como a éstas, que queda una certidumbre grandísima¹¹⁹.

Las señales descritas anteriormente no aparecen en el caso de que las hablas con el alma procedan de la imaginación o del demonio, aunque en este último caso habrá que extremar las precauciones:

Si son de la imaginación, ninguna de estas señales hay, ni certidumbre ni paz y gusto interior... Del demonio hay más que temer. Mas si hay las señales que quedan dichas, mucho se puede asegurar ser de Dios¹²⁰.

(218) V 25, 4, 6, 10.

(219) M 6, 3, 5-7.

(220) M 6, 3, 10 y 11.

Donde si parece tener certeza absoluta de que el que habla al alma es Dios, es en las hablas que aparecen acompañando a las visiones intelectuales, porque, entre otras razones, aquí las palabras se oyen claramente y todo sucede en lo más íntimo del alma y en el más absoluto secreto:

Otra manera hay como habla el Señor al alma, que yo tengo para mí ser muy cierto de su parte, con alguna visión intelectual... Es tan en lo íntimo del alma, y parécete tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor y tan en secreto, que la misma manera de entenderlas, con las operaciones que hace la misma visión, asegura y da certidumbre no poder el demonio tener parte allí ²²¹.

Y nos expresa frecuentemente sus miedos y temores, su aflicción y desconsuelo, sus escrúpulos e incluso una cierta vergüenza porque los confesores y la gente que la conocía pensaban que le hablaba el demonio, que tenía trato con él. Y sólo Dios le decía algunas palabras para consolarla:

Y díjome mi confesor que todos se determinaban en que era demonio, que no comulgase tan a menudo y que procurase distraerme de suerte que no tuviese soledad... Yo, como vi que tantos lo afirmaban y yo no lo podía creer, dióme grandísimo escrúpulo, pareciéndome poca humildad; porque todos eran más de buena vida sin comparación que yo, y letrados, que porqué no los había de creer... porque todos eran contra mí: unos me parecía burlaban de mí cuando de ello trataba, como que se me antojaba; otros avisaban al confesor que se guardase de mí; otros decían que era claro demonio... A mí ningún consuelo me bastaba, cuando pensaba que era posible que tantas veces me había de hablar el demonio... Pues estando en esta gran fatiga (aún entonces no había comenzado a tener ninguna visión), solas estas palabras bastaban para quitármela y quietarme del todo: *No hayas miedo, hija, que Yo soy y no te desamparé; no temas*²²².

(221) M 6, 3, 12.

(222) V 25, 14-16, 18.

Muestra también gran interés en diferenciar las hablas místicas de las hablas que tienen personas enfermas de la mente, de flaca imaginación o melancólicas, como ella dice. Y es verdaderamente extraordinaria su agudeza para describir, con tanta precisión y en aquella época, algunos rasgos de las alucinaciones auditivas y visuales propias de la esquizofrenia o de otras psicosis, así como la conducta adecuada para manejar a estos pacientes. Hay que decirles que intenten no hacer caso y apartarles lo más posible de la oración, pero no sirve de nada asustarles con el demonio, ni tampoco decirles que no son reales sus alucinaciones, ya que entonces no dejarán de afirmarnos lo contrario dada su gran convicción patológica:

Otra manera tiene Dios de despertar al alma... que son unas hablas con el alma de muchas maneras... Algunas veces, y muchas, pueden ser antojo, en especial en personas de flaca imaginación o melancólicas, digo de melancolía notable... De estas dos maneras de personas no hay que hacer caso, a mi parecer, aunque digan que ven y oyen y entienden, ni inquietarlas con decir que es demonio; sino oírlas como a personas enfermas, diciendo la priora o confesor, a quien lo dijere, que no haga caso de ello, que no es la sustancia para servir a Dios y que a muchos ha engañado el demonio por allí, aunque no será quizá así a ella, por no la afligir más que trae con su humor; porque si le dicen que es melancolía, nunca acabará, que jurará que lo ve y lo oye, porque le parece así. Verdad es, que es menester traer cuenta con quitarle la oración, y lo más que se pudiere que no haga caso de ello²²³.

Por último, la Santa apunta un criterio definitivo para discernir las hablas interiores, y, por extensión, para saber a qué atenerse ante los fenómenos místicos: el místico no se discierne a sí mismo, sino que busca a otro para que le discierna, para que le aclare lo que le ocurre. No se considera superior a los demás por ser místico sino un miembro más de la comunidad eclesial. Por eso, como indica en las moradas sextas, habrá que pedir la opinión de confesor letrado y avisado y siervo de Dios:

(223) M 6, 3, 1-3.

(...) 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... 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 acaezca²²⁴.

4.- IMAGINACIÓN Y FANTASÍA

“Conozco más entonces la grandísima merced que me hace el Señor cuando tiene atado este loco en perfecta contemplación”.

V, 30, 16.

4.1.- Terminología

A Teresa de Jesús le preocupaba extraordinariamente la injerencia de la imaginación durante la oración, debido a las distracciones que le ocasionaba. Pero ¿qué entendía ella por imaginación o, aunque apenas usó este vocablo, por fantasía? Antes de contestar, conviene hacer primero una introducción al desarrollo histórico de su significado.

No es fácil distinguir estos complejos vocablos, considerados como afines por algunos autores y como sinónimos por otros; y así resulta indudable que la pareja fantasía-imaginación presenta una problemática gnoseológica y psicológica muy compleja que analizaremos sucintamente.

(224) M 6, 3, 11

En principio, en la antropología aristotélica podemos encontrar una descripción de la palabra "imaginación". Para Aristóteles, "la imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen"²²⁵, y la distingue claramente de la sensación y del pensamiento, reconociendo sin embargo que si no hay sensación no puede haber imaginación y sin ésta última no es posible la actividad de enjuiciar. Además, la imaginación no se puede confundir con el entender ni con el enjuiciar, ya que depende de nuestra voluntad, pudiendo crear ficciones y contemplarlas²²⁶. Por otra parte, la imaginación es una facultad que parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación, resultando por tanto un movimiento producido por la sensación en acto. Y como la vista es el sentido por excelencia, se entiende que la palabra "imaginación" (*phantasia*) derive de la palabra "luz" (*pháos*), puesto que no es posible ver sin luz. Debido a que las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos —por ejemplo, las bestias— porque carecen de intelecto, y otros —por ejemplo, el hombre— porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño²²⁷. Explica también Aristóteles cual es la conexión entre la imaginación y el intelecto, señalando la necesidad de la imagen para comprender: "En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí como el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen"²²⁸.

En relación con lo anterior, habría que añadir aquí que la necesidad de la imagen deriva de la finitud humana²²⁹. El propio Santo Tomás sostiene en la *Suma Teológica*²³⁰ que el alma no intenta nada *sine*

(225) Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 3, 428 a.

(226) *Ibid.*, 427 b.

(227) *Ibid.*, 428 b y 429 a.

(228) *Ibid.*, 7, 431 a.

(229) Cfr. Maurizio Ferraris, *La imaginación*, Visor, Madrid, 1999, 64.

(230) *S. Th.*, I, q. 84, a. 7.

phantasmate, dado que el intelecto humano está mezclado con el cuerpo en esta vida presente, y que nosotros comprendemos a través de las imágenes, siendo necesario que nos formemos una cualquiera, a modo de ejemplo, para comprender cualquier cosa, lo que sucede también cuando queremos hacer entender algo a los demás. Hay que decir también que lo mismo que necesitamos de las imágenes para comprender, la mera posibilidad de formar una imagen es índice de un conocimiento conseguido. Así, sólo habré comprendido el teorema de Pitágoras cuando sea capaz de ilustrarlo con un ejemplo.

Santo Tomás, pues, continúa y desarrolla el concepto aristotélico sobre la imaginación (o fantasía), definiéndola como “depósito de las formas recibidas de los sentidos”²³¹; “la fuerza imaginativa puede configurar formas de diversos sensibles, tal como aparece sobre todo, cuando imaginamos aquello que nunca percibimos por el sentido”²³². Del concepto aristotélico, y de las definiciones del Aquinate, se puede inferir “que la imaginación es una facultad productora de formas sensibles, pero meramente aparentes o una facultad depositaria de las formas que recibe de los sentidos. Las ideas principales son las de facultad, la de apariencia, la de conservación y la de reproducción”²³³.

De acuerdo con el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora²³⁴, se pueden diferenciar, aunque difícilmente, fantasía e imaginación. El vocablo “fantasía” derivaría del mencionado término griego *phantasia*, y significa “aparición”, “acción de mostrarse”, “espectáculo”, “representación”, y desde muy antiguo, como hemos indicado, fue concebido como una actividad de la mente por medio de la cual se producen imágenes, las llamadas *phantasmata* o “fantasmas”, que tienen su origen en representaciones o bien son equivalentes a estas mismas representa-

(231) *Ibid.*, I, q. 78, a. 4.

(232) *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 5.

(233) Cfr. Armando Segura, “La imaginación”, en Abelardo Lobato (Dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, I El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia, 1994, 449.

(234) Cfr. “Fantasía”, en J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, op. cit., 1215.

ciones. Y el vocablo "imaginación" sería, de acuerdo con la opinión de algunos filósofos modernos, una "facultad" o una actividad "mental" distinta de la representación y de la memoria, pero participando necesariamente de ambas. Así, la imaginación suele combinar elementos que han sido previamente representaciones sensibles y precisa también de la memoria porque sin recordar tales representaciones, o las combinaciones que entre ellas se hallan establecido, no podría imaginarse nada; pero se distingue de la memoria porque esta no hace otra cosa que "volver a traer" representaciones, pero no las imagina. La imaginación sería, en definitiva, "una representación (en el sentido etimológico de este vocablo, es decir, una nueva presentación de imágenes)" y "sin las re-presentaciones que hace posible la imaginación no sería posible el conocimiento"²³⁵.

La *Enciclopedia Oxford de Filosofía*²³⁶ sólo aborda el concepto de "imaginación", a la que define como "el poder que tiene la mente para considerar cosas que no están presentes a los sentidos y cosas que no pertenecen a lo real"; y señala que lo mismo que lo imaginario contrasta con lo real, la imaginación contrasta con la percepción y con la cognición. Reconoce también que algunos filósofos (Hume, Kant) le han asignado un papel central en la explicación de la capacidad de la mente para representar cualquier realidad. El debate moderno se centraría principalmente en la naturaleza de las imágenes mentales, en los ejercicios de la imaginación que corresponden a nuestras modalidades perceptuales. La imagen sería también del máximo interés para la psicología, ya que se ha sugerido, por ejemplo, que está implicada en ciertos tipos de razonamiento. Así, los sujetos declaran que frecuentemente utilizan imágenes para resolver algunas tareas, como, por ejemplo, la de responder a la pregunta: "¿Tienen labios las ranas?"

Nuestro *Diccionario* de la Real Academia distingue entre imaginación y fantasía. Define la imaginación como: "La facultad del alma que representa las imágenes de las cosas reales o ideales". Y la fantasía como:

(235) Cfr. "Imaginación", *ibid.*, 1766.

(236) Cfr. "Imaginación", en Ted Honderich(Editor), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, op. cit., 532-533.

“Facultad que tiene el ánimo de reproducir por medio de imágenes las cosas pasadas o lejanas, de representar las ideales en forma sensible o de idealizar las reales”. Es decir, distingue entre la facultad de representar y la facultad de reproducir. Y en este sentido, como indica Mauricio Ferraris²³⁷, parece claro que al menos en parte, en el léxico de las lenguas neolatinas, la imaginación es la retención de lo ausente, mientras que la fantasía es su reelaboración. Pero como ocurre que la reelaboración es más tendente a la falibilidad que la retención, “la fantasía se inclina hacia lo irreal más que la imaginación”. Ahora bien, como el propio autor nos explica, no existe una forma mejor de rehusar un testigo que decirle que lo que nos está presentando es el fruto de su imaginación, con lo que la diferenciación léxica presentada se vuelve confusa, no es coherente. Y así, desde un punto de vista funcional, en un sentido genérico, se puede decir que *phantasia* equivale a *imaginatio* (siendo el primer término una simple transliteración del griego y el segundo una traducción al latín del primero). Pero en un sentido específico, *imaginatio* es la facultad que retiene las formas recogidas por el *sensus communis* (la *koiné aisthesis* de Aristóteles: el sentido interno que coordina los datos provenientes de los sentidos externos), mientras que fantasía es “la facultad que asocia de nuevo los fantasmas retenidos por la *imaginatio*”. Sucede, en definitiva, que si por un lado *imaginatio* se diluye en la percepción (*visio*) y en la memoria (que se distingue de ella por el carácter voluntario), por otro *phantasia* parece absorber, en forma degradada, las mismas funciones de composición y descomposición que pertenecen al concepto” La *imaginatio* proporciona el hombre y el caballo, la *phantasia* compone el centauro”. Y si bien la *phantasia* puede equivocarnos más que la *imaginatio*, al ser una recomposición cargada de valor suprasensible, también la *imaginatio* puede engañarnos: con la *imaginatio* podemos confundir un espantapájaros con un hombre, mientras que con la *phantasia* podríamos construir un delirio, e incluso sucumbir ante unas *phantasiae diabólicae*, como las que obsesionaron a san Antonio Abad, según las versiones pictórica de El Bosco y literaria de Flaubert²³⁸.

(237) Mauricio Ferraris, *op. cit.*, 11-14.

(238) *Ibid.*, 14-15.

4.2.- La imaginación en Teresa de Jesús

“estas maripositas de las noches,
importunas y desasosegadas”.

V 17, 6.

Para entender lo que significa la imaginación en la vida psíquica de la Santa, es preciso considerar primero cómo se entiende esta facultad psicológica, o actividad psíquica simplemente, desde la perspectiva mística.

El *Diccionario de mística*²³⁹ sólo define el vocablo “fantasía”, que deriva del verbo griego *phantázo*, “hacer aparecer”: “Se trata de la facultad del hombre que conserva las imágenes de la experiencia de los sentidos externos en ausencia de los objetos; puede combinarlas entre sí y ponerlas al servicio del espíritu en las operaciones cognoscitivas y volitivas”, teniendo una gran importancia en la vida espiritual. Se añade que ya Aristóteles reconocía en *De anima* que el hombre nace desnudo, descalzo y sin defensa, recibiendo las manos y el intelecto para conocerlo todo y construir un mundo a su medida. Además, siguiendo la antropología aristotélica ya mencionada, considera que: “La fantasía se encuentra entre los sentidos internos, situados en el cerebro, que pueden actuar en ausencia de los objetos externos. Dicho sentido ocupa un puesto central, por encima de los sentidos externos, en conexión con ellos, y por debajo de la inteligencia”. Tiene una triple función cognoscitiva: recibe los datos de la realidad externa y almacena y conserva su contenido; puede hacer presente esos datos evocándolos y, finalmente, su papel en relación con el intelecto es fundamental, ya que dispone el *phantasma*, la imagen, que no sólo sirve para despertar al intelecto sino que le sostiene mediante la *conversio ad phantasmata*.

(239) Cfr. A. Lobato, “Fantasía”, en *Diccionario de Mística*, op. cit., 710. En este libro no se define el vocablo “imaginación”, pero sí el fenómeno carismático de “imagen interior”.

En relación con la vida mística la fantasía desempeña un papel fundamental, facilitando de diversas formas su desenvolvimiento²⁴⁰. Así, mediante la conexión con la sensibilidad unifica la *experientia mundi*, la lectura del gran libro de la naturaleza, muy importante para el conocimiento de Dios en sus obras. Además, con su ayuda se pueden entender mejor los misterios de la vida de Cristo –pasión, muerte y resurrección–, ya que facilita su representación durante la contemplación. Por último, la fantasía no va más allá de la materia, aunque consiga una gran abstracción. De aquí que se halla de abandonar en la contemplación de los misterios profundos de Dios, pues no sirve al intelecto metafísico, e incluso puede convertirse en un estorbo para la paz de la contemplación mística, en la que el alma sólo entra en el misterio profundo de Dios si va guiada por el Espíritu.

En los escritos de san Juan de la Cruz, imaginación y fantasía aparecen dentro de su sistema psicológico como vocablos técnicos diferenciados, afines pero no sinónimos²⁴¹. Son dos sentidos interiores, intermedios entre los sentidos externos y las potencias superiores, principalmente el entendimiento y la voluntad. Y para el Santo, aunque son dos sentidos diferentes forman una unidad, ya que “ordenadamente se sirven el uno al otro: porque el uno (la imaginación) discurre imaginando, y el otro (la fantasía) forma la imaginación o lo imaginado fantaseando. Pero también escribe que “se puede imaginar con la fantasía” y que “el sentido de la fantasía, junto con la memoria, es como un archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles”²⁴².

(240) *Ibid.*, 710-711.

(241) Cfr. Tomás Álvarez, “Fantasía”, en *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, 616-617. Simbólicamente se refiere en su lenguaje a la fantasía y a la imaginación como “las ninfas” y “los arrabales” (CB 18, 4, 7; CB = *Cántico espiritual*, “2ª redacción”), “las aves ligeras con su molesto revoloteo” (CB 20, 5), “el platero” y las “tañas de plata” que él fabrica (S 2, 8, 5), o “como si fuese un espejo(que) tiene en sí (las formas de las cosas), habiéndolas recibido por vía de los cinco sentidos” (S 2, 16, 2). Sin embargo, el espíritu humano lo simboliza como “el agua pura” que fluye en la porción superior del espíritu humano (CB 36, 9).

(242) S 2, 12, 3; (S = *Subida del Monte Carmelo*); 4, 54; 16, 2.

Por lo que se refiere a la Santa, inicialmente utilizaba el vocablo pensamiento como el "acto de pensar" o como "lo pensado", pero en otras ocasiones lo utilizó de forma indiferente como "imaginación" o "lo imaginado" y como entendimiento. Posteriormente, basada en su experiencia, distinguió claramente entre pensamiento y entendimiento, pero continuó utilizando indiferentemente pensamiento e imaginación, es decir, que en el léxico teresiano pensamiento equivale aproximadamente a imaginación, y, sin embargo, no usa apenas el vocablo fantasía/ fantasear⁽²⁴³⁾; lo hace, por ejemplo, cuando diferencia las hablas que hace Dios al alma sin oírse de otras que son engañosas o falsas, "verá el entendimiento que entonces no escucha, pues que obra; y las palabras que él fabrica son como cosa sorda, fantaseada, y no con la claridad que estas otras"⁽²⁴⁴⁾.

Concretamente, en las *Moradas* cuartas, escribe en el preámbulo "el contento que le dio entender que es cosa diferente el pensamiento y el entendimiento", y que, por tanto, el pensamiento (imaginación) no era una potencia del alma:

Yo he andado con esta barahúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el pensamiento (o imaginación, porque mejor se entienda) no es el entendimiento... Porque, como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíaseme recia cosa estar tan tortolito a veces... Yo veía, a mi parecer, las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas con El, y por otra parte el pensamiento alborotado; trafame tonta⁽²⁴⁵⁾.

La Santa, pues, nos refiere los desvaríos de su imaginación, porque esta imaginación o pensamiento es como un tortolito (atolondrado)⁽²⁴⁶⁾, como "estas maripositas de las noches, importunas y

(243) Cfr. Tomás Álvarez, "Pensamiento", en *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit., 507-508.

(244) V 25, 3.

(245) M 4, 1, 8.

(246) M 4, 1, 8.

desasosegadas²⁴⁷, o como “una tarabilla de molino”, que no impide seguir moliendo nuestra harina con “voluntad y entendimiento”²⁴⁸, aunque a veces sucede que se comporta “como un loco furioso que nadie le puede atar, ni soy señora de hacerle estar quedo un credo”²⁴⁹. La imaginación, que en el pasaje que sigue no distingue de pensamiento ni de entendimiento, le dificulta para poder concentrarse en Dios:

Otras veces me hallo que tampoco cosa formada puedo pensar de Dios ni de bien que vaya con asiento, ni tener oración, aunque esté en soledad; mas siento que le conozco. El entendimiento e imaginación entiendo yo es aquí lo que me daña, que la voluntad buena me parece a mí que está y dispuesta para todo bien. Mas este entendimiento está tan perdido, que no parece sino un loco furioso que nadie le puede atar, ni soy señora de hacerle estar quedo un credo. Algunas veces me río y conozco mi miseria, y estoyle mirando y déjole a ver qué hace, y –gloria a Dios- nunca por maravilla va a cosa mala, sino indiferentes: si algo hay que hacer aquí y allí y acullá. Conozco más entonces la grandísima merced que me hace el Señor cuando tiene atado este loco en perfecta contemplación. Miro qué sería si me viesen este desvarío las personas que me tienen por buena. He lástima grande al alma de verla en tan mala compañía. Deseo verla con libertad, y así digo al Señor: “¿cuándo, Dios mío, acabaré ya de ver mi alma junta en vuestra alabanza, que os gocen todas las potencias? ¡No permitáis, Señor, sea ya más despedazada, que no parece sino que cada pedazo anda por su cabo!”²⁵⁰

Parece claro que a la Santa le ayudaba la imaginación o fantasía para representarse los misterios de la vida de Cristo, con la que ella se había identificado plenamente, pero le dificultaba o estorbaba grandemente para contemplar los misterios profundos de Dios, dado que el alma sólo podía entrar en esos misterios acompañada o guiada por el Espíritu.

(247) V 17, 6.

(248) M 4, 1, 13.

(249) V 30, 16.

(250) *Idem*.

Y encontrará en el pecado original la causa para explicar por qué el alma no puede gozar *en un ser*, de forma continuada y totalmente, de las gracias místicas, por qué le cuesta tanto sujetar la imaginación que es la culpable de que se distraiga:

Acuérdome mucho del daño que nos hizo el primer pecado, que de aquí me parece nos vino ser incapaces de gozar tanto bien en un ser, y deben ser los míos, que, si yo no hubiera tenido tantos, estuviera más entera en el bien²⁵¹. (...) y si es, como lo es, de la miseria que nos quedó del pecado de Adán con otras muchas, tengamos paciencia y sufrámosto por amor de Dios, pues estamos también sujetas a comer y dormir, sin poderlo excusar, que es harto trabajo²⁵².

Y dado que no podemos “quitarnos a la imaginación de encima”, si no es con la ayuda de Dios, la Santa sugiere un remedio:

El postrer remedio que he hallado, a cabo de haberme fatigado hartos años, es lo que dije en la oración de quietud: que no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se la puede quitar; y, en fin, aquí por esclava queda... Digo que “queda esclava”, porque, en fin, no puede -por mucho que haga- traer a sí las otra potencias; antes ellas, sin ningún trabajo, la hacen venir muchas veces a sí²⁵³.

Y dará una serie de consejos para que el principiante en la oración no se distraiga y centre sólo su atención en Dios: fijar la atención en una imagen de Cristo, “procurad traer una imagen o retrato de este Señor que sea a vuestro gusto”²⁵⁴; inspirarse en la naturaleza, “agua, campo, flores: en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro”²⁵⁵; o leer un libro, como nos dice en “Vida”:

(251) V 30, 16.

(252) M 4, 1, 11.

(253) V 17, 7.

(254) C 26, 9.

(255) C 26, 10.

(...) si no era acabando de comulgar, jamás osaba comenzar a tener oración sin un libro; que tanto temía mi alma estar sin él en oración, como si con mucha gente fuera a pelear. Con este remedio, que era como una compañía o escudo en que había de recibir los golpes de los muchos pensamientos, andaba consolada. Porque la sequedad no era lo ordinario, mas era siempre cuando me faltaba libro, que era luego desbaratada el alma, y los pensamientos perdidos²⁵⁶.

Pero la clave para no distraerse está en el desasimiento y recogimiento, en irse desasiendo de uno mismo y de personas y cosas, controlar los sentidos externos y la imaginación para irse retirando hacia lo interior, teniendo en cuenta que “no estamos huecas en lo interior”²⁵⁷, sino “que dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas, en fin, como para tal Señor”²⁵⁸, “este cielo pequeño de nuestra alma, adonde está el que le hizo, y la tierra”²⁵⁹.

Y la imaginación dejará definitivamente de importunar en la oración cuando logre el alma, en las moradas quintas, la unión con Dios. Allí ya no habrá duda de si lo que experimenta viene de Dios o es influido por el demonio o es imaginado, cosa que no ocurría en las cuartas moradas, donde todavía el alma:

Queda con mil sospechas y es bien que las tenga, porque —como dije— aun el mismo natural nos puede engañar allí alguna vez; porque aunque no hay tanto lugar para entrar las cosas ponzoñosas, unas lagartijillas sí, que como son agudas por doquiera se meten; y aunque no hacen daño, en especial si no hacen caso de ellas —como dije— porque son pensamientillos que proceden de la imaginación y de lo que queda dicho, importunan muchas veces²⁶⁰.

(256) V 4, 9.

(257) C 28, 10.

(258) C 28, 10.

(259) C 28, 5.

(260) M 5, 1, 5.

Ahora, en estas moradas, no podrán entrar las lagartijillas de la imaginación ni el demonio, porque si éste no puede entender nuestro pensamiento menos entenderá el secreto de la unión del alma con Dios:

Aquí, por agudas que son las lagartijas, no pueden entrar en esta morada; porque ni hay imaginación, ni memoria ni entendimiento que pueda impedir este bien. Y osaré afirmar que si verdaderamente es unión de Dios, que no puede entrar el demonio ni hacer ningún daño; porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osará llegar ni aun debe de entender este secreto. Y está claro: pues dicen que no entienden nuestro pensamiento, menos entenderá cosa tan secreta, que aun no la fía Dios de nuestro pensamiento²⁶¹.

Obsérvese, en el pasaje anterior, una nueva muestra del concepto que tiene la Santa de la intimidad como algo sagrado, de acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás: el demonio no puede entender nuestro pensamiento y mucho menos entender el secreto de la unión del alma con Dios. Por otra parte, tampoco podemos nosotros entender ese secreto.

5.- CASTILLO INTERIOR

En el libro del *Castillo Interior* o las *Moradas*, Teresa nos dice que su alma es un castillo de diamante o muy claro cristal, pero un castillo en movimiento que persigue la conquista de su más recóndita interioridad. Son muchos los símbolos que utiliza para ello²⁶².

(261) *Idem*.

(262) La utilización de los símbolos está lejos de obedecer a una necesidad puramente estética u ornamental del libro, surgiendo más bien de la necesidad, mucho más profunda, de expresar de alguna forma todas aquellas "cosas inefables" que experimenta la Santa; "cosas", por otra parte, como hemos visto, imposibles de comunicar con las pobres palabras del léxico profano. Además, la forma de organizarse los símbolos es un reflejo autobiográfico indudable, ya que Teresa, a sus 62 años, se veía como una "nao" que llegaba a puerto después de una larga travesía, "demasiado cargada", con riesgo de "ir a lo hondo"... pero por dentro, como un castillo, un pilón de agua manantial o un ave fénix. También, como una esposa enamorada o una mariposa volandera. La influencia de estos símbolos sobre la literatura moderna es innegable. Recuérdese, por ejemplo, *El castillo*, la *Metamorfosis* o la

En primer lugar, el castillo, la fortaleza y la militancia, es símbolo del hombre, y sus siete moradas simbolizan la interioridad. La vida del hombre va a consistir en pasar de una morada a otra, en sentido ascendente si es correcta, hasta llegar a la última morada, "hondón del alma", el lugar reservado para el encuentro con lo divino, la morada situada "en el centro y mitad" de todas las otras, donde se produce el intercambio de secretos entre Dios y el alma.

Todos los viejos castillos, todas las grandes fortalezas, su propia catedral de Ávila, tenían en su interior, en su entraña, un pozo o una hendidura en la tierra o en la roca para buscar el agua de manantial, algo similar a lo que ella entrevé en el subsuelo del alma o del hombre, una misteriosa hendidura abierta hacia la trascendencia o la divinidad. Y el agua que fluye de dos fuentes por una serie de "arcaduces" simboliza la vida secreta del hombre, vida que va a depender más de la gracia divina que del propio dinamismo humano. Otro símbolo es el del gusano de seda que se transforma en mariposa y cuyo significado no es otro que el de los dos extremos de la existencia humana, subrayando especialmente el de la última etapa, si bien la mariposa se va a sumergir en la llama divina para lograr la culminación de la metamorfosis divina. Se evoca así el mito del ave fénix, que se introduce en el fuego para renovar la vida.

Dado que la vida del hombre está destinada a entrar en la esfera de lo divino, Teresa propone en las sextas moradas, como muchos otros místicos, entre otros el escritor del *Cantar de los Cantares*, el símbolo sponsal, el "desposorio" con Dios en sus propias palabras, con lo que da al castillo su dimensión de trascendencia. Este desposorio místico se produce estando el alma en un estado de arrobamiento o éxtasis, estando las potencias absortas y como muertas, lo mismo que

Madriguera de Kafka, si bien aquí los símbolos -profundamente humanos- carecen de la experiencia religiosa, por lo que transmiten un mensaje más frío, mas desesperanzado. El mensaje que transmite el *Castillo Interior* va dirigido a personas que sientan profundamente la experiencia religiosa y es, en palabras de Tomás Álvarez, un "mensaje místico para místicos". Cfr. Tomás Álvarez, "El castillo Interior", un libro místico, en *Teresa de Jesús y el siglo XVI*, imprenta C. Diario de Ávila, Ávila, 1995, 41-44, y *Guía del castillo Interior, Lectura espiritual de las Moradas*, Monte Carmelo, Burgos, 2000.

los sentidos, pues de otra forma no se podría soportar sin morir la contemplación tan próxima de Dios, y es promesa de matrimonio.



Interpretación del matrimonio espiritual. Anónimo, siglo XVIII. (Convento de los PP. Carmelitas de la Santa, Ávila)

5.1.- El centro del alma

“en lo interior de su alma, en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía”.

M 7, 1, 7.

“porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro”.

M 7, 2, 4.

Reserva la Santa la séptima morada para el matrimonio espiritual, la secreta unión con Dios en lo “muy muy interior”; y es allí donde el alma va a comprender el misterio de la Santísima Trinidad por visión intelectual, quedando finalmente fundida con Dios, que le ha introducido en dicho misterio.

Mas Arrondo²⁶³ ha profundizado en la raíz del problema antropológico de Santa Teresa: el centro del alma. El hombre se sumerge en su interioridad mediante una adecuada disposición-desasimiento (entrega total de la persona al Otro) y apoyado por sus potencias; más concretamente, por la actividad progresiva del entendimiento y la memoria, se fortalece la voluntad, que es la potencia decisoria y originante del amor y así, según se va espiritualizando el alma, según se va convirtiendo el alma en espíritu²⁶⁴, fundamentalmente por la conver-

(263) Antonio Mas Arrondo, *op. cit.*, 383-399.

(264) En repetidas ocasiones la Santa trata de diferenciar el alma del espíritu, sin llegar a una conclusión clara. Una conclusión podría ser que el alma vivifica el cuerpo, mientras que el espíritu está más orientado hacia la trascendencia. Es revelador al respecto el ejemplo que pone de Marta y María: el alma sería Marta, ocupada en vivir y en hacer, mientras que

sión de la voluntad en decisión de amor, se adentra en el centro del castillo o morada principal, allí donde se celebra el matrimonio espiritual y se experimenta la presencia de la Trinidad.

El término "centro", que se utiliza preferentemente en las *Moradas* junto al de "hondón", se emplea en otros escritos como "adentro", "dentro", "interior", "íntimo", "profundo", "entrañas", "los tuétanos", "la cámara real del castillo", "la pieza principal o palacio donde habita el Rey", "el cielo empíreo" o "la bodega del vino adonde Su Majestad nos ha de meter". Vienen a significar estos términos la zona más profunda del hombre en donde habita Dios. Como indicamos, es "en el centro y mitad" del castillo donde se encuentra la morada "más principal", la última y más profunda morada del espíritu humano. Pero no existen dos centros, uno el del alma y otro donde habita el Rey, sino dos estratos diferentes en el centro: "la parte superior", donde tiene lugar el encuentro en las sextas moradas, y el "centro" propiamente dicho, en las moradas séptimas, donde se encuentra la morada de Dios y a su vez el "hondón" del hombre. Así lo afirma Teresa en las primeras moradas:

Pues consideremos que este castillo tiene —como he dicho— muchas moradas unas en lo alto, otras embajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma²⁶⁵... 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 cercan²⁶⁶.

En definitiva, existe un único "centro", que es a la vez la morada de Dios y el "hondón" del hombre; pero además, el centro del alma es el espíritu, algo muy difícil de entender y de expresar, lo más profundo del hombre, inamovible y parte de la estructura de su alma:

el espíritu sería María, completamente absorbida por el Señor y orientada a lo trascendente. Cfr. al respecto Tomás Álvarez, "Alma", en *Diccionario de Santa Teresa*, op. cit., 34-38.

(265) M 1, 1, 3

(266) M 1, 2, 8.

Este centro de nuestra alma, o este espíritu, es una cosa tan dificultosa de decir y aun de creer, que pienso, hermanas, por no me saber dar a entender, no os dé alguna tentación de no creer lo que digo: porque decir que hay trabajos y penas, y que el alma se está en paz, es cosa dificultosa.... no se entienda que las potencias y sentidos y pasiones están siempre en esta paz; el alma sí; mas en estotras moradas no deja de haber tiempos de guerra y de trabajos y fatigas; mas son de manera que no se quita de su paz y puesto: esto es lo ordinario²⁶⁷.

Y en las séptimas moradas, una vez que el alma ha sido tomada por esposa y antes de que se consume 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 cielo²⁶⁸.

Y esa morada suya es el centro del alma:

(...) en metiendo el Señor al alma en esta morada suya, que es el centro de la misma alma²⁶⁹.

El centro del alma es también el lugar donde se perciben de forma continuada las tres Personas y la Humanidad de Cristo. De todo ello se deduce que el encuentro con Cristo y la Trinidad supone para el hombre el encuentro consigo mismo y con lo más profundo de su ser. Y en este encuentro, una vez que por merced de Dios se le han quitado al alma las escamas de los ojos para que vea y entienda algo de la merced que recibe, se le muestra la Santísima Trinidad:

(...) y metida en aquella morada, por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas... y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que

(267) M 7, 2 10.

(268) M 7, 1, 3

(269) M 7, 2, 9.

se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo, porque no es visión imaginaria²⁷⁰.

Las tres Personas se comunican con el alma y le hablan, todo ello de acuerdo, continua la Santa, con la promesa que hizo el Señor en el Evangelio de que vendría con el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos. Pero este encuentro con la divina compañía llega a espantar al 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 compañía²⁷¹.

Si el centro más profundo del alma, lo más profundo del hombre, es su espíritu, lo más específico del matrimonio espiritual es que el espíritu del alma se hace una sola cosa con el espíritu increado y ya no se separan:

(...) queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios que, como es también espíritu, ha querido su Majestad mostrar el amor que nos tiene, en dar a entender a algunas personas hasta donde llega para que alabemos su grandeza, porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar El de ella²⁷².

Como indicamos anteriormente, lo específico del matrimonio espiritual es la percepción continuada en el centro del alma de las tres

(270) M 7, 1, 6. Fray Luis hizo una amplia nota marginal a este pasaje en la edición príncipe. Explica que Dios infunde una luz grandísima a alguna almas para que comprendan este misterio, "y no sin alguna especie no criada"; pero esta especie no es corporal ni se figura en la imaginación, por lo que la Santa dice que se trata de una visión intelectual.

(271) M 7, 1, 7.

(272) M 7, 2, 3.

Personas y la Humanidad de Cristo, constituyendo el encuentro personal con Cristo la experiencia básica y el núcleo principal de la doctrina teresiana. Pero el hombre tendrá que mostrar una especial *disposición* o colaboración para encontrarse consigo mismo y para mantener su relación amorosa con Cristo, y ello implicará "a toda la persona en un proceso de desprendimiento y abandono en Otro: desde lo mas exterior -su cuerpo y los sentidos exteriores-, hasta lo más interior, potencias y sentidos del alma²⁷³".

Distingue la Santa en las séptimas moradas entre el desposorio espiritual y la unión con Dios, por un lado, y el matrimonio espiritual por otro, ya que aunque en los dos primeros se produce la unión del alma con Dios, "se pueden apartar y quedar cada cosa por sí", y por tanto se queda el alma sin aquella compañía, mientras que en el matrimonio espiritual "siempre queda el alma con su Dios en aquel centro." La unión es:

(...) como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, o el pábilo de la cera²⁷⁴.

El matrimonio espiritual es diferente:

Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz; aunque entra dividida se hace todo una luz²⁷⁵.

(273) A. Mas Arrondo, *op. cit.*, 461-462. Es en las sextas moradas donde se produce un *vacío de sí*, para que El pueda *henchir* y *morar* con su amor el alma humana, lo que ocasiona una constante interiorización del hombre, que, como ya apuntamos más atrás, cuanto más se repliega hacia sus capas más profundas, hacia su centro, más se espiritualiza, y mediante su voluntad espiritualizada y su deseo de amor, ayudado por el conocimiento que le proporcionan la memoria, el entendimiento y los sentidos (especialmente la imaginación), se acerca al centro de su alma, donde habita Dios.

(274) M 7, 2, 4.

(275) *Idem*.

Tras la lucha de toda la vida se llega así a la experiencia cumbre y fecunda. Teresa acude a una serie de alusiones bíblicas para expresar los efectos beneficiosos que provienen de Dios y que ella percibe "cuando llega el alma a Sí", cuando llega la paz del alma:

(...) este ósculo que pedía la Esposa, que yo entiendo aquí se le cumple esta petición. Aquí se dan las aguas a esta cierva, que va herida, en abundancia. Aquí se deleita en el tabernáculo de Dios. Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo²⁷⁶.

5.2.- Amor humano y amor místico

Así pues, santa Teresa, siguiendo la tradición mística, utiliza para sus descripciones una terminología nupcial y un lenguaje erótico, siendo su aspecto más destacado "la unión", la entrega total mutua que alcanza su culmen en el "matrimonio espiritual". Se hace preciso, para su correcta interpretación, el analizar las relaciones entre lo amoroso o afectivo y lo místico.

Como recuerda Otger Steggink²⁷⁷, al explorar las relaciones entre afectividad y misticismo, da la sensación de que en nuestra cultura occidental lo sacral y lo sexual, lo religiosos y lo afectivo, parecen excluirse mutuamente, con lo que se niega el amor vivido como una experiencia integral. Este mito occidental ocasiona el que se contemplan como incompatibles, como separados, lo sacral y lo sexual, lo religioso o espiritual y lo corpóreo. Pero el concebir como opuestas a nuestras dos fuerzas vitales más poderosas, tiene como consecuencia "la discordia eterna en el alma humana", ya que: "Quien las hace enemigas irreconciliables, parte el corazón humano". Y por tanto: "Si no logramos unir religión y erotismo en una nueva, feliz relación, y reconciliar la dignidad humana con la sexualidad, no se llegará a un renaci-

(276) M 7, 3, 13.

(277) Otger Steggink, "Experiencia de Dios y afectividad", en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Vol. II, Salamanca, 1982, 1057-1073.

miento de la religión²⁷⁸. De aquí que la crisis religiosa parezca, en parte, tener como causa una crisis afectiva, y que la crisis afectiva pueda obedecer a una causa religiosa. Se precisa, por tanto, una integración antropológico-teológica de la afectividad humana en la vida espiritual.

Y es precisamente la Santa quien, al expresar de forma magistral su misticismo, mezcla lo corpóreo y lo espiritual. Pero el hecho de que utilice, siguiendo la tradición mística, una terminología erótica y a la mujer como símbolo de la entrega mística, plantea en toda su crudeza el problema de las relaciones entre mística y erotismo: en la más profunda intimidad de la experiencia mística ¿qué sucede?, o mejor, ¿cómo sucede la unión mística? ¿existe o no repercusión corporal de las experiencias espirituales?

Cuando hay unión, para Teresa existe sólo un amor, "todo es amor con amor"²⁷⁹ y no duda en utilizar la terminología o fraseología erótica, el lenguaje erótico, para expresar lo que le ocurre, aunque alguna comparación le parezca poco adecuada:

(...) ya tendréis oído muchas veces que se desposa Dios con las almas espiritualmente. ¡Bendita sea su misericordia que tanto se quiere humillar! Y aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio²⁸⁰.

Todos sus sentimientos femeninos se van a expresar con el lenguaje nupcial y el símbolo sponsal; este será el sello específico de su feminidad, la forma afectiva que elige para configurar su experiencia mística; y esta forma de experiencia femenina, esta experiencia sensitiva de unión, forma parte de un proceso unitivo con la Humanidad de Cristo a todos los niveles, incluso de la desolación y la pasión, lográndose una identificación plena con El²⁸¹:

(278) Walter Schubart, *Religión und Eros*, cit. por Otger Steggink.

(279) M 5, 4, 3.

(280) *Ídem*.

(281) Cfr. Otger Steggink, *op. cit.*, 1060-1061.

O somos esposas de tan gran rey, o no. Si lo somos, ¿qué mujer honrada hay que no participe de las deshonras que a su esposo hacen? Aunque no lo quiera por su voluntad, en fin, de honra o de deshonra participan entrambos. Pues tener parte en su reino y gozarle, y de las deshonras y trabajos querer quedar sin ninguna parte, es disparate²⁸².

Y habrá que comportarse como una verdadera esposa, alegrándose o entristeciéndose con él, según varíe el estado de ánimo de cada cual:

Si estáis alegre, miradle resucitado; que sólo imaginar cómo salió del sepulcro os alegrará! Mas ¡con qué claridad y con qué hermosura! ¡Con qué majestad, qué victorioso, qué alegre!... Si estáis con trabajos o triste, miradle camino del huerto: ¡qué aflicción tan grande llevaba en su alma, pues con ser el mismo sufrimiento la dice y se queja de ella!... O miradle cargado con la cruz, que aun no le dejaban hartar de huelgo²⁸³.

Vemos, pues, como expresa su afectividad femenina, que le lleva a desear, para gozar al máximo de Dios, "dejarse a sí en los brazos del amor"²⁸⁴.

Y queda absolutamente clara la repercusión corporal del éxtasis místico ("no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto") en una famosa visión, que sirvió de estímulo a Bernini para esculpir la estatua de mármol de la Santa conocida universalmente. Nos referimos a una de las "heridas" descritas por la Santa, a veces con el nombre de "traspasamiento", evocando la "transfusión" de la Virgen al pie de la cruz, y cuyo nombre culto, no utilizado por ella, es el de transverberación²⁸⁵; se conoce tradicionalmente, en los carmelos de Ávila, como "la gracia del dardo", debido al vocablo utilizado en el siguiente pasaje:

(282) C 13, 2.

(283) C 26, 4-5.

(284) M 4, 3, 8.

(285) Sobre la transverberación, cfr. Tomás Álvarez, *Diccionario de Santa Teresa, op. cit.*, 178-185.



La Transverberación. Lucas Jordán, finales del XVII o comienzos del XVIII
(Convento de las MM. Carmelitas Descalzas de Peñaranda de Bracamonte,
Salamanca)

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla... no era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. Deben ser los que llaman querubines, que los nombres no me los dicen... Véale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto²⁸⁶.

Debido a su simbolismo erótico, a las diversas metáforas con que se describe en esta visión la ideal escena de amor (dardo, perforación de las entrañas, quejido) y que parecen sugerir como si de una penetración sexual se tratara, o a alguna otra interpretación parecida, desde el ámbito psicológico y psiquiátrico se ha tratado de explicar "la gracia del dardo" y en conjunto toda la mística española, como una suerte de sublimación para compensar una represión sexual o un amor frustrado, colocándole muchas veces a Santa Teresa la etiqueta de histerica. Todo ello como consecuencia lógica del mencionado mito occidental en relación con la incompatibilidad entre lo espiritual y lo corporal, la sexualidad y la mística, la imposibilidad, en suma, de que se reconcilien o manifiesten unidos estos dos elementos en el ser humano. Pero todas las críticas expuestas quedan vacías de contenido si consideramos que la Santa íntegra, de forma consciente, la corporalidad humana en su experiencia mística. Tampoco parece oportuno pensar que la utilización del lenguaje erótico no sea mas que puramente alegórica o literaria, ya que, como venimos describiendo, se puede apreciar que donde la unión mística es expresada en términos amorosos y nupciales, la sexualidad tiene parte en la experiencia²⁸⁷.

(286) V 29, 13.

(287) Cfr. Otger Steggink, *op. cit.*, 1061-1063, que critica además la interpretación que del lenguaje erótico de la Santa hacen Jean Baruzi y Gaston Etchegoyen,

Realmente, podríamos decir que la Santa no siente vergüenza alguna en reconocer los placeres y dolores corporales, aunque no estimula su aparición, considerándolos simplemente como algo que pertenece a la naturaleza humana.

Es evidente que en los hombres primitivos lo sacral se experimentaba unido a lo sexual y, lo que es más interesante aún, carece de sentido el negar la similitud que existe entre los arrobamientos del místico teísta y los éxtasis de la unión sexual; o sugerir que el alma juega el papel de mujer y que Dios aparece como el hombre y otras muchas comparaciones exageradas que pueden bordear o llegar a la blasfemia, como el parecido entre el acto sexual y la unión mística. "Sin embargo, la blasfemia no consiste en la comparación, sino en la degradación del único acto humano que le hace como Dios, tanto en la intensidad de unión con su consorte como en el hecho de que, por esta unión, es socio de Dios creador"²⁸⁸.

Simone de Beauvoir lo explica de otra forma, pero también muy concluyente. Así, aunque los escritos de la Santa justifican la escultura de Bernini, que nos la muestra inundada por la libido en el éxtasis, es injusto e inexacto diagnosticar a la Santa de histérica e interpretar sus emociones como una mera sublimación sexual:

(...) lo que disminuye al sujeto histérico no es el hecho de que su cuerpo exprese activamente sus obsesiones, es el hecho de que esté obsesionado, que su libertad esté encandilada y anulada; el dominio que tiene un faquir de su organismo no lo convierte en su esclavo; la mímica corporal puede envolverse en el impulso de una libertad... tampoco sería real interpretar sus emociones como una simple "sublimación sexual"; en primer lugar no existe un deseo sexual inconfesado que adopte la figura de un amor divino; la misma enamorada no es presa de un deseo sin objeto que a continuación se fija en un individuo; es la presencia del amante la que suscita en ella una pasión inmediatamente dirigida hacia él; de esta forma, con un

(288) Cfr. R. C. Zaehner, *Mysticism: sacred and profane; An Inquiry into some Varieties of Praenatural Experience*, cit. por Otger Steggink, op. cit., 1064.

solo movimiento, Santa Teresa trata de unirse a Dios y vive esta unión en su cuerpo; no es esclava de sus nervios ni de su hormonas: más bien hay que admirar en ella la intensidad de una fe que penetra en lo más íntimo de su carne. En la realidad, como la misma Santa Teresa comprendió, el valor de una experiencia mística se mide, no por la forma en que se ha vivido subjetivamente, sino por su alcance objetivo... Santa Teresa plantea de una forma totalmente intelectual el dramático problema de la relación entre el individuo y el Ser trascendente; vive como mujer una experiencia cuyo sentido supera cualquier especificación sexual; debemos clasificarla junto a San Juan de la Cruz²⁸⁹.

6.- AMISTADES ÍNTIMAS

Para conseguir una visión global de la intimidad de la Santa no son suficientes los datos autobiográficos que nos aporta en el *Libro de la Vida*, ni las descripciones que nos hace en tercera persona en las siete *Moradas* o las confidencias y reflexiones que sobre su vida espiritual nos comunica en *Relaciones*, sino que precisamos ahondar en sus numerosas cartas, que, como señala oportunamente Tomás Álvarez, actúan "como correctivo de la imagen ya clásica de la Santa, unilateral y desenfocadamente mística; y como encuadre y reinserción de su figura humana y femenina en el realismo de lo pequeño y episódico, de lo terrestre y cotidiano"²⁹⁰. Sólo a través de ellas podemos llegar a conocer algunas de las confidencias y amistades más íntimas de nuestra mística.

La mayor parte de su abundante epistolario está escrito después de los 53 años, y surge principalmente de la necesidad de comunicar-

(289) Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Vol. II, 5ª ed., Cátedra, 2001, 484-485.

Por sublimación se entiende, en la terminología psicoanalítica, un mecanismo de defensa o de protección del yo, mediante el cual se sustituye un objetivo u objeto socialmente reprochable por otro que no lo es; en este caso, se sustituye el objeto sexual por un objeto cultural, la unión con Dios. La sublimación permite canalizar los instintos, en lugar de bloquearlos o dispersarlos, logrando así una satisfacción instintiva modesta.

(290) Tomás Álvarez, en Santa Teresa, *Cartas*, cuarta edición, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1997, 29.

se humanamente con sus familiares, hermanas y hermanos religiosos, teólogos amigos y las múltiples personas que participaban de sus ideales y de sus empresas. Pero también en la cartas continua Teresa de alguna forma autobiografiándose, sin tener reparo para hablar de su cuerpo, de su delicada salud y de sus enfermedades, y como hemos indicado, de aspectos más reservados de su vida interior a través de confidencias a sus íntimos.

Si bien las cartas son inicialmente autógrafas, como corresponde a algo que la Santa estima personal e íntimo, posteriormente, y debido a su enfermedad, hará uso de las "secretarias", como ella denominaba a las sencillas amanuenses a las que dictaba; pero siempre y cuando que lo que fuera a comunicar no lo considerara secreto, como le escribe a la madre María de San José:

Yo me estoy ruin de mi cabeza... lo que tengo de mejoría es no tener tanta flaqueza, que puedo escribir y trabajar con ella más que suelo; mas el ruido está en un ser y harto penoso, y así escribo de mano ajena, si no es cosa secreta²⁹¹.

Parte de sus cartas están en lenguaje cifrado, no exento de humor, utilizando criptónimos, principalmente las que dirige al padre Gracián, y ello es debido a que la correspondencia entre ambos acabó siendo muy vigilada e incluso interceptada. Así, entre ellos dos, la Santa era conocida como Ángela y Laurencia, y Gracián como Eliseo, Pablo o Cirilo; y se referían a veces a los frailes calzados como los "gatos", a las carmelitas calzadas de Paterna como las "cigarras", al provincial carmelita de Castilla como Melquisedec y al nuncio como Matusalén²⁹².

Las cartas más interesantes para analizar las confidencias íntimas de la Santa son las escritas a su hermano Lorenzo y a algunos otros de sus hermanos y familiares, a la madre María de San José y a su principal preceptor espiritual, el padre Jerónimo Gracián. Las cartas diri-

(291) Cta. 198, 2 y 3.

(292) *Cartas*, op. cit., 19 y 20.

gidas a otro gran amigo y confesor, san Juan de la Cruz, desgraciadamente se han perdido.

Es fundamental entender que el sentido de la amistad para la Santa es siempre secundario a su vida de unión con Dios, no concibiendo la amistad profunda sino con personas afines espiritualmente; ni aunque sean deudos o familiares. Fue en su primer arrobamiento cuando escuchó las palabras: "Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles"²⁹³. Después, una vez recuperada del espanto que ello le produjo, "porque el movimiento del ánima fue muy grande, y muy en el espíritu se me dijeron estas palabras, y así me hizo temor", nos aclara que:

Ello se ha cumplido bien, que nunca más yo he podido asentar en amistad ni tener consolación ni amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir, ni ha sido en mi mano, ni me hace el caso ser deudos ni amigos. Si no entiendo esto o es persona que trata de oración, esme cruz penosa tratar con nadie. Esto es así, a todo mi parecer, sin ninguna falta²⁹⁴.

A su hermano Lorenzo le explica también por qué no está atada a los demás, por qué da absoluta prioridad a su amor a Dios. Y es que, cuando Dios establece una amistad profunda con el alma, "no se quita de ella", nunca le abandona:

Porque cuando de veras está tocada el alma de este amor de Dios, sin pena ninguna se quita el que se tiene a las criaturas, digo de arte que esté el alma atada a ningún amor; lo que no se hace estando sin este amor de Dios; que cualquiera cosa de las criaturas, si mucho se aman, da pena; y apartarse de ellas, muy mayor. Como se apodera Dios en el alma, vala dando señorío sobre todo lo criado, y aunque se quita aquella presencia y gusto (que es de lo que vuestra merced se queja), como si no hubiese pasado nada cuanto a estos sentidos sensuales, que quiso Dios darles parte del gozo del alma, no

(293) V 24. 5.

(294) V 24. 6.

se quita de ella ni deja de quedar muy rica de mercedes, como se ve después, andando el tiempo, en los efectos²⁹⁵.

Pero surgen también otras amistades y la Santa establece múltiples relaciones afectivas que le dan un aspecto más humano. Es más, reconociendo que "nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra —y tan en la tierra como yo estaba— es desatino"²⁹⁶, distingue en el *Camino de perfección* dos clases de amor, el puramente espiritual y el sensitivo espiritual:

De dos maneras de amor es lo que trato: una es espiritual, porque ninguna cosa parece toca a la sensualidad ni la ternura de nuestra naturaleza, de manera que quite su pureza; otra es espiritual, y junto con ella nuestra sensualidad y flaqueza o buen amor, que parece lícito, como el de los deudos y amigos²⁹⁷.

Ella prefiere el amor puramente espiritual: "Es cosa extraña qué apasionado amor es éste, qué de lágrimas cuesta, qué de penitencias y oración... Esta manera de amar es la que yo querría tuviéramos nosotros"²⁹⁸. Y ello le lleva además a aconsejar a sus monjas que logren el desasimiento de los deudos o familiares, que se despeguen de ellos, ya que así evitarán muchos peligros:

¡Oh, si entendiésemos las religiosas el daño que nos viene de tratar mucho con deudos, cómo huiríamos de ellos!²⁹⁹

Espantada estoy el daño que hace tratarlos; no creo lo creará sino quien lo tuviere por experiencia... No sé yo qué es lo que dejamos del mundo las que decimos que todo lo dejamos por Dios, si no nos apartamos de lo principal, que son los parientes³⁰⁰.

(295) Cla. 177, 6.

(296) V 22, 10.

(297) C 4, 12.

(298) C 7, 1 y 5.

(299) C 9, 1.

(300) C 9, 2.

En esta casa, hijas, mucho cuidado de encomendarlos a Dios, que es razón; en lo demás, apartarlos de la memoria lo más que podamos, porque es cosa natural asirse a ellos nuestra voluntad más que a otras personas³⁰¹.

Todo este decirnos que huyamos del mundo, que nos aconsejan los Santos, claro está que es bueno. Pues creedme que lo que, como he dicho, más se apega de él son los deudos y más malo de desaparecer. Por eso hacen bien los que huyen de sus tierras; si les vale, digo, que no creo va en huir el cuerpo, sino en que determinadamente se abraze el alma con el buen Jesús, Señor nuestro, que como allí lo halla todo, lo olvida todo; aunque ayuda es apartarnos muy grande hasta que tengamos conocida esta verdad; que después podrá ser quiera el Señor, por darnos cruz en lo que solíamos tener gusto, que tratemos con ellos³⁰².

Incluso aporta a las monjas su propia experiencia en este sentido, ya que dejando al lado los padres, de los que se puede esperar todo, los deudos le han ayudado menos en su trabajos que los siervos de Dios. Por eso, a los padres habrá que atenderlos siempre, y, lo mismo que a los hermanos, no tratarlos como a extraños:

Yo he sido querida mucho de ellos, a lo que decían, y yo los quería tanto, que no los dejaba olvidarme. Y tengo por experiencia, en mí y en otras, que dejados padres(que por maravilla dejan de hacer por los hijos, y es razón con ellos cuando tuvieren necesidad de consuelo, si viéremos no nos hace daño a lo principal, no seamos extraños, que con desasimiento se puede hacer, y con hermanos), en los demás, aunque me he visto en trabajos, mis deudos han sido y quien menos ha ayudado en ellos; los siervos de Dios, sí³⁰³.

Fueron muchos los problemas que tuvo a la Santa a cuenta de sus familiares. A María de San José le escribe, a raíz de los problemas motivados por el enrevesado testamento de su hermano Lorenzo, y de los que origina el hermano de Lorenzo hijo: "¡Oh, si supiese los tra-

(301) C 9, 3.

(302) C 9, 5.

(303) C 9, 3.

bajos de su hermano y el que tengo con todos estos parientes! Y así ando huyendo de encontrarme en nada con ellos"¹⁰⁴.

También le ocasionó muchos problemas la orden dada en el testamento por su hermano Lorenzo, en el sentido de que con el dinero que le debía el Carmelo de Sevilla por un préstamo que hizo para la compra de la casa, se le construyera una capilla para enterrarse en el monasterio de San José de Ávila. Así, en una carta a las carmelitas de Ávila les dice que: "Lo primero, se ha de hacer la capilla que manda mi hermano, que haya gloria"¹⁰⁵. Y en otra a María de San José: "Para hacer una capilla en San José de Ávila, deja mi hermano lo que en esa casa se le debe, para enterrarse en ella"¹⁰⁶. Pero lo tendrá que reclamar una y otra vez en numerosas cartas, porque no llegaba nunca el dinero para su construcción.

Todas estas y otras muchas preocupaciones le hicieron exclamar:

!Oh, mis hijas, qué cansancio y contienda traen consigo estas haciendas temporales! Siempre lo pensé y ahora lo tengo visto por experiencia, que a mi parecer todos los cuidados que he traído en las fundaciones en parte no me han desabrido ni cansado como éstos; no sé si lo ha hecho la mucha enfermedad, que ha ayudado"¹⁰⁷.

Lo anterior explica el que insistiera en "los daños que hay en no ser muy encerrados los monasterios de monjas", y ayuda a la interpretación de la misteriosa aparición de un enorme sapo, cuando estaba con determinada persona en el monasterio de la Encarnación, y que para ella fue un aviso en el mismo sentido:

Estando otra vez con la misma persona, vimos venir hacia nosotros -y otras personas que estaban allí también lo vieron- una cosa a manera de sapo

(304) Cta. 412, 8.

(305) Cta. 356, 6.

(306) Cta. 350, 4.

(307) Cta. 356, 9.

grande, con mucha más ligereza que ellos suelen andar. De la parte que él vino no puedo yo entender pudiese haber semejante sabandija en mitad del día ni nunca la habido, y la operación que hizo en mí me parece no era sin misterio. Y tampoco esto se me olvidó jamás. ¡Oh grandeza de Dios, y con cuánto cuidado y piedad me estabais avisando de todas maneras, y qué poco me aprovechó a mí!¹³⁰⁸

6.1.- Lorenzo de Cepeda y otros

Al lado del amor puramente espiritual, existe otro amor más acorde con la naturaleza humana, producto de la armonía entre el espíritu y los sentidos, un amor en el que junto a la espiritualidad va nuestra sensualidad y flaqueza o buen amor, un amor que también parece lícito y que es como el que se tiene a los deudos y amigos: el amor sensitivo espiritual. Incluso Teresa opina que seleccionamos a las personas que amamos de acuerdo con una serie de características, como el parentesco natural y espiritual, la convivencia y las buenas cualidades que presentan¹³⁰⁹.

Y así, las relaciones con sus hermanos son muy afectuosas, y con Lorenzo y algunos sobrinos muy entrañables. Pero con Lorenzo, que la tiene como directora espiritual, le une además una amistad íntima que le lleva a confiarle lo más secreto de sus experiencias místicas y a aconsejarle sobre sus propias experiencias de oración. Le explica en qué consisten sus arrobamientos y los problemas que éstos le acarrearán cuando le ocurren en público:

Desde antes que escribiese a vuestra merced me han tornado los arrobamientos, y hame dado pena; porque es (cuando han sido algunas veces), en público, y así me ha acaecido en maitines. Ni basta resistir ni se puede disimular. Quedo tan corridísima que me quería meter no sé dónde... Ando estos días como un borracho, en parte; al menos entiéndese bien que está

(308) V 7, 8.

(309) Cfr. sobre este tema Otger Steggink, "Experiencia de Dios y afectividad", *op. cit.*, 1066-1067.

el alma en buen puesto; y así, como las potencias no están libres, es penosa cosa entender en más que lo que el alma quiere³¹⁰.

Después los efectos de sus ímpetus:

En especial, si es ímpetu bien recio, no parece se puede sufrir sin emplearse el alma en hacer algo por Dios; porque es un toque que da al alma de amor... porque es una pena grande y dolor, sin saber de qué, y sabrosísima³¹¹.

Pero las experiencias de oración del hermano a veces se acompañan de movimientos corporales, sensuales, que le preocupan; ella, aunque no ha tenido esos movimientos, le aconseja:

De esas torpezas después, de que vuestra merced me da cuenta, ningún caso haga; que, aunque eso yo no lo he tenido —porque siempre me libró Dios por su bondad de esas pasiones—, entiendo debe ser que, como el deleite del alma es tan grande, hace movimientos en el natural; iráse gastando con el favor de Dios, como no haga caso de ello. Algunas personas lo han tratado conmigo³¹².

Y más adelante vuelve sobre el tema:

En lo de esos movimientos sensuales, para probarlo todo, se lo dije, que bien veo no hace al caso, y que es lo mejor no hacer caso de ellos. Una vez me dijo un gran letrado que había venido a él un hombre afligidísimo, que cada vez que comulgaba venía en una torpeza grande (más que eso mucho), y que le habían mandado que no comulgase sino de año a año, por ser de obligación. Y este letrado, aunque no era espiritual, entendió la flaqueza, y díjole que no hiciese caso, que comulgase de ocho a ocho días, y como perdió el miedo, quitósele. Así que no haga vuestra merced caso de eso³¹³.

(310) Cta. 177, 3.

(311) *Ibid.*, 5.

(312) *Ibid.*, 7.

(313) Cta. 182, 5.

Y sobre el estado en que se encuentra después del arrobamiento, le dice que los estremecimientos y el aumento de calor que se siente en el cuerpo son pasajeros:

Yá creo he respondido al quedar después como si no hubiera pasado nada. No sé si lo dice así san Agustín: que pasa el espíritu de Dios sin dejar señal, como la sacta, que no la deja en el aire... Otras veces queda el alma que no puede tornar en sí en muchos días, sino que parece como el sol, que los rayos dan calor y no se ve el sol; así parece el alma tiene el asiento en otro cabo, y anima al cuerpo no estando en él, porque está alguna potencia suspendida³¹⁴.

Pero además de comentar sus vivencias místicas y de darle consejos a su hermano sobre sus oraciones, Teresa no se olvida de comentar los asuntos pendientes, el día a día, las cosas más "terrenales", y así le agradece lo que le envía y le envía unas pastillas para el reuma y las molestias de cabeza:

(...) las sardinas vinieron buenas y los confites a buen tiempo, aunque quisiera yo más se quedara vuestra merced con los mejores. Dios se lo pague. De ninguna cosa me envíe ya nada, que cuando yo lo quiera lo pediré... A Aranda me encomiende, y que eche un poco de esas pastillas en el aposento de vuestra merced, o cuando esté al brasero, que son muy sanas y puras, de descaldas, que todo lo que tienen no es curioso; aunque más mortificación quiera ser, las puede echar. Para reumas y cabeza son bonfísimas³¹⁵.

Le comunica también a Lorenzo sus escrúpulos en relación con el tema de la pobreza. Para entender estos escrúpulos hay que pensar que ella tenía que conseguir y manejar continuamente dinero para proveer a sus fundaciones y al mismo tiempo tenía que mantener su radical voto de pobreza. Concretamente, le explica a su hermano, de forma pormenorizada, lo que hará con el dinero que le ha enviado antes de volver del Perú:

(314) *Cla.*, 177, 10 y 11.

(315) *Ibid.*, 1 y 15. Aranda era la doméstica de su hermano.

(...) ello se gastará con mi hermana, y lo demás en buenas obras, y será por vuestra merced. Por algunos escrúpulos que traía, me vino hartó a buen tiempo algo de ello; porque con estas fundaciones ofréncense cosas algunas que, aunque más cuidado traigo y es todo para ellas, se pudiera dar menos en algunos comedimientos de letrados (que siempre para las cosas de mi alma trato con ellos), en fin, en naderías; y así me fue de hartó alivio, por no los tomar de nadie, que no faltaría; mas gusto tener libertad con estos señores para decirles mi parecer, y está el mundo tal de interés, que en forma tengo aborrecido este tener, y así no tendré yo nada, sino con dar a la misma Orden algo quedará con libertad, que yo daré con ese intento; que tengo cuanto se puede tener del general y provincial, así por tomar monjas, como para mudar, y para ayudar a una casa con lo de otras¹¹⁶.

También, cuando escribe a su hermana Juana de Ahumada, que recibirá parte del dinero que envía Lorenzo, y a la que además quiere socorrer, al estar al tanto de su mala situación económica, vuelve a mencionar sus escrúpulos respecto al dinero, debido a su voto de pobreza:

¿No ve cómo, aunque más hago, no quiere Su Majestad que sea pobre? Yo le digo, cierto, que me da en parte disgusto hartó, si no es por no andar con escrúpulo cuando he de hacer alguna cosa. Y así, pienso ahora de algunas naderías que le traía pagar, y dejar algo, o lo más, gastado en la misma Orden, y tener cuenta para, si quisiere hacer algo que sea fuera de ella, no andar en estos escrúpulos. Porque si lo tengo, con la necesidad grande que veo en la Encarnación no podré guardar nada, y aun por mucho que haga no me darán cincuenta ducados para esto que digo; que se ha de hacer, no a mi voluntad, sino a lo que sea más servicio de Dios¹¹⁷.

Y en otra carta posterior, refiriéndose a lo afectado que se encuentra el sacerdote amigo, Francisco Salcedo, como consecuencia de un pleito ruinoso, insiste en el mismo tema:

(316) Cta. 24, 11.

(317) Cta. 23, 3.

Dame harta pena no le ver con más ánimo para este trabajo de este pleito que le da Dios, que no puedo creer viene de otra parte... Esto tiene el no estar desasidos de todo, que con lo que podemos más ganar (que es perder la hacienda que tan poco ha de durar y de tan poca estima es, comparada con lo eterno), eso nos inquiete y quite la ganancia... me acordé de lo mucho que yo sentía cuando en Sevilla vimos en peligro lo que vuestra merced traía. Y es que nunca nos conocemos. Así que lo mejor debe ser huir de todo por el Todo y porque nuestro natural no nos haga esclavos de cosas tan bajas, y a los que esto no pueden, considerarlo muchas veces; y así lo haga vuestra merced, y se acuerde de cuando su natural le lleve...³¹⁸

Queda patente en diversas cartas el enorme afecto que Teresa profesaba a sus padres y hermanos, lo que le lleva a consolarlos en las situaciones más dramáticas de la vida. Así, ante la grave enfermedad de su padre, no duda en acudir a curarlo, y a pesar de estar ella misma "más enferma en el alma que él en el cuerpo", esconde en su interior cualquier signo de tristeza para no desanimarle, consolándole y exhortándole al mismo tiempo a sobrellevar el trance cristianamente:

En este tiempo dio a mi padre la enfermedad de que murió, que duró algunos días. Fuíle yo a curar, estando más enferma en el alma que él en el cuerpo, en muchas vanidades, aunque no de manera que —a cuanto entendía— estuviese en pecado mortal en todo este tiempo más perdido que digo; porque entendiéndolo yo, en ninguna manera lo estuviera. Pasé harto trabajo en su enfermedad... Con estar yo harto mala, me esforzaba, y con que en faltarme él me faltaba todo el bien y regalo, porque en un ser me le hacía, tuve tan gran ánimo para no le mostrar pena y estar hasta que murió como si ninguna cosa sintiera, pareciéndome se arrancaba mi alma cuando veía acabar su vida, porque le quería mucho³¹⁹.

Fue su principal mal de un dolor grandísimo de espaldas que jamás se le quitaba. Algunas veces le apretaba tanto, que le congojaba mucho. Díjele yo que, pues era tan devoto de cuando el Señor llevaba la cruz a cuestras,

(318) Cta. 142, 2, 3 y 4.

(319) V 7, 14.

que pensase Su Majestad le quería dar a sentir algo de lo que había pasado con aquel dolor. Consolóse tanto, que me parece nunca más le oí quejar³²⁰.

En el caso de Lorenzo, el afecto llega a su grado máximo cuando éste le anuncia en una triste carta sus certeros presentimientos de una muerte próxima y le pide que vaya a su lado. La Santa, que no puede ir, le dice para consolarle:

Yo no sé de dónde se sabe que se ha de morir presto ni para qué piensa esos desatinos ni le aprieta lo que no será. Fíe de Dios que es verdadero amigo, que ni faltará a sus hijos ni a vuestra merced. Harto quisiera que estuviera para venir acá, pues yo no puedo ir allá; al menos hácelo vuestra merced harto mal estar tanto sin ir a San José, que antes le hará provecho el ejercicio, pues es tan cerca, y no se estar solo... Avíseme de su salud por caridad, y quédese con Dios, que no hay más lugar³²¹.

Es muy emotiva igualmente la carta a Lorenzo hijo, que se encuentra en Quito. Le escribe una verdadera *consolatio*, una consolación en el mejor estilo de la tradición grecolatina de este género (Crantor de Solos, Cicerón, Séneca), aunque dotándola de sentido cristiano. Y si bien respeta la intimidad de su hermano y no se atreve a revelarle al sobrino "algunas cosas particulares de su alma" que le ayudarían a soportar la pérdida, sí le dice sentidamente, para mitigar su pena y ayudarle a superarla, lo siguiente:

La gracia del Espíritu Santo sea con vuestra merced, mi hijo. Bien puede creer que me da harta pena las malas nuevas que a vuestra merced he de escribir en ésta. Mas considerando que lo ha de saber por otra parte y que no le podrán dar tan buena relación del consuelo que puede tener tan gran trabajo, quiero mas que las sepa de mí, y si consideramos bien las miserias de esta vida, gozarnos hemos del gozo que tienen los que están ya con Dios³²².

(320) V 7, 16.

(321) Cta. 346, 1 y 3.

(322) Cta. 363, 1.

Fue Su Majestad servido llevar consigo a mi buen hermano Lorencio de Cepeda dos días después de San Juan con mucha brevedad, que fue un vómito de sangre; mas habíase confesado y comulgado el día de san Juan. Y creo fue regalo para su condición no tener más tiempo; porque para lo que toca a su alma sé yo bien continuo le hallaría aparejado, y así ocho días antes me había escrito una carta donde me decía lo poco que había de vivir, aunque puntualmente no sabía el día³²³.

Murió encomendándose a Dios y como un santo, y así, según nuestra fe, podemos creer estuvo poco o nada en el purgatorio. Porque aunque siempre fue, como vuestra merced sabe, siervo de Dios, estábalo ahora de suerte que no quisiera tratar cosa de la tierra; y si no era con las personas que trataban de su Majestad todo lo demás le cansaba en tanto extremo, que yo tenía hartos que consolarle, y así se había ido a la Serna por tener más soledad, adonde murió, o comenzó a vivir, por mejor decir. Porque, si yo pudiera escribir algunas cosas particulares de su alma, entendiera vuestra merced la gran obligación que tiene a Dios de haberle dado tan buen padre y de vivir de manera que parezca ser su hijo; mas en carta no se sufre más de lo dicho, sino que vuestra merced se consuele y crea que desde donde está le puede hacer más bien que estando en la tierra³²⁴.

A mí me ha hecho gran soledad, más que a nadie³²⁵.

La Santa tuvo siempre un espíritu benevolente y una inclinación natural a consolar a los demás, no sólo a sus parientes. Así, consuela también a otras muchas personas, como a D^a Luisa de la Cerda, deprimida por la muerte de su marido, aunque en este caso por obediencia al Provincial, y a los enfermos durante su residencia en un hospital de Burgos, a los que consolaba diariamente, ya que desde su pobre celdilla no podía resistir los alaridos que daban durante las curas³²⁶.

(323) Cta. 363, 2.

(324) Cta. 363, 3.

(325) Cta. 363, 4.

(326) En relación con las consolaciones espirituales, Tomás Álvarez aclara que en el camino espiritual se pueden distinguir dos situaciones extremas y opuestas, consolación y desolación. La Santa no utiliza el término desolación, pero sí otros equivalentes como "congoja", "desconsuelo", "espíritu de ira", "trabajos de cuerpo y alma", "de los más penosos y sutiles..." Por otra parte, utiliza diversas variantes para el aspecto opuesto: consolación y consuelo,

Pero también demuestra gran afecto y preocupación por su hermano menor, Agustín, que estaba de gobernador en algún lugar del Perú, si bien en este caso la preocupación era por su vida y su alma. La Santa tuvo una premonición y le avisó repetidas veces de que no obtuviera otro cargo y abandonase el lugar:

Hermano mío, no tome oficio en las Indias, porque me ha dado a entender nuestro Señor que si lo toma y muere en él, se condenará³²⁷.

Y en otro fragmento de carta, proveniente seguramente del proceso de Beatificación de la Santa y que nos transmite, entre otros autores, Jerónimo de San José en la *Historia del Carmen Descalzo*, se amplía lo anterior :

Estando este su hermano por gobernador en un lugar de Perú, le escribió la Santa una carta, en la que le decía dejase luego el gobierno y se saliese de aquel lugar, si no quería perder su vida y su alma.- Esto le escribió con tanta aseveración, que con valerle el gobierno más de diez mil ducados cada año, se salió luego dél. Dentro de breves días entraron los enemigos y mataron al gobernador que había sucedido en su oficio, y a todos los del lugar³²⁸.

La muerte de su hermano Lorenzo y los sentimientos de serenidad y tristeza que le embargan, así como las múltiples confidencias íntimas, espirituales, que a ella le hacía, constituyen precisamente el tema principal de una de las muchas cartas que escribe a la religiosa carmelita que ella más quería, la madre María de San José, durante muchos años priora del convento de Sevilla:

temura y lágrimas, contentos y gusto. Estos dos últimos vocablos, constituyen términos técnicos para designar las primeras manifestaciones de la oración mística. De cualquier forma, para la Santa el gran consolador es Jesús, o el Señor, y lo deja muy claro en múltiples ocasiones, como en la *Exclamación 8*: "venid a mí todos los que trabajáis y estáis cargados, y yo os consolaré". Cfr. "Consolaciones espirituales", en *Diccionario de Santa Teresa, op. cit.*, 166-169.

(327) Cta. 379.

(328) Cta. 18/46 (fragmento).

Paréceme no quiere nuestro Señor pase mucho tiempo sin que yo tenga en qué padecer... Sepa que ha sido servido llevar consigo a su buen amigo y servidor Lorencio de Cepeda... Había comulgado dos días había y murió con sentido, encomendándose a nuestro Señor. Yo espero en su misericordia se fue a gozar de El porque estaba ya de suerte que, si no era tratar en cosas de su servicio, todo le cansaba... Su oración era ordinaria, porque siempre andaba en la presencia de Dios, y su Majestad le hacía tantas mercedes que alguna veces me espantaba. A penitencia tenía mucha inclinación y así hacía más de lo que yo quisiera; porque todo lo comunicaba conmigo, que era cosa extraña el crédito de lo que yo le decía tenía, y procedía del mucho amor que me había cobrado... Yo se lo pago en holgarme que haya salido de vida tan miserable y que esté ya en seguridad... Paréceme, mi hija, que todo se pasa tan presto que más habíamos de traer el pensamiento en cómo morir que no en cómo vivir. Plega a Dios, ya que me quedo acá, sea para servirle en algo, que cuatro años le llevaba y nunca me acabo de morir³²⁹.

A María de San José la expresa, por tanto, todos sus sentimientos e inquietudes, incluso su falta de control por arremeter contra ella al acusarla de haber influido negativamente con sus cartas en el desgobierno y desasosiego de la comunidad de Malagón, cuya priora era la madre Brianda de San José, si bien reaccionando benévola-mente ante el reconocimiento de su culpabilidad y la muestra de humildad :

Después de escrita la que va con ésta, recibí las tuyas. Heme holgado tanto, que me enterneció, y caído en gracia sus perdones. Con que me quiera tanto como la quiero yo, la perdono hecho y por hacer³³⁰.

Y más adelante, al visitar Malagón para construir la casa y tratar de organizar la comunidad:

(329) Cta. 347. 1. 2. 3 y 6.

(330) Cta. 112. 1.

Vuestra reverencia me perdone a mí, que con quien bien quiero soy intolerable, que querría no errase en nada. Así me acaeció con la madre Brianda que le escribía cartas terribles, sino que me aprovechaba poco³³¹.

6.2.- El padre Jerónimo Gracián

Las relaciones de amistad que mantuvo la Santa con los hombres, con sus mejores amigos, como los carmelitas Jerónimo Gracian y Juan de la Cruz, pero también con los dominicos García de Toledo, Pedro Ibáñez y Domingo Báñez, plantean el problema de la amistad y de las relaciones afectivas con una persona de distinto sexo³³². Se ha especulado que, aunque las dificultades para mantener unas relaciones afectivas de ese tipo pueden ser considerables, la amistad entre el hombre y la mujer resulta a menudo, a nivel existencial, muy productiva³³³. Se sugiere, incluso, que las relaciones afectivas con personas del otro sexo estarían en el origen y la configuración de la experiencia mística. Ello explicaría, de alguna forma, el por qué los místicos eligen metáforas amorosas y simbología erótica para expresar sus experiencias³³⁴.

Parece indudable también que la sexualidad física no es más que una forma de expresar el amor, pero no la única, ya que amar a una persona es sobre todo establecer una relación con esa persona como tal persona. Como dice el psiquiatra y filósofo Victor Frankl, cuando hay amor se establece una relación directa con la personalidad del amado: "La mirada del amante atraviesa la envoltura física y psíquica y mira hacia el núcleo de la esencia del otro"³³⁵. Además, dado que el amor se va a fraguar en el núcleo más profundo de la personalidad, y ésta sólo se abre con la meditación, el amor constituye una experiencia mística. Y lo que es más importante, aunque el amor se puede expresar a tra-

(331) Cta. 319, 2.

(332) Otger Steggink, "Experiencia de Dios y afectividad", en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, op. cit., 1064-1070.

(333) Ignace Lepp, *De psychoanalyse van de liefde*, cit. por Otger Steggink, op. cit.

(334) James Leuba, *The Psychology of religious Mysticism*, cit. por Otger Steggink, op. cit.

(335) Victor Frankl, *The Doctor and the Soul*, cit. por Otger Steggink, op. cit.

vés del cuerpo, es independiente de éste, puede existir sin él, ya que: "Donde la sexualidad es posible, el amor la deseará y la buscará, mas donde se pide continencia, no necesariamente el amor se enfriará o morirá"³³⁶.

Por lo que se refiere concretamente a la relación con el padre Gracián, ésta es de un profunda amistad y toda su afectividad femenina se vuelca en ella. A pesar de la diferencia de edad, Gracián alrededor de los treinta y Teresa en los sesenta, desde el momento en que se conocen en Beas, el 25 de abril de 1575, se establece una relación de amistad íntima que durará ya toda la vida de la Santa, quien además le convierte en la persona clave para la reforma de la Orden:

Pues estando en esta villa de Beas... vino a verme allí un padre de nuestra Orden, de los Descalzos, llamado el maestro fray Jerónimo de la Madre de Dios, Gracián, que había pocos años que tomó nuestro hábito estando en Alcalá, hombre de muchas letras y entendimiento y modestia, acompañado de grandes virtudes toda su vida, que parece nuestra Señora le escogió para bien de esta Orden primitiva³³⁷.

(...) es agradable su trato, de manera que, por la mayor parte, los que le tratan le aman (es gracia que da nuestro Señor), y así de todos sus súbditos y súbditas es en extremo amado; porque aunque no perdona ninguna falta (que en esto tiene extremo, en mirar el aumento de la religión), es con una suavidad tan agradable, que parece no se ha de poder quejar ninguno de él...³³⁸

La Santa va a sentir una gran admiración por él y un amor entre filial y materno al mismo tiempo; unas veces será ella la que aconseje y otras la que pedirá consejo; ello se puede apreciar en las numerosas cartas que le envía, y en la mayor parte de los escritos de Gracián³³⁹.

(336) *Ibidem*.

(337) F 23, 1.

(338) F 23, 7.

(339) *Ibid.*, nota 2.

Como amigo y consejero espiritual, le transmite sus problemas más hondos, sus escrúpulos, sus errores y esperanzas. En relación con una serie de problemas que han creado los carmelitas andaluces y ante la oposición del obispo a que, según desca ella, se les reprenda, siente cierta culpabilidad por haber podido faltar a la caridad:

!Oh, si viese cuán deshecha y escrupulosa estoy hoy!... Con todo, me tiene tan escrupulosa que, si no viene mañana alguien de allá a confesarme, no comulgaré⁽³⁴⁰⁾.

Además, dado que Gracián va a Andalucía en su calidad de Visitador de los calzados, le aconseja que, aunque los carmelitas andaluces no obedezcan, no les amenace con la excomunión, para darles la oportunidad de reflexionar y "que no pareciese les dan el mate del ahogado"⁽³⁴¹⁾, es decir, que les sometía a la fuerza y sin posibilidad de defenderse.

Dada su mayor experiencia se permite también aconsejarle que no sea siempre demasiado franco y, en forma de súplica, que no lea las cartas que le escribe en público, dado que ello entraña muchos peligros. Estamos, como se podrá fácilmente apreciar, ante una defensa del derecho a la intimidad que podríamos considerar moderna. Ella le está haciendo partícipe de confidencias íntimas, no solo suyas sino también de tercera persona, y todo por su profunda amistad, porque le considera tanto que es como si hablara consigo misma. Además, y esto es más importante y le obliga aún más a guardar el secreto, le da a veces información de lo que ella trata con Dios:

El tiempo quitará a vuestra paternidad un poco de la llaneza que tiene, que cierto entiendo es de santo; mas, como el demonio no quiere que todos sean santos, las que son ruines y maliciosas, como yo, querrian quitar ocasiones. Yo puedo tratar y tener mucho amor por muchas causas, y ellas no todas podrán, ni todos los prelados serán como mi padre, que se sufra con ellos

(340) Cta. 96, 1.

(341) *Ibid.*, 4.

tanta llaneza Y, pues Dios le ha encomendado este tesoro, no ha de pensar que le guardarán todos como vuestra paternidad; que yo le digo, cierto, que tengo harto más miedo a lo que le pueden robar los hombres que los demonios; y lo que me vieren decir y hacer a mí (porque entiendo con quién trato, y ya por mis años puedo), les parecerá que pueden ellas hacer, y tendrán razón. Y esto no es dejarlas de amar mucho, sino quererlas muy mucho¹⁴². No le pese a mi padre de oír estas cosas, que estamos vuestra paternidad y yo cargados de muy gran cargo y hemos de dar cuenta a Dios y al mundo; y porque entiende el amor con que lo digo, me puede perdonar y hacerme la merced que le he suplicado de no leer en público las cartas que le escribo. Mire que son diferentes los entendimientos y que nunca los prelados han de ser tan claros en algunas cosas; y podrá ser que las escriba yo de tercera persona o de mí, y no será bien que las sepa nadie, que va mucha diferencia de hablar conmigo misma (que es esto vuestra paternidad), a otras personas, aunque sean mi misma hermana; que, como no querría que ninguno me oyese lo que trato con Dios ni me estorbare a estar con El a solas, de la misma manera es con Pablo...¹⁴³

Gracián le hace algunos comentarios sobre su forma de orar, de lo que no está del todo satisfecho, y la Santa, con mayor experiencia en esto, le aconseja sobre la forma de reconocer la oración que ella considera auténtica:

El caso es que en estas cosas interiores de espíritu la que más acepta y acertada es, es la que deja mejores dejos... llamo dejos confirmados con obras, y que los deseos que tiene de la honra de Dios se parezcan en mirar por ella muy de veras y emplear su memoria y su entendimiento en cómo le ha de agradar y mostrar más el amor que le tiene¹⁴⁴.

Yo no descarta otra oración sino la que me hiciese crecer las virtudes. Si es con grandes tentaciones y sequedades y tribulaciones y esto me dejase más humilde, esto tendría por buena oración¹⁴⁵.

(342) Cta. 141, 1.

(343) Cta. 141, 3. El tesoro que tiene encomendado Gracián es el Carmelo. Pablo es Gracián.

(344) Cta. 136, 4.

(345) 136, 5.

(...) mas digo lo que querría para mí. Yo le digo que es gran cosa obras y buena conciencia³⁴⁶.

En otra ocasión, al experimentar de nuevo un episodio de pena mística, es la Santa la que le pide consejo, como una hija a un padre. Gracián, al que en la carta llama con el criptónimo de Pablo, es el único confesor en el que confía, su preceptor espiritual, el único que conoce y entiende de verdad sus experiencias místicas, y con el que se ha comprometido a no ocultarle nada. No acaba de encontrar consuelo ni paz interior con lo que le dicen al respecto otros confesores, y aunque trata de conformarse y seguir confesándose con el que ahora tiene, quiere que él la reafirme en ello. Al menos, el nuevo director espiritual está al tanto de su amistad con José, criptónimo de Jesucristo:

(...) después que vio a Pablo con ninguno tenía alivio ni contento su alma. Ahora, aunque no es tanto como con él, tiene asiento y satisfacción, y siente el alma sujeta a obedecerle, que es grandísimo alivio para ella, que con la costumbre que toda la vida tiene a esto, en estando sin Pablo, ni nada le satisface de lo que hace, ni le parecía que acertaba, ni aunque quería sujetarse a otro no podía... El no estaba ignorante de la amistad que con ella tenía José, que harto había oído, ni se espanta; como es tan letrado, autoriza con Sagrada Escritura. Es grandísimo alivio para la pobre, que de todas maneras la tiene Dios desterrada de todo lo que ama... por su tardanza se hará algunas veces con estotro la confesión, y que vuestra paternidad me diga que haga lo que la dijere como si vuestra paternidad se lo dijese, para que ande el alma con mérito; que yo le digo que los deseos son tan grandes que tiene esta mujer y los ímpetus de hacer algo por Dios, que ya que no puede en cosas grandes, es menester buscar en qué le contentar más que en lo que puede. Indigna sierva e hija de vuestra paternidad³⁴⁷.

Su amistad íntima le lleva a decirle que: "En gracia me cae decir vuestra paternidad que le abriese el velo; parece que no me conoce:

(346) Cta. 136, 6.

(347) Cta. 117, 4, 5 y 6. La situación se resuelve gracias a la merced mística que ella misma relata en la Relación 63.

quisiérale yo abrir las entrañas”³⁴⁸. Y su afectividad femenina se pone más en evidencia cuando se encuentra con doña Juana, la madre de Gracián, en Toledo:

Estaba yo pensando cuál querría más a vuestra paternidad de las dos: hallo que la señora doña Juana tiene marido y otros hijos que querer, y la pobre Laurencia no tiene cosa en la tierra sino este padre³⁴⁹.

Con motivo de la visita de Gracián a las carmelitas calzadas de Paterna, las “cigarras”, de nuevo le manifiesta su afectividad maternal y su feminidad:

!Oh, mi padre, y quién pudiera hallarse en esos cuidados con vuestra paternidad, y qué bien hace de quejarse a quien tanto le han de doler sus penas! Y iqué en gracia me cae verle tan metido en cigarras!... Y lo que quieren a Pablo me cae harto en gracia, y que las quiera él bien me alegro, aunque no tanto. Más a esas de Sevilla yo me las quería mucho, y cada día las quiero más por el cuidado que tienen de quien con el mío le querría estar siempre regalando y sirviendo. Sea Dios alabado que le da tanta salud. Mire no se descuide en lo que come por esos monasterios, por amor de Dios³⁵⁰.

Pero es con ocasión de hacer el voto de obediencia cuando se establece una relación más íntima entre la Santa y Gracián. En una visión imaginaria previa que tuvo en Beas, entiende que el Señor la une para siempre en obediencia a Gracián:

Parecióme que estaba junto a mi nuestro Señor Jesucristo de la forma que Su Majestad se me suele representar, y hacia el lado derecho estaba el mismo maestro Gracián y yo al izquierdo. Tomónos el Señor las manos derechas y juntólas y díjome que éste quería tomase en su lugar mientras viviese, y que entrambos nos conformásemos en todo, porque convenía así³⁵¹.

(348) Cta. 124, 4..

(349) Cta. 124, 7. Laurencia es el criptónimo de Teresa

(350) Cta. 159, 10.

(351) R 40, 2.

A la Teresa le parecía imposible encontrar, por fin, un único director espiritual que la entendiera y no le hiciera sufrir, como le ocurría de hecho con sus confesores habituales; y al sentirse, además, reafirmada por el Señor, se decidió a prometer su voto de obediencia:

(...) y el alivio de parecer que había ya acabado de andar a cada cabo que iba con diferentes pareceres y algunos que me hacían padecer harto por no me entender, aunque jamás dejé a ninguno pareciéndome estaba la falta en mí, hasta que se iba o yo me iba. Tornóme otras dos veces a decir el Señor que no temiese pues él me le daba, con diferentes palabras. Y así me determiné a no hacer otra cosa, y propuse en mí llevarlo adelante mientras viviese, siguiendo en todo su parecer como no fuese notablemente contra Dios, de lo que estoy bien cierta no será, porque el mismo propósito que yo tengo de seguir en todo lo más perfecto, creo tiene, según por algunas cosas he entendido³⁵².

Pero aun habiendo realizado el voto de obediencia, éste no se había efectuado "en la manera en que se podía hacer de perfección", porque existían algunos problemas para lograrlo. Concretamente, la Santa estimaba que a los prelados "no se descubre lo interior, y que en fin se mudan y viene otro si con uno no se hallan bien, y que era quedar sin ninguna libertad ni interior ni exteriormente toda la vida"³⁵³. Y estas dificultades que presumía, no poder tener un verdadero director espiritual y pérdida de libertad, además de las dudas que tenía todavía sobre Gracián y sobre si lo que iba a hacer "sería en servicio de Dios", le generaron una gran resistencia en determinarse a cumplir lo solicitado, resistencia o dificultad solo comparable a la que experimentó cuando abandonó la casa de su padre para hacerse monja, y un sentimiento de culpabilidad por no determinarse a hacerlo de inmediato:

Esta misma resistencia que hizo a mi voluntad, me causó afrenta y parecerme ya había algo que no hacía por Dios ofreciéndoseme, de lo que yo he huido siempre. El caso es que apretó de manera la dificultad que no me

(352) R 40, 3.

(353) R 40, 5.

parece he hecho cosa en mi vida, ni el hacer profesión que me hiciese más resistencia, fuera de cuando salí de casa de mi padre para ser monja. Y fue la causa que no se me ponía delante lo que le quiero, antes entonces como a extraño le consideraba, ni las partes que tiene, sino sólo si sería bien hacer aquello por el Espíritu Santo. En las dudas que se me representaban si sería en servicio de Dios o no, creo estaba el detenerme¹⁴.

Si por último, después de pelear con ella misma, la Santa se decide a prometer de nuevo su voto de obediencia, ahora con mayor perfección, con una entrega total, es debido a que percibe una gran confianza del Señor; pero deja claro que la obediencia será solo para cosas importantes, no para banalidades, y que le descubrirá también una parte importante de su interior, de su intimidad, aunque "esto es más que lo que se hace con los prelados":

Al cabo de un rato de batalla, diome el Señor una gran confianza, pareciéndome que yo hacía aquella promesa por el espíritu Santo, que obligado quedaba a darle luz para que me la diese, junto con acordarme que me le había dado nuestro Señor; y con esto me hincé de rodillas y prometí de hacer todo cuanto se me dijese por toda mi vida, como no fuese contra Dios ni los prelados a quien tenía obligación. Advertí que no fuese sino en cosas graves, por quitar escrúpulos, como si importunándole una cosa me dijese no le hablase en ello más o algunas de mi regalo o el suyo, que son niñerías, que no se quiere dejar de obedecer, y que de todas mis faltas y pecados no le encubriría cosa a sabiendas, que también es esto más que lo que se hace con los prelados; en fin, en tenerle en lugar de Dios interior y exteriormente¹⁵.

Y todas las resistencias desaparecen cuando recibe una carta de Gracián, en la que éste la explica su labor en el confesonario, sus criterios de reforma y, confidencialmente, como serán sus relaciones una vez efectuado su voto de obediencia. La Santa, utilizando los criptónimos de Ángela (ella misma) y casamentero (Dios), le contesta llena de alegría que su obediencia será eterna:

(354) R 40, 6.

(355) R 40, 7.

¡Oh, pues lo que se regaló Ángela con el sentimiento que muestra en una plana después de escrita una carta que le envió! Dice que le quisiera besar muchas veces las manos, y que le diga a vuestra paternidad que bien puede estar sin pena, que el casamentero fue tal y dio el nudo tan apretado que sola la vida le quitará, y aun después de muerta estará más firme, que no llega a tanto la bobería de la perfección, porque antes ayuda su memoria a alabar al Señor; sino que esta libertad que solía tener la ha hecho guerra. Ahora ya le parece mayor la sujeción que en esto tiene, y más agradable a Dios, porque haya quien la ayude a allegar almas que le alaben, que es un tan gran alivio y gozo éste, que a mí me alcanza harta parte³⁵⁶.

6.3.- Fray Juan de la Cruz

El descubrimiento de fray Juan se había producido en Medina, cuando el santo sólo contaba veintiséis años, pero su impresión fue tan favorable que le encargó la fundación de Duruelo. Antes, le envió a Ávila con una carta de recomendación para su amigo Francisco Salcedo:

Hable vuestra merced a este padre, suplicóselo, y favorézcale en este negocio, que, aunque es chico, entiendo es grande en los ojos de Dios. Ciertamente, él nos ha de hacer acá falta, porque es cuerdo y propio para nuestro modo, y así creo le ha llamado nuestro Señor para esto. No hay fraile que no diga bien de él, porque ha sido su vida de gran penitencia. Aunque ha poco tiempo, más parece le tiene el Señor de su mano, que, aunque hemos tenido aquí algunas ocasiones en negocios, (y yo que soy la misma ocasión, que me he enojado con él a ratos), jamás le hemos visto una imperfección³⁵⁷.

Su amistad con él es distinta, aunque también muy profunda. El carácter extrovertido de Teresa encajaba mejor con Gracián, su colaborador íntimo en la reforma desde el principio, con muy buenas relaciones públicas, necesarias para la reforma, y de una esmerada educación, debido a ser hijo del secretario del Rey; se había estableci-

(356) Cta. 174, 5.

(357) Cta. 13, 2.

do entre ellos, como hemos descrito, una mutua admiración, una amistad íntima que les llevó a comunicarse sus secretos, incluidos los de tipo espiritual, y a esa relación entre materna y filial que le sirvió a la Santa para encauzar su afectividad femenina.

El Doctor Místico era más introvertido e independiente, le imponía más a la Santa, que sin embargo sentía por él una enorme admiración debido a las cualidades excepcionales que le observaba; y le suscitaba sentimientos de veneración y respeto, ya que le consideraba un hombre "celestial y divino", un magnífico confesor y director de almas, incluida la suya, al que no dudó en poner como director espiritual del monasterio de la Encarnación de Ávila o recomendarle para lo mismo a la comunidad de Beas. Son ejemplo de ello estos dos fragmentos epistolares dirigidos a la madre Ana de Jesús y a la comunidad de Beas:

En gracia me ha caído, hija, cuán sin razón se queja, pues tiene allá a mi padre fray Juan de la Cruz, que es un hombre celestial y divino. Pues yo le digo a mi hija que, después que se fue allá, no he hallado en toda Castilla otro como él ni que tanto fervore en el camino del cielo. No creará la soledad que me causa su falta. Miren que es un gran tesoro el que tienen allá en ese santo, y todas las de esa casa traten y comuniquen con él sus almas y verán qué aprovechadas están, y se hallarán muy adelante en todo lo que es espíritu y perfección; porque le ha dado nuestro Señor para esto particular gracia³⁵⁸.

Certificolas que estimare yo tener por acá a mi padre fray Juan de la Cruz, que de veras lo es de mi alma, y uno de los que más provecho le hacía el comunicarle. Háganlo ellas, mis hijas, con toda llaneza, que aseguro la pueden tener como conmigo misma y que les será de grande satisfacción, que es muy espiritual y de grandes experiencias y letras. Por acá le echan mucho de menos las que estaban hechas a su doctrina. Den gracias a Dios que ha ordenado le tengan ahí tan cerca. Ya le escribo les acuda, y sé de su gran caridad que lo hará en cualquiera necesidad que se ofrezca³⁵⁹.

(358) Cta. 277, 1.

(359) Cta. 277, 2.

La enorme admiración y estima que tenía la Santa por fray Juan, al que solía llamar "mi Senequita o Séneca"³⁶⁰, por lo que de él había aprendido, le llevó también, cuando le encarcelaron los Calzados en Toledo, a escribir a numerosas personas influyentes -incluso al Rey Felipe II- pidiendo ayuda, interesándose e intercediendo por él. La Santa le había nombrado confesor de la Encarnación y cuando le raptan, le dice al Rey:

Para algún remedio, mientras esto Dios hacía, puse allí en una casa un fraile descalzo, tan gran siervo de nuestro Señor, que las tiene bien edificadas, con otro compañero, y espantada esta ciudad del grandísimo provecho que allí ha hecho, y así le tienen por un santo, y en mi opinión lo es y ha sido toda su vida³⁶¹.

A mí me tiene muy lastimada verlos en sus manos, que ha días que lo desean, y tuviera por mejor que estuvieran entre moros, porque quizá tuvieran más piedad. Y este fraile tan siervo de Dios está tan flaco de lo mucho que ha padecido, que temo su vida³⁶².

Por amor de nuestro Señor suplico a vuestra majestad mande que con brevedad le rescaten, y que se dé orden cómo no padezcan tanto con "los del paño" estos pobres descalzos todos, que ellos no hacen sino callar y padecer y ganan mucho; mas dase escándalo en los pueblos³⁶³.

Y fray Juan correspondía con los mismos sentimientos hacia la Santa; así, manifestaba tras su liberación que:

A ratos me desconsolaba pensar qué dirían de mí que me he ido volviendo de espaldas a lo comenzado; sentía pena de la santa Madre. Dios me quiso probar, más su misericordia no me desamparó.³⁶⁴

(360) Cta. 92, 4.

(361) Cta. 218, 3.

(362) Cta. 218, 6.

(363) Cta. 218, 7.

(364) BMC 13, 401, cit. por Eulogio Pacheco, "Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz", en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, 1423.

Toda esta admiración por fray Juan de la Cruz era bien conocida en los conventos teresianos, sin que su recuerdo desapareciera al cabo de varias generaciones. Así lo manifestaba, en 1614, la hermana María de la Encarnación:

Oí contar muchas veces a mi madre Ana de Jesús y a mi buena madre María del Nacimiento, que esté en gloria, que nuestra santa madre Teresa de Jesús, que estimaba y quería mucho a este venerable padre, y fue su confesor mucho tiempo, y que decía de él que le amaba tiernamente, porque tenía un alma cándida y pura, y que era un varón sin malicia ni marañas, y que tenía altísima contemplación y una paz grandísima¹⁶⁵.

Parece indudable que fue durante los casi tres años que pasaron juntos en Ávila, en el Monasterio de la Encarnación, un periodo de tiempo que comenzó en la primavera de 1572, cuando intercambiaron y confrontaron sus experiencias mutuas, enriqueciendo ambos su patrimonio espiritual y doctrinal y forjando su amistad íntima y una común admiración que ya no acabarían sino con la muerte de la Santa. Fue un tiempo de gran creatividad para los dos: la Santa habría conseguido entonces encajar sus experiencias místicas en la clave nupcial de la tradición cristiana y habría sido fray Juan quien le habría guiado a ello. Todo ello explicaría la similitud del simbolismo y de la descripción del desposorio y el matrimonio espiritual en las *Moradas* y en el *Cántico* y la *Llama*.¹⁶⁶ Es más, la Santa describió entonces la gracia del matrimonio espiritual, que le sucede cuando está tomando la comunión de manos de fray Juan de la Cruz (V. ilustración p.145).

Estando en la Encarnación el segundo año que tenía el priorato, Octava de San Martín, estando comulgando, partió la Forma el Padre Fray Juan de la Cruz, que me daba el Santísimo Sacramento, para otra hermana. Yo pensé que no era falta de Forma, sino que me quería mortificar, porque yo le había dicho que gustaba mucho cuando eran grandes las Formas (no porque no entendía no importaba para dejar de entrar el Señor entero, aunque fuese

(365) BMC 13, 369, cit. por Eulogio Pachó, *op. cit.*, 1426.

(366) Cfr. Eulogio Pachó, *op. cit.*, 1427.

muy pequeño pedacico). Díjome su Majestad: "No hayas miedo, hija, que nadie sea parte para quitarte de Mí"; dándome a entender que no importaba. Entonces representóseme por visión imaginaria, como otras veces, muy en lo interior, y dióme su mano derecha, y díjome: "Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy. Hasta ahora no lo habías merecido; de aquí adelante, no solo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía; mi honra es ya tuya y la tuya mía"³⁶⁷.

El sentir el uno con el otro, la simpatía común, la empatía, en suma, y la simbiosis espiritual en la que desembocó su relación, explican el que llegaron a compartir las vivencias sobrenaturales más profundas, más íntimas que experimentaban, y el que se identificaran y coincidieran con las esenciales: la primera, Cristo como centro de la vida espiritual y como culminación de dicha vida y desarrollo espiritual, la unión-comunión cada vez más íntima con él, la unión mística; la segunda, "la idea de que la transformación en Cristo en la cima de la experiencia mística se resuelve finalmente en experiencia y transformación en la Sma. Trinidad. No sería unión perfecta si no culminase en esa "convivencia" con la Trinidad, gracias a la cual es posible la "igualdad de amor entre Dios y el alma" en esta vida"³⁶⁸. Esta comunión de experiencias místicas justifica el episodio ocurrido el 17 de mayo de 1573, fiesta de la Santísima Trinidad, cuando en el locutorio del monasterio de la Encarnación ambos místicos entraron en éxtasis y fueron sorprendidos en levitación. Y si bien este fenómeno no está bien documentado en el proceso de beatificación de Teresa,³⁶⁹ si lo está en el de fray Juan. Así lo cuenta el Padre Alonso de la Madre de Dios en los Procesos de Segovia para la Beatificación de San Juan de la Cruz:

Estando -San Juan de la Cruz- en el locutorio hablando con la Madre Teresa, de tal forma rebose en él el amor divino, que, prendiendo en el corazón de la Santa, ella se quedó arrobada, y lo mismo hizo el santo varón Fray Juan; el cual queriendo impedir el ser levantado de la tierra asíó de la

(367) R 35.

(368) Cfr. Eulogio Pachó, *op. cit.*, 1437.

(369) Cfr. Tomás Álvarez, *Diccionario de Santa Teresa*, *op. cit.*, 406.



Levitación de San Juan de la Cruz y de la Santa. Grabado. Francesco Zucchi, Venecia, 1748. (Convento de los PP. Carmelitas de la Santa, Ávila)

silla en que estaba sentado y llevósela tras de sí en el aire, hasta que se detuvo en el techo; y como entrase una monja, por nombre Beatriz de Jesús, a dar un recado a la Santa, viendo al uno de una parte de la reja, y al otro de la otra, arrobados, admirada, hizo el caso público. Y preguntada después la santa virgen Teresa de la causa de este raptó, respondió que este ímpetu en Dios había sido causado de que hablando el santo Padre Fray Juan en el misterio de la Santísima Trinidad con unas palabras más que humanas y con una celestial penetración, llena de luz, había dado al alma una tal noticia amorosa de la Santísima Trinidad que el alma, enajenada en aquel amor inmenso, salió de sí⁽³⁷⁰⁾.

(370) Cfr. P. Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmelo Descalzo en España, Portugal y América*. Burgos, 1935-1953, Vol. 5, 74.

Y las extraordinarias experiencias sobrenaturales compartidas van a dar lugar a otra experiencia maravillosa, compartida más o menos explícitamente por los dos, como es la de comenzar a disfrutar aquí en la tierra de los deleites de la gloria. Así lo resume el carmelita Eulogio Pacho:

Antes del premio final en la gloria, el alma llegada a la unión transformante, gusta ya en la tierra sabores de vida eterna. La reciprocidad en el amor, "la reentrega de amor" la hace feliz. Se siente sobreabundantemente pagada por Dios de "toda deuda", recompensada con creces de cuanto abandonó por seguir a Cristo y por su esfuerzo de purificación... No hay deleite humano que pueda compararse con lo que Dios hace sentir a las almas purificadas y abrasadas en su amor. El deleite espiritual repercute en el cuerpo, glorificándole anticipadamente³⁷¹.

Podríamos concluir en que la amistad íntima entre ambos místicos se debe a que los dos son testigos supremos de Dios, coincidiendo en el espacio y el tiempo con una vocación similar y una obra complementaria. Y el ser testigo de Dios implica el tener experiencia inmediata de Dios, ser "testigo singular del misterio de Dios vivo, protagonista de una transformación de persona y vida causada por la participación de ese mismo misterio"³⁷². Y los dos dan testimonio de esa comunicación divina, y tratan de discernir y entender en qué consiste esa comunicación, esa gracia mística, expresándolo con su lenguaje, con sus diferentes escritos, diciéndonos con sus propios términos que esa experiencia inmediata de Dios consiste en que: "Dios se hace presente, se deja sentir, se manifiesta, quiere que le vea; se une, transforma, obra, habla"³⁷³. A su vez, los efectos de todo ello, el sentirse el hombre con capacidades nuevas y con formas extrañas de creer y entender, de amar y de sentir: "Conllevan una transformación paralela en la comunión del hombre consigo mismo, con las personas, con la realidad total del mundo"³⁷⁴.

(371) Cfr. Eulogio Pacho, *op. cit.*, 1438.

(372) Federico Ruiz Salvador, "Dos testigos supremos de Dios: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz", en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Vol. II, 1027, *op. cit.*

(373) *Ibid.*, 1033.

(374) *Ibidem*.

Y el misterio de Dios, tal y como ellos lo experimentan y nos lo describen, consiste en que se encuentran con un Dios desconocido, un Dios vivo y verdadero, un Dios que es persona viva y real, no como el Dios del creyente normal, que es únicamente objeto de reflexión, de culto y de amor; que se trata de un Dios que es todo bondad y hermosura y que Dios es el Todo. Que como dice Teresa³⁷⁵: "Todo cansa, todo fatiga, todo atormenta. Si no es con Dios o por Dios, no hay descanso que no canse" y "que sólo Dios basta". Y como dice fray Juan: "Fuera de Dios, todo es estrechura" y "donde no se sabe a Dios no se sabe nada".³⁷⁶ Además, los dos testigos se sienten atraídos y embelesados por la trascendencia de Dios: ambos por una trascendencia positiva: "Dios desborda todas nuestras ideas y aspiraciones con su bondad, amor, liberalidad". Y san Juan únicamente, por una trascendencia negativa, ya que se trata de un: "Dios lejano, inaccesible, envuelto en la oscuridad, penosamente desconcertante en sus disposiciones sobre la vida de los hombres". Esta imagen del Dios "lejano" sería precisamente la que estimularía la fe de muchos creyentes o semi-creyentes contemporáneos nuestros, "y en parte la nuestra"³⁷⁷.

6.4.- Experiencia de Dios e intimidad

Como venimos refiriendo, la Santa utiliza la vía de la experiencia como forma de conocer a Dios; pero esta experiencia le sirve también a ella para conocer su propia identidad y, a su vez, la mayor profundización en los misterios de Dios le introduce en zonas de su intimidad en las que no conseguiría nunca penetrar con la sola experiencia mundana. El "socratismo cristiano" del "conócete a ti mismo" para poder llegar a conocer a Dios, lo amplía la Santa al advertir que el conocimiento de Dios es lo básico para llegar a conocerse uno a sí mismo. Es conocida su expresión "Búscame en ti, búscate en mí", objeto del famoso "vejamen" en el que en compañía de su hermano Lorenzo, fray Juan de la Cruz, Francisco de Salcedo y Julián de Ávila -bajo la

(375) Cfr. texto de Santa Teresa "Nada te turbe" y V 26, 1.

(376) Cfr. *Cántico* 26, 13.

(377) Cfr. Federico Ruiz Salvador, *op. cit.*, 1038-1040.

presidencia del Obispo de Ávila-, intentaron analizar y descubrir su significado.

Y ocurre que si bien la experiencia de Dios produce en el hombre un inmediato sentido de humildad y de precariedad, también contribuye a descubrir su misterio y a ensalzar su grandeza. Así, recordando el versículo del Salmo "*Dilatasti cor meum*", dice la Santa: "que, cierto, veo secretos en nosotros mismos que me traen espantada muchas veces... pues en nosotros mismos están grandes secretos que no entendemos"³⁷⁸. Sucede igualmente que el deseo de conocer a Dios va aumentando de forma progresiva en el hombre según le va conociendo, ya que "como va conociendo más y más las grandezas de su Dios y se ve estar tan ausente y apartada de gozarle, crece mucho más el deseo; porque también crece el amar mientras más se le descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor"³⁷⁹. Finalmente, la experiencia de Dios lleva al hombre a una mayor interiorización, a una cosa muy honda, "en lo muy muy interior"³⁸⁰, a su centro del alma, en el que ocurre la unión con Dios en el matrimonio espiritual.³⁸¹ Y a partir de este momento, una vez que ha culminado la experiencia en la unión, y una vez que el ahondamiento del hombre ha sido tan profundo como para participar del misterio de Dios, la experiencia cambia de sentido, ya que: "la experiencia, que había comenzado avanzando hacia Dios como a su objeto y que ya desde el comienzo había experimentado que la iniciativa era de El, percibe ahora con claridad que Dios no es objeto de su potencias ni de sus actos, sino la raíz misma de su ser personal, la vida de su vida, el manantial del que proceden las aguas de su existencia, "este árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios"³⁸², la llama de la que surge la centellica de su vida"³⁸³.

(378) M IV, 2, 5.

(379) M VI, 11, 1.

(380) M VII, 1, 7.

(381) Cfr. Juan de Dios Martín Velasco, "Búscame en ti, búscate en mí", en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Vol. II, op. cit., 819.

(382) M I, 2, 1.

(383) Juan de Dios Martín Velasco, op. cit., 827-828.

De esta forma sucede que: "Sin sospechar siquiera el lenguaje de los filósofos y los teólogos, Santa Teresa expresa la forma original de relación del hombre con Dios, que más que tener a Dios por objeto lo supone como el sujeto mismo de la relación. Es decir, expresa el carácter constituyente, originario, trascendente de la relación de Dios con el hombre, raíz que hace posible la aceptación por el hombre de la invitación a ir más allá de sí mismo que constituye la invitación a la fe"³⁸⁴. Y descubrimos además que la experiencia de Dios no consiste en la acción humana sobre Dios, sino "en la nuevas virtualidades que nacen desde un lugar misterioso en la persona humana"³⁸⁵. Consistiría "en la comunicación de Dios al alma, en la progresiva comunicación de su Presencia, que como gusta repetir santa Teresa dilata el corazón del hombre a la medida de Dios, descubriéndole profundidades de otra forma inimaginables"³⁸⁶. Finalmente encontramos que: "El alma partida a la búsqueda de sí que la ha remitido a Dios, descubre que es el encuentro con él lo que la permitirá realizarse perfectamente y descubrir el misterio de su existencia"³⁸⁷.

(384) *Ibid.*, 828.

(385) A.M. Ordás, cit por J.M. Martí Velasco, *op. cit.*, 828.

(386) Juan de Dios Martín Velasco, *op. cit.*, 828.

(387) *Idem.*

III

TERESA DE JESÚS, PIONERA EN EL ESTUDIO DE LA INTIMIDAD

1.- ALGUNAS CONCLUSIONES

"pues en nosotros mismos están
grandes secretos que no entendemos".

M IV, 2, 5.

No niego que escribir sobre la Doctora Mística de la Iglesia y tratar además de aportar algo nuevo sobre su vida y obra —en los comienzos del siglo XXI—, después del torrente de estudios, ensayos, escritos de todo tipo que sobre ella han vertido las plumas más destacadas de maestros espirituales y literatos desde hace siglos, sea una osadía. Pero tratando de justificar tamaño atrevimiento, tamaña audacia, quiero exponer dos de mis humildes razones, al margen de las ya comentadas en la introducción a esta obra.

La primera, y quizás la no menos importante, sea que no se me ha borrado nunca el recuerdo de las frecuentes visitas que, de la mano de mi adorable y piadosa madre, hacía de niño a la iglesia de la Santa, para rezar allí, en Capilla del Carmen, el lugar sagrado donde se encontraba la habitación en que nació Teresa de Jesús en el amanecer del 28 de marzo de 1515.

La segunda razón que aduzco para justificar mi osadía, es la de mi dedicación durante los últimos años al estudio de la intimidad y su repercusión en el campo de la medicina y la psiquiatría, ésta última más en concreto. Después de bucear durante muchos años en la mente de numerosas personas, de analizar las causas y los motivos de su sufrimiento, me he quedado prendido —creo que para siempre— de las maravillas que encierra "lo más interior de lo más íntimo" del ser humano.

Sé también que muchas de las observaciones y citas que he hecho en este libro son conocidas por la legión de expertos y lectores de las obras de la Santa. Por ello, en estas conclusiones, o mejor aún, proposiciones, me voy a centrar en aquello que yo considero puede aportar siquiera un grano al inmenso granero de las investigaciones ya consolidadas sobre ella.

Estimo, por ejemplo, que puede ser oportuno y muy actual el haber centrado este libro sobre la intimidad. Vivimos una época en la que el derecho a la intimidad —de poco más de un siglo de edad en EE. UU. y de creación reciente en nuestra Constitución de 1978— se esgrime frecuentemente en todos los ámbitos sociales y políticos, y tiene tal protagonismo que parece abarcar en sí todas las demás acepciones del concepto. Se habla, desde luego, mucho menos del concepto fenomenológico, vivencial, y mucho menos aún del concepto espiritual. Pero aun en el mero campo de lo jurídico, del derecho de la persona a limitar el acceso a su mente o a su cuerpo por otros, también resulta que Teresa de Jesús fue una pionera, como creo haber demostrado a lo largo de las páginas de este libro y procuraré resumir en las que ahora siguen.

En suma, tendríamos tras lo expuesto anteriormente una *primera proposición*:

El estudio de la intimidad en Teresa de Jesús resulta muy oportuno en nuestros días, dada la actualidad de que goza dicho concepto y la importante aportación que para una comprensión más global y más profunda de mismo sugieren sus obras.

¿Y qué decir de las relaciones entre los dos vocablos -intimidad y misticismo- que figuran en el título de este libro? De todo lo dicho hasta ahora y de lo que escuetamente vamos a exponer a continuación, se deduce una *segunda proposición*:

Intimidad y misticismo se superponen y confunden en lo más profundo del ser humano; al menos ello parece evidente en el místico cristiano.

Como ya expusimos al deslindar el concepto cristiano de mística, es posible una aproximación psicológica, limitada, de clara inspiración agustiniana³⁸⁸, y considerar el proceso de encuentro con Dios como un doble movimiento del hombre (llamado y tocado por Dios) a Dios, y de Dios al hombre, un "doble movimiento de interiorización y de abismación en Dios, en que el hombre encuentra, a la luz de la fe, a Dios en su corazón, entrando en sí (en-tasis) y en que el hombre, saliendo de sí mismo (éx-tasis) se encuentra en Dios"³⁸⁹.

Pues bien, un movimiento algo similar podemos describir en la intimidad, dado que supone un "ir hacia sí mismo" que viene a significar un "trascenderse a sí mismo", es decir, ligar la propia intimidad con la intimidad de otros. Por tanto, la intimidad no es, o no es sólo, subjetividad (perteneciente al sujeto y a sus particulares perspectivas, sentimientos, creencias y deseos) sino también intersubjetividad (accesible al menos a dos mentes o "subjetividades, y usualmente, en principio, a todas) o al menos una condición necesaria para posibilitar esta última.

Recordemos también que esa paradoja que surge de considerar la intimidad como un "ir hacia sí mismo" y un "trascenderse a sí mismo" hacia una "realidad trascendente" -sea esta Dios, determinados valores o determinadas verdades objetivas-, como "encerramiento" y como "dejar de estar encerrado", o como un "ser en sí" que es a la vez un "ser fuera de sí", se ha intentado resolver, desde la perspectiva filosófica idealista, considerando algunos de los rasgos que comúnmente se atribuyen a la intimidad o a lo íntimo. Ya hemos señalado que explícita o implícitamente Hegel ha puesto de relieve uno de esos rasgos, al hacer del ser "en y para sí mismo" la síntesis y superación del "ser en

(388) Hay que recordar aquí que la idea central del pensamiento de san Agustín es el hombre interior, la interioridad, como ya expusimos al describir el origen y evolución de la idea de intimidad, y su teoría del conocimiento al respecto: *noli foras ire, in te ipsum redi*, "no vayas hacia fuera, vuelve a entrar en ti mismo"; y dada su dinámica de trascender, su deseo de infinitud, *trascende te ipsum*, "trasciéndete, sube por encima de ti, no te quedes encerrado en ti". Cfr. sobre todo esto y la correspondiente bibliografía, *El médico y la intimidad*, op. cit., 32.

(389) Baldomero Jiménez Duque, op. cit., 36.

sí mismo" y del "ser fuera de sí mismo". Por tanto, el "estar en" y el "estar fuera de" pueden ser dos momentos del "ser en y para sí", que no es, en consecuencia, un mero "encerramiento"³⁹⁰.

Quizá la coincidencia entre intimidad y misticismo sea también lo que viene a subrayar Olegario González de Cardedal, aunque con otros términos – no es exactamente igual subjetividad que intimidad – y desde la exclusiva perspectiva teológica cristiana, cuando nos recuerda que Santa Teresa, con su vida y sus escritos, está afirmando "la legitimidad de la subjetividad espiritual, la autonomía del individuo, el hecho de que una fe vivida en autenticidad reclama la oración y desemboca en una amorosa y estremecedora noticia de sí mismo que Dios nos comunica y que constituye la meta suprema de la existencia creyente"³⁹¹. Y cuando añade que sólo aquél que viva de alguna forma apasionada la vida humana, "será capaz de percibir el hondo buscar a Dios buscándose a sí mismo y los arroyos casi ocultos por los que discurre la presencia de Dios"³⁹².

Y posiblemente lo mismo se pueda inferir de este texto de Juan de Dios Martín Velasco, cuando afirma que después de realizada la unión del matrimonio espiritual: "El alma partida a la búsqueda de sí que la ha remitido a Dios, descubre que es el encuentro con él lo que la permitirá realizarse perfectamente y descubrir el misterio de su existencia"³⁹³.

(390) Cfr. Georg W. Hegel. *Lógica*, II y III, Biblioteca de Filosofía, Folio, Barcelona 2002, 185. Hay que considerar que para Hegel la imperfección de la vida (de la idea de la vida) se debe a que no es, ante todo, sino la idea *en sí*. Y por el contrario, lo que pueda haber de exclusivo en el conocimiento procede de que la idea no es en él sino *para sí*. "La unidad y la verdad de estas dos ideas es la idea que es en y para sí, y, por lo tanto, la idea absoluta". De todo ello resulta igualmente que: "La idea absoluta es primeramente la unidad de la idea teórica y de la idea práctica, y así también la unidad de la idea de la vida y de la idea del conocimiento". Cfr. también, sobre el concepto espiritual de intimidad, J. Ferrater Mora, *op. cit.* Sobre los conceptos de subjetividad e intersubjetividad, cfr. *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Ted Honderich (editor), *op. cit.*

(391) Olegario González de Cardedal, *Donde la luz es Ávila*, edición de José Manuel Sánchez Caro, Colección Castillo Interior, Excelentísimo Ayuntamiento de Ávila, Salamanca, 2002, 74.

(392) *Ibid.*, 72.

(393) Juan de Dios Martín Velasco, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, *op. cit.*, 828.

Por último, no podemos dejar de recordar, en apoyo de lo afirmado anteriormente, la obra del gran autor existencialista que fue Gabriel Marcel, quien indagando sobre el sentido de la vida llegó a la conclusión —como recuerda Régis Jolivet— de que “el hombre no puede explicarse a sí mismo ni comprenderse más que si se abre a una trascendencia”³⁹⁴.

Estimo, por otra parte, dada la metodología y el desarrollo seguidos en esta obra, que desde nuestra particular perspectiva resulta evidente una *tercera proposición*:

Se puede intentar una síntesis de las extraordinarias aportaciones de la Santa al tema de la intimidad, considerando, de forma muy esquemática, cuatro áreas distintas: la espiritual o mística, la fenomenológica o vivencial, la lingüística o literaria y la jurídica.

Y ahora trataré de formular algunas proposiciones concretas que se deducen del estudio de cada una de estas áreas.

1.1.- Una vivir, un espíritu

Espiritualmente hablando, la experiencia más íntima de la Santa la encontramos en la descripción de su unión con Dios en el matrimonio espiritual. Y del análisis de éste último y en línea con algunos de los maestros espirituales citados en esta obra, surge una *cuarta proposición*:

La experiencia espiritual más íntima de Teresa de Jesús deriva de la percepción de que el espíritu del alma se hace una sola cosa con el espíritu increado, “pues queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios”. En esa fusión con la divinidad, el alma descubre su identidad, el secreto de su existencia.

(394) Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas*, Editorial Gredos, Madrid, 1953, 372; cfr. también Gabriel Marcel, “La exigencia de trascendencia”, en *El misterio del ser*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964, 43-57.

La mística se refiere a la experiencia en lo más íntimo de la persona de una realidad sobrehumana, una realidad que excede a la que se percibe en la vida ordinaria, y para Teresa de Jesús, como para otros místicos cristianos, lo que se experimenta es el Misterio cristiano. Por eso, por percibir esa experiencia extraordinaria, se entiende que la intimidad para los místicos cristianos consista en una búsqueda incesante en lo más interior de nuestro ser, una búsqueda de lo "cerrado", "misterioso" y "secreto" que acabe finalmente en una relación íntima, en una fusión con la divinidad. De alguna forma, como hemos indicado anteriormente, en lo más profundo del ser humano se superponen y confunden la intimidad y lo místico.

Santa Teresa sabe, inspirada por san Agustín, que para buscar la verdad, para buscar a Dios, no le va a servir el mundo de lo sensible o el de lo inteligible, sino que tendrá que adentrarse en su más profundo interioridad, sentir y ver "en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios"³⁹⁵. Y va a tener muy presente, al describir en las *Moradas* la entrada del alma al interior del castillo, lo que dice el santo agustino en sus *Confesiones*, cuando se sintió engañado por aquella mujer, "pues como yo te buscaba, no según el entendimiento con el cual Tú quisiste que me diferenciase de las bestias, mas según el sentido de la carne, estando Tú más secreto y interior que lo más íntimo de mí mismo, y más alto de lo que yo más alto tengo, estropecé en aquella mujer atrevida... la cual me engañó, porque me halló fuera de mí, aposentado en los ojos de mi carne"³⁹⁶. Recordemos que la Santa nos dice, en la cuartas moradas³⁹⁷, que los sentidos y las potencias, la gente de este castillo "que se han ido fuera y andan con gente extraña, enemiga del bien de este castillo, días y años", viendo su perdición se acercan de nuevo al castillo, sin atreverse a entrar, aunque lo acabarán haciendo al oír "un silbo tan suave" con el que, por su gran misericordia, el Rey del castillo, que ve su buena voluntad, como buen pastor les llama de nuevo, y porque "tiene tanta

(395) M 7, 2, 3.

(396) *Confesiones*, primera versión castellana que leyó la Santa, 1554, *op. cit.*, 65-66.

(397) M 4, 3, 2.

fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados y métense en el castillo”.

Lo más íntimo en la experiencia de la Santa, la descripción de su más profunda intimidad espiritual, la experiencia de su fusión con Dios, aparece muy claramente en la descripción del matrimonio espiritual, en las séptimas Moradas. Allí, en el centro del alma, “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”³⁹⁸, se perciben de forma continuada las tres Personas, que se muestran como un solo Dios, y la Humanidad de Cristo. Y este encuentro con Cristo y la Trinidad supone para el hombre el encuentro consigo mismo y con lo más profundo de su ser.

Pero además de percibir que el centro más profundo del alma, lo más profundo del hombre, es su espíritu, lo más específico del matrimonio espiritual es que el espíritu del alma se hace una sola cosa con el espíritu increado y ya no se separan, pues “queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios”³⁹⁹.

Y al describir su unión con la divinidad en el matrimonio espiritual, Teresa nos dice, citando a san Pablo, y siguiendo el doble lema paulino, “un vivir”, “un espíritu”⁴⁰⁰, que: “El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El... 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”⁴⁰¹.

La Santa utiliza la vía de la experiencia como forma de conocer a Dios, pero al mismo tiempo, la experiencia de Dios le va a servir a ella

(398) M 7, 1, 7.

(399) M 7, 2, 3.

(400) Cfr. el desarrollo de esta idea en Tomás Álvarez, *Guía al interior del Castillo*, op. cit., 279.

(401) M 7, 2, 5. Las citas de san Pablo corresponden a 1 Cor. 6, 17 y Fil. 1, 21, respectivamente.

para conocer su propia identidad y algunas zonas de su intimidad que con la sola experiencia mundana ignoraría. Su conocida expresión "Búscame en ti, búscate en mí", nos indica que para ella el conocimiento de Dios es lo básico para llegar a conocerse uno a sí mismo. Por eso nos dice, recordando el versículo del salmo *Dilatasti cor meum*: "que, cierto, veo secretos en nosotros mismos que me traen espantada muchas veces. Y ¡cuántos más debe haber!... pues en nosotros mismos están grandes secretos que no entendemos"⁴⁰².

Tras la experiencia de unión y una vez que Teresa ha logrado un ahondamiento suficiente como para participar del misterio de Dios, va a expresar de una forma original la relación del hombre con él, ya que ahora "mas que tener a Dios por objeto lo supone como el sujeto mismo de la relación. Es decir, expresa el carácter constituyente, originario, trascendental de la relación de Dios con el hombre... la experiencia, que había comenzado avanzando hacia Dios como a su objeto y que ya desde el comienzo había experimentado que la iniciativa era de El, percibe ahora con claridad que Dios no es objeto de su potencias ni de sus actos, sino la raíz misma de su ser personal, la vida de su vida"⁴⁰³, "este árbol de la vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios"⁴⁰⁴. Y ahí, en el encuentro con él -como indicamos recuerda Martín Velasco- descubre el alma la identidad que buscaba dentro de sí, el misterio de su propia existencia.

1.2.- Análisis vivencial de la intimidad

Desde una perspectiva fenomenológica, es decir, del conjunto de vivencias o experiencias fundamentalmente afectivas de la Santa ¿cuáles son las vivencias esenciales con las que nos comunica, expresa o muestra de alguna forma su intimidad?

(402) M IV, 2, 5.

(403) Cfr. J. Martín de Velasco, "Búscame en ti, búscate en mí", *op. cit.*

(404) M I, 2, 1.

Podemos distinguir, de acuerdo con lo expuesto hasta ahora, un primer grupo de vivencias: las que expresa ante sus experiencias místicas auténticas, más profundas, por un lado, y ante los fenómenos místicos o paranormales, por otro.

Nos interesa saber qué sucede en la más profunda intimidad de la experiencia mística y cómo sucede dicha experiencia, si existe o no, por ejemplo, repercusión corporal de las experiencias espirituales.

La confrontación del alma con la divinidad le producía, como hemos indicado, un sentimiento de humildad y de precariedad, y también, lógicamente, un mayor sentimiento de estar en pecado y abundantes escrúpulos. Pero en las moradas séptimas, el encuentro con la divina compañía llega a espantar al alma, le produce un estado de asombro y estupor "por que nunca más le parece se fueron de con ella (las personas divinas), sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho (por visión intelectual), que están en lo interior de su alma"⁴⁰⁵. Y a partir de ese momento, y una vez consumada la unión en el matrimonio espiritual, tras "el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué lo comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo"⁴⁰⁶, la realidad se transforma ante sus ojos, crece su dinamismo en el hacer y el servir y crece su capacidad de admiración por las personas y los acontecimientos, porque percibe "la insondable trastienda de lo divino"⁴⁰⁷ detrás de lo cotidiano. Y de todos los efectos favorables que percibe y que vivencia ahora, hay uno que destaca sobre todos los demás, la paz de su alma, porque: "Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro de las aguas y tempestades de este mundo"⁴⁰⁸.

(405) M 7, 1, 7.

(406) M 7, 2, 3.

(407) Cfr. Tomás Álvarez, *Guía al interior del Castillo*, op. cit., 275-276.

(408) M 7, 3, 13.

Por lo que se refiere a cómo sucede la experiencia, parece claro que Teresa integra lo corporal y lo espiritual ("no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto")⁽⁴⁰⁹⁾, la afectividad humana y la vida espiritual, al expresar de forma femenina sus sentimientos y configurar su experiencia mística con el lenguaje nupcial y el símbolo esponsal. Y se comportará siempre como una verdadera esposa de Cristo ("O somos esposas de tan gran rey, o no")⁽⁴¹⁰⁾, identificándose plenamente con él. Además, siguiendo la tradición mística, utilizará una terminología o fraseología erótica, ya que "aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio"⁽⁴¹¹⁾, porque cuando se desposa Dios con el alma espiritualmente, sólo existe un amor y "todo es amor con amor"⁽⁴¹²⁾.

Así, en relación con las vivencias que experimenta la Santa en su aproximación a la divinidad, se puede sugerir una *quinta proposición*:

Los sentimientos iniciales que expresa Teresa de Jesús, ante la confrontación de su alma con la divinidad, son de humildad y de precariedad, mayor conciencia o sentimiento de estar en pecado, escrúpulos e incluso estupor, asombro y espanto. Pero una vez consumada la unión en el matrimonio espiritual, percibe y muestra un agradable y poderoso estímulo vital, siendo la paz de su alma el sentimiento que destaca sobre todos los demás.

Respecto a las vivencias que suscitan los fenómenos místicos, se puede formular la *sexta proposición*:

Ante los fenómenos místicos la Santa expresa sentimientos contradictorios, unos positivos y otros negativos. Explica también que vive dichos fenómenos como impuestos, ajenos a su voluntad, y en ocasiones duda de su origen -Dios, el demonio o la

(409) V 29, 13.

(410) C 13, 2.

(411) M 5, 4, 3.

(412) *Idem*.

mente enferma-, por lo que siempre busca quien le ayude a discernirlos. Pero también percibe algunos de estos fenómenos —las hablas que hace el Señor acompañadas de alguna visión intelectual— con mayor certeza, ya que suceden en lo más íntimo del alma y en el más profundo secreto.

Así, en relación con los fenómenos más frecuentes e importantes, las visiones, percibe algunos sentimientos positivos, como confianza, deseo de trabajar, ansia de perfección o una sensación de paz indescriptible. Pero también algunos sentimientos negativos, como tristeza, vergüenza, temor, espanto y muchísima confusión, lo que le obliga a buscar frecuentemente la ayuda de los confesores, porque las revelaciones podrían ser de Dios pero también del demonio. Manifiesta además unos sentimientos verdaderamente extraordinarios, me refiero a los que expresa cuando descubre algunos secretos del cielo, cuando ve allí a sus padres y a otros bienaventurados y experimenta tal gozo y fortaleza que dice tener menos miedo a la muerte y añorar la patria lejana que le espera, “nuestra verdadera tierra”; incluso experimenta una cierta desrealización⁽⁴¹³⁾, ya que piensa algunas veces “ser los que me acompañan y con los que me consuelo los que sé que allá viven, y parecerme aquellos verdaderamente los vivos, y los que acá viven, tan muertos, que todo el mundo me parece no me hace compañía”⁽⁴¹⁴⁾. Y es que ahora, después de lo que ha visto con los ojos del alma, todo lo que ve con los ojos del cuerpo le parece irreal: “Todo me parece sueño lo que veo, y que es burla”⁽⁴¹⁵⁾.

También en relación con esas “hablas que hace Dios al alma sin oírse” expresa sentimientos variables entre el temor y el gozo, así como la convicción de que resulta inútil el resistirse a ellas y unas enormes dudas que tiene la necesidad imperiosa de resolver, ya que pueden no ser de Dios y tener su origen en el demonio o en la imaginación de una

(413) La desrealización es un estado mental que se caracteriza por un sentimiento de irrealidad, de estar separado del ambiente o mundo propio.

(414) V 38, 6.

(415) V 38, 7.

mente enferma. Las razones que aduce para reconocer las auténticas son: "el poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando... una gran quietud que queda en el alma, y recogimiento devoto y pacífico, y dispuesta para alabanzas de Dios... no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo y algunas jamás"⁴¹⁶. Y expondrá un criterio definitivo para discernir las hablas interiores, y, por extensión, todos los fenómenos místicos: el místico no se discierne a sí mismo, sino que busca a otro para que le discierna, para que le aclare lo que le sucede.

Igualmente, le es imposible luchar contra las levitaciones, aunque a veces lo intenta, siendo mejor entregarse, confiar en Dios y tener ánimo, porque "y veis os llevar, y no sabéis dónde... y es menester ánima determinada y animosa... para arriscarlo todo, venga lo que viniere, y dejarse en las manos de Dios e ir adonde nos llevaren, de grado, pues os llevan aunque os pese"⁴¹⁷.

Otro sentimiento muy desagradable que muestra ante el fenómeno de la levitación, como ante otros fenómenos místicos cuando le suceden en público, es el de vergüenza, por lo que tratará por todos los medios de ocultar dicho fenómeno aunque muchas veces no lo logre.

En su descripción del éxtasis⁴¹⁸, la Santa distingue claramente lo exterior, es decir, lo manifestativo, lo corporal, como la anulación de los sentidos, los desmayos, la falta de aliento y de fuerzas corporales, y lo interior, lo espiritual, la seguridad de estar junto con lo divino, integrada en lo divino. Y nos explica además, con gran minuciosidad, cómo se comportan las potencias del alma, las facultades psicológicas. Así, inicialmente, la voluntad está activa ("la voluntad mantiene la tela"), buscando y amando a Dios, mientras que el entendimiento y la memoria están absortos, como perdidos, y cuando se activan y quieren

(416) M 6, 3, 5-7.

(417) V 20, 4.

(418) V 18, 10-14.

también disfrutar están como confusos durante cierto tiempo; pero cuando el alma está inmersa en Dios, son todas las potencias las que se difuminan, ya que la memoria está perdida, la voluntad está ocupada en amar, pero "no entiende como ama", y el entendimiento, si entiende, no se entiende como entiende". Finalmente, pasado el éxtasis, nos dice que puede quedar "tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí, y siempre me parecía tener presente aquella majestad del Hijo de Dios"⁴¹⁹.

De nuevo aquí tiene una gran repercusión sobre su intimidad la aparición del éxtasis en público, hasta el punto de producirle, como en el caso de las levitaciones, una gran vergüenza y deseos de desaparecer o de esconderse en un monasterio "muy mas encerrado". E incluso: "Vino a términos que, considerándolo, de mejor gana me parece me determinaba a que me enterraran viva que por esto... quedaba yo después tan corrida, que no quisiera parecer adonde nadie me viera"⁴²⁰.

También integran un grupo muy definido las vivencias en que nos expresa sus sentimientos en relación con la amistad, sobre todo las vivencias relativas a sus familiares y amigos más íntimos. Podemos así establecer la *séptima proposición*:

La Santa sólo mantiene amistad íntima con aquellas personas que le son afines espiritualmente, como su hermano Lorenzo, el padre Jerónimo Gracián o fray Juan de la Cruz, con los que además comenta experiencias místicas, que en el caso de los dos religiosos, y sobre todo de fray Juan, son más profundas. Pero demuestra también un gran afecto hacia sus familiares —a los que ayuda y consuela en sus aflicciones— y hacia otras muchas personas.

Para entender el sentido de la amistad en Teresa de Jesús hay que considerar que para ella lo fundamental es compartir intereses espiri-

(419) V 38, 17.

(420) V 31, 12.

tuales, ya que desde que escuchó en su primer arrobamiento las palabras "Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles"⁴²¹, y una vez que se hubo recuperado del espanto que le produjo el oírlo: "Ello se ha cumplido bien, que nunca más yo he podido asentar en amistad ni tener consolación ni amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir"⁴²².

Le explica a su hermano Lorenzo por qué da prioridad a su amor a Dios y por qué no está atada a los demás, ni siquiera a los parientes: "Porque cuando de veras está tocada el alma de este amor de Dios, sin pena ninguna se quita el que se tiene a las criaturas, digo de arte que esté el alma atada a ningún amor"⁴²³, y ya no la deja, nunca la abandona.

Este amor puramente espiritual, un amor al margen de la sensualidad y la ternura de nuestra naturaleza, es el que ella prefiere y el que le lleva a aconsejar a sus monjas que se alejen lo más posible de los deudos y familiares para evitar así muchos peligros: "¡Oh, si entendiésemos las religiosas el daño que nos viene de tratar mucho con deudos, cómo huiríamos de ellos!"⁴²⁴.

Pero existe otro amor, el amor sensitivo espiritual, al que se asocian nuestra sensualidad y flaqueza o buen amor, un amor producto de la armonía entre el espíritu y los sentidos, que también es lícito y que es como el que se tiene a los deudos y amigos⁴²⁵, y que a su vez le lleva establecer múltiples relaciones afectivas, dándole un aspecto más humano. Este amor se justifica, piensa la Santa, si consideramos que "nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra —y tan en la tierra como yo estaba— es desatino"⁴²⁶.

(421) V 24, 5.

(422) V 24, 6.

(423) Cta. 177, 6.

(424) C 9, 1.

(425) C 4, 12.

(426) V 22, 10.

Y así las relaciones con sus familiares son muy afectuosas, incluso entrañables con algunos de ellos, siendo con Lorenzo, que la tiene como directora espiritual, con quien establece una amistad más íntima, confiándole incluso algunas experiencias místicas y dándole consejos sobre sus propias experiencias espirituales. Y a todos les consuela en sus aflicciones, siendo muy notables las consolaciones a su padre, al mencionado Lorenzo y a Lorenzo hijo.

A su padre le asiste en el lecho de muerte y trata de que no perciba su tristeza: "tuve tan gran ánimo para no le mostrar pena y estar hasta que murió como si ninguna cosa sintiera, pareciéndome se arrancaba mi alma cuando veía acabar su vida, porque le quería mucho"⁴²⁷.

Y a Lorenzo, cuando éste le comunica sus tristes presentimientos de muerte, le dice entre otras cosas para consolarle que: "Yo no sé de dónde se sabe que se ha de morir presto ni para qué piensa esos desatinos ni le aprieta lo que no será. Fíe de Dios que es verdadero amigo, que ni faltará a sus hijos ni a vuestra merced"⁴²⁸.

También tiene palabras de cariño para Lorenzo hijo, a quien escribe a Quito una verdadera *consolatio* para informarle de la muerte de su padre, y en la que respetando "algunas cosas particulares de su alma" que no le puede decir" y que le ayudarían a entender el gran padre que tenía y a mitigar la pena, le informa que: "Murió encomendándose a Dios y como un santo, y así, según nuestra fe, podemos creer estuvo poco o nada en el purgatorio"⁴²⁹. También le dice el gran impacto emocional que ella ha sufrido, pues: "A mí me ha hecho gran soledad, más que a nadie"⁴³⁰.

Indudablemente, el carmelita Jerónimo Gracián, al que como indicamos se refería muchas veces por carta con el criptónimo de

(427) V 7, 14.

(428) Cta. 346, 1 y 3.

(429) Cta. 363, 3.

(430) Cta. 363, 4.

Pablo, fue su gran amigo y preceptor espiritual, y, hasta que intimó con Juan de la Cruz, el único en el que confiaba para abrirle completamente su intimidad, para no ocultarle nada y exponerle sus experiencias místicas; por eso, cuando tiene que separarse de él, se siente profundamente desdichada, "la tiene Dios desterrada de todo lo que ama"⁴³¹, porque no encuentra ningún confesor que le de tanta seguridad para abrirse, ya que "después que vio a Pablo con ninguno tenía alivio ni contento su alma"⁴³². Y vuelca hacia él toda su afectividad femenina, adoptando una actitud entre materna y filial, tratándole a veces como a un hijo, preocupándose por su salud y por su situación, dándole valiosos consejos, o acudiendo a él como una hija que precisa su ayuda espiritual y su colaboración para la reforma y las fundaciones.

Es con ocasión de hacer el voto de obediencia "en la manera en que se podía hacer de perfección" cuando establece una relación más íntima, cuando decide abrir por completo su intimidad a Gracián; la Santa manifestaba una gran resistencia para hacerlo y tenía muchas dudas; entre ellas, si lo que iba a hacer "sería en servicio de Dios" y que a los prelados a los que se hace el voto de obediencia "no se descubre lo interior"; además, abrir su intimidad y prometer obediencia "era quedar sin ninguna libertad ni interior ni exteriormente toda la vida"⁴³³. Pero tras experimentar una visión imaginaria en la que entiende que el Señor la une para siempre en obediencia a Gracián, y tras tranquilizarla éste sobre el significado del voto y confirmarle que será su preceptor espiritual, se determina a hacerlo venciendo la enorme resistencia, de tal forma "que no me parece he hecho cosa en mi vida, ni el hacer profesión que me hiciese más resistencia, fuera de cuando salí de casa de mi padre para hacerme monja"⁴³⁴, prometiendo al Señor "que de todas mis faltas y pecados no le encubriría cosa a sabiendas, que también es esto más que lo que se hace con los prelados; en fin,

(431) Cta. 117, 5.

(432) Cta. 117, 4.

(433) R 40, 5.

(434) R 40, 6.

tenerle en lugar de Dios interior y exteriormente"⁴³⁵, y encontrando "el alivio de parecer que había ya acabado de andar a cada cabo que iba con diferentes pareceres y algunos que me hacían padecer harto por no me entender"⁴³⁶. Después siente una gran alegría y le dice a Gracián que su amistad será eterna, porque "el casamentero fue tal y dio el nudo tan apretado que sola la vida le quitará, y aun después de muerta estará más firme"⁴³⁷.

Por lo que se refiere a la gran amistad con fray Juan de la Cruz, ésta alcanzó su máximo desarrollo durante los casi tres años que pasaron juntos en Ávila, en el Monasterio de la Encarnación, donde sintetizaron y empatizaron mutuamente; allí intercambiaron y confrontaron sus experiencias mutuas, logrando una simbiosis espiritual en la que se comunicaron abundantes experiencias sobrenaturales. Y hubo una coincidencia notable en las vivencias sobrenaturales más profundas, más íntimas -Cristo como centro de la vida espiritual, la unión mística con él y la "convivencia" con la Trinidad, gracias a la cual es posible la "igualdad de amor entre Dios y el alma" en esta vida⁴³⁸, siendo la culminación de esa amistad, de esa comunión de experiencias místicas, el episodio de su mutua levitación cuando entran en éxtasis al intercambiar sus experiencias sobre la Trinidad en el locutorio de la Encarnación.

Y entre las experiencias sobrenaturales más íntimas que llegarían a compartir, una vez que el alma ha llegado a la unión transformante, estaría la experiencia maravillosa de empezar aquí en la tierra a disfrutar de los deleites de la gloria, dado que "el deleite espiritual repercute en el cuerpo, glorificándole anticipadamente"⁴³⁹.

(435) R 40. 7.

(436) R 40. 3.

(437) Cta. 174. 5.

(438) Cfr. Eulogio Pacho, *op. cit.*, 1437.

(439) *Ibid.*, 1438.

Resulta muy interesante, por último, el análisis de como vivencia Teresa de Jesús su imaginación, el papel que juega esta facultad psicológica en su vida mística, para lo cual formulamos esta *octava proposición*:

Teresa de Jesús vivencia la imaginación como un intruso que le dificulta la contemplación y la oración. Le angustia al principio porque la considera una de las potencias del alma, si bien posteriormente, al separarla del entendimiento, se tranquiliza. Y encuentra, finalmente, que sólo deja de importunarle cuando logra la unión con Dios.

Nos dice, por ejemplo, que le dificulta para orar, para poder concentrarse en Dios, aunque esté en soledad, porque es como "estas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas: así anda de un cabo a otro"⁽⁴⁴⁰⁾, o como "una tarabilla de molino", que no impide seguir moliendo nuestra harina con "voluntad y entendimiento"⁽⁴⁴¹⁾, aunque en ocasiones pueda conducirse como "un loco furioso que nadie le puede atar, ni soy señora de hacerle estar quedo un credo"⁽⁴⁴²⁾. No podía comprender por qué la imaginación no se sometía igual que las otras potencias y quedaba atada durante la oración o la contemplación, encontrando gran alivio, al menos, al conseguir diferenciarla del entendimiento, con el que en principio la confundía y consideraba por tanto como una potencia del alma. Y es que la imaginación, que tanto le había ayudado para expresar sus vivencias místicas, para describir su *Castillo interior* y para recrear la vida de Cristo con la que se identificaba plenamente, le estorbaba ahora para contemplar los misterios de Dios, porque el alma sólo podía entrar en tales misterios con la ayuda exclusiva del Espíritu.

Y para luchar contra los desvaríos de la imaginación, para tratar de controlarla, dado que no podemos quitárnosla de encima, pues

(440) V 17, 6.

(441) M 4, 1, 13.

(442) V 30, 16.

tiene su causa en el pecado original y estamos sujetos a ella lo mismo que "a comer y dormir, sin poderlo excusar, que es harto trabajo"⁴⁴³, sugiere una serie de remedios: "que no se haga caso de ella más que de un loco, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se la puede quitar"⁴⁴⁴; fijar la atención en una imagen de Cristo; inspirarse en la naturaleza o leer un libro, como nos dice en "Vida".

Pero lo más importante para no distraerse está en el desasimiento y recogimiento, controlar los sentidos externos y las potencias y retirarse hacia lo interior, ya que: "No nos imaginemos huecas en lo interior... dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas, en fin, como para tal Señor"⁴⁴⁵.

Y la imaginación dejará definitivamente de importunar en la oración cuando el alma llegue a las quintas moradas y logre la unión con Dios. Allí ya no habrá duda de si lo que se experimenta viene de Dios o es influido por el demonio o es imaginado, cosa que no ocurría en las cuartas moradas, donde todavía podían entrar e importunar las lagartijillas o pensamientillos de la imaginación; ahora, en estas moradas, no pueden entrar, ni tampoco el demonio, porque si éste no puede entender nuestro pensamiento menos podrá entender el secreto de la unión del alma con Dios, algo que tampoco nos es permitido entender a nosotros.

1.3.- Intimidad y lenguaje

El estudio de las relaciones entre el lenguaje y la intimidad en la Santa sugiere nuestra *novena proposición*:

Teresa de Jesús crea un lenguaje y un estilo literario propios para tratar de expresar sus vivencias inefables, indescriptibles y sobre-

(443) M 4, 1, 11.

(444) V 17,7.

(445) C 28, 10 y 9.

naturales; en definitiva, para tratar de expresar su intimidad. Por otra parte, su insistencia en que no se difundan o publiquen sus escritos, sobre todo inicialmente, cuando comienza a experimentar los fenómenos místicos, es auténtica, no simulada, dado que no podía comprender lo que le estaba sucediendo y le espantaba la posibilidad de que todo fuera debido al demonio o a una enfermedad mental.

Es sumamente interesante analizar la lucha que, como escritora, mantuvo Teresa de Jesús con el lenguaje literario, dado que le consideraba claramente insuficiente, excesivamente rígido, para expresar sus vivencias místicas, sobrenaturales, inefables, intraducibles, y para comprender ella misma su significado: "Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es"⁴⁴⁶. Es decir, porque una cosa es la expresión mística y otra la expresión literaria, primero hay que experimentar, luego entender y después expresar; o como diríamos hoy de forma más moderna, primero hay que sentir, luego entender y después comunicar.

Así pues, la Santa reconoce una y otra vez que le es difícil expresar con el lenguaje profano las cosas del espíritu: "Son tan dificultosas de decir, y más de manera que se puedan entender, estas cosas del espíritu interiores"⁴⁴⁷. Y que incluso cuando escucha las palabras del Señor no puede muchas veces transmitir las porque son "más para sentir que para decir"⁴⁴⁸, si bien se justificará recordando que algo parecido le pasó a Moisés: "Ni tampoco Moisés supo decir todo lo que vio en la zarza, sino lo que quiso Dios que dijese"⁴⁴⁹.

Se entiende que la mística escritora se viera obligada a crear un lenguaje nuevo, un lenguaje específico para la descripción de lo indes-

(446) V 17, 5. Cfr. también la nota de Tomás Álvarez.

(447) R 5, 1.

(448) M 7, 2, 1.

(449) M 6, 4, 7. La cita de Moisés corresponde a *Éxodo* 3, 2.

criptible y llegar así ella también a comprender mejor sus vivencias. Un lenguaje, en definitiva, que facilitara la expresión de su intimidad.

Quisiera volver a subrayar un punto de desencuentro con los ilustres maestros, filólogos y académicos citados en este libro, en lo relativo a la sinceridad o no de la Santa, cuando le dice a su confesor, al comenzar el relato de sus experiencias místicas, que no le da licencia para que publique o divulgue sus escritos: "Para lo que de aquí adelante dijere, no se la doy. Ni quiero, si a alguien lo mostraren, digan quién es por quién pasó ni quién lo escribió; que por esto no me nombro ni a nadie, sino escribirlo he todo lo mejor que pueda para no ser reconocida, y así lo pido por amor de Dios"⁴⁵⁰.

Según los académicos mencionados, habría una serie de razones por las que la escritora querría fingir, ocultar su más íntimo deseo de que se publicasen sus escritos, tales como el antifeminismo generalizado de la época, su condición de monja escritora o el miedo a la Inquisición por su ascendencia de padre judeoconverso.

Pero como indica Gracián, la Santa no quería que se publicasen los escritos sobre su vida, comunicados sólo al estricto grupo de preceptores espirituales amigos, ni siquiera cuando estuviese muerta, porque: "No podía sufrir que viniesen las cosas altas del espíritu que aquí se declaran, a bocas de perros murmuradores..., o a gentes engolfadas en los vicios, que no les parece puede haber otros deleites mayores que los sensuales"⁴⁵¹.

Hemos indicado que Teresa de Jesús tenía bien asumido el concepto de intimidad como algo sagrado y razones mucho más profundas que las mencionadas por los académicos para pedir que se ocultasen al público sus escritos -en ese momento concreto del inicio de su relato-, y es que no sabía si sus experiencias místicas procedían de Dios o del demonio o si eran síntomas de locura. Por tanto, no sólo no disimularía "de momento" para que después se aceptaran y publi-

(450) V 10, 7.

(451) Cfr. BMC, 18, 10, *op. cit.*

caran sus escritos, sino que se vería obligada a insistir que no se conocieran y a su total anonimato.

En lo que sí pensamos tiene razón Lázaro Carreter es en que el estilo peculiar de la escritora, su carácter marcadamente autobiográfico y autoconfesional (aunque no exclusivamente) con abundantes imágenes, comparaciones, símbolos y relatos alegóricos, le desbordaba y llevaba cada vez más frecuentemente a comentar sus escritos con sus preceptores espirituales y amigos más íntimos, tratando de comprender ella misma sus experiencias y fenómenos místicos. ¡Pero sólo cuando estuvo convencida de que sus escritos procedían exclusivamente de Dios, no antes!

1.4.- Defensa del derecho a la intimidad

Quizá sea la defensa del derecho a la intimidad la aportación que pueda resultar más original en este ensayo, pero para entender esta defensa hay que tener en cuenta primero que la Santa considera la intimidad como algo sagrado. Surge así nuestra *décima proposición*:

Teresa de Jesús tiene asumido un concepto sagrado de la intimidad, y sabe, en línea con lo expuesto por Santo Tomás, que no se puede violar y que sólo Dios tiene acceso a la intimidad de todos. Ello le produce en ocasiones sentimientos de vergüenza y espanto, al tomar conciencia de sus "malas acciones".

La Santa tiene siempre presente en su mente, muy interiorizada, aunque ella no la haya conocido directamente, la doctrina de Santo Tomás que configura la intimidad como un ámbito restringido de la persona humana; un ámbito en el que destaca sobre el entendimiento su carácter de voluntariedad.

Ya hemos indicado e insistido a lo largo de este ensayo que para el Aquinate⁴² la intimidad está constituida por las *cogitationes cordium*,

(452) S. Th., II-III (versión bilingüe) op. cit., q. 82, a. 4.

“los pensamientos del corazón” y que solamente Dios puede penetrar en la intimidad de cada uno y conocer los pensamientos de los corazones conforme están en el entendimiento y los afectos (las tendencias) de la voluntad conforme están en la voluntad.

En línea con lo expuesto, la Santa nos dice que el demonio no puede entrar en los secretos del pensamiento y menos aun molestar cuando hay unión del alma con Dios, “no puede entrar el demonio ni hacer ningún daño; porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osará llegar ni aun debe de entender este secreto. Y está claro: pues dicen que no entiende nuestro pensamiento, menos entenderá cosa tan secreta, que aun no la fía Dios de nuestro pensamiento”⁽⁴⁵³⁾.

Sabe que el único que tiene acceso a la intimidad de todos es Dios, por lo que siente vergüenza e incluso espanto ante sus “malas acciones”, y le compara en una visión con “un muy claro diamante, muy mayor que todo el mundo, o espejo,... y que todo lo que hacemos se ve en ese diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza”⁽⁴⁵⁴⁾.

Vuelve a considerar la intimidad como algo sagrado, algo que no se puede violar, cuando consuela en una carta a su sobrino por la muerte de su padre: “Porque, si yo pudiera escribir algunas cosas particulares de su alma, entendiera vuestra merced la gran obligación que tiene a Dios de haberle dado tan buen padre y de vivir de manera que parezca ser su hijo”⁽⁴⁵⁵⁾.

Esa concepción de la intimidad como algo sagrado es la que le lleva, como hemos indicado, a defender su intimidad a ultranza. Pero también es consciente del daño que se puede hacer a un tercero cuando no se guarda la confidencialidad o se rompe el secreto. Surge así nuestra *undécima proposición*:

(453) M 5, 1, 5.

(454) V 40, 10.

(455) Cta. 363, 3.

Teresa de Jesús es una gran defensora del derecho a la intimidad. Esta defensa se manifiesta de forma relevante con ocasión de la realización de su voto definitivo de obediencia; cuando exige a sus preceptores mantener la confidencialidad de sus escritos y, de forma magistral, en la súplica que le hace a Gracián para que no lea sus cartas en público.

Recordemos en primer lugar la enorme resistencia que tuvo que vencer para hacer el voto de obediencia “en la manera en que se podía hacer de perfección”, entre otras razones porque a los prelados no se abre la intimidad, “no se descubre lo interior” y si se hace es “quedar sin ninguna libertad ni interior ni exteriormente toda la vida”⁴⁵⁶.

Y la defensa del derecho a la intimidad aparece ya nítidamente al comenzar el relato de sus experiencias místicas en “Vida”, en el pasaje mencionado más atrás, cuando manifiesta su total oposición a que se divulguen sus escritos y niega a su confesor la licencia para ello: “Para lo que de aquí adelante dijere, no se la doy. Ni quiero, si a alguien lo mostraren, digan quién es por quién pasó ni quién lo escribió”⁴⁵⁷. Ya razonamos que cuando la Santa dice lo anterior es totalmente sincera y no finge o simula nada, y que creemos, por el contrario, que está afirmando con varios siglos de antelación su derecho a la intimidad y al secreto.

Insistirá en la defensa del derecho a la intimidad en otros escritos, como en la *Relación* 40, cuando después de describir las vivencias ya analizadas que precedieron a su voto definitivo de obediencia, le deja a Gracián un texto en cuyo sobrescrito advierte que: “Es cosa de mi alma y conciencia. Nadie lo lea aunque me muera, sino dése al Padre Maestro Gracián”. Después de vencer su propia y dura resistencia a realizar el voto, le había prometido a su preceptor espiritual y

(456) R 40, 5. La Santa entiende aquí la intimidad como “libertad negativa” en el sentido moderno de Isaiah Berlin, como “ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas”; cfr. 1.3 de este libro.

(457) V 10, 7.

amigo entrañable abrirle por completo su intimidad "y que de todas mis faltas y pecados no le encubriría cosa a sabiendas, que también es esto más que lo que se hace con los prelados; en fin, en tenerle en lugar de Dios interior y exteriormente"⁴⁵⁸.

Pero la defensa del derecho a la intimidad, y a la confidencialidad y al secreto que se derivan de dicho derecho, la expondrá de forma magistral y definitiva en el pasaje que comienza aconsejando a Gracián que no sea tan franco: "El tiempo quitará a vuestra paternidad un poco de la llaneza que tiene, que cierto entiendo es de santo"⁴⁵⁹. Y le suplica que no lea en público las cartas que le escribe, dado que ello entraña mucho peligro para ellos y para el buen funcionamiento de los conventos y las fundaciones. De una forma que podríamos considerar plenamente moderna, le explica que debido a su profunda amistad, le está haciendo partícipe de confidencias íntimas, no solo suyas sino en ocasiones también de tercera persona, que podría a su vez resultar perjudicada. Y lo que es más importante aún y le obliga más a guardar el secreto, le da información de lo que ella trata con Dios y que sólo él, su confesor, al que ha abierto las puertas de su intimidad de par en par, puede y debe saber.

Subrayemos que en el pasaje mencionado la Santa contempla la posibilidad, si se rompe la confidencialidad o el secreto, de lesionar el derecho a la intimidad de terceros; algo que, por ejemplo, se nos plantea hoy en día con cierta frecuencia a los profesionales de la medicina y más aún a los psiquiatras y a los psicólogos -ocasionándonos serios problemas ético-legales- cuando tenemos que informar al juez de un paciente al que tratamos, y más aún cuando dicho juez nos solicita la historia clínica, en la que existen observaciones o datos a veces muy comprometidos de familiares, amigos u otras personas relacionadas con el paciente, de los que también hemos obtenido información⁴⁶⁰.

(458) R 40, 7.

(459) Cta. 141, 1.

(460) El moderno derecho a la intimidad se recoge en nuestra vigente Constitución en el artículo 18.1 y 18. 4, además de en otros artículos, como el 24. 2 y el 105 apartado b. Entre

Resulta así, en definitiva, que la Doctora Mística no sólo fue pionera en el estudio de la intimidad, sino que también defendió el moderno derecho a la intimidad, a la confidencialidad y al secreto (en pleno siglo XVI!

las leyes que protegen este derecho la más importante es la Ley Orgánica de Protección Civil del Derecho al Honor, a la Intimidad Personal y Familiar y a la Propia Imagen (Ley Orgánica 1/82). También lo protege el propio Código Penal. En relación con la protección de que goza en el campo médico y bioético, destacan el Convenio relativo a los Derechos Humanos y la Biomedicina, llamado abreviadamente Convenio de Oviedo, por ser ésta la ciudad en donde se firmó (4 de abril de 1997), que es de ámbito europeo, y la reciente Ley Orgánica 41/2002, de 14 de noviembre, relativa a la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica.

ÍNDICE

Presentación	Página7
Agradecimientos	Página11
Introducción	Página15
I. Cuestiones preliminares	Página27
1.- Intimidad	Página27
1.1.- Terminología	Página27
1.2.- Perspectiva filosófica	Página31
1.3.- Origen y evolución de la idea	Página34
2.- Misticismo	Página46
2.1.- Terminología	Página46
2.2.- El concepto de intimidad para los místicos	
cristianos	Página52
2.2.1.- Los místicos renano-flamencos	Página54
II. La intimidad en Teresa de Jesús	Página61
1.- Influencias doctrinales	Página61
1.1. San Agustín	Página64
1.2 Los maestros espirituales franciscanos	Página71
1.2.1 Francisco de Osuna	Página71
1.2.2 Bernardino de Laredo	Página76
2.- Libro vivo	Página81
2.1.- Estilo literario y libertad de expresión	Página92
3.- Fenómenos místicos	Página102
3.1.- Visiones	Página107
3.2.- Éxtasis	Página116
3.3.- Levitaciones	Página122
3.4.- Locuciones	Página126
4.- Imaginación y fantasía	Página132
4.1.- Terminología	Página132
4.2.- La imaginación en Teresa de Jesús	Página137
5.- Castillo interior	Página143
5.1.- El centro del alma	Página146

5.2.- Amor humano y amor místico	Página ..151
6.- Amistades íntimas	Página ..157
6.1.- Lorenzo de Cepeda y otros	Página ..163
6.2.- El padre Jerónimo Gracián	Página ..172
6.3.- Fray Juan de la Cruz	Página ..180
6.4.- Experiencia de Dios e intimidad	Página ..187
III. Teresa de Jesús, pionera en el estudio de la intimidad	Página ..191
1.- Algunas conclusiones	Página ..191
1.1.- Un vivir, un espíritu	Página ..195
1.2.- Análisis vivencial de la intimidad	Página ..198
1.3.- Intimidad y lenguaje	Página ..209
1.4.- Defensa del derecho a la intimidad	Página ..212

C o l e c c i ó n

1. Ávila en la Literatura Medieval Española.
Nicasio Salvador Miguel
2. Ávila y el teatro
José A. Bernaldo de Quirós
3. Ávila y la literatura en la Edad de Plata
Fernando Romera
4. Ávila y la literatura del Barroco
David Ferrer
5. Intimidad y misticismo en Teresa de Jesús
Jesús Sánchez-Caro



Institución Gran Duque de Alba

Intimidad y misticismo en Teresa de Jesús

La colección "Monografías Literarias" que publica la Institución "Gran Duque de Alba", dependiente de la Diputación Provincial de Ávila, pretende ser un compendio de lo que ha sido la Literatura Abulense a través de la Historia, con sus primeros balbuceos en épocas medievales hasta su plena vigencia en el siglo XXI. Grandes conocedores de la literatura abulense desfilarán por esta nueva colección, sin orden cronológico pero con garantía incontrastable. Es otra "Historia de Ávila", Historia Literaria pero Historia al fin, que, en flashes puntuales, se incorporará a la gran "Historia de Ávila".

monografías literarias

DIPUTACIÓN
PROVINCIAL



DE ÁVILA



Inst.



9788496433168