UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía, Lógica y Estética

El problema de la certeza en la experiencia mística
de Santa Teresa

Tesis doctoral

Robert Kralj

Directora: Prof^a. Dr^a. María del Carmen Paredes Martín

Salamanca 2014

El problema de la certeza en la experiencia mística de Santa Teresa

Tesis presentada por Robert Kralj
y dirigida por Prof^a. Dr^a. María del Carmen Paredes Martín
para optar al grado de doctor

Vº Bº el director de la tesis

Fdo. Dr^a. María del Carmen Paredes Martín

Fdo. Robert Kralj

A mi madre

... sólo amor es el que da valor a todas las cosas
(Teresa de Jesús)

Agradecimientos

Este trabajo solo ha sido posible gracias al apoyo y ayuda de varias personas. Quiero dar las gracias aquí de manera especial a todos aquellos que me han acompañado en este camino de estudio y crecimiento personal.

En primer lugar, quiero dar las gracias a mis directores de tesis: Prof^{ra}. Dr^a. D^a. María del Carmen Paredes Martín y Prof. Dr. D. Mariano Álvarez Gómez por la oportunidad de poder presentar este trabajo con un título bastante atrevido. Les agradezco su apertura y apoyo siempre que me he dirigido a ellos con preguntas y dudas.

En segundo lugar, me gustaría expresar un agradecimiento particular a mi padre espiritual, P. Santiago Guerra Sancho, por su acompañamiento en el período de la redacción y por las numerosas conversaciones de las que he podido aprender muchas cosas; no solo lo relacionado con este trabajo, sino que ha sido para mí una verdadera escuela de vida.

En tercer lugar, doy las gracias al Prof. Dr. Bernhard Teuber por su amable acogida en el Departamento de Filología Hispánica de la Universidad LMU Munich, donde acudí durante tres meses con el fin de revisar la bibliografía filosófica y teológica sobre Santa Teresa y sobre la mística escrita en alemán. También quiero agradecer a la Dr^a. Beate Beckmann-Zöller el intercambio de ideas y planteamientos; en ella encontré una interlocutora interesante e inspiradora. Al mismo tiempo, dirijo mi agradecimiento a la Misión Católica Eslovena en Múnich (SKM) por el alojamiento que me proporcionaron durante este período. Asimismo, quiero agradecer su ayuda a mis amigos Tadej Rifel y Massimiliano Pollini que me procuraron incasablemente la bibliografía de las bibliotecas de Múnich.

En cuarto lugar, quiero dar gracias a los que me han apoyado económicamente durante estos años. Entre ellos me gustaría nombrar explícitamente a dos sacerdotes eslovenos que han confiado en mí desde el principio: Janez Zupet y Miran Špelič, y que me han ayudado regularmente de manera generosa y desinteresada. También agradezco su apoyo a todos los que me han ayudado económicamente según sus capacidades.

En quinto lugar, me gustaría expresar mi gran agradecimiento a los correctores del texto escrito en español, los cuales han llevado a cabo el exigente y fatigoso trabajo de corregirlo gramaticalmente y mejorar su forma sintáctica. Un agradecimiento especial quiero dar a mi amigo fray Rafael Pascual Elías, el primer lector y corrector de la tesis, y

que ha estado a mi disposición prácticamente a todas horas respondiendo a mis preguntas y dudas. También doy las gracias a Natalia González Benito, a Laura González Valiente y a María Esther Hernández Sánchez por su atenta lectura y correcciones.

En sexto lugar, quiero dar las gracias especialmente a Prof. Dr. Bernhard Teuber y a Ursula Maria Jesko, que han asumido la importante tarea de traducir la Introducción y las Conclusiones de la tesis al alemán.

Por último, agradezco mucho a mi padre Andrej quien siempre me ha apoyado incondicionalmente y a mi hermana Špela. Asimismo, doy gracias a mis amigos y compañeros con los que he podido compartir los temas de la tesis y que desde lejos o desde cerca, solo con su presencia, han hecho posible que llevara a cabo este trabajo.

A todos ellos, mencionados aquí o no, dirijo estas palabras del gran poeta y escritor alemán:

Leider lässt sich eine wahrhafte Dankbarkeit mit Worten nicht ausdrücken (Goethe)

Índice

Siglas y abreviaturas.....	15
Introducción general	17
A. Motivación de nuestro estudio.....	19
B. Objetivo	21
C. Metodología.....	21
Einleitung.....	27
A. Motivation der Studie	29
B. Zielsetzung	32
C. Methodischer Ansatz	32
1. La figura de Teresa de Jesús y el ambiente socio-religioso de su época	39
1.1. Marco biográfico de Teresa de Jesús.....	39
1.1.1. El medio familiar: sus padres y hermanos	39
1.1.2. La infancia y adolescencia de Santa Teresa.....	46
1.1.3. Un lugar enigmático: La “Encarnación”	55
1.1.4. De la conversión a la madurez espiritual	60
1.2. El ambiente socio-religioso del siglo XVI.....	65
1.2.1. Teresa de Jesús y las corrientes de la reforma religiosa en España.....	65
1.2.1.1. Erasmo en España y Santa Teresa	65
1.2.1.2. Protestantismo en España: Lutero y Santa Teresa	68
1.2.1.3. Los alumbrados, los recogidos y Teresa de Jesús.....	72
1.2.2. Relaciones e influjos de la reforma española en Teresa de Jesús.....	76
1.2.2.1. El clero en la época de Santa Teresa	76
1.2.2.2. La orden franciscana y Santa Teresa	78
1.2.2.3. La relación de Teresa con los dominicos.....	82
1.2.2.4. Santa Teresa y los jesuitas	86
1.2.2.5. Carmelitas: la orden “matriz” de Teresa de Jesús	89
1.3. El ambiente eclesial de su tiempo.....	95
1.3.1. Santa Teresa entre teólogos y maestros espirituales.....	95
1.3.2. Santa Teresa ante la Inquisición española	98
1.3.3. Santa Teresa y el Concilio de Trento.....	102
1.4. La recapitulación	107

2. El fenómeno de la experiencia mística en Teresa de Jesús	109
2.1. Introducción metodológica al análisis de la experiencia	109
2.1.1. La “experiencia” y sus diferentes significados	109
2.1.2. Descripción fenomenológica de la “experiencia” en Santa Teresa	112
2.1.2.1. En la experiencia nos acontece algo y nos sobrecoge	114
2.1.2.2. En la experiencia estamos implicados personalmente	117
2.1.2.3. La experiencia como el padecer y la transformación	118
2.1.2.4. La experiencia como un acontecimiento “común” y vinculante	122
2.1.2.5. La experiencia es comprensible y tiende a ser comprendida	124
2.2. La relación entre la experiencia primordial y la experiencia religiosa	127
2.2.1. El fenómeno de la experiencia religiosa	128
2.2.2. El concepto de la “experiencia religiosa”	132
2.2.2.1. La “experiencia religiosa” en la teoría religiosa	132
2.2.2.2. La “experiencia religiosa” en la religión y en la espiritualidad	134
2.3. La estructura interior de la experiencia religiosa en Teresa de Jesús	137
2.3.1. La experiencia en el interior de la fe	137
2.3.1.1. La fe en el sentido extrarreligioso	137
2.3.1.2. La fe religiosa (fides) como experiencia	140
2.3.2. Los momentos constitutivos de la experiencia en Santa Teresa	142
2.3.2.1. Conocimiento o captación	142
2.3.2.2. Amor: sentirse tocado por Dios	146
2.3.2.3. Obra: “una determinada determinación”	151
2.3.3. La experiencia religiosa en Santa Teresa: recapitulación	157
2.4. De la experiencia religiosa a la experiencia mística	158
2.4.1. El término “místico” en su evolución histórico-semántica	159
2.5. La experiencia mística en Santa Teresa	164
2.5.1. Lo “místico” en los escritos teresianos	164
2.5.2. El fenómeno de lo “sobrenatural” en Teresa de Jesús	164
2.5.3. Algunos datos biográficos en cuanto a la oración sobrenatural	164
2.5.4. Terminología sobre la oración sobrenatural	167
2.5.4.1. Lo “natural”	168
2.5.4.2. Lo “sobrenatural”	169
2.5.4.3. Los “contentos” – los “gustos”	173
2.5.4.4. Contemplación	176

2.5.4.4.1. La descripción fenomenológica de la contemplación.....	177
2.5.4.4.2. Los grados de contemplación en Santa Teresa	179
• El recogimiento infuso	179
• Oración de quietud	181
• Oración de unión	184
• El desposorio espiritual	192
• El matrimonio espiritual.....	199
2.5.1. La fenomenología del encuentro con Dios en la experiencia mística.....	205
2.5.1.1. El centro del alma: el lugar privilegiado del encuentro con Dios.....	206
2.5.1.2. El encuentro con Dios y sus diferentes modos	209
• La unión sustancial	212
• La inhabitación por la gracia.....	213
• La inhabitación por el amor	216
2.5.1.3. El núcleo de la experiencia mística: el encuentro personal con Dios	217
2.5.1.4. La transformación del alma	220
2.6. La experiencia mística teresiana: un encuentro personal con Dios	227
3. La experiencia mística desde el enfoque antropológico teresiano.....	231
3.1. Preliminares	231
3.2. El nuevo interés por el hombre en el umbral de la Edad Moderna.....	232
3.3. La persona humana en el pensamiento de Santa Teresa.....	235
3.3.1. El léxico y las influencias en cuanto al concepto del “alma”	235
3.3.2. La descripción simbólico-fenomenológica del alma en Santa Teresa.....	237
3.3.2.1. El alma como huerto y esponja.....	238
3.3.2.2. El alma como espejo y abismo	240
3.3.2.3. El alma como palacio y castillo	244
3.3.3. La estructura del alma según Santa Teresa.....	247
3.3.3.1. Lo “exterior” – lo “interior”	247
3.3.3.2. El “yo” y las “profundidades del alma”	248
3.3.4. La diferencia entre el “alma” y el “espíritu” en Santa Teresa	254
3.3.4.1. El planteamiento del problema	255
3.3.4.2. El “espíritu”: la zona límite del “alma”	258
3.3.4.3. ¿La totalidad o la división del alma?	260
3.3.4.4. Los diferentes significados del “espíritu” en el léxico teresiano.....	264

3.3.4.5. La descripción fenomenológica del “espíritu” en la Santa.....	266
• La capacidad de Dios	266
• La llamada y la respuesta	267
• El espíritu creado en relación inmediata con Dios.....	269
3.4. La “teo-antropología”: desde el hombre hacia Dios en él.....	271
4. La dimensión eclesial de la experiencia mística de Santa Teresa	273
4.1. Planteamientos preliminares.....	273
4.2. La Iglesia en Santa Teresa: el marco exterior	275
4.2.1. Contacto con el mundo del Islam	276
4.2.2. Las Indias o el mundo infiel	277
4.2.3. Europa invadida por la herejía.....	279
4.2.4. La cristiandad y la Iglesia.....	282
4.3. Santa Teresa frente al magisterio de la Iglesia	285
4.3.1. Reflexión preliminar.....	285
4.3.2. El conflicto íntimo y sus etapas.....	288
4.3.3. El informe de Pedro Ibáñez sobre Santa Teresa.....	295
4.3.4. La Sagrada Escritura: el criterio decisivo.....	299
4.4. La aproximación filosófica: la Iglesia en Santa Teresa.....	303
4.4.1. “Hija de la Iglesia”	304
4.4.2. “Nosotros” de la Iglesia y la personalidad	305
4.4.3. Eucaristía: la memoria perenne del acontecimiento de Cristo	310
4.5. Recapitulación: la experiencia mística – el diálogo constante con la Iglesia..	314
5. El problema de la certeza en la experiencia mística de Santa Teresa	315
5.1. Clarificaciones previas	315
5.2. El concepto de la “certeza mística”: ¿una invención moderna?.....	315
5.3. La certeza de la presencia de Dios en Santa Teresa	319
5.3.1. Acercamiento fenomenológico a la presencia de Dios.....	319
5.3.2. La descripción teresiana de la presencia de Dios	319
• En la oración de quietud	319
• En la oración de unión	321
• En la visión intelectual de Jesucristo	325
• La presencia de Cristo en la visión imaginaria	335
• En la experiencia trinitaria	347

5.4. El carácter de la certeza mística.....	351
5.4.1. Más allá de la certeza de la fe.....	351
5.4.2. Los elementos constitutivos de la certeza mística.....	352
5.5. El problema de la certeza mística en Santa Teresa.....	359
5.5.1. El proceso de verificación de la experiencia.....	361
5.5.1.1. La posibilidad de autosugestión.....	361
5.5.1.2. “La autenticación inmanente e inmediata”.....	364
• La confirmación viene del Otro.....	364
• La humildad: “andar en verdad”.....	366
5.5.1.3. La certeza imperecedera ante el tiempo.....	369
5.5.1.4. Verificación por los efectos.....	372
5.5.1.5. La autenticación a través del confesor/letrado.....	376
5.5.1.6. Autenticación a través de la palabra de Dios.....	383
5.6. Recapitulación: la descripción y la justificación de la certeza mística.....	388
Conclusión general.....	391
Schlussfolgerung.....	409
Bibliografía.....	429
I. Fuentes.....	429
II. Selección bibliográfica.....	431

Siglas y abreviaturas

Los escritos teresianos:

V	<i>Libro de la Vida</i>
CV	<i>Camino de Perfección</i> (Manuscrito de Valladolid)
CE	<i>Camino de Perfección</i> (Manuscrito de Escorial)
F	<i>Libro de las Fundaciones</i>
M	<i>Moradas o Castillo Interior</i>
R	<i>Relaciones</i>
CP	<i>Conceptos del amor de Dios</i>
E	<i>Exclamaciones</i>

Los escritos sanjuanistas:

CB	<i>Cántico espiritual</i> (Segunda redacción)
LB	<i>Llama de amor viva</i> (Segunda redacción)
N	<i>Noche oscura</i>
S	<i>Subida del Monte Carmelo</i>

Introducción general

En la mística en general, pero sobre todo en la mística cristiana, podemos observar un vínculo tanto curioso como innegable entre la experiencia y la certeza. No se da la una sin la otra. Si el místico tiene la experiencia del encuentro íntimo con Dios, esta tiene que ser cierta e indudable. Y a su vez, la certeza no puede ser una certeza intelectual o teórica, sino que tiene que ser sentida y experimentada; tiene que encarnarse en la experiencia. Por tanto, la experiencia mística y la certeza se condicionan entre sí y se compenetran. Y precisamente esta relación intrínseca entre ellas resalta en los escritos teresianos.

Teniendo en cuenta lo dicho, cabe, en primer lugar, poner de manifiesto el valor que la experiencia mística de Santa Teresa tiene para la reflexión filosófica. Hemos notado que en el campo de la filosofía de la religión, Santa Teresa ha cobrado en las últimas décadas un gran interés entre los filósofos que se proponen describir el fenómeno de la experiencia mística, su naturaleza y su estructura.

Entre los pensadores contemporáneos se la considera una autoridad eminente a la hora de abordar los temas relacionados con la mística. Pero cabe mencionar dos problemas al respecto. Hay todavía autores que estudian a la Santa sin leer sus textos en la lengua original. Según las leyes de la hermenéutica, sabemos que esto puede ser un gran inconveniente para la comprensión adecuada de los términos y conceptos que usa la gran mística española. Al mismo tiempo, insistimos en que para entender su pensamiento-experiencia es imprescindible estudiar los fenómenos particulares siempre desde el conjunto de sus escritos. Dicho de otro modo, las citas en las que nos apoyemos han de leerse en el contexto orgánico de su pensamiento. En caso contrario corremos el peligro de acentuar solo un aspecto que, visto desde la perspectiva global de su obra, puede ser erróneo.

Ahora bien, la experiencia mística es un tema vasto y difícil de exponer en todos sus matices y facetas. Santa Teresa, sin duda alguna, nos puede decir mucho al respecto. Es una mujer con una profunda experiencia de Dios. Las descripciones que nos ha dejado de este fenómeno son de una claridad y precisión que nos empujan a estudiarlo en su totalidad. Por otra parte, la experiencia mística y religiosa sigue siendo un tema de los más actuales dentro del campo de la filosofía de la religión. Aunque abundan enfoques muy diferentes, como por ejemplo los de la neurociencia o la psiquiatría, nosotros optamos por un método fenomenológico en diálogo con el método personalista. En nuestro estudio nos

vamos a referir, entre otros, a los pensadores de renombre que tienen una visión global y orgánica del hecho religioso: Edith Stein, Simon Frank, Romano Guardini y Bernhard Welte.¹

En segundo lugar, en los escritos teresianos no encontramos la palabra “certeza” salvo una sola vez (R 15,3). Este término comienza a usarse, según José M. de Alejandro, más tarde, a finales del siglo XVI y a comienzos del XVII y es de origen italiano. Santa Teresa, en cambio, se sirve del vocablo “certidumbre” (35 veces) del que el jesuita español advierte que “es más humano”, mientras que el de la “certeza” es “más racional”, incluso académico; al mismo tiempo, subraya que el término “certidumbre” es “inmensamente más rico en posibilidades psicológicas”.² Esto lo podemos notar sobre todo en las vacilaciones y titubeos accidentales que suelen surgir después de la unión con Dios, pero que no afectan a la certeza intrínseca de la misma unión. Nosotros emplearemos en nuestro estudio el término moderno “certeza”, con el que tenemos en cuenta también los matices que contiene el sustantivo “certidumbre”.

En cuanto al significado etimológico, los términos “certidumbre” y “certeza” tienen raíces latinas: *certus*, *certitudo* y provienen del verbo *cernere* que significa “percibir claramente, conocer”; por tanto, se trataría de un “concepto cognitivo” que tiene que ver con el “estado del saber”.³ En Santa Teresa, como veremos, la certeza no tiene que ver solo con la dimensión cognitiva de la persona, sino también con la dimensión afectiva.

Por otra parte, los vocablos usados con más frecuencia por la Santa son el sustantivo “seguridad” (está presente en 94 ocasiones) y el adjetivo “seguro” (148 veces). La procedencia etimológica de los dos términos la encontramos en la palabra latina *securitas* que significa el estado sin (prefijo *se*) preocupación (*cura*), es decir, despreocupación.⁴ Se trata de un concepto con muchos matices. Jeannine Poitrey menciona dos significados principales que tiene el término “seguridad” en la Santa: (1) el mismo que la certidumbre, el estado sin duda y vacilaciones y (2) lo que ella expresa con las

¹ En todos ellos podemos encontrar la influencia de autores místicos: en Edith Stein influyó nuestra autora, Teresa de Jesús; Simon Frank reconoce que para él el gran maestro fue Nicolás de Cusa; Guardini realizó su tesis doctoral sobre San Buenaventura, mientras que Welte escribió un estudio importante sobre el Maestro Eckhart.

² ALEJANDRO, de M. José: *Gnoseología de la certeza*. Editorial Gredos, Madrid, 1965, pp. 37, n. 4.

³ SCHRIMM-HEINS, Andrea: *Gewißheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas*. Dissertation (unveröffentlicht). Kulturwissenschaftliche Fakultät der Universität Bayreuth, 1990, pp. 23, n. 49.

⁴ SCHRIMM-HEINS, Andrea: *Gewißheit und Sicherheit ...*, pp. 13.

expresiones “solidez, estabilidad, consistencia, confianza”.⁵ Ahora bien, después de las aclaraciones léxicas acerca de los términos “certidumbre” y “seguridad”, exponamos los motivos que nos han estimulado a escribir nuestra tesis.

A. Motivación de nuestro estudio

Teresa de Jesús es, sin duda alguna, una gran mística a nivel mundial. Desde siempre ha sido estudiada, pero sobre todo desde el punto de vista teológico y desde la espiritualidad. En nuestra opinión, sin embargo, su estudio es también interesante para el filósofo de hoy. Es más, al filósofo le plantea preguntas que le afectan profundamente en su ser y a las que está llamado a responder.

Refiriéndonos a Heidegger nos damos cuenta de que nuestro interés (*inter-esse*) consiste en estar en el medio de las cosas y perseverar en ellas.⁶ Pero Teresa, en un momento dado, descubre que hay una única fuente de las cosas: Dios. Y desde aquel momento empieza a interesarse por este Dios. Su interés ya no es algo parcial y abstracto, sino que se convierte en una experiencia profunda: y es que llega a encontrarse en el medio o dentro de Dios, en el que están todas las cosas (cf V 18,15; 40,9). Este interés que tenía por Dios se vuelve ahora interés de Dios mismo por ella. Aquí el interés, que según Heidegger debería dirigir nuestro pensar, se convierte en una experiencia total y concreta. En este sentido, el filósofo puede aprender mucho de la mística española.

Por lo tanto, partiendo de la lectura de los textos teresianos y con la intención de articular filosóficamente el tema de la certeza de la experiencia mística, presentamos los siguientes motivos para realizar este trabajo:

1. Santa Teresa es una mujer atenta y despierta para todo lo que la rodea. Pero también para el espíritu que sopla donde quiere (Jn 3,8). Conoce la realidad según el espíritu: de manera intuitiva, profunda y orgánica. No se contenta con los conocimientos parciales, sino que quiere llegar a la raíz de todo el conocimiento. Por eso, a lo largo de su vida se le descubre algo muy importante:

⁵ POITREY, Jeannine: *Vocabulario Teresiano de Vida y Camino de Perfeccion. Filones lexicales del castellano vivo*. Tomo VI. Service de reproduction des theses, Université de Lille III, 1977, pp. 2949.

⁶ Así dice el filósofo alemán literalmente: “Inter-esse heißt: unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr ausharren“. HEIDEGGER, Martin: “Was Heißt Denken?”, en: *Vorträge und Aufsätze*. GA, Bd. 7. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 131 (125).

que hay tres niveles de conocimiento de la realidad entrelazados entre sí: (1) *experimentar*, es decir, conocerla intuitivamente; (2) *entender* lo que me afecta y lo que me pasa; (3) *expresar* o dar a entender lo vivido; este es el último paso con el que se cierra el círculo de conocer (cf. V 17,5). Señalan con acierto los autores espirituales que hasta que no sepamos expresar lo que experimentamos, en realidad no hemos entendido lo que nos ha pasado. Esto no le pasa solo al hombre de hoy, sino muchas veces también al filósofo. A veces tenemos la sensación de que se queda en el mundo de las ideas, en sus propios pensamientos. Pero sin la experiencia, el conocimiento se vuelve abstracto y seco, y la reflexión pierde la vitalidad y energía que son capaces de transformar a la persona. De la Santa podemos aprender a experimentar, a conocer intuitivamente. Solo de esta manera nuestro conocimiento obtendrá una base viva y orgánica, y a partir de ahí también nuestro modo de entender y expresar las cosas será más vital y completo, ya que el hombre tiende a la totalidad, a la armonía con todo y con todos (cf. 1 Cor 15,28).

2. La palabra “experiencia” es un término clave en el pensamiento-experiencia de Santa Teresa. El hombre de hoy también parece que tiene muchas experiencias. Pero nos da la sensación de que muchas veces se quedan en lo exterior, en lo superficial. Y esto puede llevar con el tiempo a la indiferencia y a la atrofia. El hombre ya no es sensible a las experiencias profundas, sino que se queda en la superficie consigo mismo, satisfaciendo sus necesidades básicas. La Santa, sin embargo, nos muestra que hay una experiencia que llega a lo profundo del hombre: la experiencia mística. En ella ocurre, según nuestra autora, algo sorprendente: un encuentro con un Tú donde me siento totalmente seguro y acogido como soy; un Tú que me ama y que no anula mi libertad, sino que en el encuentro con él puedo ser por primera vez feliz. Esto también expresa el significado etimológico de la palabra eslovena *srečanje* (“encuentro”), cuya raíz *sreča* significa “dicha”, “suerte”. Cuando encuentro al Otro, esto es una suerte para mí, esto me hace feliz, dichoso. Nosotros pensamos que en la experiencia mística, como la describe Santa Teresa, estriba la promesa de un encuentro con Dios que nos aporta amor, dicha, felicidad y plenitud.
3. La certeza es un problema que ha marcado profundamente al hombre de la edad moderna. Sabemos que Descartes se pregunta por la certeza de todo y la

encuentra en sí mismo a través de la duda metódica. Pero esta certeza parece ser imperativamente impuesta desde fuera. ¿Y qué es lo que lleva a Descartes a hacerse tal pregunta sino la inseguridad sobre sí mismo? Además, el sujeto de Descartes es un sujeto aislado que solo de manera artificial está incorporado a la comunidad. Santa Teresa, en cambio, nos ofrece otra concepción de la certeza que surge de un encuentro personal con Dios, experimentado como amor. El autor de esta certeza no es el hombre, sino Dios, revelado en la persona de Jesucristo.

No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca (Jn 15,16).

De ahí parece deducirse que hay una seguridad que se escapa a nuestros cálculos e ideas previas y en la que ya nos encontramos antes de darnos cuenta de ello. Esto es lo que intenta expresar la Santa. Dios, Uno y Trino, es una realidad-amor en la que “vivimos y nos movemos y existimos” (Hch 17,28). De este amor tuvo la doctora mística una experiencia palpable y continua.

B. Objetivo

Motivados por los puntos expuestos, nos proponemos describir primero el fenómeno de la experiencia mística como aparece en los escritos teresianos, poniendo de manifiesto los rasgos que lo determinan y el núcleo en el que se da un encuentro personal de dos seres libres, Dios y hombre, en el amor.

Después profundizaremos en el problema de la certeza en la Doctora mística, teniendo en cuenta dos dimensiones: primero, delinearemos la relación interna entre la experiencia y la certeza de la presencia de Dios, tal como nos la presenta Santa Teresa, y después nos ocuparemos de la justificación de la certeza indudable y la autenticación de su experiencia.

C. Metodología

Nuestro trabajo está dividido en cinco partes. Cada una de ellas se puede leer como una unidad independiente, pero a la vez están orgánicamente unidas entre sí mediante un hilo conductor. A continuación, queremos exponer la metodología que vamos a seguir.

En primer lugar, para adentrarnos en el tema de la certeza de la experiencia mística en Teresa de Ávila, es imprescindible iluminar el contexto histórico-biográfico y el ambiente socio-religioso en el que la Santa vive y se forma. Aquí nos vamos a apoyar en sus textos y en las fuentes secundarias que estudian su figura. Primero presentaremos en unas pinceladas su ambiente familiar y continuaremos después con su trayectoria personal desde la infancia hasta su madurez espiritual.

A continuación, nos centraremos en las corrientes socio-religiosas que influyen en la forma de pensar de la Santa. Por un lado, nos limitaremos a las influencias de Erasmo y Lutero. También trataremos el movimiento de los alumbrados, ante el que nuestra autora tiene que tomar una clara posición. Por otro lado, expondremos sus contactos con las órdenes religiosas y las repercusiones que tienen en ella; presentaremos, pues, la situación del clero en el siglo XVI. Más tarde pondremos de relieve cómo influyen en su vida espiritual los franciscanos. Asimismo, nos interesarán sus enlaces con los dominicos y los jesuitas. Finalmente, daremos a conocer a grandes rasgos su propia orden de los carmelitas descalzos. Así obtendremos un panorama general del ambiente que marca su personalidad y que influye en su concepción de sus experiencias íntimas con Dios.

En los últimos apartados de la parte histórico-biográfica estudiaremos la relación compleja y difícil entre los maestros espirituales, por una parte, y los teólogos y letrados por otra, que repercute notablemente en el pensamiento de nuestra autora. En realidad, se trata de una tensión entre la experiencia y la teología que tenemos que tener en cuenta a la hora de comprender sus posiciones en la defensa de la vida mística. También destacaremos en líneas generales la influencia de la Inquisición en su historia personal y en sus escritos. Y, por último, pondremos de manifiesto cómo el Concilio de Trento repercute en la Doctora mística.

En segundo lugar, nos proponemos estudiar el fenómeno de la experiencia mística en Santa Teresa. Es el paso necesario para poder tratar adecuadamente el problema de la certeza que, según las descripciones de los místicos, acompaña a toda la experiencia mística. En nuestro estudio nos limitaremos a la experiencia mística cristiana.

El primer paso con que comenzamos nuestro estudio es la reflexión metodológica. Para describir la experiencia mística en Teresa de Jesús escogeremos el método fenomenológico. No se trata de una decisión arbitraria, sino que nos apoyamos en uno de los principales fenomenólogos: Martin Heidegger. En su primer periodo, cuando se interesaba todavía por la fenomenología de la vida religiosa, escribió unos apuntes sobre la

mística medieval. En ellos encontramos una breve, pero sorprendente afirmación sobre nuestra autora:

[...] die hl. Teresa [von Jesus] sieht *als* Mystikerin phänomenologisch [...].⁷

Esta constatación confirma que Santa Teresa es sumamente susceptible a los fenómenos de la vida mística. Es más, Heidegger quiere subrayar que las descripciones de la Santa nos presentan los fenómenos interiores como se muestran a la conciencia del místico. En este sentido, son de gran valor e interés para todo estudioso del fenómeno místico.

Al tema de la “experiencia mística” en Teresa de Ávila nos iremos acercando paso a paso. Primero trataremos sobre su experiencia todavía en un sentido amplio de la palabra y expondremos sus diferentes significados. Después describiremos, apoyándonos en los autores relevantes, el fenómeno de la experiencia y sus propiedades, tal como aparecen en los escritos de nuestra autora. Sabemos que existen muchos tipos de experiencia, pero en cada una de ellas se nos descubre lo primordial y lo último de toda la experiencia. Por eso nos vamos a preguntar qué es aquello que está detrás de toda experiencia. Así tendremos que estudiar brevemente la relación entre la experiencia primordial y la experiencia religiosa.

Nuestra descripción se irá orientando después hacia el fenómeno de la experiencia religiosa en la Doctora mística. Por consiguiente, vamos a preguntarnos por la estructura de la experiencia religiosa. Así pues, apoyándonos en Edith Stein, destacaremos tres momentos constitutivos que la determinan y que trataremos con detenimiento: conocimiento o captación, amor y obra. Todo esto nos llevará a una relación personal del creyente con Dios. Pero esta relación se puede intensificar y hacerse aún más íntima. Esto es lo que ocurre en la experiencia mística.

Una vez llegados al fenómeno de la experiencia mística, nos tocará exponer qué tenemos en mente cuando usamos la palabra “mística” o cuando utilizamos el concepto “experiencia mística”. Para situarnos en el contexto de nuestro estudio tendremos que iluminar primero el término “místico” en su evolución histórico-semántica. Así, nuestra descripción fenomenológica obtendrá una base firme y sólida.

⁷ HEIDEGGER, Martin: "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik", en: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA, Bd. 60. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, pp. 336.

Después de estas aclaraciones terminológicas y contextuales vamos a precisar en qué consiste la experiencia mística en Santa Teresa. En ella encontramos dos fenómenos que la caracterizan como tal. Por un lado, se trata del fenómeno de lo “sobrenatural” y, por otro, del fenómeno de la “contemplación”. Para comprender apropiadamente la experiencia mística en la Santa será imprescindible matizar con exactitud fenomenológica los dos fenómenos indicados. De esta manera, se nos mostrarán los rasgos principales de la experiencia mística en nuestra autora. Pero estos matices solo apuntan a la totalidad en que aparecen, es decir, a un encuentro íntimo y personal del alma con Dios.

Por lo tanto, en la última parte de la sección sobre la experiencia mística nos proponemos estudiar este encuentro con Dios que marca la experiencia mística de Santa Teresa. Primero, tendremos que describir el “lugar”, en el que se da el encuentro del alma con Dios y, después, describir los diferentes modos del mismo. Para presentar el encuentro del alma con Dios nos apoyaremos en el método fenomenológico-personalista de Simon Frank y Edith Stein. Aquí nos interesarán principalmente tres tipos de encuentro con Dios: la unión sustancial, la unión por gracia y, finalmente, la unión por el amor o la unión mística.

El punto último de nuestro estudio sobre la experiencia mística consiste en el intento de verificar el encuentro del alma con Dios. Procuraremos mostrar que la transformación de la persona verifica que el encuentro con Dios realmente ha tenido lugar en el alma. A su vez, matizaremos los efectos de dicha transformación. Se trata de un argumento que confirma la autenticidad de la experiencia mística.

En tercer lugar, si en la segunda parte, que es la más extensa de la tesis, nuestra atención estaba dirigida al fenómeno de la experiencia mística, en la tercera parte nuestra pregunta central será quién es el portador de la misma. En otras palabras, nuestra intención será iluminar la dimensión antropológica de la experiencia mística en Santa Teresa. Por tanto, tendremos que preguntarnos quién es el hombre en nuestra autora. La palabra con la que ella señala al ser humano es el “alma”. Por tanto, tendremos que explorar el fenómeno del alma.

Pero, como veremos en sus descripciones del alma, la Santa siempre apunta a una zona más profunda del “alma” o del “yo”, a una zona más allá de ella misma. A esta región o ámbito lo denomina Teresa “espíritu”. Nosotros intentaremos mostrar que aquí está el centro de la persona humana donde ella se encuentra con el totalmente Otro, con Dios y donde verdaderamente puede disponer de sí misma y de sus actos.

En cuarto lugar, nuestra trayectoria nos llevará ahora hacia el ámbito intersubjetivo en el que acontece la experiencia mística. Dicho de otro modo, toda experiencia mística tiene sus raíces en la comunidad eclesial. Por eso, intentaremos trazar una fenomenología de la Iglesia en Santa Teresa. Nuestra pregunta clave será en qué comunidad cree y vive la Santa. ¿Existe una tensión entre la comunidad eclesial y sus experiencias místicas interiores? ¿Cuáles son las consecuencias de este conflicto que surge en la Santa? Desde este aspecto tendremos que estudiar la relación que hay entre el místico y los representantes de la Iglesia, por un lado y, por otro, cómo el representante repercute en el místico. Y, finalmente, nos preguntaremos en qué consiste la Iglesia y cuál es el papel del místico en ella.

En quinto lugar, si nuestra exposición ha tenido por objeto describir el fenómeno de la experiencia mística tal como se nos muestra junto con su dimensión antropológica y eclesial, en la última parte nos dedicaremos al problema de la certeza de la experiencia mística. ¿De qué tipo de certeza hablamos y cómo podemos llegar a ella? El problema es complejo. En primer lugar, aclararemos la terminología sobre la certeza en el campo de la mística. Después, observaremos cómo están relacionadas la certeza y la experiencia mística en Santa Teresa. Veremos que podemos distinguir tres grados o niveles de la presencia de Dios y que el rasgo determinante que resalta en ellos es el sentimiento de la certeza que tiene el alma de dicha presencia. En la segunda sección de la última parte nos dedicaremos a justificar la certeza subjetiva, que por sí sola no basta. Principalmente nos ocuparemos de la criteriología según la cual podemos distinguir la experiencia mística auténtica de la falsa. Apoyándonos en los textos de Santa Teresa expondremos una serie de criterios, tanto internos como externos, que nos permiten estar seguros de que su encuentro con Dios no es autosugestión ni tampoco un ardid producido por el demonio. Así, esperemos llegar a la resolución del problema de la certeza que se plantea nuestra autora.

Einleitung

In der Mystik allgemein, aber vor allem in der gesamten christlichen Mystik können wir ein merkwürdiges, aber unbestreitbar existierendes Band zwischen Erfahrung und Gewissheit beobachten. Es gibt nicht das eine ohne das andere. Wenn dem Mystiker die Erfahrung der innigen Begegnung mit Gott zu Teil wird, muss diese Erfahrung gewiss und unbestreitbar sein. Doch gleichzeitig kann diese Gewissheit nicht eine verstandesmäßige oder theoretische Gewissheit sein, vielmehr muss sie gespürt und erfahren werden; sie muss in der Erfahrung Fleischesgestalt annehmen. Deswegen bedingen sich die Erfahrung und die Gewissheit wechselseitig, und sie durchdringen einander. Und genau diese innere Verbindung zwischen beiden Polen springt in den Schriften der heiligen Teresa von Avilas ins Auge.

Angesichts des Gesagten gilt es zuallererst die Bedeutung offenzulegen, welche die mystische Erfahrung der Teresa für das philosophische Nachdenken besitzt. Wir haben festgestellt, dass in den vergangenen Jahrzehnten im Bereich der Religionsphilosophie die Teresa ein starkes Interesse bei jenen Gelehrten hervorruft, die es sich vornehmen, das Phänomen der mystischen Erfahrung, deren Natur und Struktur zu beschreiben.

Unter den zeitgenössischen Denkern betrachtet man die Teresa als eine herausragende Autorität, wenn es darum geht, sich Themen anzunähern, die in Verbindung zur Mystik stehen. Allerdings muss man hierzu zwei Probleme berücksichtigen: Es gibt noch immer Forscher, welche die Teresa lesen, ohne ihre Texte in der Originalsprache zur Kenntnis zu nehmen. Gemäß den Gesetzen der Hermeneutik kann dies jedoch, wie wir wissen, dann einen schwerwiegenden Nachteil darstellen, wenn es auf ein angemessenes Verständnis der Termini und Begriffe ankommt, welche die große spanische Mystik gebraucht. Zugleich bestehen wir aber auch darauf, dass es für ein Verständnis ihres Erfahrungsdenkens unverzichtbar ist, die einzelnen Phänomene immer im Gesamtzusammenhang der Schriften zu situieren. Anders formuliert: Die Zitate, auf die wir uns berufen, müssen im organischen Zusammenhang ihres Denkens gelesen werden. Im entgegengesetzten Fall läuft man nämlich Gefahr, nur einen einzelnen Aspekt herauszustellen, was sich dann aber aus der umfassenden Perspektive des gesamten Werkes betrachtet als eine irrtümliche Einschätzung erweisen muss.

In der Tat handelt es sich bei der Mystik um ein ebenso weites und komplexes wie nuancen- und facettenreiches Wissensgebiet. Zweifellos hat die hl Teresa dazu viel zu

sagen. Sie ist eine Frau, die eine tiefe Gotteserfahrung durchlebt hat. Die Beschreibungen, die sie uns von diesem Phänomen hinterlassen hat, sind von derart großer Klarheit und Genauigkeit, dass sie uns dazu bewogen haben, den Sacherhalt in seiner Totalität zu studieren. Darüber hinaus ist festzuhalten, dass die mystische und religiöse Erfahrung weiterhin ein hochaktueller Forschungsgegenstand für den Bereich der Religionsphilosophie geblieben ist. Obwohl es eine Fülle sehr unterschiedlicher Ansätze gibt, wie man etwa an den Verfahrensweisen der Neuro-Wissenschaften und der Psychiatrie bemerkt, möchten wir uns für eine phänomenologische Methode entscheiden, die mit einem personalistischen Konzept in Dialog steht. In unserer Untersuchung wollen wir uns vorrangig mit renommierten Denkern auseinandersetzen, die miteinander eine globale und organische Sicht auf das „religiöse Faktum“ teilen: Edith Stein, Simon Frank, Romano Guardini und Bernhard Welte.

An zweiter Stelle ist darauf hinzuweisen, dass wir in Teresas Schriften das Wort *certeza* („Gewissheit“) nur ein einziges Mal finden (R 15,3). Der Begriff wird José M. de Alejandro zu Folge erst später, gegen Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts benutzt und ist italienischen Ursprungs. Die Teresa selbst bedient sich der Vokabel *certidumbre* (ebenfalls „Gewissheit“) 35-mal, und der spanische Jesuit weist darauf hin, dass der Ausdruck „menschlicher“ sei, während die Vokabel *certeza* rationaler und akademischer klingt. Zugleich unterstreicht er, dass *certidumbre* „ungleich reicher an psychologischen Ausdrucksmöglichkeiten“ sei.⁸ Das lässt sich vor allem an den Schwankungen und beiläufigen Zweifeln feststellen, welche auf die Einung mit Gott zu folgen pflegen, aber nicht die innere Gewissheit der Einung erfassen. Wir werden für „Gewissheit“ in unserer auf Spanisch verfassten Studie den modernen Ausdruck *certeza* den Vorzug geben, möchten dabei aber auch die genannten Bedeutungsnuancen mit bezeichnet wissen, die das Hauptwort *certidumbre* enthält.

Was die etymologische Herleitung der Ausdrücke *certidumbre* und *certeza* betrifft, besitzen beide lateinische Wurzeln in den Wörtern *certus* und *certitudo*; diese sind ihrerseits verwandt mit dem Verbum *cernere*, das so viel bedeutet wie „sichten“, „klar erfassen“, „erkennen“. Demnach handelt es sich offenkundig um einen Begriff der

⁸ ALEJANDRO, de M. José: *Gnoseología de la certeza*. Editorial Gredos, Madrid, 1965, pp. 37, Fn. 4.

Kognition, der sich auf den ‚Wissenszustand‘ bezieht.⁹ Bei der Teresa jedoch hat die Gewissheit, wie wir sehen werden, nicht nur mit der kognitiven, sondern auch mit der affektiven Dimension der Person zu tun.

Allerdings sind die von der Teresa am häufigsten gebrauchten Vokabeln die Ausdrücke *seguridad* (‚Sicherheit‘), an 94 Stellen benutzt, und das Eigenschaftswort *seguro* (‚sicher‘), welches 148-mal vorkommt. Etymologisch stammen diese Wörter von den lateinischen Formen *securus* und *securitas* ab, die sich aus dem das Getrenntsein bezeichnenden Präfix *se-* (‚ohne‘) und dem von *cura* (‚Sorge‘) herkommenden Wortstamm *cur-* zusammensetzen, was dann so viel bedeutet wie ‚sorglos‘, ‚Sorglosigkeit‘.¹⁰ Auch hier umfasst der Begriff viele Schattierungen. Jeannine Poitrey erwähnt zwei Hauptlinien der Bedeutung, welche der Ausdruck *seguridad* bei der Teresa besitzt: 1. die gleiche Bedeutung wie *certidumbre*, also ein Zustand ohne Zweifel und Schwankungen, und 2. der Sachverhalt, den sie mit Formulierungen wie *solidez* (‚Festigkeit‘, ‚Solidität‘), *estabilidad* (‚Stabilität‘, ‚Standvermögen‘), *consistencia* (‚Konsistenz‘, ‚Beständigkeit‘) und *confianza* (‚Vertrauen‘) bezeichnet.¹¹ Nach diesen lexikalischen Ausführungen zu den maßgeblichen Begriffen *certidumbre* und *seguridad* wollen wir die Motive erläutern, die uns dazu veranlasst haben, die Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Gewissheit zum Gegenstand unserer Dissertation zu machen.

A. Motivation der Studie

Die Teresa von Avila ist zweifelsohne eine bedeutende Mystikerin, ja sie besitzt Weltrang. Seit jeher wurden ihre Werke studiert, allerdings meistens aus dem Blickwinkel der Theologie und der Spiritualität. Nach unserer Auffassung ist aber die Beschäftigung mit ihrer Lehre auch für den zeitgenössischen Philosophen von hohem Interesse. Mehr noch: Sie stellt den Philosophen vor Fragen, die ihn zutiefst in seinem wesentlichen Selbstverständnis betreffen und die zu beantworten er aufgerufen ist.

⁹ SCHRIMM-HEINS, Andrea: *Gewißheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas*. Dissertation (unveröffentlicht). Kulturwissenschaftliche Fakultät der Universität Bayreuth, 1990, pp. 23, n. 49.

¹⁰ SCHRIMM-HEINS, Andrea: *Gewißheit und Sicherheit* ..., pp. 13.

¹¹ POITREY, Jeannine: *Vocabulario Teresiano de Vida y Camino de Perfeccion. Filones lexicales del castellano vivo*. Tomo VI. Service de reproduction des theses, Université de Lille III, 1977, pp. 2949.

Im Blick auf Heidegger stellen wir fest, dass unser ‚Interesse‘ (von lateinisch *inter-esse*) darin besteht, inmitten der Dinge zu wohnen und in ihnen zu verharren.¹² Doch die Teresa entdeckt im gegebenen Augenblick, dass es eine einzige Quelle der Dinge gibt, das ist Gott. Und ab diesem Moment beginnt sie, sich für Gott zu ‚interessieren‘. Ihr Interesse ist nicht mehr etwas Partielles und Abstraktes, sondern es wandelt sich zu einer tiefen Erfahrung, und sie gelangt schließlich zu der Auffassung, dass sie inmitten oder innerhalb Gottes wohnt, in dem alle Dinge ihren Bestand haben (cf. V 18,15; 40,9). Das Interesse, das sie an Gott hatte, wird jetzt zum Interesse, das Gott an ihr nimmt. Hier verwandelt sich das Interesse, welches Heidegger zu Folge unser Denken leiten müsste, in eine umfassende und konkrete Erfahrung. In diesem Sinn kann der Philosoph viel aus der spanischen Mystik lernen. Aus diesem Grunde nehmen wir unseren Ausgang von Teresas Texten und beabsichtigen mit unserer Lektüre, das Thema der Gewissheit und die mystische Erfahrung zueinander in Beziehung zu bringen, philosophisch zu artikulieren. Folgende Gesichtspunkte möchten wir hierbei berücksichtigt wissen:

1. Die Teresa ist eine aufmerksame und aufgeweckte Frau, die alles wahrnimmt, was sie umgibt, auch den Geist, der weht, wo er will (Johannes 3,8). Sie erfasst die Wirklichkeit nach dem Geist auf eine intuitive, tiefempfundene und organische Weise. Sie begnügt sich nicht mit partiellen Erkenntnissen, sondern sie möchte an die Wurzel alles Erkennens gelangen. Deshalb entdeckt sie im Laufe ihres Lebens etwas sehr Wichtiges, nämlich dass es drei Stufen der Wirklichkeitserkenntnis gibt, die miteinander verwoben sind: 1. *erfahren*, das heißt: intuitiv erkennen; 2. *verstehen*, was mich affiziert und was mir geschieht; 3. *ausdrücken* oder zu verstehen geben, was ich erlebt habe; das ist dann der letzte Schritt, mit dem sich der Kreis des Erkennens wieder schließt. (cf. V 17,5). Die geistlichen Schriftsteller weisen zu Recht darauf hin, dass solange wir nicht auszudrücken wissen, was wir erfahren, wir nicht wirklich verstanden haben, was uns widerfahren ist. Das geschieht nicht nur dem zeitgenössischen Menschen so, sondern oft auch dem Philosophen. Manchmal gewinnen wir nämlich den Eindruck, dass er in der Welt der Ideen und in seinen eigenen

¹² Der deutsche Philosoph formuliert folgendermaßen: „Inter-esse heißt: unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr ausharren“. HEIDEGGER, Martin: "Was Heißt Denken?", in: *Vorträge und Aufsätze*. GA, Bd. 7. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 131 (125).

Gedanken gefangen bleibt. Denn ohne Erfahrung wird die Erkenntnis abstrakt und steril, und das Nachdenken verliert jene Vitalität und Energie, die in der Lage sind, die Person zu verwandeln. Von der Teresa können wir lernen, Erfahrungen zu machen, intuitiv zu erkennen. Nur auf diese Weise wird unsere Erkenntnis eine lebendige und organische Grundlage erhalten, und von da an wird auch unsere Weise, die Dinge zu verstehen und sie auszudrücken, lebendiger und vollständiger werden, da ja der Mensch nach Vollständigkeit und danach strebt, sich mit allem und mit allen im Einklang zu befinden (cf. 1. Korinther 15,28).

2. Das Wort *experientia* („Erfahrung“) ist ein Schlüsselbegriff im Erfahrungsdenken der Teresa. Auch beim heutigen Menschen scheint es so, als hätte er viele Erfahrungen. Doch wir haben den Eindruck, dass diese äußerlich und oberflächlich bleiben. Dies kann mit der Zeit zur Gleichgültigkeit und zur Atrophie führen. Der Mensch ist nicht mehr aufnahmefähig für tiefgehende Erfahrungen, sondern er verharrt an der Oberfläche bei sich selbst und befriedigt nur seine elementaren Bedürfnisse. Die Teresa hingegen zeigt uns, dass es eine Art von Erfahrung gibt, welche bis in die Tiefe des Menschen dringen kann: die mystische Erfahrung. In ihr ereignet sich nach Teresas Auffassung etwas Überraschendes: eine Begegnung mit einem Du, in der ich mich vollkommen sicher und so angenommen fühle, wie ich bin; ein Du, das mich liebt und meine Freiheit nicht annulliert; vielmehr kann ich in der Begegnung mit diesem Du zum ersten Mal glücklich sein. Das bringt auch die Etymologie des slowenischen Wort *srečanje* („Begegnung“) zum Ausdruck, dessen Wurzel *sreča* „günstiger Zufall“, beziehungsweise „Glück“ bedeutet. Wenn ich dem Anderen begegne, ist das für mich ein günstiger Zufall, macht mich das glücklich, ja selig. Nach unserer Ansicht scheint in der mystischen Erfahrung, so wie sie von der Teresa beschrieben wird, die Verheißung einer Gottesbegegnung auf, die uns Liebe, Glück, Seligkeit und Fülle bringt.
3. Das Problem der Gewissheit hat den neuzeitlichen Menschen wesentlich geprägt. Wir wissen, dass Descartes nach der Gewissheit allen Erkennens sucht und dass er diese dank des methodischen Zweifels in sich selbst findet. Allerdings scheint es, dass diese Gewissheit zwangsweise und von außen auferlegt wird. Und was bewegt Descartes dazu, sich solch eine Frage nach der Gewissheit zu stellen, wenn es nicht die Ungewissheit über sich selbst ist?

Zudem ist das kartesianische Subjekt ein isoliertes, welches nur auf eine künstliche Weise in die Gemeinschaft eingegliedert ist. Die Teresa bietet uns hingegen eine andere Auffassung der Gewissheit, insofern diese aus einer persönlichen Begegnung mit Gott entspringt, der als Liebe erfahren wird. „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und euch dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt.“ (Johannes 15,16 nach der Einheitsübersetzung.)

Hieraus lässt sich ableiten, dass es eine Sicherheit gibt, die sich unseren Berechnungen und vorgefassten Ideen entzieht und in der wir uns schon befinden, noch bevor wir uns dessen bewusst geworden sind. Das ist es, was die Teresa zum Ausdruck bringen möchte. Gott als der eine und der dreifaltige ist eine Liebeswirklichkeit in der wir „leben und uns bewegen und sind“ (Apostelgeschichte 17,28). Diese Liebe hat die mystische Lehrmeisterin fortwährend auf eine sinnlich spürbare Weise erfahren dürfen.

B. Zielsetzung

Auf der Grundlage der hier dargelegten Gesichtspunkte nehmen wir uns, zuerst das Phänomen der mystischen Erfahrung zu beschreiben, wie es in Teresas Schriften in Erscheinung tritt; dabei werden wir die einzelnen Merkmale erläutern, welche diese Form der Erfahrung bestimmen, und deren innersten Kern, in dem eine persönliche Begegnung zwischen zwei freien Wesenheiten stattfindet, nämlich zwischen Gott und dem Menschen.

Sodann möchten wir uns eingehend dem Themenkomplex der Gewissheit zuwenden, wie er bei der mystischen Lehrmeisterin behandelt wird, und dessen verschiedene Dimensionen berücksichtigen: Zunächst wollen wir die innere Beziehung nachzeichnen, die nach Teresas Darstellung zwischen der Erfahrung und der Gewissheit von Gottes Gegenwart besteht; danach werden wir untersuchen, wie sich die Konzepte einer unzweifelhaften Gewissheit und die Authentifizierung solch einer Gewissheitserfahrung fassen lassen.

C. Methodischer Ansatz

Unsere Untersuchung gliedert sich in fünf Teile. Jedes der fünf Kapitel kann dabei als unabhängige Einheit gelesen werden, doch zugleich sind diese Stücke durch einen

gemeinsamen Leitfaden organisch miteinander verbunden. Darum soll in der Folge der methodische Ansatz erläutert werden, den wir gewählt haben:

An erster Stelle ist es unerlässlich, das historische und biographische Umfeld zu beleuchten, wenn man das Thema der Gewissheit mystischer Erfahrung behandeln will. Hierbei wollen wir uns auf Teresas Texte und auch auf sekundäre Quellen stützen, die über diese Gestalt Auskunft geben. So werden wir Teresas familiäre Herkunft und ihren Lebensweg von der Kindheit bis hin zu der Zeit erläutern, da sie ihre geistliche Reife erlangt hat.

Anschließend wenden wir uns den sozio-politischen Strömungen zu, welche die Denkweise der Teresa beeinflusst haben. Einerseits nehmen wir die Linien in den Blick, die eine Nähe zu Erasmus und Luther bekunden, und wir nehmen die Bewegung der sogenannten *Alumbrados* (der ‚Erleuchteten‘) in den Blick, da die Mystikerin hierzu klar Stellung beziehen musste. Andererseits gilt es, ihre Beziehungen zu den anderen Ordensgemeinschaften zu untersuchen und darzulegen, wie deren Ausrichtung auf sie zurückgewirkt hat. Dies führt dazu, überhaupt die Situation des Klerus im Spanien des 16. Jahrhunderts anzusprechen. Dabei ist auch hervorzuheben, wie die franziskanische Tradition Teresas geistliches Leben mit bestimmt. Ebenso interessieren uns die Verbindungen zu den Dominikanern und den Jesuiten. Am Ende sind die Eigenheiten des unbeschulten Zweigs des Karmelitenordens, dem die Teresa selbst angehörte, zu erläutern. So erhalten wir einen allgemeinen Überblick auf die Umwelt, welche ihre Persönlichkeit geprägt hat und die Vorstellung mit bestimmt, die sie sich von einer innigen Gotteserfahrung macht.

Gegen Ende dieses historisch-biographischen Kapitels widmen wir uns der komplexen und schwierigen Beziehung, die zwischen den geistlichen Lehrmeistern einerseits, den Theologen und Gelehrten andererseits bestand und die ihren Niederschlag in Teresas Denken fand. Es handelt sich nämlich um eine grundsätzliche Spannung zwischen Erfahrung und Theologie, und mit ihr müssen wir rechnen, sobald wir ihre Stellungnahmen zur Verteidigung des mystischen Lebens verstehen möchten. Darum müssen wir auch in groben Zügen den Einfluss der Inquisition auf Teresas Lebensgeschichte und Schriften einbeziehen, und nicht zuletzt soll berücksichtigt werden, in welcher Weise das Tridentinische Konzil auf die mystische Lehrmeisterin eingewirkt hat.

An zweiter Stelle möchten wir dann das eigentliche Phänomen von Teresas mystischer Erfahrung erforschen. Dabei handelt es sich um den notwendigen Zwischenschritt, den wir vollziehen müssen, wenn wir das Thema jener Gewissheit

angemessen behandeln möchten, die nach den Aussagen der geistlichen Schriftsteller jede mystische Erfahrung begleitet. In dieser Untersuchung müssen wir uns allerdings auf die mystische Erfahrung innerhalb des Christentums beschränken.

Hier hat nun die methodologische Reflexion einzusetzen. Um die mystische Erfahrung der Teresa zu beschreiben, wählen wir die phänomenologische Methode. Dies stellt keine willkürliche Entscheidung dar, vielmehr berufen wir uns hier auf Martin Heidegger, einen der Hauptvertreter der phänomenologischen Schule. In der ersten Phase seiner philosophischen Entwicklung, als er sich noch für die Phänomenologie der religiösen Erfahrung interessierte, schrieb er einige Notizen über die mittelalterliche Mystik nieder. Dort entdecken wir eine kurze und umso überraschendere Aussage über die mystische Lehrmeisterin:

[...] die Teresa [von Jesus] sieht *als* Mystikerin phänomenologisch [...].¹³

Diese Behauptung belegt, dass sich auch nach Heidegger Auffassung bei der hl Teresa in ausgezeichneter Weise Phänomene des mystischen Lebens beobachten lassen. Mehr noch: Heidegger betont, dass Teresas Beschreibungen die inneren Phänomene so darlegen, wie sie sich dem Bewusstsein des Mystikers zeigen. In diesem Sinn sind sie von größtem Wert und höchstem Interesse für eine jegliche Untersuchung des mystischen Phänomens.

Dem Komplex von Teresas mystischer Erfahrung wollen wir uns hierbei Schritt für Schritt nähern. Zunächst werden wir über die Formen ihrer Erfahrung im weiten Sinn des Wortes sprechen und die unterschiedlichen Bedeutungsschichten herausarbeiten. Sodann beschreiben wir, gestützt auf einschlägige Autoren, das Phänomen der Erfahrung und ihrer Eigenschaften, so wie sie in Teresas Schriften zur Erscheinung kommen. Wir wissen, dass es viele unterschiedliche Typen der Erfahrung gibt, doch in jedem dieser Typen erkennen wir den Uranfang und das letzte Ziel aller Erfahrung überhaupt. Darum haben wir zu fragen, was hinter der Erfahrung steht, und wir kommen dann dazu, die Beziehung zwischen Urerfahrung und religiöser Erfahrung zu untersuchen.

Unsere Ausführungen zielen im Anschluss daran auf das Phänomen von Teresas religiöser Erfahrung. Dem zu Folge ist der Struktur der religiösen Erfahrung nachzugehen. Wir werden hierbei –uns auf Edith Stein stützend– drei konstitutive Etappen entdecken,

¹³ HEIDEGGER, Martin: "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik", in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA, Bd. 60. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 336.

welche sie bestimmen und die wir eingehend erörtern wollen: Erkenntnis oder Erfassen (*captatio*), Liebe und Tat. All dies mündet in eine persönliche Beziehung des Glaubenden zu Gott. Jedoch kann diese Beziehung noch intensiver und inniger werden. Dies ereignet sich dann in der mystischen Erfahrung.

Sobald wir beim Phänomen der mystischen Erfahrung angelangt sind, werden wir darlegen müssen, was wir im Sinn haben, wenn wir das Wort „Mystik“ oder den Begriff „mystische Erfahrung“ gebrauchen. Um dieser Aufgabe im Zusammenhang unserer Studie gerecht werden zu können, gilt es zuerst, den Ausdruck „Mystik“ in seiner historischen Bedeutungsentwicklung zu beleuchten. So erhält unsere phänomenologische Beschreibung eine feste und sichere Grundlage.

Nach den terminologischen und kontextbezogenen Erklärungen wird genauer zu verdeutlichen sein, worin die mystische Erfahrung bei der Teresa besteht. Wir stoßen auf zwei Phänomene, die für Teresas mystische Erfahrung charakteristisch sind: Einerseits haben wir es mit dem Phänomen des „Übernatürlichen“ zu tun, und andererseits mit dem Phänomen der „Kontemplation“. Wenn wir die Besonderheit von Teresas mystischer Erfahrung angemessen verstehen möchten, ist es unerlässlich, die beiden angeführten Phänomene mit aller phänomenologischen Exaktheit in ihren Abschattungen zu erläutern. Auf diese Weise werden sich uns die hauptsächlichen Merkmale von Teresas mystischer Erfahrung erschließen. Freilich weisen diese Abschattungen lediglich auf die Totalität hin, innerhalb derer sie zur Erscheinung kommen, das heißt auf die innige und persönliche Begegnung der Seele mit Gott.

Im letzten Teil des Kapitels über die mystische Erfahrung betrachten wir die Gottesbegegnung, welche Teresas mystische Erfahrung ausmacht. Zuerst ist da der „Ort“ zu beschreiben, an dem die Begegnung der Seele mit Gott stattfindet, und sodann sind die unterschiedlichen Weisen zu untersuchen, in denen diese Begegnung erfolgt. Um die Begegnung der Seele mit Gott zu beschreiben, bedienen wir uns der phänomenologisch-personalistischen Methode nach Simon Frank und Edith Stein. Hierbei beschäftigen uns vor allem drei Typen der Gottesbegegnung: die substantielle Einung, die gnadenvolle Einung und schließlich die Liebeseinung oder mystische Einung.

Ganz am Schluss dieses Kapitels über die mystische Erfahrung steht dann der Versuch, die Begegnung der Seele mit Gott zu verifizieren. Wir bemühen uns, zu zeigen, dass die Verwandlung der Person bestätigt, dass die Gottesbegegnung tatsächlich stattgefunden hat. Weiterhin werden wir die Auswirkungen solch einer Verwandlung in

ihren unterschiedlichen Spielarten erläutern. Dies kann dann als ein Argument dienen, welches die Authentizität mystischer Erfahrung bewahrheitet.

Wenn im zweiten Kapitel, welches der ausführlichste Teil unserer Arbeit ist, die Aufmerksamkeit auf das Phänomen der mystischen Erfahrung gerichtet war, dann wird im dritten Kapitel die Frage im Mittelpunkt stehen, wer denn der Träger der mystischen Erfahrung sein kann. Anders ausgedrückt: Unsere Absicht besteht darin, die anthropologische Dimension von Teresas mystischer Erfahrung zu beleuchten. So werden wir zu fragen haben, wer denn nach Teresas Meinung der Mensch überhaupt sei. Das Wort, mit dem sie das Menschenwesen bezeichnet, heißt *alma* („Seele“). So kommen wir nicht umhin, das Phänomen der Seele zu erforschen.

Allerdings werden wir an Teresas Beschreibungen der Seele feststellen, dass sie immer auf eine tiefer verborgene Zone der „Seele“ oder des „Ich“ verweist, auf eine Zone also, die jenseits ihrer selbst liegt. Diese Region oder diesen Bereich bezeichnet Teresa als *espíritu*, das heißt: den „Geist“. Wir möchten darum den Nachweis führen, dass die Mitte der menschlichen Person dort zu suchen ist, wo sie dem vollkommen Anderen, Gott, begegnet und wo sie es in Wahrheit vermag, über sich selbst und über ihre Handlungen frei zu verfügen..

An vierter Stelle wird uns die Fluchtlinie unserer Darlegungen in den Bereich der Intersubjektivität führen, innerhalb dessen sich die mystische Erfahrung ereignet. Anders gesagt: Jede mystische Erfahrung wurzelt in der Gemeinschaft der Kirche. Darum wollen wir nach Maßgabe von Teresas Äußerungen zum Thema eine Phänomenologie der Kirche zeichnen. Unsere Schlüsselfrage lautet hierbei: An welche Gemeinschaft glaubt und in welcher Gemeinschaft lebt die Teresa. Gibt es eine Spannung zwischen der Gemeinschaft der Kirche und den mystischen Erfahrungen, die sie innerlich erlebt? Welches sind die Auswirkungen solch eines Konflikts, der in ihrem Inneren entspringt? Aus dieser Perspektive heißt es dann einerseits, die Beziehung zwischen dem Mystiker und den kirchlichen Amtsträgern betrachten, andererseits aber muss auch berücksichtigt werden, wie die Haltung des kirchlichen Amtsträgers auf den Mystiker zurückwirkt. Zum Schluss fragen wir, worin das Wesen der Kirche besteht und welche Rolle der Mystiker in ihr zu spielen hat.

Wenn das vierte Kapitel zum Gegenstand hatte, das Phänomen der mystischen Erfahrung im Hinblick auf dessen anthropologische und kirchliche Dimensionen zu beschreiben, werden wir uns im fünften und letzten Teil der Arbeit dem Thema der Gewissheit mystischer Erfahrung zuzuwenden haben. Von welcher Art von Gewissheit

sprechen wir, und wie können wir zu ihr gelangen? Das Problem ist komplex. Zunächst haben wir eine Begriffsklärung hinsichtlich dessen vorzunehmen, was auf dem Feld der Mystik unter Gewissheit zu verstehen ist. Sodann können wir feststellen, wie Gewissheit und mystische Erfahrung bei der Teresa aufeinander bezogen sind. Wie wir sehen werden, lassen sich drei Stufen oder Ebenen von Gottes Gegenwart unterscheiden. Das entscheidende Merkmal ist hierbei das Gefühl der Gewissheit, welches die Seele im Hinblick auf diese Gegenwart verspürt. Im zweiten Abschnitt des letzten Kapitels werden wir das Konzept subjektiver Gewissheit analysieren, welches allerdings für sich allein nicht ausreicht. Darum möchten wir im Wesentlichen eine Kriteriologie entwickeln, mit deren Hilfe eine authentische von einer falschen mystischen Erfahrung zu unterscheiden ist. An Hand von Teresas Texten werden wir dem zu Folge einen Satz von sowohl inneren als auch äußeren Kriterien in Anschlag bringen, die es uns ermöglichen darin sicher zu gehen, dass ihre Gottesbegegnung weder der Autosuggestion entspringt noch auf betrügerischer List beruht, die dämonischen Mächten zuzuschreiben ist. Auf diese Weise hoffen wir, einen Beitrag zur Lösung des Problems der Gewissheit mystischer Erfahrung, leisten zu können, wie es sich der Teresa in ihrer Zeit stellte.

1. La figura de Teresa de Jesús y el ambiente socio-religioso de su época

1.1. Marco biográfico de Teresa de Jesús

1.1.1. El medio familiar: sus padres y hermanos

Santa Teresa nació el 28 de marzo de 1515 en una familia de pequeña nobleza y de descendencia judía por parte de su padre Alonso Sánchez de Cepeda. El padre de éste y abuelo de la futura Santa Teresa, Juan de Toledo, era un rico mercader de Toledo que comerciaba con paños y sederías. También recaudaba los impuestos por cuenta de la Hacienda real de las autoridades eclesiásticas. Venía de una familia de origen judío que se convirtió al catolicismo a finales del siglo XIV o durante la campaña de evangelización a principios del siglo XV.¹⁴ Pero algunos de estos nuevos cristianos siguen conservando la tradición y los ritos de la religión judía. Por eso podría ser Juan de Toledo fácilmente acusado de ser judaizante.¹⁵ Sin embargo, hay un documento que comprueba que fue reconciliado por edicto de gracia de la Inquisición toledana a través de un acto penitencial.¹⁶ En este tiempo los conversos no están bien vistos por los católicos viejos. Para no llamar la atención de la gente Juan de Toledo se va, hacia 1493, a vivir con su familia a Ávila. Es aquí donde se hace llamar Juan Sánchez.

Juan Sánchez compra tierras a unos treinta kilómetros al oeste de Ávila, en una aldea de plena montaña, renunciando progresivamente al trabajo de mercader. Después del año 1500 vive solamente de las ganancias del cultivo de sus tierras y, sobre todo, de sus actividades fiscales. Enviudado¹⁷ en 1504 se ocupa de la educación de sus hijos: Pedro, Alonso, Ruy y Francisco. Al igual que su padre se convierten en explotadores agrícolas y siguen cobrando los impuestos por cuenta de las municipalidades. A causa del privilegio de

¹⁴ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Algaba Ediciones, S. L., Madrid, 2007, pp. 17-21.

¹⁵ “El antisemitismo popular, exacerbado por la crisis de la segunda mitad del siglo XIV, había llevado a ciertos judíos a convertirse al catolicismo, pero esos nuevos conversos volvían a veces a sus antiguas creencias; se decía que judaizaban, lo que en el contexto de la época era considerado una herejía.[...] En 1492, los judíos en España tuvieron que elegir entre el exilio y la conversión al catolicismo”. PÉREZ, Joseph: *Historia, literatura, sociedad*. Editorial Universidad de Granada, Granada, 2010, pp. 40-41. Más sobre el problema de los conversos cf. PÉREZ, Joseph: *Historia de España*. Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1999, pp. 109-113.

¹⁶ El escribano de la Inquisición de Toledo declara que Juan Sánchez “dixo e confesó aver fecho e cometido muchos y graves crímenes y delitos de herejía y apostasía contra nuestra santa fe católica”. EGIDO, Teófanos: *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*. Editorial de Espiritualidad (EDE), Madrid, 1986, pp. 189. Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa*. Biblioteca de autores cristianos (BAC), Madrid, 1996, pp. 6-7.

¹⁷ Su mujer se llamaba Inés de Cepeda, por eso sus hijos añaden al apellido de su padre también el de su madre.

exención de impuestos que gozaba su padre, también ellos son considerados hidalgos.¹⁸ No de nacimiento, sino de privilegio, pero aún así están en el buen camino de convertirse a largo plazo en los hidalgos de cuna.¹⁹

Ahora bien, entre los hermanos de Cepeda es Alonso Sánchez el primero que constituye su hogar en Ávila.²⁰ En 1505 se casa con Catalina del Peso con la que tiene una hija y un hijo: María (1506) y Juan Vázquez de Cepeda (1507). Después de dos años, en 1507, muere su primera mujer por la peste que devastó España este año.²¹ En 1509, Alonso casa con Beatriz de Ahumada que apenas tenía quince años y que era prima en tercer grado de su difunta esposa.²² En este matrimonio nacen primero tres hijos: Fernando (1510), Rodrigo (1513) y Teresa (1515).²³ La madre muere en 1528²⁴ en Gotarrendura, un pueblo cerca de Ávila, probablemente tras el nacimiento de Juana.²⁵ A continuación vamos a presentar brevemente a los padres de Teresa con los que comienza relato de su *Vida* diciendo que eran “virtuosos y temerosos de Dios” (V 1,1).

En cuanto a Alonso Sánchez, el padre de Santa Teresa, cabe destacar aquí dos aspectos: el primero es su “rectitud moral”.²⁶ La misma Santa lo describe así:

Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres y piedad con los enfermos y aun con los criados; tanta, que jamás se pudo acabar con él tuviese esclavos, porque los había gran piedad, y estando una vez en casa una de un su hermano, la regalaba como a sus hijos. Decía que, de que no era libre, no lo podía sufrir de piedad. Era de gran verdad. Jamás nadie le vio jurar ni murmurar. Muy honesto en gran manera (V 1,1).

¹⁸ El tema del “pleito de hidalguía” de los hermanos de Cepeda no cabe dentro del marco de nuestro trabajo. Para ello remitimos a ÁLVAREZ, Tomás: “El pleito de hidalguía de los Cepedas padre y tíos de Santa Teresa”. ÁLVAREZ, Tomás: “La ejecutoria de hidalguía del padre de Santa Teresa”. Ambos artículos en: *Estudios Teresianos* I. Monte Carmelo, Burgos, 1995, pp. 65-102; 103-139. EGIDO, Teófanés: *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*. Editorial de Espiritualidad (EDE), Madrid, 1986. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, sobre todo el primer cap., pp. 5-14. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 17-21, también el primer capítulo, pp. 15-31.

¹⁹ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 25.

²⁰ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 10.

²¹ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 31.

²² Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 16.

²³ Otros siete son: Juan (1518), Lorenzo (1519), Antonio (1521), Pedro (1521), Jerónimo (1522), Agustín (1527) y, la última, Juana (1528). Cf. FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, Domingo Ángel: *El Carmelo Teresiano en la historia/I. El Carmelo Teresiano en vida de la Madre Fundadora, Teresa de Jesús (1515-1582)*. Teresianum, Roma, 2008, pp. 88. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 31. Entre los autores teresianos no hay acuerdo en las fechas indicadas.

²⁴ Otra posible fecha de la muerte de Doña Beatriz es, según Tomás Álvarez, a principios del año 1529. Véase la edición de las Obras Completas que utilizamos; pp. 36, n. 10.

²⁵ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 49.

²⁶ MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 20.

Cabe subrayar que su padre ha dejado huella en Teresa con esta actitud del amor al prójimo, con la tolerancia hacia los demás, sobre todo hacia los marginados y excluidos. Su moral profundamente personalizada y arraigada en la fe en Dios y en el amor al prójimo no le permitía tener esclavos, aunque podía tenerlos ya que era un hombre rico. Tenía “muchos criados”, sin embargo, no esclavos.²⁷ Por otro lado era este “hombre de mucha caridad” y de “gran piedad” también aficionado a las lecturas de libros espirituales y de devoción.²⁸

Era mi padre aficionado a leer buenos libros y así los tenía de romance para que leyesen sus hijos (V 1,1).

Es decir, que son dos cosas mutuamente relacionadas que caracterizan a Alonso Sánchez. Primero su honestidad y el amor al prójimo, pero éstas buscan la fuente de inspiración. Alonso no se contenta con cualquier cosa, sino que se inspira en las lecturas de libros espirituales. Lo mismo le ocurre más tarde a Santa Teresa. La sinceridad y el amor a los demás buscan una fuente de la que pueden sacar fuerza para la vida cotidiana. Y una de estas fuentes indirectas son también los libros espirituales: era “amiguísima de leer buenos libros” (V 6,4). Desde luego, la primera fuente y la más profunda de su vida moral y ética es tanto para Alonso como para su hija Teresa la fe en Dios. Pero los libros espirituales pueden ser un buen medio que está a disposición de los hombres para cultivar y profundizar en la fe.²⁹ Con respecto a esto mencionemos también que igual que su padre Alonso, su tío, Pedro de Cepeda, comparte este mismo interés. Es precisamente él quien le

²⁷ MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 21.

²⁸ En el inventario que hizo Alonso Sánchez de Cepeda en 1507 a la muerte de su primera mujer podemos encontrar estos títulos: “Retablo de la Vida de Cristo” de Juan de Padilla, un Tulio *De officiis*, un Boecio, un *Tratado de la Misa*, *Los siete Pecados*, *La conquista de ultramar*, *Proverbios* de Seneca, Virgilio, *las Trescientas*, *La coronación* de Juan de Mena y un *Lunario*. Es interesante observar la falta de toda Biblia entre estos libros o por lo menos algunos fragmentos de ella. Según Pérez podría ser el simple hecho de tener Biblia en casa, ni siquiera leerla, visto por los inquisidores como “indicio a adhesión al judaísmo”. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 26.

²⁹ Esto se ve bien en el desarrollo de la oración de Teresa. He aquí un ejemplo: “En todos éstos [años de no poder discurrir con el entendimiento en la oración], 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 perdidos; con esto los comenzaba a recoger y como por halago llevaba el alma. Y muchas veces, en abriendo el libro, no era menester más. Otras leía poco, otras mucho, conforme a la merced que el Señor me hacía” (V 9,4).

Aquí no podemos estudiar detalladamente la importancia que tienen los libros para Santa Teresa. Para ello véase un estudio exhaustivo: ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa*. Monte Carmelo. Burgos, 2006, pp. 15-91. Cf. SANGNIEUX, Joel: “Santa Teresa y los libros”, en: ACIT, Vol. II., pp. 747-764.

regala *El tercer abecedario* de Francisco de Osuna que será de gran importancia a la hora de entender la oración y su vida espiritual.³⁰ Aunque era Alonso un hidalgo recto e íntegro, no pudo mantener lo que había ganado cultivando sus tierras ya que antes renunció al comercio y a las actividades fiscales. Al morir en 1543 deja muchas deudas.³¹

La madre de Santa Teresa, Beatriz de Ahumada, en cuanto al aspecto exterior, era muy apuesta. La misma Santa abulense dice que era “de harta hermosura” (V 1,2). Su carácter personal está caracterizado, según Teresa, por dos rasgos: era “muy apacible” y “de harto entendimiento” (ibid.). Pero por otra parte lo que impacta a Teresa es su “grandísima honestidad” (ibid.) y sus “muchas virtudes” (ibid.). Una de ellas es que educaba a sus hijos enseñándoles a rezar y despertando en ellos la devoción a la Virgen y a los santos (cf. V 1,1). Luego, las madres en esta época solían enseñar a sus hijos a leer y escribir. Por eso podemos con toda la razón presumir que fue doña Beatriz la maestra de Teresa, aunque para enseñarle a escribir muy probablemente necesitaba la intervención de un preceptor.³² Muere con sólo treinta y tres años; parece que no gozaba de buena salud porque durante toda su vida sufría “grandísimas enfermedades” (V 1,2).³³ Después de presentar a grandes rasgos a los padres de Teresa nos toca poner de manifiesto quiénes y cómo eran sus hermanos.

La hermana mayor, María de Cepeda, se casa en 1531 con Martín de Guzmán y Barrientos. Teresa destaca su “honestidad y bondad” (V 2,3). Aunque por su carácter austero se parece más a su padre Alonso, que siempre tuvo mucho cariño a Teresa:³⁴ “era extremo el amor que me tenía y, a su querer, no saliera yo de con ella; y su marido también me amaba mucho” (V 3,3). Muere en 1562.

³⁰ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 111.

³¹ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 29.

³² Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 32-33.

³³ Sería interesante investigar desde el punto de vista de la medicina genética si estas enfermedades de su madre Beatriz han influido también en la mala salud de su hija Teresa. Como bien sabemos, Teresa sufría “enfermedades misteriosas” (MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 109.) que todavía hoy dejan interrogantes, aunque se han hecho sobre ello numerosos estudios. Para profundizar el tema de las enfermedades de Teresa remitimos a la siguiente bibliografía: GARCÍA-ALBEA RISTOL, Esteban: *Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica*. Huerga y Fierro, Murcia, 2002. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 46-53. VARELA, Senra A.: “La enfermedad de Santa Teresa de Jesús: una enfermedad natural en una vida proyectada a lo sobrenatural”, en ACIT, Vol. II., pp. 1047-1056. Al final del artículo se puede encontrar una bibliografía adicional. VERCELLETTO, Pierre; BONDUELLE, Michel: *Épilepsie et état mystique: la maladie de Sainte Thérèse d'Avila*. Editions La Bruyère, París, 2000.

³⁴ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 42.

Otra hermana es Juana de Ahumada, la más pequeña de sus hermanos. Tras la muerte de Don Alonso la lleva Teresa al convento de la Encarnación para cuidar de ella.³⁵ De allí sale para casarse con Juan de Ovalle. Sin embargo, su matrimonio no es feliz por el comportamiento aninado de su marido. Es Teresa siempre su paño de lágrimas en las situaciones desesperadas. Durante toda la vida está en relación con ella por correspondencia.

Si ambas hermanas de Teresa se casan, todos los demás hermanos, excepto Juan de Ahumada, el “hermano fantasma”,³⁶ se alistan como soldados. Juan de Cepeda, el hijo del primer matrimonio, “murió en África siendo capitán de Infantería”.³⁷ Los hermanos varones parten a América porque la situación de hidalgos ha empeorado notablemente por un lado, y por otro porque no tienen relaciones en la corte o en la aristocracia que les permita trabajar al servicio de un noble; Hernando de Ahumada³⁸ es el primero que se embarca; podría partir a tierras de Perú con la expedición de Hernando Pizarro.³⁹

Rodrigo, es el hermano más querido de Teresa; es “casi de su edad” (V 1,4). Con él “se acompañaba en sus pláticas y deseos”.⁴⁰ Ha renunciado a parte de su herencia en favor de su hermana Teresa. Su nombre lo encontramos en la lista de los pasajeros que parten hacia Río de la Plata, con fecha de 3 de agosto de 1535; forma parte de la expedición de Pedro de Mendoza que zarpa de Sevilla el 24 de agosto.⁴¹ Muere el 10 de agosto 1557 luchando contra los araucanos de Chile. Teresa lo consideraba como mártir ya que había entregado su vida en defensa de la fe.⁴²

Antonio es el primero que morirá en una batalla, en 1546, luchando contra Pizarro en lo que hoy es Ecuador. Juan de Ahumada del que no sabemos casi nada se consagró como fraile probablemente entre 1543 y 1544.⁴³ Pedro parte a América en 1548 donde se

³⁵ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 46.

³⁶ MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 43.

³⁷ SAN JOSÉ, María de: *Escritos espirituales*. Roma, OCD, 1979, pp. 146.

³⁸ Este hermano no se debe confundir con Hernando de Cepeda, el primo de Santa Teresa. También Hernando de Cepeda parte a las Indias. Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 42, n. 18.

³⁹ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 66.

⁴⁰ SAN JOSÉ, María de: *Escritos espirituales...*, pp. 146.

⁴¹ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 66.

⁴² “Yo oí decir a nuestra Madre que le tenía por mártir, porque murió en defensa de la fe”. SAN JOSÉ, María de: *Escritos espirituales...*, pp. 146.

⁴³ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 43-44. Aunque no lo sabemos con toda seguridad puede ser que Santa Teresa hable en *Vida* de él: “Había persuadido a un hermano mío a que se metiese fraile” (V 4,1).

casa con Ana Pérez. Después de la muerte de su mujer en 1574 regresa a España⁴⁴, pero aquí no es capaz de sustentarse solo; tiene que mantenerlo Lorenzo soportando su “histeria y las excentricidades”.⁴⁵ A Teresa, que lo tenía por loco, le causó un penoso episodio familiar en los dos últimos años de su vida.⁴⁶

Lorenzo es el único de los hermanos que alcanza el éxito en América adonde llega en el año 1540. De allí regresa a España en 1575 con dinero con el que puede ayudar tanto al Carmelo como a su familia.⁴⁷ Su mujer había muerto en 1567 dejándole tres hijos: Francisco, Lorenzo y Teresa a la que su tía se llevará al convento. Teresa mantiene con él correspondencia epistolar durante muchos años. De ésta podemos deducir que se convierte en su maestra espiritual. Es el hermano que interviene también en el famoso *Vejamen* sobre las cuestiones de alta espiritualidad.⁴⁸ Muere en junio de 1580.

Jerónimo de Cepeda⁴⁹ sale hacia América sobre el año 1540. Murió, según María de San José, cuando “venía a España con su hermano Lorenzo”.⁵⁰ Teresa escribe de él: “murió el buen Jerónimo de Cepeda como un santo” (Carta 87,1; 12 agosto 1575). Agustín de Ahumada, el más pequeño de los hermanos varones, se fue primero a Perú, pero después estuvo varios años guerreando en Ecuador y en Chile, donde le conceden el oficio del gobernador de Tucumán. Teresa expresa en algunas de sus cartas su preocupación por su moralidad.⁵¹ Espera que regrese a España. Muere en Perú por enfermedad.

Ahora bien, esta descripción precisa de su familia nos puede ayudar a valorar de manera apropiada no sólo el ambiente familiar del que viene Santa Teresa, sino también poner de manifiesto algunas características del medio social. Respecto a ello hay que tener en cuenta diferentes aspectos.

⁴⁴ “Y viene Pedro de Ahumada que, según me han dicho, se murió su mujer” (Carta 87, 1; 12 agosto 1575).

⁴⁵ ÁLVAREZ, Tomás: “Familia de Teresa”, en: DST, pp. 294.

⁴⁶ Le escribe a Lorenzo esta carta: “Yo le digo que parece permite Dios nos ande a tentar este pobre hombre [Pedro], para saber hasta dónde llega nuestra caridad. Y cierto, hermano mío, que la mía es tan poca para con él que me da harta pena; porque no sólo no es como con hermano, mas aun como prójimo (que sería razón dolerme de su necesidad) tengo bien poca. [...] Y así suplico a vuestra merced, por amor de nuestro Señor, me la haga a mí de no tornarle más a su casa, por ruego que haya y necesidad en que se vea, para que yo esté con sosiego; porque verdaderamente, cuanto en este punto de estar con vuestra merced, él está loco, aunque no lo esté en otras cosas, que yo sé de letrados que puede esto muy bien ser (Carta 337,1; 10 de abril 1580).

⁴⁷ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 33.

⁴⁸ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 44.

⁴⁹ Respecto a este hermano hay un lapsus en el libro de Joseph Pérez. Él está hablando de hermano Jerónimo de Cepeda, sin embargo, todo lo que dice de él corresponde en realidad a Pedro de Ahumada del que habló antes. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 32.

⁵⁰ SAN JOSÉ, María de: *Escritos espirituales...*, pp. 149.

⁵¹ “Estoy con hartó cuidado de Agustín de Ahumada, por no saber cómo va en las cosas de nuestro Señor. Harto se le ofrezco” (Carta 24,19; 17 enero 1570). “No tiene asiento, que aún no es casado, y hoy está en un cabo y mañana en otro, como dicen” (Carta 163,4; 13 diciembre 1576).

En primer lugar, en cuanto al origen judío de Teresa por parte de su padre nos parece interesante que en sus escritos no haya prácticamente ni una sola huella de la religión judía. Y es que ya en la familia de su padre Alonso no encontramos rastros que lo indiquen. Esto nos hace pensar que la conversión del abuelo de Teresa, don Juan Sánchez tuvo que ser radical y sincera, como lo señalan algunos autores.⁵² Así que no sólo por las exigencias de la sociedad que no favorecía al judaísmo, sino sobre todo por las convicciones personales del abuelo y del padre de Teresa podemos concluir que lo que podría asemejarse a las creencias judías ha ido desapareciendo de una manera natural y espontánea con la entrega cada vez más sincera a la fe cristiana. Este hecho lo confirma también la profunda conversión del padre de Teresa, don Alonso, años más tarde (cf. V 7,10-13).

En segundo lugar, hemos visto que sus padres pertenecen a la pequeña nobleza. El padre de Teresa todavía puede vivir bien a costa de su hidalguía, aunque al final de su vida deja muchas deudas. Todo este peso cae ahora sobre sus hijos. Ellos, por la situación económico-social de esta época, desfavorable a los hidalgos, pero también por su incapacidad de incorporarse a la aristocracia, se empobrecen cada vez más. De ahí su ambición de levantarse por encima de las circunstancias dadas y probar fortuna en América, con excepción de Teresa y de Juan de Ahumada que toman los hábitos religiosos. Nos parece acertada la observación de Pérez que compara el carácter de los hermanos de Teresa con el de los conquistadores.⁵³ Ni para éstos ni para los hermanos de la Santa abulense el dinero es un fin en sí, sino sólo el medio que les posibilitaría alcanzar el prestigio social que en la Península no les es accesible. Desafortunadamente, entre los hermanos de Teresa sólo Lorenzo vuelve del nuevo mundo con éxito, mientras que los demás mueren o acaban en situaciones lamentables.

En tercer lugar, a estas razones y circunstancias, podríamos decir, más mundanas y fundamentadas sobre sí mismas, se opone otra alternativa que también caracteriza profundamente a aquella sociedad y cuya representante en la familia es precisamente Santa Teresa. A ella no le importa el dinero ni la riqueza, sino que para ella las oportunidades inesperadas moran en Dios. Con su decisión de seguir a Dios haciéndose religiosa pone en evidencia el profundo deseo del ser humano de ir más allá de todas las posibilidades que le ofrece este mundo y buscar aquello que única y verdaderamente puede contentarle. Así

⁵² Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 26.

⁵³ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 33-34.

que, en principio, podemos observar en la familia de Teresa dos tipos de caracteres que de una manera implícita encarnan también dos tendencias de la sociedad española de aquel tiempo: por un lado vemos a los hermanos que tienden a realizarse a través de sus ambiciones e intereses, y que en ello no se distinguen mucho de los conquistadores; y por otro, a Teresa que busca algo más que lo que esta sociedad le puede ofrecer. Por eso, en cierto modo personifica la tendencia espiritual que, como vamos a ver más adelante, empieza a florecer ya un poco antes de ella, pero que llega a sus cimas justamente con ella.

1.1.2. La infancia y adolescencia de Santa Teresa

Después de haber situado el contexto familiar de Teresa, podemos seguir con el periodo de su infancia y adolescencia. Lo que nos interesa en esta parte es resaltar sobre todo dos de sus experiencias personales que nos desvelarán algunos rasgos de su personalidad y al mismo tiempo nos hablarán de las actitudes y las formas de ser que rigen y dominan la sociedad de su tiempo: una es su búsqueda de la verdad, la otra es su dilema vocacional.

Teresa cuenta en su *Vida* con mucho detalle estos dos acontecimientos en los que se da cuenta que hay algo que no puede expresar con las palabras adecuadas, sin embargo, le queda en esta niñez “imprimido el camino de la verdad” (V 1,4). ¿Cómo ocurrió esto? Recordemos este episodio con su hermano Rodrigo:

Pues mis hermanos ninguna cosa me desayudaban a servir a Dios. Tenía uno casi de mi edad, juntábamonos entrambos a leer vidas de Santos, que era el que yo más quería, aunque a todos tenía gran amor y ellos a mí. Como veía los martirios que por Dios las santas pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios y deseaba yo mucho morir así, no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo, y juntábame con este mi hermano a tratar qué medio habría para esto. Concertábamos irnos a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen. Y paréceme que nos daba el Señor ánimo en tan tierna edad, si viéramos algún medio, sino que el tener padres nos parecía el mayor embarazo. Espantábanos mucho el decir que pena y gloria era para siempre, en lo que leíamos. Acaecíanos estar muchos ratos tratando de esto y gustábamos de decir muchas veces: ¡para siempre, siempre, siempre! En pronunciar esto mucho rato

era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad
(V 1,4).⁵⁴

Es uno de los pasajes clave en cuanto al comienzo de la búsqueda de la verdad en Teresa. Pero al mismo tiempo nos dice que Teresa está de una manera sellada con la verdad. Cabría poner de manifiesto, primero, la fascinación de Teresa por los santos y su vida que para ella en esta edad parece de fácil acceso. Por eso también quiere irse con su hermano a tierra de moros buscando el martirio y así ganarse la vida eterna. Este entusiasmo podría adscribirse a una niña normal, sin embargo, revela algo mucho más profundo que pudiera parecer a primera vista. Teresa ya en aquel tiempo intuye de una manera indudable que hay una verdad eterna. Y esto lo expresa con las palabras “para siempre, siempre, siempre” (ibid.) que sólo pueden nacer en la conciencia del niño, libre de todas las ideas predeterminadas y prejuicios y, por eso, tan susceptible para las cosas eternas.

Con respecto a ello, Edith Stein habla en su última obra, *Ciencia de la Cruz* (*Kreuzeswissenschaft*), de dos realismos que están inseparablemente unidos: el realismo sagrado (“die heilige Sachlichkeit”) y el realismo de niños (“die Sachlichkeit des Kindes”).⁵⁵ Lo que califica el realismo sagrado es “die ursprüngliche innere Empfänglichkeit der aus dem Heiligen Geit wiedergeborenen Seele”.⁵⁶ Y es que esta “receptividad interior originaria del alma renacida en el Espíritu Santo” hace posible que esta pueda acoger lo que entra en ella de una manera apropiada y con una cierta profundidad; lo acepta con una fuerza vivificada que no está limitada por los obstáculos e impedimentos y que se deja fácil y felizmente formar a través de lo acogido.⁵⁷

Por otra parte podemos observar al niño que acoge las impresiones de su entorno con fuerza, vivacidad y naturalidad ilimitadas respondiendo a ellas sin pensamientos previamente formados. Por lo tanto su respuesta, como advierte acertadamente Edith Stein, no será siempre prudente porque le falta todavía la “intuición madura” (“die Reife der

⁵⁴ Más tarde dirá: “Aunque fueron los días que estuve pocos, con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña” (V 3,5).

⁵⁵ El *Nuevo testamento* hace alusión a la dicha conexión: “Dejad que los niños vengan a mí, y no los estorbéis, porque de ellos es el reino de Dios. En verdad os digo, quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él” (Mc 10,14-15).

⁵⁶ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*. ESGA, Bd. 18. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2003, pp. 6.

⁵⁷ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 6.

Einsicht”).⁵⁸ Pensamos que justamente esta falta de madurez la tiene en mente Teresa al seguir con el relato de la experiencia con su hermano:

De que vi que era imposible ir a donde me matasen por Dios, ordenábamos ser ermitaños; y en una huerta que había en casa procurábamos, como podíamos, hacer ermitas, poniendo unas piedrecillas que luego se nos caían, y así no hallábamos remedio en nada para nuestro deseo; que ahora me pone devoción ver cómo me daba Dios tan presto lo que yo perdí por mi culpa (V 1,5).

Ella es, sin duda alguna, consciente de su receptividad interior para las cosas de Dios. Pero también de “su culpa” que Edith Stein señala como “las fuentes interiores y exteriores del error y engaño” que surgen a la hora en la que el entendimiento empieza a hacerse más activo.⁵⁹ Con otras palabras: la receptividad interior o el “deseo” está permanentemente allí; la niña Teresa aún no es capaz de ver este mismo deseo desde la perspectiva global de los acontecimientos de su vida y tomar las decisiones de acuerdo con ella. De ahí que “las influencias del entorno apropiadas” pueden resultar en ciertas situaciones preventivas.⁶⁰ En este sentido las medidas educativas de los padres transmitidas de manera adecuada son de utilidad para el niño. La misma Santa reconoce como le ha ayudado a ella y a sus hermanos que su madre les enseñara a rezar. Al mismo tiempo podemos suponer que su padre no se quedaría indiferente debido a este episodio de partida de Teresa y de Rodrigo a tierra de moros y seguramente les regañaría.⁶¹

Con todo, si las cosas de Dios o como les llama Edith Stein, “los hechos de la historia de salvación” entran en el alma de un modo apropiado, está con ello colocada la base para una vida santa.⁶² Y la vida santa en el contexto de Teresa no es otra cosa sino vivir conforme a la verdad que intuye en sí a tan “tierna edad”, como dice. Sin embargo, la búsqueda de la verdad no es algo puntual, concluido, aunque haya determinados momentos en los que la verdad se le manifieste con toda claridad, sino que es más bien un proceso de toda la vida en el que se va dejando cada vez más transformar por la única verdad que descubre en Jesucristo.

Antes de seguir con el dilema vocacional de Teresa advirtamos brevemente que la sociedad del siglo del oro en el que vive Santa Teresa también se encuentra marcada por

⁵⁸ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 6.

⁵⁹ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 6.

⁶⁰ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 7.

⁶¹ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*..., pp. 36.

⁶² STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 7.

esta búsqueda de la verdad. Esto se ve muy bien en el florecimiento de las corrientes espirituales de este tiempo que vamos a describir más adelante. Pero también hay que decir que al buscar la verdad mucha gente se equivoca y extravía; por eso en este siglo espiritual tan floreciente no faltan deformaciones y anomalías de lo que designamos con la palabra verdad. Y estas vienen por un lado de los errores y engaños personales,⁶³ pero por otro de las influencias del entorno que no siempre son positivas y convenientes.

A continuación nos toca presentar a grandes rasgos el dilema vocacional de Teresa que cabe dentro del periodo de su adolescencia. Esta experiencia personal de la Santa nos hablará implícitamente no sólo de muchos aspectos que pueden ser útiles para nuestro estudio de la certeza en su experiencia mística, sino también del ambiente social de su época.

Para tener un punto de referencia podemos decir que la adolescencia de Teresa comienza con la fecha de la muerte de su madre a finales de 1528 o a principios de 1529. Teresa está a punto de cumplir 14 años de edad. Se siente muy afectada. Se confía al amparo de la Virgen rogándole que sea su madre a partir de este momento:

Acuérdome que cuando murió mi madre quedé yo de edad de doce años, poco menos. Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fui a una imagen de nuestra Señora y supliquéla fuese mi madre, con muchas lágrimas. Paréceme que, aunque se hizo con simpleza, que me ha valido; porque conocidamente he hallado a esta Virgen soberana en cuanto me he encomendado a ella y, en fin, me ha tornado a sí (V 1,7).

Pero pronto vuelve a sus lecturas de “libros de caballerías” y a sus juegos.⁶⁴ Esta mala costumbre la ha heredado de su madre. En comparación con ella que la tenía para descansar de su trabajo diario, Teresa se entrega totalmente a ello que “era tan en extremo

⁶³ Nos parece oportuno aquí hacer mención del análisis muy sutil de Santa Teresa de esas anomalías del psique que hace en el capítulo siete de *Las Fundaciones*. A pesar de que esté ubicado en un contexto religioso, nos hace ver las causas de estas anomalías que en el fondo tienen un mismo origen.

⁶⁴ Sobre todo al ajedrez que estaba muy de moda en aquel tiempo y del que hará memoria en el *Camino de Perfección*: “Y no os parezca mucho todo esto, que voy entablando el juego, como dicen. Pedisteisme os dijese el principio de oración; yo, hijas, aunque no me llevó Dios por este principio, porque aún no le debo tener de estas virtudes, no sé otro. Pues creed que quien no sabe concertar las piezas en el juego de ajedrez, que sabrá mal jugar, y si no sabe dar jaque, no sabrá dar mate. Así me habéis de reprender porque hablo en cosa de juego, no le habiendo en esta casa ni habiéndole de haber. Aquí veréis la madre que os dio Dios, que hasta esta vanidad sabía; mas dicen que es lícito algunas veces. Y cuán lícito será para nosotras esta manera de jugar, y cuán presto, si mucho lo usamos, daremos mate a este Rey divino, que no se nos podrá ir de las manos ni querrá” (CV 16,1).

lo que en esto me embebía que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento” (V 2,1).

Por otra parte Teresa es consciente de su belleza exterior. Le gusta lucir galas; cuida sus manos, uñas y cabellos. Utiliza perfumes y se maquilla. Es mujer de su tiempo que se viste a la última moda y sigue todas las novedades en las prendas de vestir y arreglo personal.⁶⁵ Además, pasa mucho tiempo con sus hermanos, primos y amigos. No debemos imaginarla como una chica siempre encerrada en casa, sino que aprovecha cada oportunidad para salir, jugar y divertirse con ellos, etc.⁶⁶

En *Vida* hace mención de la compañía que no tenía buen influjo en ella. Al contrario, asegura que “en todas las cosas que les daba contento los sustentaba plática y oía sucesos de sus aficiones y niñerías nonada buenas; y lo que peor fue, mostrarse el alma a lo que fue causa de todo su mal” (V 2,2). Los biógrafos e historiadores afirman con gran acuerdo y seguridad que se trata de sus primos, de los hijos de su tía Elvira de Cepeda: Vasco, Francisco y Hernando de Mejía.⁶⁷ Entre estos encontramos también una parienta, probablemente Inés de Mejía, otra hija de su tía Elvira que, según Teresa, influyó muy mal en ella: “era de tan livianos tratos” (V 2,3). Con esta, podemos suponer, tenían largas pláticas sobre los temas que interesan a los jóvenes, salían juntos, quedaban con otros amigos; su padre y su hermana mayor la intentaban proteger de “esta amistad”: “Mi padre y hermana sentían mucho esta amistad. Reprendíanmela muchas veces” (V 2,4). Sin embargo, Teresa no les hacía caso.

Por otro lado Teresa tenía varios pretendientes y podría casarse fácilmente. Pérez conjetura que entre ellos estaba también un hijo de Elvira de Cepeda y que ella no se mostraba indiferente a sus intentos de conquistarla.⁶⁸ Sin embargo, hay varios factores tanto sociales como personales por los que Teresa opta por la vocación religiosa. ¿De qué se trata? Hay que tener en cuenta varios puntos.

En primer lugar, don Alonso sospecha que pasa algo con su hija y para remediar esta situación que acabamos de describir decide llevarla al monasterio de las agustinas de Ávila.⁶⁹ A Teresa le cuesta al principio adaptarse a la nueva situación: “Los primeros ocho

⁶⁵ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 38.

⁶⁶ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 52.

⁶⁷ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 39. Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 51.

⁶⁸ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 40.

⁶⁹ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 53.

días sentí mucho” (V 2,8). También confiesa que “era enemiguísima de ser monja” (ibid.). Parece que hay algo que la detiene en su decisión de hacerse monja: “y es que era el trato con quien por vía de casamiento me parecía podía acabar en bien; e informada de con quién me confesaba y de otras personas, en muchas cosas me decían no iba contra Dios” (V 2,9).

En segundo lugar, en este monasterio Teresa queda impresionada por una de las monjas, por María de Briceño:⁷⁰ “Pues comenzando a gustar de la buena y santa conversación de esta monja, holgábame de oírla cuán bien hablaba de Dios, porque era muy discreta y santa” (V 3,1). Gracias a esta “buena compañía” Teresa comienza a alejarse de las malas costumbres; en ella se vuelven a despertar “deseos de las cosas eternas”; así se le va quitando “algo de la gran enemistad que tenía con ser monja, que se me había puesto grandísima” (ibid.).

En tercer lugar, Teresa lleva un año y medio en el Colegio de Santa María de Gracia de agustinas. Empieza a rezar muchas oraciones vocales, pedir a las compañeras y monjas que la encomienden a Dios con intención de que le muestre cuál es el estado más apropiado para ella (cf. V 3,2) Pero aún “deseaba no fuese monja, que este no fuese Dios servido de dármele, aunque también temía el casarme” (ibid.). El dilema vocacional de Teresa se va perfilando.

Ahora bien, desde estos primeros barruntos a la decisión definitiva para entrar en el Carmelo pasaron 4 años. En este periodo podemos distinguir dos tipos de influencias que en cierta manera contribuyen en la decisión definitiva de su vocación: por un lado, los factores socio-culturales que no son favorables a la vida matrimonial en general y tampoco compaginan con la personalidad de Teresa; y por otro, podemos seguir una serie de acontecimientos personales en su vida que parecen ser decisivos para optar definitivamente por la vida religiosa. Presentémoslos brevemente.

Primero, hemos visto que Teresa podría casarse. Tiene 16 años y hasta entrar en el Carmelo faltan todavía 4 años. La edad no era obstáculo. Las mujeres se casaban muy jóvenes en aquella época. Además, era todavía “enemiguísima de ser monja” (V 2,8), aunque la maestra de novicias, María de Briceño, influye muy positivamente en ella, de modo que “ya tenía más amistad de ser monja” (V 3,2). Pero ¿por qué Teresa al mismo

⁷⁰ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 54.

tiempo dice “temía el casarme”? (ibid.). Suponemos que tiene miedo del matrimonio principalmente por dos razones.⁷¹

La primera es que las mujeres de este tiempo estaban totalmente sometidas al hombre y casi no tenían ninguna oportunidad de afirmar su personalidad; tenían que ocuparse de los asuntos y trabajos en casa y rara vez podían salir de ella. Por eso, casarse en el siglo XVI significa para una mujer olvidarse por completo de su vida personal y entregarse al servicio de su marido e hijos. Podemos imaginar que Santa Teresa por su carácter y por su personalidad no podía aceptar este estilo de vida.⁷² Después, el matrimonio era considerado, en comparación con la vida religiosa, como un estado inferior. Por una parte porque la virginidad o el celibato siempre tenían en la Iglesia un valor superior y por otra, como ya hemos mencionado, porque la vida matrimonial es vista como un obstáculo para llegar a la plenitud personal. También tenemos que tener en cuenta otro dato significativo: por las circunstancias históricas las chicas abulenses viven una situación específica: la ciudad se va despoblando de los jóvenes varones dado que se marchan a las Indias.⁷³ Como bien sabemos ninguno de los hermanos de Teresa permanecerá en Ávila.

Pero hay otras motivaciones de carácter personal que llevaron a Teresa a entrar en el Carmelo. Primero, tenía “una grande amiga”, Juana Juárez, que era monja carmelita en la Encarnación de Ávila:

También tenía yo una grande amiga en otro monasterio, y esto me era parte para no ser monja, si lo hubiese de ser, sino adonde ella estaba (V 3,2).

Segundo, en este tiempo cae enferma y tiene que volver a casa de su padre (cf. V 3,3). Su tío Pedro de Cepeda, hermano de su padre, la invita a quedarse algunos días en su casa. Era viudo y estaba a punto de hacerse fraile. Él la introduce en las lecturas de libros espirituales:

Su ejercicio era buenos libros de romance, y su hablar era -lo más ordinario- de Dios y de la vanidad del mundo. Hacíame le leyese y, aunque no era amiga de ellos, mostraba que sí (V 3,4).

⁷¹ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 40.

⁷² “Una personalidad como la de Teresa de Ávila sólo podía rebelarse contra este destino”. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 42.

⁷³ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 97.

La convivencia con su tío y las palabras que escucha y lee repercuten en ella profundamente “entendiendo la verdad de cuando niña”:

Aunque fueron los días que estuve pocos, con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña (V 3,5)

De nuevo se hace sensible para las cosas eternas de las que hemos hablado más arriba. Luego, hay otro motivo que la empuja a la decisión de hacerse monja que en sí mismo no es positivo, sin embargo, tiene poder decisivo en su proceso vocacional. Se trata del miedo de condenarse al infierno una vez muerta:

Temer [que] si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno (ibid.).

A este temor la Santa lo define como “un temor servil” que le mueve más que el amor (cf. V 3,6). Aunque su voluntad no puede decidirse definitivamente, reconoce que ser monja es para ella “el mejor y más seguro estado” (V 3,5). Se da cuenta de los límites de sus capacidades humanas, sin embargo, siempre confía en Dios y en su acción misteriosa en los momentos de crisis:

Paréceme andaba Su Majestad mirando y remirando por dónde me podía tornar a sí. ¡Bendito seáis Vos, Señor, que tanto me habéis sufrido! (V 2,8).

En este tiempo, aunque yo no estaba descuidada de mi remedio, andaba más ganoso el Señor de disponerme para el estado que me estaba mejor (V 3,3).

¡Oh, válgame Dios, por qué términos me andaba Su Majestad disponiendo para el estado en que se quiso servir de mí, que, sin quererlo yo, me forzó a que me hiciese fuerza! Sea bendito por siempre, amén (V 3,4).

Como se ve bien en estos pasajes, es Dios quien busca y llama a Teresa (“mirando y remirando por dónde me podía tornar a sí”), pero de ella también espera respuesta y le invita que se decida. Parece que el acontecimiento decisivo en Teresa fue la lectura de las *Cartas* de San Jerónimo⁷⁴ que le “animaban de suerte que me determiné a decirlo a mi padre, que casi era como a tomar el hábito” (V 3,7). Es interesante observar que la llamada de Dios, sea a la vida religiosa como en el caso de Teresa, o a la vida matrimonial, siempre encierra un drama personal:

⁷⁴ Sobre la influencia de las *Cartas* de San Jerónimo en Teresa véase ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 62-69.

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 (V 4,1).

Luego Teresa explica que cuando uno sigue la “buena inspiración” que va surgiendo en él, a pesar del miedo e inseguridad que puedan acompañarla, no se deje espantar, sino que lo ponga por obra (cf. V 4,2). Parece que Dios permite que el alma “siente espanto” y seriedad de determinada situación, pero si se decide “sólo por Dios”, “aun en esta vida lo paga su Majestad por unas vías que sólo quien goza de ello lo entiende” (ibid.). Justamente así fue en su caso. Ella se hace fuerza y se determina a tomar el hábito (cf. V cap. 4, tit.), desde luego no sin fundamento o por capricho, sino por los signos de la presencia de Dios en los acontecimientos y en las personas que la acompañan, y el resultado es sorprendente:

En tomando el hábito, luego me dio el Señor a entender cómo favorece a los que se hacen fuerza para servirle, la cual nadie no entendía de mí, sino grandísima voluntad. A la hora me dio un tan gran contento de tener aquel estado, que nunca jamás me faltó hasta hoy, y mudó Dios la sequedad que tenía mi alma en grandísima ternura (V 4,2).

Acabamos de ver que el proceso vocacional de Teresa es un conjunto de influencias y acontecimientos muy diversos, a veces incluso opuestos. Algunos los hemos tenido en cuenta, como los factores socio-culturales y las motivaciones personales que, sin duda, nos pueden ayudar a seguir su trayectoria respecto a la vocación, pero no a entender la profundidad, el alcance y la importancia de sus decisiones. Para ello tenemos que dejar en el camino vocacional de Teresa un espacio abierto para el misterio:

Veo secretos en nosotros mismos que me traen espantada muchas veces (4 M 2,5).

Como se trata en toda vocación sea a la vida religiosa o matrimonial de las realidades personales no podemos penetrar en ellas con categorías científico-racionales, sino con categorías personales cuyo núcleo es la libertad humana:⁷⁵ “me determiné a decirlo a mi padre, que era casi como a tomar el hábito” (V 3,7). Por lo tanto es la “determinada determinación” (CV 21,2) que significa la “encarnación” de la libertad humana, uno de los conceptos principales del pensamiento teresiano.

⁷⁵ Cf. RUPNIK, Marko Ivan: *Il cammino della vocazione cristiana: di risurrezione in risurrezione*. Lipa, Roma, 2007, pp. 12-15; 34-35.

1.1.3. Un lugar enigmático: La “Encarnación”

La Encarnación, el monasterio carmelita en Ávila se fundó en el siglo XV como beaterio⁷⁶ dentro de la ciudad de Ávila. Se trasladó su ubicación dos veces, primero en 1485 al inmueble donde había antes una sinagoga judía, y más tarde fuera de las murallas de la ciudad, al lugar del antiguo cementerio judío, donde se encuentra también el edificio actual. Se inauguró el 4 de abril 1515, en la misma fecha del bautismo de Teresa de Ahumada en la Parroquia de San Juan Bautista de Ávila.

Teresa ingresa en la Encarnación el 2 de noviembre 1535, a los veinte años, y toma el hábito un año más tarde el 2 de noviembre 1536, una vez realizado el postulante. El día 31 de octubre del mismo año su padre Alonso Sánchez de Cepeda firma la carta de dote que garantiza el sostenimiento de su hija en el monasterio. Teresa pasa a ser miembro de pleno derecho de la comunidad de monjas de la Encarnación el día 3 de noviembre 1537 cuando hace su profesión.⁷⁷ A continuación nos toca ver cómo era el convento de la Encarnación, cómo estaba organizado y cuáles eran los hábitos y las costumbres de las monjas que vivían en él.

El convento⁷⁸ se construyó en forma de cuatro naves divididas en dos plantas, con el patio interior en el centro y con una gran huerta alrededor. La portería, la iglesia y el coro constituyen el pabellón meridional. En la crujía de oeste se encuentran las salas comunes: un amplio salón, tres locutorios y algunas habitaciones que servían como oficinas; en la parte superior están las celdas y los despachos de la dirección del convento. En el pabellón orientado al norte están la sala capitular, el comedor y la cocina; en lo alto se encuentra un gran dormitorio común y algunas celdas. Y, finalmente, el claustro oriental

⁷⁶ “Como en otras partes, también en Ávila las personas que habían vivido privadamente entregadas a una vida de piedad tendían a agruparse. Eran las llamadas beatas, que buscaban amparo a la sombra de las órdenes religiosas”. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 89.

⁷⁷ González demuestra, apoyándose en un acta notarial de una monja, María Ordóñez que hizo su profesión el 17 de octubre 1521, que las profesas de la Encarnación hacían en la época de Teresa explícitamente sólo el voto de la obediencia. Cf. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: *El monasterio de la Encarnación de Ávila*. Ávila, 1976, pp. 130. Mientras que Pérez dice que hacían los votos de castidad, pobreza y obediencia sin referirse a ninguna fuente. Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 53. Sin embargo, cabe añadir que aunque hacían, según el documento que presenta González, públicamente sólo el voto de obediencia este incluía también otros dos: “La profesas quedaba inhabilitada para contraer matrimonio y con facultades muy restringidas para disponer de los bienes propios que pudiera tener al momento de la profesión o adquirir después”. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: *El monasterio de la Encarnación de Ávila*. Ávila, 1976, pp. 131.

⁷⁸ Cf. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: *El monasterio de la Encarnación de Ávila...*, pp. 100-101. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 92-93.

está compuesto de la sacristía, escaleras y algunas celdas. Allí vivió Santa Teresa en una celda individual.

En cuanto al estilo de vida, algunas monjas vivían en celdas individuales o en los apartamentos compuestos de dos, tres o más habitaciones, dependiendo de la dote que traían y de su clase social.⁷⁹ La mayoría dormía en el dormitorio común. El nivel de la higiene era bajo. Desde el principio la comunidad seguía la regla del Carmelo que con el tiempo se mitigó. Suponemos que el mayor daño era que las monjas no renunciaban a sus rentas y a sus bienes propios y que no guardaban la clausura.⁸⁰ Cada monja podía tener los bienes privados, compatibles con su clase social, las más nobles tenían también siervas. De ahí surgió el gran problema económico que aquí sólo podemos tocar brevemente. Las monjas se dedicaban también al trabajo manual que hacían en salas comunes.

La situación económica del convento es compleja y múltiple.⁸¹ Nosotros la vamos a resumir en unos pocos puntos principales: en primer lugar, el convento se mantenía económicamente con las dotes de las monjas que entraban. Cada una tenía que aportar bienes en alguna forma: en tierras, en fanegas o en efectivo. Con ello el convento se comprometía a acoger a la candidata y a sostenerla.

En segundo lugar, el gran problema de la economía de la casa consistía en el desequilibrio entre los ingresos y los gastos.⁸² Esto dependía por un lado del gran número de monjas que empezó a crecer a partir del 1536 en el que el provincial de la Orden del Carmen, fray Antonio de Lara, dio una “licencia amplísima” para recibir a las monjas en el monasterio.⁸³ Desde este momento el número de monjas subió en veintisiete años en los que Teresa de Jesús habitó en el convento desde cuarenta a cerca de doscientas monjas.⁸⁴ Para disminuir los gastos mandaban a las monjas a sus casas para que sus padres las sustentaran.⁸⁵ Por otra parte, sin entrar en detalles, los gastos de la comunidad eran tres veces más altos que los ingresos.⁸⁶ Por lo tanto no nos debe extrañar que el endeudamiento

⁷⁹ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 93.

⁸⁰ En el *Libro de la Vida* leemos: “Dice los daños que hay en no ser muy encerrados los monasterios de monjas” (V cap. 7 tit.).

⁸¹ Cf. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: “El ambiente religioso de la Encarnación en tiempos de Santa Teresa”, en: ACIT 1, pp. 122-126.

⁸² Cf. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: *El monasterio de la Encarnación de Ávila...*, pp. 157.

⁸³ GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: *El monasterio de la Encarnación de Ávila...*, pp. 134-135.

⁸⁴ Cf. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: *El monasterio de la Encarnación de Ávila...*, pp. 142. Teresa en una carta afirma: “Antes que fuesen comenzados estos monasterios [de la reforma], estuve veinte y cinco años en uno donde había ciento y ochenta monjas” (Carta 393,2; posterior a marzo 1581).

⁸⁵ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 96.

⁸⁶ Cf. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: *El monasterio de la Encarnación de Ávila...*, pp. 158.

fuera el problema más serio de la comunidad con el que iba luchando durante mucho tiempo.

Por consiguiente, salir de él era prácticamente imposible. En proporción con el número de tantas monjas aumentaban también sus necesidades. Y para solucionar el problema las superiores solicitaban las entradas de nuevas candidatas. Pero en vez de invertir sus dotes en los bienes permanentes del monasterio estaban obligadas a gastarlos para comer o pagar las deudas pendientes.⁸⁷ En definitiva, el círculo vicioso en el que se encontraban las monjas de la Encarnación no era consecuencia solamente de una economía mal planteada, sino que hundía sus raíces, como ya lo hemos mencionado, en no renunciar a las propiedades privadas, es decir, no hacer el voto de pobreza, depender de sus rentas y de sus privilegios sociales. Santa Teresa se dio cuenta de todas estas deformaciones, por eso, al fundar sus conventos, renunció a todas las propiedades privadas de las monjas y se centró en la oración y en el trabajo manual.⁸⁸

Después de describir a grandes rasgos la situación económica de la Encarnación vamos a poner de manifiesto el trasfondo social de monjas que habitan en él. Esto nos va a servir para comprender mejor el medio en el que vive Santa Teresa de Jesús la mayor parte de su vida y la mentalidad que reina entre los muros del monasterio.

Primero, cabe subrayar que las monjas en la Encarnación representan en la vida religiosa dos clases sociales, los nobles y los pecheros.⁸⁹ En el archivo del monasterio encontramos por un lado los apellidos más importantes de Ávila: Bracamonte, Núñez, Orozco, del Peso, Tapia, Zúñiga, etc.⁹⁰ Pero por otra parte hay monjas que no poseen títulos. Teresa de Jesús pertenece al grupo de doñas. En general, se trata del código social y cultural que determina e influye en las personas y en la vida familiar, social, religiosa, eclesiástica y política.⁹¹ Teresa lo señala con el concepto "honra".⁹² Como ya hemos mencionado, las monjas que eran de linaje más noble tenían derecho a las viviendas de lujo y otros privilegios que no tenían las que procedían de una familia de clase media.

⁸⁷ Cf. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: *El monasterio de la Encarnación de Ávila...*, pp. 161.

⁸⁸ Más sobre este tema véase: ÁLVAREZ VAZQUEZ, José Antonio: "Financiación de las fundaciones Teresianas", en: ACIT, Vol. I., pp. 249-285.

⁸⁹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 296.

⁹⁰ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 96.

⁹¹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Honra", en: DST ..., pp. 342-343.

⁹² El fenómeno de honra es sumamente complejo y amplio en Teresa de Jesús. Aquí sólo lo mencionamos en relación con el condicionamiento de la vida religiosa en la Encarnación. Más sobre el tema véase: NAWOJOWSKI, Jerzy: *La honra según Santa Teresa de Jesús*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2005.

Ahora bien, Teresa es por su posición social y su educación familiar imprescindiblemente amiga de la honra: “era tan honrosa” (V 3,7); “temía mucho [perder] la honra” (V 2,7). Sin embargo, con el tiempo se da cuenta cada vez más de su opresión social y cultural. Su conversión a los cuarenta años parece ser el punto decisivo en la superación del código social de la honra.⁹³ Refiriéndose a su estancia en la Encarnación nos dejó una fuerte autocrítica:

Parece también que dejamos la honra en ser religiosos o en haber ya comenzado a tener vida espiritual y a seguir perfección, y no nos han tocado en un punto de honra (V 11,2).

De esta experiencia se ve claramente que Teresa al principio de su vida religiosa no ha sacrificado la honra. Es más, es la situación de la gran mayoría de las monjas que viven en el monasterio de la Encarnación. Justamente por eso se vuelve un lugar enigmático, lleno de secretos, de privilegios y de títulos, en fin, de relaciones muy complejas y calculadoras.

Otra cosa que hace de la Encarnación un sitio tan enigmático son las visitas que reciben las monjas, y las amistades que entrelazan con los seglares. Como “no se prometía la clausura” (V 7,3), las monjas por la lamentable situación económica del convento podían salir a casa de sus familiares donde vivían a su costa, como ya hemos visto. Porque así se economizaban los gastos de comida. Luego, con palabras de Teresa se puede deducir que algunas de ellas se escapaban del convento a escondidas para encontrarse con sus amistades.⁹⁴ Pero el problema era mucho más sutil. Las visitas de los seglares y devotos en los locutorios del convento tenía consecuencias muy negativas.⁹⁵

Teresa confiesa que sufrió, ya siendo monja, durante 10 años, desde 29-39 años, una profunda crisis de afectividad. A pesar de que no tenemos datos exactos, sabemos de su autobiografía que sucumbe a las ocasiones de quedar y hablar con sus antiguos amigos que venían a visitarla.⁹⁶ Estas “conversaciones” (V 7,6), “amistades” (V 7,5) y “tratos” (V 6,4) –que Teresa llama “ocasiones” (V 7,1.2)– son, según ella, “recreación pestilencial” (V 7,7), es decir, un gran obstáculo para llevar una vida religiosa seria y feliz porque distraen

⁹³ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Honra", en: DST ..., pp. 344.

⁹⁴ “Porque tomar yo libertad ni hacer cosas sin licencia, digo por agujeros o paredes o de noche, nunca me parece lo pudiera acabar conmigo en monasterio hablar de esta suerte, ni lo hice, porque me tuvo el Señor de su mano” (V 7,2).

⁹⁵ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 97-98.

⁹⁶ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Amor", en: DST ..., pp. 47.

a la persona, le quitan la libertad interior y la alejan de lo más importante que es la amistad con Dios:

Pues así comencé, de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión, a meterme tanto en muy grandes ocasiones y andar tan estragada mi alma en muchas vanidades, que ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad como es tratar de oración tornarme a llegar a Dios (V 7,1).

Hay dos episodios en la vida de Teresa que le reclaman “aquellas amistades” (V 7,6): primero ve a Cristo que la reprende con rigor (cf. *ibid.*) y después se le presenta un “sapo grande” (V 7,8) en presencia de la persona con la que solía tratar. Pero ella no hacía mucho caso de ello, aunque “la operación que hizo en mí [el sapo] no era sin misterio” (*ibid.*). Como la gran mayoría de las monjas seguía la costumbre que estaba tan arraigada en la vida religiosa del convento. Por otra parte las superiores del convento incluso alentaban estos tratos con la gente del exterior porque estos lo sustentaban con sus limosnas y donaciones.⁹⁷ Así que de nuevo vemos el círculo vicioso en el que se encuentran las monjas de la Encarnación y del que es muy difícil salir.

Finalmente, había otro gran tema en la Encarnación que dividía la comunidad en dos grupos: el de los confesores. Unas monjas, más tradicionales, se confesaban sólo con los frailes carmelitas y se oponían a confesarse con otros clérigos, mientras que las de otro grupo eran más abiertas y solicitaban sacerdotes y otros frailes, jesuitas, dominicos, etc.⁹⁸ En el fondo nuevamente surge el problema de la honra ante el que Santa Teresa se muestra muy crítica:

Que porque no traten más de un confesor, piensan granjean gran cosa de religión y honra del monasterio, y ordena por esta vía el demonio coger las almas, como no puede por otra. Si piden otro, luego parece va perdido el concierto de la religión, o que si no es de la Orden, aunque sea un santo, aun tratar con él les parece les hace afrenta (CV 5,1).

En resumen, hemos expuesto a grandes líneas el ambiente de la Encarnación, del monasterio carmelita donde vivió Teresa durante veintisiete años. Sólo parcialmente hemos podido poner de manifiesto los problemas con los que se enfrentaba aquella comunidad. Sin embargo, insistimos que los más graves eran tres y a causa de estos el

⁹⁷ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 55.

⁹⁸ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 99.

monasterio se convierte en un lugar enigmático: primero, las monjas no renunciaban a la propiedad, segundo, en el monasterio no se guardaba la clausura y, tercero, la comunidad dominaba de una manera encubierta la “negra honra” (V 31,23), el código social y cultural que predeterminaba las relaciones hacia dentro y hacia fuera.

Para terminar, hay que decir que Santa Teresa encuentra en un lugar tan enigmático como era el monasterio de la Encarnación además de las vocaciones por interés o capricho también “muchas siervas de Dios” (V 32,9) de las que algunas le van a seguir más tarde en su aventura fundacional.

1.1.4. De la conversión a la madurez espiritual

En la conversión de Teresa de Jesús –como en el desarrollo de su vocación– podemos destacar algunos acontecimientos y experiencias puntuales, sin embargo, el proceso orgánico de la misma nos queda en cierta manera oscuro. Por una simple razón: en la conversión se trata siempre de dos libertades que se encuentran: la de Dios y la del hombre. Pero la libertad no se deja calcular ni controlar. Por eso las conversiones de todos los tiempos forman parte del misterio inagotable que sólo podemos entender en la fe y desde la fe que se basa en la relación libre entre Dios y el hombre.

Nosotros vamos a ir puntualizando los sucesos que influyeron en la vida de Teresa llevándola poco a poco a la conversión. Pero la conversión no significa todavía la madurez espiritual. Hasta llegar a ella le queda todavía un largo camino que aquí sólo podemos indicar: por un lado la reforma del Carmelo y por otro su experiencia más personal y más objetiva de Dios que es la del matrimonio espiritual.

Sobre la conversión de Teresa se han hecho bastantes estudios. El tema no lo podemos tratar aquí en toda su amplitud, sino que vamos a resaltar los momentos decisivos de la misma.⁹⁹ Aunque los autores a los que nos vamos refiriendo se centran más en los detalles de la conversión de Teresa, será nuestro objetivo principal no perder de vista la

⁹⁹ El tema de la conversión en Santa Teresa es complejo y muy discutible en varios aspectos. Aquí no nos proponemos solucionarlo. Mencionemos solamente los dilemas principales que ocupan a los investigadores de Teresa de Jesús: en primer lugar, los estudiosos no se han puesto todavía de acuerdo si en Teresa hay una conversión definitiva o, además de ésta hay también otras conversiones. En segundo lugar, tampoco hay acuerdo cuántas serían las otras conversiones además de la definitiva. En general, se habla de dos, tres e, incluso, cinco o siete conversiones. Cf. LLAMAS MARTINEZ, Enrique: "San Agustín y la conversión de Santa Teresa", *Augustinus*, 32 (1987), pp. 398-401. GARCÍA ROS, Salvador: "La conversión de Santa Teresa. Lectura de una experiencia fundante (450 años)", *Revista de Espiritualidad*, 63, 2004, pp. 367, n. 2. BLANCHARD, Pierre: "La structure augustinienne de la pensée thérésienne", *Divinitas*, 7 (1963), pp. 375-386.

presencia misteriosa de Dios en la vida de la Santa, que la prepara de una manera orgánica y gradual a la conversión: “veo claro la gran misericordia que el Señor hizo conmigo” (V 8,2; cf. V 9,7). Pero al mismo tiempo tenemos que reconocer que su conversión sólo se puede analizar reconstruyéndola a partir de diferentes momentos de su vida personal con Dios. Aún así consideramos el conjunto de los acontecimientos más importante que los meros detalles, que no ofrecen una visión global. Y es que sólo desde esta perspectiva podemos percibir no sólo la autenticidad de su conversión, sino también su alcance.

En primer lugar, Teresa para señalar su experiencia personal en el capítulo 9 de su *Vida* no utiliza la palabra conversión. Pero es verdad que la compara en cierta manera con la conversión de San Agustín porque dice explícitamente:

Quando 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 (V 9,8).

Teresa se identifica con la experiencia de conversión de San Agustín ya que ella misma vive una experiencia parecida. Al igual que las *Confesiones* del obispo de Hipona, también el *Libro de la Vida* podemos clasificarlo como un género literario de confesión. Y la característica principal de las confesiones es la empatía con lo vivido, con lo experimentado.¹⁰⁰ Desde este punto de vista nos parece justificada la palabra “conversión” para calificar la experiencia que Teresa describe en dicho capítulo.¹⁰¹

Tratando la vocación de Teresa más arriba hemos visto que sigue la llamada de Dios en su corazón, se hace religiosa, sin embargo, no entiende todavía su *amor* que la está buscando. En aquel momento son las “ocasiones” que le dificultan la oración, su amistad con Dios. Un poco más tarde cae en otra crisis en la que se enfrenta a las contrariedades de la vida:

Sé decir que es una de las vidas penosas que me parece se puede imaginar; porque ni yo gozaba de Dios ni traía contento en el mundo. Cuando estaba en los contentos del mundo, en acordarme lo que debía a Dios era con pena; cuando

¹⁰⁰ Cf. GARCÍA ROS, Salvador: “La conversión de Santa Teresa” ..., pp. 370. El vocablo usado por Teresa para describir los dos episodios que analizaremos abajo es prácticamente idéntico: corazón, sentir y lágrimas (V 9,1.8). Son palabras afectivas que apuntan indudablemente a lo que llamamos empatía, ponerse en lugar del otro.

¹⁰¹ Algunos teresianistas designan la palabra “conversión” como “palabra inexacta”. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Santa Teresa y su tiempo. I: Doña Teresa de Ahumada*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1982, pp. 329.

estaba con Dios, las aficiones del mundo me desasosegaban. Ello es una guerra tan penosa, que no sé cómo un mes la pude sufrir, cuánto más tantos años (V 8,2).

Teresa se siente de un cierto modo dividida frente a dos caminos opuestos: por una parte se acuerda de Dios cuando se halla en los contentos del mundo y por otra, cuando procura centrarse en Dios, las aficiones del mundo la distraen. Aunque va descubriendo el gran valor de la oración, “tratar de amistad” (V 8,5), la crisis del sentido en ella no cesa, sino que se va profundizando:

Deseaba vivir, que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte, y no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar; y quien me la podía dar tenía razón de no socorrerme, pues tantas veces me había tornado a Sí y yo dejándole (V 8,12).

Pues ya andaba mi alma cansada y, aunque quería, no le dejaban descansar las ruines costumbres que tenía (V 9,1).

Esta crisis viene de la autoafirmación del yo que ahora llega al límite de sus esfuerzos y, al mismo tiempo, de la impotencia de confiar del todo en Dios:

Suplicaba al Señor me ayudase; mas debía faltar -a lo que ahora me parece- de no poner en todo la confianza en Su Majestad y perderla de todo punto de mí. Buscaba remedio; hacía diligencias; mas no debía entender que todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios (V 8,12).

Algunas líneas más adelante hace de nuevo alusión a la experiencia límite del yo, pero esta vez ya con una decisión de poner toda la confianza en Dios:

Porque estaba ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios (V 9,4).

Teresa, se halla interiormente dividida entre Dios y el mundo, necesita poner toda su confianza en Dios para superar la crisis. Toma conciencia de que no puede vivir a medias. La confianza en Dios “exige” de ella que todo ponga en sus manos y que no “se quede con la raíz” (V 11,2). Por eso una y otra vez utiliza la palabra “todo” en los pasajes que acabamos de citar: “toda mi confianza”, “de todo punto la confianza de nosotros”. La

incompatibilidad de la autosuficiencia y de la confianza absoluta en Dios parece ser el núcleo de la crisis que la acompaña durante mucho tiempo:¹⁰²

Este es nuestro engaño, no nos dejar del todo a lo que el Señor hace, que sabe mejor lo que nos conviene (V 6,5).

Tras la descripción de esta profunda crisis personal exponamos ahora los dos acontecimientos clave que Teresa narra en el capítulo 9 de *Vida* y que influyen decisivamente en el proceso de su conversión. Se trata, en primer lugar, de una experiencia ante un Cristo muy llagado y, en segundo lugar, de la lectura empática de las *Confesiones* de San Agustín:

Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allá a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle (V 9,1).

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 (V 9,8).

Analicemos brevemente estos dos textos. La cuestión que se hacen los comentaristas teresianos es el orden cronológico de ambos sucesos. Hay algunos que dicen que Teresa primero tuvo la experiencia de lectura de la *Confesiones* y después vio la imagen de Cristo en el oratorio delante de la que “se turbó”, mientras que otros siguen la descripción cronológica de la Santa que primero vio a Cristo muy llagado y después leyó la obra maestra de San Agustín.¹⁰³ Nosotros pensamos que los dos tienen argumentos convincentes en los que apoyan sus conclusiones que aquí no podemos tratar con detalle.

¹⁰² “Pasé este mar tempestuoso casi veinte años; [...] Ello es una guerra tan penosa, que no sé cómo un mes la pude sufrir, cuánto más tantos años” (V 8,2).

¹⁰³ MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 99. Cf. GARCÍA ROS, Salvador: “La conversión de Santa Teresa” ..., pp. 371-373.

No obstante seguimos pensando que para entender la conversión de Teresa la pregunta por la cronología de ambos sucesos no es de mayor importancia. Nosotros insistimos que la conversión de la Santa abulense es un proceso orgánico e indivisible y que ambas experiencias, la lectura de *Confesiones* de obispo de Hipona y la visión del cristo muy llagado constituyen las dos caras de la misma moneda. Nos atrevemos incluso a decir que una sin la otra no hubieran producido el mismo efecto. Es lógico que en el tiempo, una de las dos experiencias haya precedido a la otra, sin embargo, el efecto de la conversión no hubiera ocurrido sin haberse dado las dos.

El fruto de la conversión es, a mi modo de ver, el hecho de que Teresa empieza a tener oración y que no la dejará más (cf. V 7,17).¹⁰⁴ En efecto, su conversión nace en la oración y la lleva nuevamente a la oración. El detalle más importante de la conversión en cuanto a la oración es el paso de la oración mental a la oración afectiva y personal, es decir, de la oración en la que Teresa piensa en Jesucristo al sentimiento espiritual de su presencia (V 10,1).¹⁰⁵ Pero con ello la conversión no ha llegado a su punto final. Hasta la madurez espiritual le queda a Teresa todavía un largo camino por recorrer. Aquí vamos a mencionar nada más dos experiencias puntuales.

En primer lugar, Teresa, después de su conversión a sus 39 años, tiene todavía dificultades con su excesiva afectividad. Hasta el momento en que a través de una experiencia mística personal esta fuerza afectiva natural se transforma y encuentra su fundamento únicamente en Dios. Esta experiencia Teresa la condensa en estas palabras: “Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles” (V 24,5).¹⁰⁶

En segundo lugar, Teresa alcanza la plena madurez espiritual 15 años más tarde con la experiencia del matrimonio místico. También esta experiencia Teresa la sintetiza en una frase: “No hayas miedo, hija, que nadie sea parte para quitarte de Mí” (R 35). Comparando estas dos experiencias podemos constatar que en la segunda ya no hay mención de los

¹⁰⁴ “Y tengo para mí que por aquí ganó muy mucho mi alma, porque *comencé a tener oración* sin saber qué era, y ya la costumbre tan ordinaria me hacía no dejar esto, como el no dejar de santiguarme para dormir” (V 9,4; la cursiva es nuestra). “*Comenzóme a crecer la afición de estar más tiempo con El* y a quitarme de los ojos las ocasiones, [...] porque, como digo, en especial después de estas dos veces [la imagen de Cristo muy llagado y la lectura de las *Confesiones* de San Agustín] de tan gran compunción de ellas y fatiga de mi corazón, *comencé más a darme a oración* y a tratar menos en cosas que me dañasen” (V 9,9; la cursiva es nuestra).

¹⁰⁵ Cf. JÉSUS MARIE, Philippe: “Vers la conversion du coeur. Itinéraire affectif de Thérèse de Jésus”, *Carmel*, 104 (2002), pp. 49.

¹⁰⁶ Tomás Álvarez data esta experiencia en 1556 ó 1557, es decir, dos o tres años después del enternecimiento ante un “cristo muy llagado” y la lectura de las *Confesiones* de San Agustín.

intermediarios entre Dios y Teresa, sino que Teresa está sumergida totalmente en el misterio de Dios.

Hasta aquí, hemos intentado presentar el marco biográfico de Santa Teresa trazando el itinerario de su nacimiento, su ambiente familiar, su llamada a la vocación religiosa, y, finalmente, su conversión culminando en la plena madurez espiritual y mística. A continuación nos toca analizar detenidamente el ambiente socio-religioso en que vive Santa Teresa.

1.2. El ambiente socio-religioso del siglo XVI

1.2.1. Teresa de Jesús y las corrientes de la reforma religiosa en España

1.2.1.1. Erasmo en España y Santa Teresa

Erasmo de Rotterdam (1466-1536) es un humanista holandés que con sus ideas influye con fuerza en el ámbito socio-religioso español. El afán por Erasmo y por su cristianismo evangélico ya es grande en 1516 cuando se empiezan a editar sus obras en España.¹⁰⁷

Su visión reformadora de la Iglesia subraya por un lado que hay que alejarse de las categorías externas y excesivamente formalistas de la religión y por otro que hay que volver al Evangelio y a lo que se suele llamar cristianismo interior.¹⁰⁸ En 1527 se traduce al castellano su famosa obra *Enchiridion* y otros escritos suyos que alcanzan también al público no universitario. En ellos Erasmo critica con ahínco a los miembros de la jerarquía eclesiástica, las supersticiones y todo lo que no concuerde con el cristianismo evangélico.

A lo largo de los años 1516 y 1532 encontramos partidarios de Erasmo en España entre los que destacan el canciller Gattinara, arzobispos Fonseca y Manrique, Juan Vergara y Alfonso de Valdés. Este último en sus *Diálogos* adaptados a la situación propia de la Península con estilo erasmista pone de relieve por una parte la demasiada confianza de la Iglesia en su riqueza y por otra, ataca los actos formales y externos del culto sin vida y

¹⁰⁷ Véase la nueva edición de obra clásica sobre el Erasmo y España en tres tomos: BATAILLON, Marcel: *Erasme et l'Espagne*. Texte établi par Daniel Devoto; édité par les soins de Charles Amiel. Droz, Genève, 1991.

¹⁰⁸ Cf. PÉREZ, Joseph: *Crónica de la Inquisición en España*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2002, pp. 131. Andrés por otra parte insiste que el cristianismo interior se ha vivido con cierta profundidad en España anterior e independientemente de la difusión de escritos de Erasmo. Por eso también evita llamarlo cristianismo interior, sino que prefiere el nombre "cristianismo evangélico". ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II*. BAC, Madrid, 1977, pp. 270. Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: "La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo", en: ACIT, Vol. I. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 173-174.

espíritu evangélicos; además de esto, subraya la dimensión evangélica del cristianismo que esté más sensible para las necesidades de la época; el caso de su hermano Juan es más complejo ya que en su obra *Diálogo de doctrina cristiana* (1529) se pueden percibir algunos indicios del iluminismo e incluso de protestantismo.¹⁰⁹

A favor de Erasmo está sobre todo la Corte del Emperador; lo apoya y protege; pero a partir del año 1530 comienzan los procesos inquisitoriales contra los erasmistas.¹¹⁰ Una de las razones para ello es que algunos alumbrados –herejía condenada por la Inquisición en 1525– se declaren erasmistas. Este hecho da a la Inquisición motivo para perseguir el erasmismo bajo el pretexto del iluminismo; sin embargo, uno de los primeros alumbrados, Pedro Ruiz de Alcaez, utiliza el erasmismo como disfraz para ocultar sus ideas iluministas.¹¹¹

Después de esta breve presentación histórica del erasmismo, vamos a exponer las características principales del mismo. Y lo vamos a hacer comparando a Erasmo y Teresa de Jesús.¹¹² Así vamos a ver también en qué puntos se diferencian estas dos figuras tan influyentes en la espiritualidad europea del siglo XVI.

En primer lugar, Erasmo es anterior a Teresa, por eso pertenecen a generaciones distintas. Ambos vienen de ambientes geográficos muy diferentes, uno del norte, otra del sur; lo mismo podemos decir de la procedencia social, familiar y religiosa. Es interesante que ambos tengan una experiencia negativa de la vocación religiosa. Teresa era “enemiguísima de ser monja” (V 2,8), pero luego cambia radicalmente su actitud hacia la vocación religiosa (cf. v 4,2). Mientras que Erasmo, siendo un canónigo agustino, pronto abandona su convento y desde este momento se muestra adversario a la vocación especial. Así, como teólogo comienza a criticarla negando todo su valor.

En segundo lugar, Erasmo es “alérgico” a todo lo que tenga alusión a la cruz o al seguimiento de Cristo crucificado. Por eso rechaza con toda fuerza actos externos de esta actitud: ayunos, penitencias, etc. Para él no tienen importancia los ritos, las ceremonias y los cultos. Su programa evangélico se traslada completamente a lo interior. Santa Teresa se muestra aquí opuesta a Erasmo: le gustan las ceremonias, procesiones, imágenes sagradas

¹⁰⁹ Cf. PÉREZ, Joseph: *Historia, literatura, sociedad...*, pp. 78.

¹¹⁰ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. BAC, Madrid, 1994, pp. 282. Cf. PÉREZ, Joseph: *Crónica de la Inquisición en España...*, pp. 137.

¹¹¹ Cf. PÉREZ, Joseph: *Crónica de la Inquisición en España...*, pp. 136.

¹¹² Aquí nos apoyamos principalmente en ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: “La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo”..., pp. 187-195.

etc., aunque también critica las exageraciones de los actos exteriores en la religión. En comparación con Erasmo, ama la cruz y la contempla como la única verdadera muestra del amor de Dios a los hombres.

En tercer lugar, Erasmo es humanista muy culto, erudito, exegeta, filósofo y teólogo de calidad. Los que leen sus obras son más bien académicos, profesores y universitarios. Estudia en París, escribe en latín y se inspira en la cultura clásica. Teresa, en cambio, no ha estudiado, sin embargo, estima mucho los estudios. A través de las lecturas, conversaciones con los letrados y maestros espirituales y sobre todo apoyándose en la rica tradición de la Iglesia, obtiene conocimientos profundísimos cuya fuente principal es su experiencia personal con Dios.

En cuarto lugar, Erasmo es muy inteligente y dedica la mayoría de su tiempo a los estudios, lo que le impide entregarse a la oración. Nos parece muy acertada la observación de Andrés, al que nos estamos refiriendo en esta síntesis, de que Erasmo no ha tenido una crisis profunda y seria de fe como Lutero, Ignacio de Loyola y la misma Santa Teresa. En su vida y en sus obras falta ardor y entrega apasionada a Cristo. En Teresa, en cambio, podemos percibir la entrega sin reservas al amor de Dios y el trabajo ardiente en su obra reformadora del Carmelo. Erasmo construyó un sistema perfecto e intachable, pero que se apoyaba más en las potencias humanas que en Dios.¹¹³ Sin embargo, en Teresa de Jesús es la “determinada determinación” (C 21,2) fruto de la transformación que Jesucristo hace en ella.

En quinto lugar, Erasmo escribe para la élite y los universitarios. Su latín es afinado y perfeccionado mientras que Santa Teresa escribe en castellano coloquial y es accesible a todos. Erasmo a menudo se queda en la superficie de las cosas criticándolas, mientras que la Santa abulense penetra hasta el centro del alma, “lugar” donde se une con Dios.

En sexto lugar, la cristología de Erasmo es tibia; subraya la divinidad de Cristo, mientras que de su Humanidad muchas veces no se declara con nitidez. En cambio, en Teresa encontramos una cristología clara e integral. La Divinidad e Humanidad de Cristo están en una relación armónica e inseparable. La antropología de Erasmo pone de relieve la gran diferencia entre el cuerpo y el alma, hasta llega casi a un dualismo, mientras que Teresa siempre busca cómo integrarlos uno en el otro.

¹¹³ “La reforma de Erasmo destacaba más las negaciones que las afirmaciones, los planteamientos intelectuales que las exigencias de fe y de entrega incondicional a Dios por amor puro”. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 276.

Dicho esto, podemos concluir que el erasmismo no es tanto una experiencia y una amistad con Dios, sino un programa humano al que añadimos a Cristo como algo accidental. En Teresa, en cambio, Cristo está en el centro de la persona y la transforma desde dentro haciéndola participe del amor de Dios.

1.2.1.2. Protestantismo en España: Lutero y Santa Teresa

Según Andrés, podemos observar en el siglo XVI las dos “reformas” más vivas y duraderas en la Iglesia católica que nacen y se desarrollan de una manera separada e independiente: la reforma española y la reforma luterana.¹¹⁴ Hay que subrayar que la primera fue anterior a la segunda. Intentemos ahora describir en líneas generales el desarrollo de la reforma luterana (1483-1546) en España.

Entre 1517, cuando Lutero anuncia sus 95 tesis contra las indulgencias, y 1521 en el que padeció la excomunión, se ha ido perfilando y matizando la reforma luterana. Antes era solamente un vago conjunto de reacciones a una situación problemática eclesiástico-doctrinal en la Iglesia, de ideas y propuestas para reformarla. Desde luego, que la matización de la reforma protestante se va alargando a lo largo de todo siglo XVI e incluso más tarde. Pero a nosotros nos interesa aquí cómo llegaron los primeros escritos de Lutero a España y quiénes fueron sus primeros simpatizantes. Hay poca información sobre sus primeras obras en España; algunas eran accesibles en latín a un pequeño grupo de teólogos en las universidades sobre 1519, sin embargo, su primera obra traducida al castellano aparece en 1521.¹¹⁵ El mismo año los cortesanos acompañaron a Carlos V a la Dieta de Worms donde personalmente escucharon al gran reformador alemán y manejaron sus escritos.¹¹⁶ En apenas una década las obras de Lutero se difundirán por todas partes de España.¹¹⁷

Ya muy pronto algunos autores españoles se oponen a la reforma luterana y escriben sus obras como respuesta a los errores de Lutero: bajo la pluma de Jacobo de

¹¹⁴ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*. Fundación universitaria española, Madrid, 1975. Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 431.

¹¹⁵ Cf. HAMILTON, Alastair: *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain. The Alumbrados*. James Clarke & Co., 1992, pp.72. Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 426-427.

¹¹⁶ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*..., pp. 10-11.

¹¹⁷ Cf. PABLO MAROTO, Daniel de: "Santa Teresa y el protestantismo español", *Revista de Espiritualidad*, 40, 1981, pp. 283-285.

Olesa, el humanista mallorquín, aparece a finales de 1520 el título *Errores de Martini Lutheri*; en el año 1521 Cipriano Benet, el dominico aragonés, publica un folleto contra Lutero sobre el sacramento de la eucaristía y su ministro, mencionando en él que tiene intención de escribir una gran obra contra el reformador alemán, pero de la que no tenemos ninguna noticia.¹¹⁸

Este es el primer periodo de la reforma en España; lo caracterizan los primeros acontecimientos relacionados con Lutero en Alemania y los contactos del rey Carlos V con la realidad luterana; después, la divulgación de sus libros en la Península y, finalmente, las primeras reacciones contra sus ideas. Por otro lado es imprescindible tener en cuenta que en la Península se da también la reforma de la Iglesia típicamente española, que en su principio no tiene conexiones directas con la luterana, pero que llevará a desviaciones y malas interpretaciones parecidas a algunas de las ideas luteranas. Aquí tenemos en mente corrientes espirituales como las de los alumbrados y los dejados. Hasta 1558 hubo más bien casos individuales del protestantismo en España cuyos protagonistas, condenados por el Santo Oficio, fueron sobre todo extranjeros.¹¹⁹

El segundo periodo de la reforma protestante (1555-1562) es mucho más palpable y lleva a reacciones severas en España. Carlos V todavía esperaba que en un concilio universal pudiera salvarse la unidad de la religión en Europa, pero muy pronto se dio cuenta de que esto era imposible. Por una parte, porque la religión protestante se perfiló y afinó no sólo como doctrina, sino también como fenómeno social, y por otra, porque con la paz de Augsburgo (1555) los príncipes en los países alemanes tenían derecho a escoger la religión católica o protestante (*cuius regio, eius religio*).¹²⁰ Por eso en España se tomaron medidas muy duras y rigurosas contra los focos protestantes en Valladolid y alrededores, y en Sevilla. Se trataba de los famosos autos de fe de los años 1559 y 1560.¹²¹ Ese mismo año 1559, el inquisidor general Valdés publicó el *Índice* de los libros prohibidos.¹²² También este año comenzó el proceso contra el arzobispo de Toledo, Bartolomé de

¹¹⁸ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 428. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Reforma española y reforma luterana ...*, pp. 13.

¹¹⁹ Cf. PÉREZ, Joseph: *Crónica de la Inquisición en España*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2002, pp. 148-156.

¹²⁰ Cf. PÉREZ, Joseph: *Historia de España...*, pp. 156-158.

¹²¹ Santa Teresa en su libro de las Fundaciones habla de la religiosa Beatriz de la Encarnación que menciona explícitamente autos de fe de Valladolid: “Acaeció que en este lugar de Valladolid llevaban a quemar a unos por grandes delitos” (F 12,3).

¹²² A este Índice se refiere también Santa Teresa en *Vida*: “Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín” (V 26,5).

Carranza acusado de ideas heréticas. El proceso, como se conjetura, fue dirigido por el inquisidor general Valdés y en él, intereses, rencores y rivalidades personales tuvieron el papel principal.¹²³ Con estas acciones del Rey y de la Inquisición parece que la reforma protestante en España fue sofocada en su origen. A continuación nos toca ver algunas convergencias y diferencias entre Lutero y Santa Teresa.

En primer lugar, cabe mencionar que Teresa no maneja bien la terminología en cuanto al nombre “luteranos”. A éstos los confunde con los calvinistas –llamados hugonotes– los conoce sobre todo por las noticias que le llegan de los daños y estragos que surgen en Francia.¹²⁴ Se supone que Teresa oye hablar por vez primera de esta catástrofe en el palacio de Dña. Luisa de la Cerda, recién enviudada y mujer de la alta nobleza de Toledo. Teresa la visita en 1562, justo cuando comenzó la guerra de religión entre los católicos y hugonotes en Francia, a insistencias de Ángel de Salazar, el provincial de Castilla, para acompañarla en el luto de su marido (cf. V 34,1). González Novalín por ejemplo apunta a varios lugares, personas y acontecimientos a través de los que Teresa podía obtener un conocimiento más preciso de la reforma y doctrina luterana.¹²⁵

En segundo lugar, Lutero y Santa Teresa tuvieron, como ya lo hemos mencionado arriba, una profunda crisis personal y espiritual. Y es precisamente aquí donde tenemos que buscar las pistas para describir fielmente la historiografía personal y la doctrina de ambos. Lutero desde que entró en el convento de los agustinos tenía una imagen deformada de Dios; siempre se sentía angustiado por un Dios que lo justificara en su existencia mala y pervertida por naturaleza; y a la vez, le dominaba el temor constante a la condenación.¹²⁶ Algo parecido le ocurrió al principio a Santa Teresa en su dilema vocacional y en el proceso de conversión. Pero parece que Teresa fue descubriendo cada vez más el amor de Cristo hacia el hombre en la oración, es decir, en amistad con él, mientras que Lutero fue acercándose a Dios por otra vía: por la “justificación por la fe”.

En tercer lugar, el fruto de la crisis que ambos experimentaron es el descubrimiento de la experiencia personal de Dios. Lutero la descubre inspirándose en los místicos

¹²³ Cf. PÉREZ, Joseph: *Crónica de la Inquisición en España...*, pp. 161-166.

¹²⁴ “En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta” (C 1,2). Más sobre este tema cf. GUERRA, Santiago: “Camino de Perfección y reforma protestante”, *Revista de Espiritualidad*, 70 (2011), pp. 550-554. PABLO MAROTO, Daniel de: “Santa Teresa y el protestantismo español”, *Revista de Espiritualidad*, 40, 1981, pp. 292-294.

¹²⁵ Cf. GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis: “Teresa de Jesús y el luteranismo en España”, en: ACIT, Vol. I., pp. 351-387.

¹²⁶ Cf. GUERRA, Santiago: “Camino de Perfección y reforma protestante” ..., pp. 560.

alemanes de la edad media, sobre todo en Taulero,¹²⁷ mientras que la de Teresa nace en la oración. Si en Lutero influye decididamente el libro *Theologia Deutsch*, es el *Tercer Abecedario* de Osuna el que marca profundamente a Teresa. Para ambos la experiencia no es un conocimiento teórico o doctrinal, sino la sabiduría de Dios, la presencia de Jesucristo en sus vidas que cada uno describe con expresiones propias: Lutero como *sapientia experimentalis*,¹²⁸ mientras que Teresa habla de la oración y sus diferentes grados o del trato de amistad con Jesús (cf. V 8,5).

En cuarto lugar, ambos amaron y apreciaron profundamente las Sagradas Escrituras. Cada uno de ellos penetrando en la palabra de Dios expresó sus experiencias personales con Dios: Lutero, la teología paulina de la justificación que le pareció herética a la Iglesia oficial encerrada en los conceptos escolástico-medievales y Teresa, sus experiencias místicas fundamentadas en la Sagrada Escritura, pero que sus confesores sospechosos y formados en el espíritu de teología escolástica consideraban peligrosas.¹²⁹ Pero a pesar de esta estrechez y cerrazón de la teología oficial lograron descubrir la profundidad del misterio de Cristo. Por eso ambos desarrollaron una cristología propia y original.

En quinto lugar, hay diferencias entre ellos que aquí sólo podemos nombrar: Teresa siempre busca las respuestas en la tradición de la Iglesia, mientras que Lutero llegó un momento en el que decidió ir por su propio camino. Desde la perspectiva de la Iglesia y la liturgia, Teresa ama las ceremonias y cultos litúrgicos, expresiones externas de la salvación de Dios en la historia humana, sin embargo, para Lutero todo esto va perdiendo el significado ya que sólo la fe garantiza la justificación ante Dios y ninguna otra autoridad.

Hemos presentado el espíritu de la reforma protestante en España a la luz de la comprensión de la misma por Teresa. También hemos expuesto algunos puntos que ambos reformadores tienen en común y los que los separan. Ahora vamos a tratar otro movimiento de la reforma espiritual en España que formó el ambiente histórico y socio-religioso del siglo XVI en gran medida.

¹²⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen: "Die Wendung zur Christismystik bei Teresa von Avila. Theresa von Avila und Martin Luther", *Stimmen der Zeit*, 200 (1982), pp. 451.

¹²⁸ LUTHER, Martin: *Luthers Werke*. Bd. 5, Berlin 1933, pp. 306. Citado en: MOLTSMANN, Jürgen: "Die Wendung zur Christismystik bei Teresa von Avila" ..., pp. 451.

¹²⁹ Cf. GUERRA, Santiago: "Camino de Perfección y reforma protestante" ..., pp. 569-570.

1.2.1.3. Los alumbrados, los recogidos y Teresa de Jesús

El tema de los alumbrados o iluminados¹³⁰ es complejo y muy amplio. Por eso lo vamos a presentar aquí solamente en rasgos histórico-doctrinales generales y, sobre todo, en su primera etapa entre 1510 y 1525.¹³¹ También vamos a comparar su doctrina con la de Santa Teresa. El movimiento de los alumbrados surge en una época muy delicada en la historia de España a principios del siglo XVI. Los factores que han influido en este movimiento son varios: socio-culturales, religiosos y políticos.

En primer lugar, los judíos en España empiezan a convertirse al catolicismo después de las masacres de 1391 o a principios del siglo XV. Pero como los conversos mantienen sus creencias y costumbres judías, los Reyes Católicos en 1478 forman la Inquisición, el Santo Oficio, cuyo fin principal es acabar con una “herejía” determinada, con los judaizantes.¹³² Hasta mediados del siglo XVI la gran mayoría de los judaizantes ya están exterminados, por eso la Inquisición, para seguir funcionando, tiene que determinar otro tipo de herejías. Y lo hallará en los alumbrados. En segundo lugar, la Inquisición para sus fines se sirve de métodos violentos, mientras que hay también autoridades eclesiásticas que quieren transmitir la fe a través de la enseñanza y mediante los libros en la lengua vernácula; esta es una característica clave de la reforma eclesial en esta época.¹³³

El personaje más destacado que sigue esta línea es el Cardenal Jiménez de Cisneros (1436-1517),¹³⁴ es a la vez humanista, biblista, observante y político.¹³⁵ Su visión de la reforma consiste, entre otras cosas, en organizar y promover las traducciones de los

¹³⁰ Sobre el nombre “alumbrados” o “iluminados” todavía no hay acuerdo entre los historiadores. Según Márquez el nombre “alumbrado” se usa primero como burla o injuria y después, con el edicto de Toledo en 1525, obtiene su significado doctrinal. Cf. MÁRQUEZ, Andrés: *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*. Taurus Ediciones, Madrid, ²1980, pp. 70-81. Por otra parte cabe mencionar que al principio el nombre “alumbrado” significaba lo mismo que “dejado” y que ambos se llamaban “perfectos”. Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 233.

¹³¹ La segunda etapa histórica del alumbradismo data en 1574 en Extremadura y Andalucía y la tercera en 1623 en Sevilla. Aunque las acusaciones contra Santa Teresa caben en la segunda fase, aquí no la podemos estudiar. A nosotros nos interesa más bien el fenómeno socio-histórico de los alumbrados como tal que sólo podemos comprender si vamos a su origen. De hecho, las etapas posteriores de los alumbrados son sólo las manifestaciones del mismo movimiento originario con diferencias accidentales. Más sobre este tema véase HUERGA, Álvaro: *Historia de los alumbrados (1570-1630). Vol. 1, Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978. HUERGA, Álvaro: *Historia de los Alumbrados: (1570-1630). Vol. 2, Los Alumbrados de la Alta Andalucía, 1575-1590*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978. HUERGA, Álvaro: *Historia de los Alumbrados (1605-1630). Vol. 4, Los Alumbrados de Sevilla*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988.

¹³² Cf. PÉREZ, Joseph: *Crónica de la Inquisición en España...*, pp. 119-120.

¹³³ Cf. HAMILTON, Alastair: *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain ...*, pp. 9-10.

¹³⁴ Más sobre su vida y obra véase GARCÍA ORO, José: *Cisneros: un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*. La Esfera de los Libros, D.L., Madrid, 2005.

¹³⁵ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 64.

escritores espirituales europeos en lengua vernácula. Pero su obra más famosa es sin duda la *Biblia políglota complutense* en que recoge el texto original de la Biblia en hebreo, griego y latín.¹³⁶ Uno de sus grandes méritos en la lengua vernácula es también la fundación de la Universidad Complutense en Alcalá de Henares que se convierte en el centro de las escuelas teológicas y las corrientes espirituales más importantes de aquel tiempo;¹³⁷ y justamente en la Universidad de Alcalá reciben la formación los primeros alumbrados.¹³⁸

Otro factor que influye decisivamente en el alumbradismo es el florecimiento y renovación espiritual dentro de las órdenes religiosas, en franciscanos, benedictinos, agustinianos a partir del siglo XV. Por otro lado aparecen las mujeres denominadas de manera popular como “beatas” y que en su entorno reúnen a la gente noble y de clase media con inquietudes espirituales.¹³⁹ Se trata de mujeres sensibles para lo espiritual y receptivas para las gracias místicas extraordinarias. Desde luego, hay bastantes casos en las que fingen los estados místicos y que, finalmente, las desenmascaran como estafadoras. Pero lo más interesante es que hasta 1520 a estas posturas, movimientos y grupos espirituales no se les tiene miedo, sino que el cardenal Cisneros incluso los promueve y fomenta. Es precisamente con Lutero cuando estas corrientes empiezan a considerarse peligrosas y amenazadoras para la ortodoxia.

Ahora bien, para entender a los alumbrados la clave es su relación con la espiritualidad franciscana. Durante la reforma los franciscanos cultivan la meditación y desde 1480 practican la oración que llaman recogimiento; sin embargo, este término se va a precisar sobre el año 1520.¹⁴⁰ ¿Qué es la oración del recogimiento?

La oración del recogimiento o simplemente recogimiento es un modo de oración accesible, rápido y seguro.¹⁴¹ Se trata de una vía metódica, integral y completa de oración;

¹³⁶ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 63-76.

¹³⁷ “En Alcalá, capital de la espiritualidad española por entonces, se entrecruzan reformas y observancias, amor puro de Alonso de Madrid, alumbrados de Alcarria, recogidos de Salceda, cristianismo evangélico de Erasmo, nacientes *Ejercicios espirituales* de Iñigo de Loyola, primeros escarceos de luteranismo, relumbramiento del mundo de beatas, como Isabel de la Cruz, Francesca Hernández y otras”. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Historia de la mística de la edad de oro en España y América...*, pp. 264.

¹³⁸ Cf. HAMILTON, Alastair: *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain. The Alumbrados...*, pp. 10-11.

¹³⁹ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Historia de la mística de la edad de oro en España y América...*, pp. 233-234.

¹⁴⁰ Cf. HAMILTON, Alastair: *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain. The Alumbrados...*, pp. 12. Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 199.

¹⁴¹ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Historia de la mística de la edad de oro en España y América...*, pp. 234.

en él se puede distinguir tres etapas: la primera conduce al conocimiento propio o aniquilación, la segunda a la imitación o seguimiento de Cristo y la tercera a la transformación por amor y unión con Dios.¹⁴² A estas tres etapas corresponden tres procesos fundamentales: el proceso de interiorización, el movimiento de lo exterior a lo interior, el de purificación de los sentidos exteriores e interiores y el de la concentración del alma en su centro, el “lugar” de unión con Dios.¹⁴³ Los autores que desarrollan la oración de recogimiento vienen de la escuela franciscana: Bernabé de Palma, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y Francisco de Ortiz. Y los que la practican se llaman “recogidos”. Pero en un momento dado entre 1510 y 1519, algunos que están en una relación estrecha con los franciscanos, comienzan a entender la oración del recogimiento de una manera errónea. Con otras palabras: empiezan a alejarse de la idea inicial del recogimiento poniendo énfasis en cosas que llevan al peligro de herejía.¹⁴⁴ Vamos a ver en qué consiste esta herejía de los alumbrados.

Entre los iniciadores del movimiento de los alumbrados que empieza a perfilarse sobre 1510 encontramos a Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz, ambos conversos.¹⁴⁵ Según Andrés se trata de pequeños grupos que buscan nuevas vías espirituales y practican la oración de recogimiento, pero la interpretan mal en algunos aspectos.¹⁴⁶ En 1519 llegan las primeras denuncias a la Inquisición y en 1525 la Inquisición condena a los alumbrados mediante el Edicto de Toledo. Ahora nos interesa ver en qué aspectos yerran.

En primer lugar, hemos visto que los recogidos y alumbrados tienen en común el método de oración llamado recogimiento. Ambos también resaltan la importancia de la divinización del hombre, el amor puro y la experiencia personal; pero en cuanto a la teología escolástica los recogidos buscan unirla con la mística, mientras que los alumbrados por su linaje converso la desprecian.¹⁴⁷

¹⁴² Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 202.

¹⁴³ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 201.

¹⁴⁴ “El recogimiento no supone ninguna ruptura con la ortodoxia y la tradición católica. No así el iluminismo o doctrina de los alumbrados”. PÉREZ, Joseph: *Historia, literatura, sociedad...*, pp. 82.

¹⁴⁵ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Fundación universitaria española, Madrid, 1975, pp. 356. Andrés insiste que es necesario para entender el sistema de los alumbrados tener en cuenta su linaje converso si bien los argumentos a favor de esta hipótesis quedan en la oscuridad. De ahí procederían, según él, su rechazo de las obras y ritos externos y la oración vocal. Cf. Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 241.

¹⁴⁶ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700...*, pp. 360.

¹⁴⁷ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)...*, pp. 360. Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 244.

En segundo lugar, para ambos el culmen de la perfección espiritual consiste en *no pensar nada*. Pero lo que los alumbrados interpretan como inacción y quietismo, para los recogidos significa “una sutil y sencilla atención a Dios”.¹⁴⁸ Santa Teresa se muestra como una perfecta heredera de esta oración del recogimiento que lleva a la atención amorosa a Dios, aunque la critica fuertemente cuando se trata del paso a la oración mística.¹⁴⁹ El punto de partida en esta crítica para Teresa es la Humanidad de Cristo (cf. V 22).

En tercer lugar, los recogidos buscan poner en sintonía su experiencia personal con Dios con la tradición de la Iglesia y la Sagrada Escritura. Los alumbrados, en cambio, tienen la plena confianza en “las propias afirmaciones con desprecio de la tradición”.¹⁵⁰ Leen la Sagrada Escritura, pero la interpretan a su manera, no necesariamente conforme a la doctrina de la Iglesia.¹⁵¹ Teresa de Jesús como lo demuestran los numerosos estudios sobre la Escritura en la Santa siempre se atiene a la Palabra de Dios y si la experiencia subjetiva no va conforme a ella, asegura con toda firmeza que es falsa (cf. V 25,13).

En cuarto lugar, tanto los recogidos como los alumbrados opinan que las obras exteriores no son suficientes para salvarse. Sin embargo, los recogidos las consideran como medios para acercarse a Dios, mientras que para los alumbrados son un impedimento.¹⁵² De ahí también su desprecio al culto exterior, a las ceremonias, penitencias y ayunos, etc. Por otro lado Santa Teresa valora mucho las obras exteriores porque para ella no hay contradicción entre lo interior y lo exterior en la vida espiritual. Es más, si el amor a Dios no se manifiesta concretamente en el amor al prójimo puede ser una mera ilusión (cf. 5 M 3,10-11). No hace falta repetir la inclinación especial de la Santa a los ritos y ceremonias exteriores.

¹⁴⁸ ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 244-245. Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)...*, pp. 360.

¹⁴⁹ Más sobre el tema del recogimiento y su evolución en Osuna y Santa Teresa, sobre los puntos comunes y diferencias entre ellos remitimos a ROS, Fidèle de: *Un maître de Sainte Thérèse: Le père François d'Osuna: sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*. Gabriel Beauchesne, Paris, 1936, pp. 566-574. Un buen resumen sobre este problema lo ofrece ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 201-210.

¹⁵⁰ ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 235.

¹⁵¹ Los alumbrados “se reunían en casas particulares a horas insólitas (“en amaneciendo”, “de noche”) para comentar la Biblia e interpretarla de una manera personal”. PÉREZ, Joseph: *Historia, literatura, sociedad...*, pp. 88.

¹⁵² En el proceso de María de Cazalla (1531-34) condenada por la Inquisición encontramos una frase que encarna perfectamente el rechazo de las obras exteriores de los alumbrados: “En espíritu y en verdad quería ser Dios adorado e no en templos hechos por mano y arte”. ORTEGA COSTA, Milagros: *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978, pp. 129.

En quinto lugar, los recogidos valoran la oración vocal, pero la consideran de una especie más baja que la de Pasión de Cristo o la del recogimiento, mientras que los alumbrados la consideran inútil y perniciosa en la fase del dejamiento.¹⁵³ En Santa Teresa todo lo contrario, la oración vocal tiene un valor muy grande. En su comentario al Padrenuestro insiste que la oración vocal puede llevar a la oración mística (cf. C 30,7).

En esta breve exposición hemos puesto de relieve el contexto socio-histórico en el que surgen los alumbrados, sus afinidades y divergencias con los recogidos. Al mismo tiempo hemos mostrado de una manera rudimentaria que en Santa Teresa no se dan elementos característicos de los alumbrados.¹⁵⁴

1.2.2. Relaciones e influjos de la reforma española en Teresa de Jesús

1.2.2.1. El clero en la época de Santa Teresa

Para empezar cabe destacar que la pequeña minoría del clero secular recibe buena formación teológica en las universidades españolas del siglo XVI. Pero la Iglesia está, por otra parte ya desde la Edad media hasta finales del siglo XVII, afectada por el gran problema de la escasa formación y la ignorancia del bajo clero. Y justamente esta minoría de los teólogos con formación selecta va a contribuir decisivamente en la reforma formal del clero en el siglo de oro español que se instituye en el Concilio de Trento.¹⁵⁵ Ahora nos toca describir en líneas generales el clero en España.¹⁵⁶

En tiempos de Santa Teresa se asociaba el clero con la clase noble y privilegiada: había tres vías por las que era posible ganarse la vida y vivir bien: "Iglesia, mar o casa

¹⁵³ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*..., pp. 361. El término "dejamiento" significa originariamente igual que el recogimiento "el grado más alto de la perfección cristiana". ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II*..., pp. 233.

¹⁵⁴ El carácter de nuestro trabajo nos impide tratar detalladamente este tema. Por otra parte es difícil obtener un panorama global sobre la conexión entre el alumbradismo y Santa Teresa porque nos faltan estudios que aborden este problema en relación directa con la Santa y no sólo desde la perspectiva de la Inquisición como se ha hecho hasta ahora. Cf. LLAMAS-MARTÍNEZ, Enrique: "Teresa de Jesús y los alumbrados. Hacia una revisión del 'alumbradismo' española del siglo XVI", en: ACIT, Vol. I., pp. 137-167. Cf. LLAMAS-MARTÍNEZ, Enrique: *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. C.S.I.C. Inst. Francisco Suárez, Madrid, 1972.

¹⁵⁵ Es verdad que hubo intentos parciales de reforma del clero ya antes en varios concilios y sínodos, sin embargo, la más eficaz y global fue la del Concilio de Trento. Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. I*. BAC, Madrid, 1976, pp. 197-202.

¹⁵⁶ Para una visión panorámica sobre el clero y la Iglesia en España se puede consultar DE AZCONA, Tarsicio: "Estado e Iglesia en España a la luz de las asambleas del clero en el siglo XVI", en: ACIT, Vol. I., pp. 297-330. GONZALEZ NOVALIN, Jose Luis (dir.): *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en España de los siglos XV y XVI*. III-1.º. BAC, 1979, pp. 115-210. Más sobre el clero en la ciudad de Ávila véase: TAPIA, Serafín de: "La sociedad abulense en el siglo XVI", en: ACIT 1, pp. 91-101.

real”. Es decir, hacerse sacerdote, irse rumbo a América o servir al Rey. Pero el clero es un estrato social muy diverso y heterogéneo: hay curas, capellanes, seculares, regulares, prelados, canónigos, etc. Lejos de formar una unidad homogénea, el nivel más alto del clero goza de privilegios e inmunidades eclesiásticas: se les absuelve del pago de ciertos impuestos, en los procesos judiciales se les juzga con atenuación de la pena y otros muchos.¹⁵⁷

Por otro lado, tenemos el bajo clero que está abandonado a su propia suerte. Se trata de los curas y capellanes que realizan su actividad en pueblos y pequeñas poblaciones, y que no tienen la formación teológica adecuada. Para ser un simple sacerdote en el medio rural, es suficiente saber leer, decir misa en latín y conocer los rudimentos del catecismo.¹⁵⁸ A temor a la ignorancia y la mala formación se agrega a menudo la inmoralidad. Muchos de estos sacerdotes no obedecen al voto de castidad, sino que viven en unión con mujeres. Pero parece que no sólo es la sociedad la que lo tolera, sino que el ejemplo viene de las mismas autoridades eclesiásticas.¹⁵⁹ Es elocuente el ejemplo que Santa Teresa describe en *Vida* de la decadencia del clero de su tiempo. Se trata del cura de Becedas a donde va a curarse de su enfermedad:

[...] comenzó a declararme su perdición. Y no era poca, porque había casi siete años que estaba en muy peligroso estado, con afición y trato con una mujer del mismo lugar, y con esto decía misa. Era cosa tan pública, que tenía perdida la honra y la fama, y nadie le osaba hablar contra esto (V 5,4).

Teresa tiene compasión de él porque, informándose de su situación, se da cuenta de que “el pobre no tenía tanta culpa” (V 5,5), sino que su amante le ha hecho un maleficio por medio de un amuleto colgado al cuello. Ella, confiando en el amor de Dios, rechaza decididamente las prácticas supersticiosas y, al final, con su amabilidad y cercanía le hace ver su perdición y logra convencerle para que cambie su vida (cf. V 5,5-6).¹⁶⁰ Es un testimonio de primera mano sobre la vida inmoral del clero.

Otra deficiencia del clero es su incompetencia para tratar a las almas y evangelizarlas. Por un lado no hay suficientes sacerdotes que atiendan un gran número de

¹⁵⁷ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 152.

¹⁵⁸ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. I...*, pp. 197. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 152.

¹⁵⁹ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 153.

¹⁶⁰ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 115-117. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 153.

parroquias, pero por otro los que ejercen este oficio no responden a las necesidades de la Iglesia y del pueblo. Esto se ve muy bien si tomamos como ejemplo las homilías y los predicadores. En vez de ser la homilía un medio para instruir a los creyentes y corregir las costumbres de vida cristiana, se la considera como un medio puramente retórico.¹⁶¹ De nuevo nos sirve una observación muy acertada de Teresa sobre ello:

Hasta los predicadores van ordenando sus sermones para no descontentar. Buena intención tendrán y la obra lo será; mas ¡así se enmiendan pocos! Mas ¿cómo no son muchos los que por los sermones dejan los vicios públicos? ¿Sabe qué me parece? Porque tienen mucho seso los que los predicán. No están sin él, con el gran fuego de amor de Dios, como lo estaban los Apóstoles, y así calienta poco esta llama. No digo yo sea tanta como ellos tenían, mas querría que fuese más de lo que veo. ¿Sabe vuestra merced en qué debe ir mucho? En tener ya aborrecida la vida y en poca estima la honra (V 16,7).

Teresa viene criticando sutilmente que meras palabras aunque sean muy altas no tienen fuerza de cambiar la vida de los creyentes si no provienen de una fe viva. El problema del clero es fijarse, sobre todo, en sus capacidades y no renunciar a los privilegios, es decir, “tener en poca estima la honra” (ibid.). Así, pues, Teresa se va con su vida espiritual ejemplar convirtiendo en un modelo también para el clero. Por eso tiene tantos amigos en todos los estratos del clero español.¹⁶²

Toda esta situación problemática del clero diocesano se ha ido renovando ya en el tiempo de los Reyes Católicos. Pero la reforma eclesial más completa se realizará bajo Felipe II, gracias a la iniciativa de las órdenes religiosas, entre ellas también Santa Teresa junto con los carmelitas descalzos. Sin embargo, todo el proceso de renovación culminará, sin duda, con el Concilio de Trento.¹⁶³

1.2.2.2. La orden franciscana y Santa Teresa

La reforma de la Iglesia en España comienza a finales del siglo XIV en benedictinos y franciscanos observantes y se prolonga durante todo el siglo XV en otras órdenes religiosas. En toda ella tiene un lugar importantísimo la orden franciscana. Hasta

¹⁶¹ PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 154.

¹⁶² Cf. SANTA TERESA, Silverio de: *Santa Teresa y sus relaciones de amistad...*, pp. 19-24.

¹⁶³ Cf. PACHO, Alberto: "Clases sociales", en: DST, pp. 845.

tal amplitud que la reforma espiritual del siglo de oro sería impensable sin las ricas influencias de la espiritualidad reformada franciscana del siglo XV. ¿En qué consiste?

En líneas generales, reside en la observancia que significa la vuelta a la regla primitiva. Se pone énfasis en la oración y vida evangélica, en la devoción y la vida en comunidad en contraste con la teología especulativa. Por otra parte cabe destacar el ambiente de los recolectorios, de las casas de oración y retiro donde se practican y desarrollan diferentes sistemas de oración y mortificación con elementos comunes a todas las observancias y reformas y los aspectos propios a cada una de ellas; entre los que sobresalen son los de la escuela espiritual franciscana.¹⁶⁴ Es precisamente el medio en el que nace la vía del recogimiento que va a influir profundamente en nuestra mística abulense. A continuación queremos presentar en unas pinceladas los autores franciscanos y sus influencias en Santa Teresa.¹⁶⁵

Ya hemos mencionado a Francisco de Osuna, el primer maestro de oración de Teresa; pero hay otros dos que también influyeron en su evolución espiritual: Bernardino de Laredo y Bernabé de Palma. Y, finalmente, el único que Teresa llegó a conocer personalmente y tratar con él, fray Pedro de Alcántara.

Aquí no podemos analizar detalladamente el influjo de Osuna y su libro *Tercer Abecedario* en Santa Teresa.¹⁶⁶ Resumamos solamente los pasos más importantes de este proceso. En primer lugar, Teresa lee el libro de Osuna a sus 18 ó 20 años cuando tiene un problema con la oración; “no sabía cómo proceder en la oración ni cómo recogerme” (V 4,7); muy pronto confiesa que ya ha comenzado a tener la oración mística aunque todavía no entiende los matices de la misma.¹⁶⁷ Pero la lectura del libro fue decisiva no sólo porque la introduce en la oración del recogimiento, sino que le ofrece una base de distintas perspectivas y orientaciones para adentrarse en la vida espiritual y comprenderla mejor: desde la psicología, la antropología y la teología.

¹⁶⁴ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. I...*, pp. 111.

¹⁶⁵ Para obtener una visión panorámica sobre el influjo franciscano en la espiritualidad teresiana remitimos a FORTHOMME, Bernard OFM: "LE "RECOGIMIENTO" Source franciscaine de la spiritualité carmélitaine au Siècle d'Or", *Miscellanea Francescana*, 110 (2010), pp. 184-204.

¹⁶⁶ Para ello remitimos al libro al que nos vamos a referir en esta síntesis: ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, 2006, pp. 201-210.

¹⁶⁷ “Al fin de este tiempo que estuve aquí (que era casi nueve meses en esta soledad [...]) comenzó el Señor a regalarme tanto por este camino, que me hacía merced de darme oración de quietud, y alguna vez llegaba a unión, aunque yo no entendía qué era lo uno ni lo otro y lo mucho que era de preciar, que creo me fuera gran bien entenderlo. Verdad es que duraba tan poco esto de unión, que no sé si era Avemaría; mas quedaba con unos efectos tan grandes que, con no haber en este tiempo veinte años, me parece traía el mundo debajo de los pies” [...] (V 4,7).

Si Teresa está influenciada por Francisco de Osuna, tenemos que tener presente que en su cristología se aleja de él fuertemente. ¿En qué consiste el problema cristológico? Apoyándose en la autoridad de los Padres¹⁶⁸ Osuna afirma que en el grado de los perfectos entre el estado imperfecto y el perfectísimo hay que prescindir de la contemplación de la Humanidad de Cristo para poder levantar el espíritu a la pura divinidad.¹⁶⁹ A esta propuesta de Osuna Teresa reacciona radicalmente: Esto [levantar el espíritu a la pura divinidad] bien me parece a mí, algunas veces; mas apartarse del todo de Cristo y que entre en cuenta este divino Cuerpo con nuestras miserias ni con todo lo criado, *no lo puedo sufrir*” (V 22,1; la cursiva es nuestra). Y Teresa, dialogando con Osuna usando el mismo vocabulario de los “bienes”, concluye: cualquier apartarse de la Humanidad de Cristo no puede ser “para mayor bien” nuestro; porque: “¿De dónde me vinieron a mí todos los bienes sino de Vos?” (V 22,4). La crítica de Teresa consiste en no separarse por la propia iniciativa de ningún misterio de la Salvación, ni siquiera de la Humanidad de Cristo, sino aceptar la iniciativa de Dios que puede conceder al místico la contemplación de un misterio y no de otro.¹⁷⁰

Polémica muy parecida se establece cuando le viene a Teresa a las manos el libro *Subida del monte Sión* de Bernardino de Laredo. Por un lado el libro de Laredo le ayuda a tomar la posición ante sus experiencias místicas más o menos duraderas a sus 40 años de edad y por otro, le viene como un refugio cuando sus asesores inexperimentados le declaran el “mal espíritu” (V 23,11).¹⁷¹ Así, pues, Teresa piensa sobre sus experiencias místicas y se enfrenta a las dificultades acerca de la inefabilidad. Por eso suponemos que la lectura de Laredo puso fin a su incapacidad de expresar su vida interior. Sin embargo, hay algo que no cabe en el pensamiento de la Santa abulense: y es que Laredo insiste constantemente en levantar el espíritu por encima de todo lo corpóreo y así elevarlo a las cosas sobrenaturales.¹⁷² A Teresa el libro de Laredo le plantea el problema de si el esfuerzo

¹⁶⁸ Osuna se refiere aquí a San Cipriano, San Bernardo, San Gregorio, San Agustín y Gerson. Véase OSUNA, Francisco de: *Tercer Abecedario Espiritual*. BAC, Madrid, 1998, Prólogo, pp. 90.

¹⁶⁹ Citamos sólo la cita clave: “Pues que a los apóstoles fue cosa conveniente dejar algún tiempo la contemplación de la humanidad del Señor, para más libremente se ocupar por entero en la contemplación de la divinidad, bien parece convenir también a questo algún tiempo a los que quieren subir a mayor estado; porque comúnmente no pasan los hombres del estado imperfecto al perfectísimo sin pasar por el medio que es el estado perfecto. Conviene, pues, dejar el bien para mejor y más perfectamente poseerlo, por dejar con él nuestra imperfección [...]”. OSUNA, Francisco de: *Tercer Abecedario Espiritual*..., Prólogo, pp. 91.

¹⁷⁰ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa*..., 2006, pp. 210.

¹⁷¹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa*..., 2006, pp. 211-212.

¹⁷² Teresa leyendo la obra de Laredo va subrayando algunos pasajes que la hacen pensar (cf. V 23,12). Álvarez está seguro de que se trata del cap. 27 de la III. parte con el título: “Qué cosa es no pensar nada en

humano interviene continuamente o no en el proceso místico. Como bien sabemos, Teresa rechaza subir el espíritu a las cosas sobrenaturales por la propia iniciativa.¹⁷³

A esta reacción de la Santa se junta la obra *Vía spiritus* de Bernabé de Palma, también franciscano. En ella, parecido a la de Laredo, sostiene la práctica orante de cuadrar el entendimiento para prescindir de todo lo corpóreo.¹⁷⁴ Teresa pasando por este tercer estado a la oración mística se deja llevar momentáneamente por los consejos de levantar el espíritu y apartarse de todo lo corpóreo de ambos autores. El resultado de esta experiencia es penoso, pero de ella saca un conocimiento experiencial valiosísimo: nunca jamás uno debe por su iniciativa prescindir de la Humanidad de Cristo si Dios mismo no lo hace, porque por ella “nos vinieron todos los bienes” (6 M 7,15).¹⁷⁵

Finalmente, mencionemos a fray Pedro de Alcántara. Lo que le debe Teresa es ante todo el intercambio y la comprensión por parte de él de sus experiencias místicas. En él encuentra a alguien que la pueda entender perfectamente en su vida interior porque lo ha experimentado en su propia carne: “Casi a los principios vi que me entendía *por experiencia*, que era todo lo que yo había menester” (V 30,4; la cursiva es nuestra).

En definitiva, el espíritu de la reforma franciscana está muy presente en Teresa. Todos los autores que hemos tratado influyen decisivamente en Teresa, la hacen observarse a sí misma en su vida interior, pero también enfrentarse con ellos cuando su experiencia no encaja con su doctrina. También gran parte de la terminología teológico-

contemplación perfecta y de la autoridad e utilidad de Mística Theología”. Y otro pasaje importante: “Donde cuadra el pensamiento tiene el amor más asiento” III. parte, cap. 40, verso 21. LAREDO, Bernardino de: *Subida del monte Sión*. Fundación Universitaria Española. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 2000, pp. 521 y 587. Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, 2006, pp. 212.

¹⁷³ Todo el capítulo 12 de *Vida* insiste en este punto. El título del mismo reza: “Dice hasta donde podemos llegar con el favor de Dios por nosotros mismos, y el daño que es querer, hasta que el Señor lo haga, subir el espíritu a cosas sobrenaturales” (V 12 tit.).

¹⁷⁴ “Cómo nos habemos de haber en el pensar conforme a este tercer estado [el estado puro espiritual], y cómo debemos cuadrar el entendimiento” (III, cap. 4, tit). PALMA, Bernabé de: *Vía spiritus*. BAC, Madrid, 1998, pp. 47.

¹⁷⁵ Todo el pasaje es muy elocuente y reza así: “El engaño que me pareció a mí que llevaba no llegó a tanto como esto [perder la devoción con el Santísimo Sacramento], sino a no gustar de pensar en nuestro Señor Jesucristo tanto, sino andarme en aquel embebecimiento, aguardando aquel regalo. Y vi claramente que iba mal; porque como no podía ser tenerle siempre, andaba el pensamiento de aquí para allí, y el alma, me parece, como un ave revolando que no halla adonde parar, y perdiendo harto tiempo, y no aprovechando en las virtudes ni medrando en la oración. Y no entendía la causa, ni la entendiera, a mi parecer, porque me parecía que era aquello muy acertado, hasta que, tratando la oración que llevaba con una persona sierva de Dios, me avisó. Después vi claro cuán errada iba, y nunca me acaba de pesar de que haya habido ningún tiempo que yo careciese de entender que se podía malganar con tan gran pérdida; y cuando pudiera, no quiero ningún bien, sino adquirido por quien nos vinieron todos los bienes. Sea para siempre alabado, amén” (6 M 7,15). Véase también todo el capítulo 22 de *Vida*.

espiritual que Teresa usa en sus escritos la adopta de ellos. Así, pues, leyendo a los autores franciscanos madura como teóloga pasando del “discipulado al magisterio espiritual”.¹⁷⁶

1.2.2.3. La relación de Teresa con los dominicos

El comienzo de la orden de los dominicos data en 1215 en la que Domingo de Guzmán funda el primer convento. El desarrollo y la difusión de la orden son rápidos y eficaces. Una de las características más originales de la orden es la introducción obligatoria del estudio como elemento indispensable para una formación religiosa completa e integral.¹⁷⁷ Muy pronto se empieza a extender por España gracias al viaje del fundador en 1218. A fines del siglo XIII ya hay cuarenta y dos conventos en la Península. A pesar de la rápida evolución también la orden de predicadores sufre la crisis y la decadencia de la vida religiosa de mediados del siglo XIV. Por eso, como en las demás órdenes, es la observancia y la reforma la única salida de esta situación, que garantiza el desarrollo de la orden durante todo el siglo XV. Así nacen los centros de estudios generales como San Gregorio de Valladolid y San Esteban de Salamanca que alcanzan su admirable resplandor en el siglo de oro. Es bien conocida la escuela teológica dominicana de la Universidad de Salamanca representada por Francisco de Vitoria.¹⁷⁸

Tras esta breve introducción vamos a retratar a dos asesores de Santa Teresa, ambos dominicos, en los que buscaba apoyo y confirmación de sus experiencias místicas y cuya influencia fue definitiva en su vida espiritual: a Pedro Ibáñez¹⁷⁹ y a Domingo Báñez. Además de estos dos aquí sólo podemos hacer mención de otros padres dominicos que también repercutieron en su vida humana y mística: Vicente Barrón, García de Toledo, Diego de Chaves, Bartolomé de Medina, Felipe Meneses, Juan Salinas, Diego de Yanguas y otros.¹⁸⁰ A continuación describimos con brevedad la relación entre Santa Teresa y Pedro Ibáñez.

Pedro Ibáñez y Teresa de Jesús entran en primer contacto en el tiempo de la primera fundación de San José en Ávila, cuando surgen en la ciudad las dificultades y

¹⁷⁶ ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, 2006, pp. 220.

¹⁷⁷ Cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. I...*, pp. 119.

¹⁷⁸ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 161.

¹⁷⁹ Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente: "Un contemporáneo director espiritual de Santa Teresa: el venerable P. Pedro Ibáñez, O.P.", *Vida Sobrenatural*, 63 (1962), pp. 406-419.

¹⁸⁰ Más sobre relación entre Teresa y los dominicos véase INICIARTE, Esteban: "Santa Teresa y la Orden dominicana", *Teología espiritual*, VI (1962), pp. 443-468. HUERGA, Álvaro: "I Dominicani nella vita in ella riforma di S. Teresa", *Rivista di vita spirituale*, 17 (1963), pp. 458-474. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, 2006, pp. 168-177.

contradicciones a este proyecto.¹⁸¹ Teresa y Guiomar de Ulloa, las fundadoras, buscan consejo de alguien y lo encuentran en él: “Porque era el mayor letrado que entonces había en el lugar, y pocos más en su Orden” (V 32,16). Con este teólogo Teresa trata también su vida interior escribiendo para él las primeras breves descripciones de ella entre los años 1560 y 1563. Estas forman el primer bosquejo de su *Libro de la Vida* que no ha llegado hasta nosotros. Al final de la tercera *Relación* nos lo narra así:

Esta relación, que no es de mi letra, que va al principio, es que la di yo a mi confesor, y él sin quitar ni poner cosa, la sacó de la suya (R 3,13).

En el mismo pasaje destaca algunas cualidades de su asesor Ibáñez:

Era muy espiritual y teólogo -con quien trataba todas las cosas de mi alma-, y él las trató con otros letrados (R 3,13).

Pero por otra parte, el teólogo Ibáñez es importante en la vida de Santa Teresa porque atestiguó y confirmó con dos escritos sus experiencias místicas. El primer escrito se titula *Dictamen del P. Pedro Ibáñez sobre el espíritu de Santa Teresa* en el que en 33 breves frases expone la vida interior de la Santa abulense y su carácter espiritual compaginándolo con el saber teológico.¹⁸² Otro escrito suyo, examinando las experiencias místicas de Teresa, ya es más largo y tiene forma de un informe teológico-doctrinal que presenta a un grupo de letrados. En él analiza minuciosamente sus experiencias interiores apoyándose en la teología de Santo Tomás y en el teólogo francés Jean Gerson. Aunque

¹⁸¹ “Ella [Guiomar de Ulloa, compañera de Teresa] fue a un gran letrado muy gran siervo de Dios, de la Orden de Santo Domingo, a decírselo y darle cuenta de todo. Esto fue aun antes que el Provincial lo tuviese dejado, porque en todo el lugar no teníamos quien nos quisiese dar parecer. Y así decían que sólo era por nuestras cabezas. [...] Yo le dije todo lo que pensábamos hacer y algunas causas. No le dije cosa de revelación ninguna, sino las razones naturales que me movían, porque no quería yo nos diese parecer sino conforme a ellas. El nos dijo que le diésemos de término ocho días para responder, y que si estábamos determinadas a hacer lo que él dijese. Yo le dije que sí; mas aunque yo esto decía y me parece lo hiciera (porque no veía camino por entonces de llevarlo adelante), nunca jamás se me quitaba una seguridad de que se había de hacer. Mi compañera tenía más fe; nunca ella, por cosa que la dijese, se determinaba a dejarlo. [...] Porque, aunque a mí verdaderamente me parecía era de Dios, si aquel letrado me dijera que no lo podíamos hacer sin ofenderle y que íbamos contra conciencia, paréceme luego me apartara de ello o buscara otro medio. Mas a mí no me daba el señor sino éste. Decíame después este siervo de Dios que lo había tomado a cargo con toda determinación de poner mucho en que nos apartásemos de hacerlo, porque ya había venido a su noticia el clamor del pueblo, y también le parecía desatino, como a todos, y en sabiendo habíamos ido a él, le envió a avisar un caballero que mirase lo que hacía, que no nos ayudase. Y que, en comenzando a mirar en lo que nos había de responder y a pensar en el negocio y el intento que llevábamos y manera de concierto y religión, se le asentó ser muy en servicio de Dios, y que no había de dejar de hacerse. Y así nos respondió nos diésemos prisa a concluirlo, y dijo la manera y traza que se había de tener; y aunque la hacienda era poca, que algo se había de fiar de Dios; que quien lo contradijese fuese a él, que él respondería. Y así siempre nos ayudó, como después diré” (V 32,16-17).

¹⁸² Cf. BMC 2, pp. 130-132.

toma en consideración los enfoques teológicos desfavorables de éste en cuanto a los fenómenos místicos extraordinarios en las mujeres, su informe concluye a favor de Santa Teresa.¹⁸³

Otro dominico, también un gran letrado y asesor de Santa Teresa, era el P. Domingo Báñez.¹⁸⁴ Báñez nació en Valladolid en 1528. Cursó sus estudios en Salamanca donde entró en la orden dominicana. Uno de sus maestros fue el gran teólogo de aquella época, Melchor Cano. Después de hacerse doctor en teología (1565) enseñó largos años en las universidades de teología y en colegios de estudios generales de gran renombre: en Ávila, Alcalá, Salamanca y Valladolid.¹⁸⁵ Cuando Pedro Ibáñez se retiró durante dos años (1560-1562) al convento de la Vera de Plasencia para dedicarse a la oración, Báñez apoyó y defendió el proyecto de la fundación de San José de Ávila.¹⁸⁶ Esta intervención suya marca el principio de una larga y entrañable amistad con Teresa de Jesús.¹⁸⁷ Veamos ahora la influencia de la dirección espiritual de Báñez en Santa Teresa.

En primer lugar, Teresa da un breve, pero elocuente testimonio sobre él en las Relaciones escribiendo la lista de sus confesores: “[Comenzó a tratar] Con el Maestro fray Domingo Bañes, -que es consultor del Santo Oficio ahora en Valladolid- me confesé seis años, y siempre trata con él por cartas, cuando algo de nuevo se le ha ofrecido” (R 4,8). De estos escasos datos podemos deducir que la Santa y Báñez se veían durante seis años (1562-1567) con frecuencia, él estando de profesor en el convento de Santo Tomás, ella en el de San José.¹⁸⁸ Pero después de este tiempo ambos teniendo otros cargos y tareas, mantenían la amistad a través de las cartas.¹⁸⁹ Podemos suponer que Teresa tenía una viva

¹⁸³ Cf. BMC 2, pp. 133-152. Véase el subcapítulo 4.3.3. de la tesis.

¹⁸⁴ Aquí no podemos estudiar detalladamente la figura de Báñez en Teresa de Jesús. Para ello remitimos a LÉPÉE, Marcel: *Báñez et Sainte Thérèse*. Desclée de Brouwer, Paris, 1947.

¹⁸⁵ Cf. FORTES, Antonio: "Báñez, Domingo", en: DST, pp. 749.

¹⁸⁶ Cf. BELTRÁN DE HEREDÍA, Vicente: "Un contemporáneo director espiritual de Santa Teresa: el venerable P. Pedro Ibáñez, O.P.", *Vida Sobrenatural*, 63 (1962), pp. 414. Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 67.

¹⁸⁷ Domingo Báñez formó parte de “una junta grande” (V 36,18) de la ciudad que tenía la autoridad de decidir de la fundación del convento de San José. Santa Teresa lo describe con estas palabras: “Sólo un Presentado de la Orden de Santo Domingo, aunque era contrario -no del monasterio, sino de que fuese pobre-, dijo que no era cosa que así se había de deshacer, que se mirase bien, que tiempo había para ello, que éste era caso del Obispo, o cosas de este arte, que hizo mucho provecho” (V 36,15).

¹⁸⁸ Cf. LÉPÉE, Marcel: *Báñez et Sainte Thérèse...*, pp. 77.

¹⁸⁹ Ha llegado hasta nosotros una carta que claramente muestra la profunda amistad entre Santa Teresa y Báñez: “No hay que espantar de cosa que se haga por amor de Dios, pues puede tanto el de fray Domingo, que lo que le parece bien, me parece, y lo que quiere, quiero; y no sé en qué ha de parar este encantamiento” (Carta 61,1; 28 febrero 1574).

correspondencia con el teólogo en cuanto a su vida mística, sin embargo, sólo cuatro cartas suyas se han conservado.

En segundo lugar, Báñez está relacionado prácticamente con todos los escritos mayores de Teresa de Jesús. En su *Libro de la Vida* es probablemente uno de los “cinco que al presente nos amamos en Cristo” (V 16,7).¹⁹⁰ Además, se conserva el voto favorable que escribió a la Inquisición cuando ésta retiró el libro. Pero a pesar de esta aprobación del libro ante los inquisidores advierte que no es apropiado para difundir. También interviene en la redacción del *Camino de Perfección* dándole a la Santa la licencia para escribir a sus hermanas su experiencia de oración. Si de estos dos libros Báñez tiene buena opinión, no lo podemos decir para el *Castillo Interior*. Parece que en comparación con el *Libro de la Vida* “fray Domingo Báñez dice [que] no está bueno [este nuevo libro] (Carta 324,9; 10/11 enero 1580). Es curioso, por otro lado, que en los “tiempos recios” (V 33,5) para la traducción y los comentarios de los textos bíblicos, da el visto bueno a su comentario al *Cantar de los Cantares*.

En tercer lugar, la teología de Báñez que ejerce como director espiritual de la mística abulense, es moderada y prudente; no está muy inclinado a los fenómenos místicos extraordinarios;¹⁹¹ desde luego, no los desprecia, pero está alerta en cuanto a su fenomenología: la pasividad, la suspensión de las potencias, etc.; más énfasis pone en la voluntad que en el sentimiento, en el dinamismo de capacidades humanas y en la entrega incondicional.¹⁹² En otras palabras, es realista en lo que afecta a la vida mística de Santa Teresa. Durante los 20 años que la dirigió espiritualmente, ella probablemente aprendió y adoptó de él algunas expresiones de la terminología espiritual.¹⁹³ También podemos suponer con bastante seguridad que Báñez, tomando parte en el Concilio de Trento, transmitió las enseñanzas teológicas del Concilio sobre la certeza de la gracia y de salvación a Santa Teresa. Cómo y en qué medida ocurrió esto aquí no lo podemos tratar ya que este tema desbordaría el marco de nuestro trabajo.

¹⁹⁰ Cf. FORTES, Antonio: "Báñez, Domingo", en: DST, pp. 750.

¹⁹¹ Así dice Báñez en su aportación al “espíritu de Santa Teresa”: “[...] siempre he procedido con recato en la examinación desta relación de la oración y vida desta religiosa, y *ninguno ha sido más incrédulo que yo en lo que toca a sus visiones y revelaciones* [...]”. BMC 2, pp. 213 (la cursiva es nuestra).

¹⁹² Cf. LÉPÉE, Marcel: *Báñez et Sainte Thérèse*..., pp. 118-119.

¹⁹³ Como Báñez participó en la gran polémica sobre la gracia en esta época, suponemos que los términos de Teresa como “auxilio general” (V 14,6; 5 M 2,3) y “auxilio particular” (V 14,6; 3 M 1,2) derivan de las conversaciones con él. Cf. FORTES, Antonio: "Báñez, Domingo", en: DST, pp. 751.

En resumen, hemos presentado a dos dominicos, Pedro Ibáñez y Domingo Báñez, que no sólo influyeron definitivamente en la primera fundación de Santa Teresa, sino, sobre todo, en su formación teológica y en su concepción de la vida mística.

1.2.2.4. Santa Teresa y los jesuitas

La Compañía de Jesús nace de un pequeño grupo de seguidores de San Ignacio oficialmente reconocida por el Papa Paulo III en 1540 con Bula ("Militantis Ecclesiae");¹⁹⁴ en poco tiempo se extiende en varios países de Europa, en América del Sur y en el Oriente; su visión es reformar la Iglesia desde dentro con una vida de acción y contemplación.¹⁹⁵ A San Ignacio y a sus compañeros les interesa formar hombres con claros criterios, con principios firmes que estén dispuestos a ponerse al servicio de la Iglesia. A lo mejor es esto lo que también atrae a Santa Teresa que confiará su alma a la dirección de varios maestros espirituales y teólogos jesuitas. Aquí sólo podremos mencionar algunas figuras de la Compañía de Jesús que de una u otra manera, influyeron en su vida y formación teológica y espiritual.¹⁹⁶

Lo primero que hay que decir es que Teresa busca el contacto con los jesuitas por una situación muy concreta y personal: en su práctica de oración la sorprenden los indicios de las experiencias místicas fuertes:¹⁹⁷

Mas como Su Majestad quería ya darme luz para que no le ofendiese ya y conociese lo mucho que le debía, creció de suerte este miedo, que me hizo buscar con diligencia personas espirituales con quien tratar, que ya tenía noticia de algunos, porque habían venido aquí los de la Compañía de Jesús, a quien yo -sin conocer a ninguno- era muy aficionada, de sólo saber el modo que llevaban de vida y oración (V 23,3).

¹⁹⁴ Cf. BELTRÁN, Gabriel: "Jesuitas", en: DST, pp. 977.

¹⁹⁵ Más sobre el origen de la orden y su historia véase BATAILLON, Marcel: *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Conserjería de Cultura y Turismo, Valladolid, 2010. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. I...*, pp. 174-197. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II...*, pp. 604-610.

¹⁹⁶ Más sobre los espirituales jesuitas en relación con Santa Teresa véase ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 145-198. ROCCO, Ugo: "La Rifformatrice del Carmelo e i Gesuiti", *Rivista di vita spirituale*, 17 (1963), pp. 475-493.

¹⁹⁷ "Pues comenzando a quitar ocasiones y a darme más a la oración, comenzó el Señor a hacerme las mercedes, como quien deseaba, a lo que pareció, que yo las quisiese recibir. Comenzó Su Majestad a darme muy ordinario oración de quietud, y muchas veces de unión, que duraba mucho rato" (V 23,2).

Al mismo tiempo tenemos que tener en cuenta que no se siente bien orientada y dirigida por sus dos asesores poco experimentados, Daza y Salcedo.¹⁹⁸ Este, después de que ambos constataron que “era demonio” (V 23,14), le aconsejó “lo que le convenía era tratar con un padre de la Compañía de Jesús” (ibid.). El primer jesuita con el que trató Santa Teresa fue Diego de Cetina, “siervo de Dios, que lo era harto y bien avisado” (V 23,16). Su conclusión fue totalmente opuesta a la de los asesores primerizos mencionados: “dijo ser espíritu de Dios muy conocidamente” (ibid.). Así, pues, infundió a la mística abulense seguridad de que iba por el buen camino: “En todo me parecía hablaba en él el Espíritu Santo” (ibid.). Este fue el más joven de los que la dirigían en este tiempo. Sólo tenía 23 años y todavía no había acabado sus estudios.

El segundo jesuita fue Juan de Prádanos de 27 años. Él le “comenzó a poner en más perfección” (V 24,5). Cabe destacar que este intervino de manera determinante en la solución de su problema afectivo en cuanto a sus amistades con otras personas (cf. V 24,5-7).

En 1554¹⁹⁹ Teresa se encontró con Francisco de Borja, “duque de Gandía” (V 24,3), que, recién nombrado Comisario de la Compañía para las Provincias de España, visitó Ávila. Como lo subraya ella misma, con él “trató dos veces” (R 4,3). También él, escuchándola con atención, le aseguró que “era espíritu de Dios” (ibid.). Probablemente en 1557, Teresa volvió a hablar con él. Al igual que Pedro de Alcántara más tarde, ya Francisco de Borja la entendió por experiencia:

Como quien iba bien adelante, dio la medicina y consejo, que hace mucho en esto la experiencia (ibid.).

Pero el jesuita más influyente en la vida espiritual de Teresa fue, sin duda alguna, Baltasar Álvarez. Santa Teresa lo menciona entre otros padres espirituales jesuitas: “Baltasar Álvarez, que es ahora Rector de Salamanca; la confesó seis años” (R 4,3). La

¹⁹⁸ “Algunas veces me maravillo, que siendo persona [Gaspar Daza] que tiene gracia particular en comenzar a llegar almas a Dios, cómo no fue servido entendiéndose la mía ni se quisiese encargar de ella, y veo fue todo para mayor bien mío, porque yo conociese y tratase gente tan santa como la de la Compañía de Jesús” (V 23,9). Para una visión completa de la situación véase V 23,6-14. “Ni Daza ni Salcedo entendieron a la Santa”. ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Historia de la mística de la edad de oro en España y América...*, pp. 145.

¹⁹⁹ Esta fecha es discutible según algunos autores. Cándido de Dalmases supone que el encuentro entre Teresa de Jesús y Francisco de Borja dio lugar en 1557. Cf. DALMASES, Cándido de: “Santa Teresa y los jesuitas. Precizando fechas y datos”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 35 (1966), pp. 359-360.

relación entre Teresa y Álvarez fue, por un lado muy provechosa para la Santa (cf. V 26,3), pero por otro, también difícil.

En primer lugar, cabe advertir que Álvarez no expresó públicamente el apoyo a la fundación de San José como Ibáñez y Báñez, porque era “un joven inexperto de 26 años, a quien, por otra parte, las reglas de la Compañía prohibían entrometerse en negocios, aunque fuesen píos”.²⁰⁰ En segundo lugar, Baltasar entre los años 1559 y 1565 en los que dirige a Santa Teresa no recibe todavía los dones de oración mística. Para comprender y discernir las experiencias místicas de Teresa se pone a estudiar la teología mística.²⁰¹ Otro hecho importante es que la apoya fielmente a pesar de las contrariedades de las estructuras eclesiales de Ávila. Más tarde, él mismo sufre la oposición de los superiores respecto a su práctica de oración. Destaquemos, en tercer lugar, algunas de sus cualidades: “Era un padre bien santo [...], era muy discreto y de gran humildad” (V 28,14). Y era gran amigo de Santa Teresa: “Es de los mayores amigos que tengo” (Carta 336,4; 8 abril 1580).

Ahora bien, otro tema que aquí solamente podemos mencionar es si Teresa llegó a hacer los ejercicios espirituales según San Ignacio. No poseemos documentos que confirmen esta hipótesis. El autor al que nos estamos refiriendo piensa que se trata de ejercicios que hoy llamamos “acomodados” o “adaptados”.²⁰² Se trata del acompañamiento espiritual que esté adaptado a las circunstancias de la persona. Esta fue la práctica que usaban San Ignacio y sus discípulos. Por eso podemos suponer que la “confesión general” (V 23,14.15) con el P. Diego de Cetina fue una especie de ejercicios espirituales adaptados a la situación interior de Santa Teresa. A favor de esta hipótesis tenemos dos argumentos: primero, su recomendación de que Teresa retome la oración combinándola con la mortificación (cf. V 23,16). Y que, como nos lo cuenta ella misma:

[...] tuviese cada día oración en un paso de la Pasión, y que me aprovechase de él, y que no pensase sino en la Humanidad [de Cristo] (V 23,17).

Segundo, el efecto de esta “confesión” o de ejercicios espirituales adaptados:

²⁰⁰ DALMASES, Cándido de: “Santa Teresa y los jesuitas ” ..., pp. 362. Teresa de Jesús entendió bien las “causas” que a Álvarez le paraban en determinarse en cuanto la fundación de San José: “porque, como el que me confesaba tenía superior y ellos tienen esta virtud en extremo de no se bullir sino conforme a la voluntad de su mayor, aunque él entendía bien mi espíritu y tenía deseo de que fuese muy adelante, no se osaba en algunas cosas determinar, por hartas causas que para ello tenía” (V 33,7).

²⁰¹ Al primer biógrafo de Santa Teresa, Francisco de Ribera, le dijo una vez: “Todos estos libros lei yo para entender a Teresa de Jesús”. RIBERA, Francisco de: *La vida de la madre Teresa de Jesús*. Gustavo Gili, Barcelona, 1908, pp. 136.

²⁰² DALMASES, Cándido de: “Santa Teresa y los jesuitas” ..., pp. 358.

Quedó mi alma de esta confesión tan blanda, que me parecía no hubiera cosa a que no me dispusiera; y así comencé a hacer mudanza en muchas cosas (V 24,1).

Según nuestra opinión es posible que Santa Teresa llegara a hacer ejercicios espirituales con padre Cetina.²⁰³

De ahí podemos deducir algunas aportaciones de los asesores jesuitas en la vida espiritual de Santa Teresa: la principal fue “el discernimiento”, el proceso de leer signos de la voluntad de Dios en su vida; después, centrarse en la meditación de la Humanidad de Cristo; luego, hacerse susceptible para los impulsos del Espíritu; y, finalmente, unir la oración mística con la vida ascética.²⁰⁴ Por eso nos parece lógica esta conclusión que hace Teresa de los jesuitas: “que eran muy experimentados en cosas de espíritu” (V 23,14).

En definitiva, hemos intentado presentar algunos jesuitas, según nuestra opinión los más influyentes, con los que entró en contacto Santa Teresa, y sus aportaciones en su vida.

1.2.2.5. Carmelitas: la orden “matriz” de Teresa de Jesús

La Orden del Carmen tiene una larga historia. Su nombre viene del Monte Carmelo en Palestina en la que, según larga tradición, se retiraban los anacoretas siguiendo el ejemplo de los profetas del Antiguo Testamento Elías y Eliseo.²⁰⁵ Más tarde, en la época de la tercera cruzada (1189-1192) se asentó aquí un grupo de cristianos laicos, procedentes de Europa, dedicándose a la oración y a la penitencia; en él tendría su origen la Orden Carmelitana.²⁰⁶ Entre los años 1206-1214 Alberto Avogadro, Patriarca de Jerusalén, reconoció oficialmente su Regla de vida que servirá como base para toda la Orden.²⁰⁷

Pero por la invasión de los sarracenos, los ermitaños salieron de Oriente en la primera mitad del siglo XIII y se instalaron en Europa. Aquí adoptaron otro estilo de vida, centrado sobre todo en el apostolado, por lo cual en 1432 el Papa Eugenio IV aprobó la mitigación de la Regla.²⁰⁸ La Regla mitigada se extendió poco a poco a toda la Orden.

²⁰³ La misma hipótesis la confirman también Efrén de la Madre de Dios y Steggink. Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 154-156. Cf. ROCCO, Ugo: "La Riformatrice del Carmelo e i Gesuiti" ..., pp. 481-483.

²⁰⁴ IGLESIAS, Ignacio: "Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad ignaciana", *Manresa*, 54 (1982), pp. 301.

²⁰⁵ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 72-75. ORTEGA, Pedro, OCD: *Historia del Carmelo Teresiano*. Monte Carmelo, Burgos, 2009, pp. 28-30. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 125.

²⁰⁶ Cf. ORTEGA, Pedro, OCD: *Historia del Carmelo Teresiano...*, pp. 24.

²⁰⁷ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 75. ORTEGA, Pedro, OCD: *Historia del Carmelo Teresiano...*, pp. 56-65.

²⁰⁸ Cf. ORTEGA, Pedro, OCD: *Historia del Carmelo Teresiano...*, pp. 69-70.

También en la Encarnación donde entró Santa Teresa se vivía según esta, como lo afirma ella misma: “conforme a lo que en toda la Orden, que es con bula de relajación” (V 32,9).

Ahora bien, ya arriba hemos visto que Teresa tuvo en 1554 la conversión profunda y que su relación personal con Cristo se fue haciendo cada vez más fuerte. Y justamente esta experiencia es la que la empuja a “seguir el llamamiento que Su majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese” (V 32,9). De ahí también nació el proyecto de la nueva fundación, el convento de San José de Ávila.²⁰⁹ Y es que sus profundos deseos de servir a Dios y a la Iglesia no pudieron realizarse en el monasterio de la Encarnación porque no era un ambiente adecuado para ello: en él vivía un alto número de religiosas según la Regla mitigada, no se guardaba la clausura, faltaba “discernimiento vocacional”, etc.²¹⁰ Por eso se propuso fundar con sus compañeras otro monasterio en el que se siguiera la Regla primitiva, es decir, la vida contemplativa de los primeros ermitaños del Carmelo.²¹¹

Después de la inauguración de San José en agosto de 1562 empezó a ganarse la simpatía de la gente y de las autoridades eclesiásticas. Las jóvenes que querían entrar en el convento eran cada vez más numerosas. En 1567, el General de la orden, Juan Bautista Rubeo, al visitar Ávila se encontró con Santa Teresa y le autorizó para fundar otros conventos de Regla primitiva en España.²¹² Pero Teresa pronto se dio cuenta de la necesidad de la dirección espiritual de sus monjas. Al mismo tiempo entendió que la crisis en la Iglesia se podía afrontar no sólo desde la clausura, sino sobre todo desde el apostolado. De ahí nació la idea de fundar también los conventos de frailes que se ocuparan del acompañamiento espiritual de las monjas y de la formación de la gente en la fe cristiana. Del P. Rubeo recibió en agosto de 1567 la licencia para fundar primero dos casas de frailes carmelitas.

Por las mismas fechas Teresa conoció en Medina del Campo a San Juan de la Cruz que se encontraba en aquel momento en una crisis vocacional. Lo sacó de ella introduciéndolo en el ideal de vida en Carmelo (cf. F 3,17; 10,4). Así que pronto se

²⁰⁹ Más sobre la fundación de San José véase PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 61-68.

²¹⁰ Cf. ORTEGA, Pedro, OCD: *Historia del Carmelo Teresiano...*, pp. 123.

²¹¹ Cf. STEGGINK, Otger: *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*. Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 1993, pp. 249-250.

²¹² Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 320-321.

convirtió en su gran amigo y colaborador de la Reforma.²¹³ Otro fraile que contribuyó a la obra teresiana fue el P. Jerónimo Gracián. Ellos dos marcaron profundamente toda la obra fundadora de Teresa e influyeron terminantemente en la formación del carisma teresiano. Tras esta breve presentación histórica de la Orden Carmelitana vamos a describir en pinceladas generales las relaciones de Santa Teresa con ambos padres carmelitas.

Juan de la Cruz, nacido en 1542 en Fontiveros, es veintisiete años menor que Santa Teresa. Estudió artes y fue estudiante de teología en la Universidad de Salamanca. Cuando se encontraron por primera vez, estaba recién ordenado sacerdote.²¹⁴ Desde el primer momento surgió entre ellos una profunda empatía.²¹⁵ En 1568 Juan de la Cruz, encargado por la Santa, fundó en Duruelo (Ávila) el primer convento de los Carmelitas Descalzos. Teresa al visitarlo, quedó impresionada por el estilo de vida que ahí llevaban (cf. F 14).

Pero la convivencia más larga y fructífera entre ambos fundadores la situamos entre 1572 y 1577. San Juan de la Cruz desempeña el cargo de confesor²¹⁶ en el monasterio de la Encarnación en Ávila donde Santa Teresa es la priora. En esta época Teresa llegará a las cimas de la vida mística gracias también al acompañamiento espiritual de Juan de la Cruz.²¹⁷ Cuanto más aumenta su influjo y su colaboración espiritual tanto más se profundiza e intensifica la comunión entre ambos. Juan de la Cruz también participa en los regalos poéticos de la comunidad. Además, Teresa finaliza en Ávila su obra más madura *El*

²¹³ Santa Teresa no utiliza palabras “reforma” y “reformular” con la idea de un cambio radical en la Orden. De hecho, ella no quiso reformar el Carmelo, sino simplemente vivir según la Regla antigua. La denominación “Reforma teresiana” es, según Álvarez, posterior a Santa Teresa. Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Reforma/reformar”, en: DST, pp. 524-526.

²¹⁴ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 346-347.

²¹⁵ Cf. PACHO, Eulogio: “Teresa de Jesús, S. y J. de la Cruz”, en: PACHO, Eulogio (Dir.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 1420; 1426-1429. Sin embargo, esta empatía no excluye los desacuerdos momentáneos: Santa Teresa nos dejó testimonio de que “me he enojado con él a ratos” (Carta 13,2; septiembre 1568).

²¹⁶ Destaquemos dos citas de las cartas de Santa Teresa que mencionan a San Juan de la Cruz como confesor de la Encarnación de Ávila: “Gran provecho hace este descalzo que confiesa aquí; es fray Juan de la Cruz” (Carta 45, Posdata; 27 septiembre 1572).

“[El padre visitador] Puso en este monasterio del Carmen prior y superior y portero y sacristán descalzos, y acá ha días que confiesa uno de ellos harto santo [Juan de la Cruz]; ha hecho gran provecho, y todos estotros son bien a mi gusto” (Carta 48,2; 13 febrero 1573).

²¹⁷ “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 gracia” (Carta 277,1; noviembre/diciembre 1578).

Castillo Interior, mientras que Juan de la Cruz empezará a escribir por estas fechas su obra literaria y espiritual.²¹⁸

Por otra parte, Juan de la Cruz será pronto la víctima de ambiciones e intrigas dentro de la Orden, sobre todo en la querella entre los descalzos y calzados. Estos lo prenden en diciembre de 1577 y meten en una cárcel en Toledo. Las preocupaciones de Santa Teresa por su desaparición son cada vez más grandes. En sus intentos de alcanzar su liberación escribe incluso al Rey (cf. Carta 218). Después de estar nueve meses encarcelado, Juan de la Cruz logra huir. Está destinado a Andalucía donde ejercerá varios cargos de la Orden.

Aunque no se ven, quedan en contacto por las cartas que en los últimos años de Santa Teresa deben de hacerse más íntimas. Desafortunadamente, no han llegado hasta nosotros. Por última vez se verán en noviembre de 1581 en Ávila. El encuentro no resultó muy afortunado debido a los planes diferentes que ambos tenían en mente.²¹⁹ Un mes antes de morir Santa Teresa se despide de él en una carta destinada a p. Gracián:

Al padre fray Juan de la Cruz, mis encomiendas (Carta 465,16; 1 septiembre 1582).

En definitiva, podemos decir que entre Santa Teresa y Juan de la Cruz hay una estrecha empatía por un lado, pero por otro, como lo advierte Pérez, tenemos que ver “dos temperamentos profundamente distintos”.²²⁰ Pero esto no les impide que se entiendan y respeten mutuamente. Al contrario, dos personas se pueden aceptar y entender de verdad sólo cuando ambos han reconocido y asumido las diferencias del otro.

Otro padre carmelita con el que tenía Teresa de Jesús una relación especial era Jerónimo Gracián.²²¹ Nació en 1545 en Valladolid. Recibió excelente formación universitaria en la Universidad Complutense. Fue ordenado sacerdote a los 24 años y en 1572 acogió la visión y obra fundadora de Santa Teresa. En la Orden ejercitaba varios cargos importantes: era director espiritual, primer Provincial, Vicario Provincial, etc. En todos estos cargos se mostraba fiel al proyecto del Carmelo que tenía Santa Teresa, era su colaborador más cercano y comprometido en la empresa teresiana. Sin embargo, por

²¹⁸ Cf. CASTRO, Gabriel: "Juan de la Cruz, ocd, San", en: DST, pp. 990.

²¹⁹ Cf. MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa...*, pp. 863-865.

²²⁰ PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 172.

²²¹ Más sobre la biografía de Jerónimo Gracián véase PACHO, Eulogio: "Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Vida y obra", *Monte Carmelo*, 91 (1983), pp. 259-309.

preferencias rigoristas y eremíticas dentro de la Orden cayó en desgracia cuando en 1585 llegó al poder el grupo de extremistas, reunidos alrededor de Doria; su oposición contra Gracián culminó en la sentencia de su expulsión de la Orden en 1592.²²² Aunque en 1596 fue declarado inocente por el Papa Clemente VIII, que le permitió reingresar en la Orden de los Descalzos, ellos se negaban a aceptarlo. Con el hábito de descalzo lo acogieron en la casa de Calzados en Roma. Después de trabajar en Italia algunos años, volvió a España donde se quedó hasta 1607. Durante los últimos años vivió en los Países Bajos.

En primer lugar, Gracián tiene muchas cualidades que puso a disposición de la Orden. Según la Santa era:

[...] 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 primitiva (F 23,1).

Por otra parte pudo asumir, relativamente joven, mucha responsabilidad en varios puestos y cargos importantes. Cabe destacar la confianza incondicional de Santa Teresa hacia Gracián: sin haber aún tratado con él personalmente, le confió en el año de su noviciado (1572) el cuidado y formación de sus monjas. Todas estas tareas fueron capacitándolo para gobernar con tacto la vida comunitaria. Es recordado por la misma Santa el caso de Pastrana donde como novicio obedeciendo al estilo de vida prescrito por ella y San Juan de la Cruz enseñaba a sus súbditos (cf. F 23,9-10).

En segundo lugar, entre Teresa y Gracián se va poco a poco entretejiendo una amistad que perdurará hasta la muerte de la Santa. Según nos lo cuenta Teresa, se encontraron por primera vez en Beas:

Año de 1575 en el mes de abril, estando yo en la fundación de Beas, acertó a venir allí el Maestro fray Jerónimo de la Madre de Dios Gracián” (R 40,1; cf. F 23,1).

Para ella el encuentro personal fue impactante:

Cuando he dicho que el padre maestro fray Jerónimo Gracián me fue a ver a Beas, jamás nos habíamos visto, aunque yo lo deseaba hartos; escrito, sí algunas veces Holgueme en extremo cuando supe que estaba allí, porque lo deseaba mucho por las buenas nuevas que de él me habían dado; mas muy mucho más me alegré

²²² Cf. MORIONES, Ildefonso: "Gracián, Jerónimo de la Madre de Dios, ocd (1545-1614)", en: DST, pp. 927.

cuando le comencé a tratar, porque, según me contentó, no me parecía le habían conocido los que me le habían loado. (F 24,1).²²³

Ella se sintió bajo su dirección tan segura que hizo incluso el voto de obedecerle “en todo porque convenía así” (R 40,2; cf. R 39). Esto fue posible porque no reconoció en Gracián sólo sus talentos y capacidades humanas, sino sobre todo el plan providencial para su alma y para toda la Orden Carmelitana.²²⁴

En tercer lugar, a pesar de todas estas cualidades de Gracián queremos hacer mención de un problema que toca a nuestro tema del trabajo: y es que de esta confianza incondicional de Teresa en Gracián viene también la autoridad especial de éste para examinar y corregir sus autógrafos. Sin embargo, hay que reconocer que interviene muchas veces sin necesidad en numerosos pasajes cambiando y enmendando las expresiones de sus frases. Sobre todo cuando Santa Teresa habla de un contacto inmediato del alma con Dios.²²⁵ Podemos suponer que sus enmiendas no se deben tanto a proteger a la Santa contra posibles disonancias con las formulaciones del Concilio de Trento, sino que lo hace más bien por motivos personales: para ponerse por encima de su personalidad y para hacerse valer a sí mismo. Como en el tiempo de su vida se quedó en su sombra, quiso después de su muerte llamar la atención sobre sí mismo.

En resumen, en este apartado hemos puesto de manifiesto el contexto histórico de la Orden de Teresa desde los comienzos hasta el siglo de oro y, al mismo tiempo, sus relaciones con los dos carmelitas descalzos más influyentes en su vida y obra. A continuación nos toca estudiar el medio eclesial en el que vivió Teresa de Jesús.

²²³ “¡Oh madre mía, cómo la he deseado conmigo estos días! Sepa que a mi parecer han sido los mejores de mi vida, sin encarecimiento. Ha estado aquí más de veinte días el padre maestro Gracián. Yo le digo que, con cuanto le trato, no he entendido el valor de este hombre. El es cabal en mis ojos, y para nosotras mejor que lo supiéramos pedir a Dios. Lo que ahora ha de hacer vuestra reverencia y todas es pedir a Su Majestad que nos le dé por prelado. Con esto puedo descansar del gobierno de estas casas, que perfección con tanta suavidad yo no la he visto. Dios le tenga de su mano y le guarde, que por ninguna cosa quisiera dejar de haberle visto y tratado tanto” (Carta 81,2; 12 mayo 1575).

²²⁴ “Bien veía nuestro Señor la gran necesidad que había en esta obra que Su Majestad había comenzado, de persona semejante. Yo le alabo muchas veces por la merced que en esto nos hizo; que si yo mucho quisiera pedir a Su Majestad una persona para que pusiera en orden todas las cosas de la Orden en estos principios, no acertara a pedir tanto como Su Majestad en esto nos dio” (F 23,3).

²²⁵ Un ejemplo elocuente de estas enmiendas que aquí sólo podemos mencionar se pueden ver en las séptimas moradas del *Castillo interior*. Sin embargo, hay otros asesores que también intervienen corrigiendo sus escritos: Báñez en el *Libro de la Vida* y García de Toledo en la primera redacción del *Camino de Perfección*.

1.3. El ambiente eclesial de su tiempo

1.3.1. Santa Teresa entre teólogos y maestros espirituales

El ambiente espiritual de España en la época de Santa Teresa está marcado por una profunda oposición entre espirituales y teólogos. En la historia de la Iglesia desde sus principios se puede observar una cierta tensión entre teología y experiencia o espiritualidad hasta la separación entre ellas en la segunda mitad del siglo XII que con el tiempo se va profundizando.²²⁶ Aquí no podemos entrar en este tema, lo que queremos dejar claro es que esta separación esclarecerá más tarde en la nítida división entre los espirituales y teólogos en el siglo de oro español. Además, es curioso que dicho antagonismo alcance su culmen justamente en el periodo en que Teresa, afrontando una honda crisis mística (1559-1560), llegará a la madurez espiritual.²²⁷

Poniendo de relieve en dicha situación tenemos en un polo a los teólogos que se muestran desconfiados y sospechosos hacia la vida mística, que menosprecian la oración de los espirituales; de los que se sirve el Santo Oficio para denunciar a estos y sus obras. Pero en el otro lado están los espirituales que desprecian a los teólogos, que les reprochan el saber abstracto sin espíritu, que los tienen por incompetentes para juzgar las cosas de espíritu y, finalmente, que están convencidos de su inhabilidad de dirigir y guiar a las personas que practican la oración.²²⁸ El vocablo de Teresa para señalar estas dos tendencias encontramos estas denominaciones: “letrados” o teólogos que tienen estudios (“letras”) y los “maestros espirituales” que se basan en su experiencia de Dios. En el lenguaje de teología y de espiritualidad se suele hablar del antagonismo entre los intelectualistas y los místicos o bien entre la teología y experiencia.²²⁹ Santa Teresa, aunque prefiere letrados a favor de los maestros espirituales, tiende a un término medio entre ellos y acentúa la cooperación.

Intentando precisar el origen de esta división en España, cabe destacar que la corriente intelectualista proviene de la escuela de Salamanca representada por Francisco de Vitoria y otros teólogos dominicos y que, a la vez, tiene apoyo en la Inquisición; el polo

²²⁶ Cf. FAESEN, Rob: "Albert Deblaere on the divorce of theology and spirituality", *Albert Deblaere, S.J. (1916-1994). Essays on Mystical Literature - Essais sur la littérature mystique - Saggi sulla letteratura mistica*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Leuven, Peeters, 2005., pp. 407-425.

²²⁷ Cf. ÁLVAREZ, Tomas: "Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo", *Estudios Teresianos I*. Monte Carmelo, Burgos, 1995, pp. 417.

²²⁸ Cf. ÁLVAREZ, Tomas: "Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo"..., pp. 417.

²²⁹ Más sobre este tema se puede consultar: COLUNGA, Emilio: "Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI", *Ciencia Tomista*, 9 (1914), pp. 209-221; 377-394; 15 (1914-15), pp. 223-242.

contrario lo representan los nombres más ilustres de la espiritualidad española: Juan de Ávila, Francisco de Osuna, Luis de Granada, Pedro de Alcántara, Francisco de Borja, etc., que uno tras otro pasarán por el tamiz del Santo Oficio. Este conflicto va a alcanzar dimensiones graves y serias a partir de las desviaciones que surgirán entre los espirituales. Aquí basta recordar sólo algunas: los alumbrados, los focos protestantes, las beatas visionarias.²³⁰

Dicha oposición alcanzará su culmen de tal modo que entrarán en el escenario tres personajes significativos: por un lado Bartolomé Carranza, el arzobispo de Toledo, representante de los espirituales, contra quien se iniciará un triste proceso inquisitorial, y dos teólogos por la otra parte, Melchor Cano y el Gran Inquisidor Fernando Valdés.²³¹ Tras esta ubicación en el contexto histórico vamos a exponer brevemente cómo repercute este problema en Teresa de Jesús.

Lo podemos matizar en tres pasos: en primer lugar, Teresa es plenamente consciente de “su complejo de iletrada”;²³² por eso, en segundo lugar, busca a los letrados para que le ayuden a resolver las dificultades que tiene en la vida espiritual; y, finalmente, llegará a desarrollar su propia actitud ante este problema.

Primero, Teresa sabe y reconoce que no es experta en teología mientras que, por otra parte, tiene plena conciencia de que sabe muchas cosas por experiencia; en este sentido la podemos asociar al grupo de los “experimentados” o “espirituales”.²³³ Al mismo tiempo se siente mujer visionaria. Pero también le acompaña la idea de que las mujeres visionarias –y esto lo sabe por los casos concretos condenados por la Inquisición– teniendo la imaginación más aguda, son susceptibles para los engaños del demonio.²³⁴

En segundo lugar, Teresa por ser ella misma iletrada siempre busca el parecer de los letrados en las cosas del espíritu. Tiene preferencia por los teólogos y maestros de la Escritura. Es más, está más segura cuando trata con aquellos que están claramente

²³⁰ Cf. ÁLVAREZ, Tomas: "Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo"..., pp. 417-418.

²³¹ Cf. ÁLVAREZ, Tomas: "Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo"..., pp. 418.

²³² Cf. ÁLVAREZ, Tomas: "Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo"..., pp. 418.

²³³ Como veremos más adelante son muy frecuentes sus afirmaciones en las que asegura que está muy experimentada. Pongamos sólo los primeros ejemplos de *Vida*: “Porque ya tengo experiencia en muchas [cosas]”; “Esto tengo por experiencia, como he dicho, en muchas cosas harto graves” (V 4,2). “[...] Por la gran experiencia que tengo [...]” (V 6,7); “[...] y hay mil bienes que no los osaría decir, si no tuviese gran experiencia de lo mucho que va en esto” (V 7,22).

²³⁴ Cf. ÁLVAREZ, Tomas: "Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo"..., pp. 418.

desconfiados hacia los fenómenos místicos y adversos a las mujeres visionarias.²³⁵ Dice de sí misma en tercera persona:

[...] con quien veía temeroso trataba su alma de mejor gana (Rb 4,13).

Por otra parte, está profundamente convencida de que no debe retener ninguna cosa para sí de lo que afecta a su vida espiritual, sino que tiene que comunicárselo todo al confesor:

[...] que en ninguna manera callase cosa al que me confesaba” (V 26,4).

Este conocimiento al que llega por experiencia está en nítida oposición con la afirmación del famoso teólogo Cayetano que en el caso de la beata de Piedrahita²³⁶ le prohibía tratar de sus visiones místicas salvo con los Superiores de la Orden.²³⁷ Como bien sabemos Teresa toma la actitud contraria a las beatas, pero tampoco sigue la línea representada por Cayetano. Sino que va más lejos. Ella desea profundamente que los “letrados” se conviertan en los “espirituales” y en ello pone todo su afán. Son conocidos ejemplos los teólogos como Pedro Ibáñez y García de Toledo que, también por la influencia de Santa Teresa, se hacen unos de los grandes espirituales de su época.

En tercer lugar, Teresa a partir de sus experiencias con los teólogos y espirituales llegará a una postura propia respecto a esta oposición. Sobre todo cuando su amigo, Pedro de Alcántara, le escribe una carta en la que con palabras durísimas expresa su asombro de cómo es posible que en las cosas del espíritu busque el consejo de teólogos y letrados.²³⁸ Él no lo puede comprender porque separa claramente entre teólogos y espirituales pensando que la autoridad de juzgar las experiencias espirituales pertenece sólo a los últimos. Teresa,

²³⁵ Así lo confiesa Teresa escribiendo en tercera persona: “Con el P. Maestro fray Bartolomé de Medina, catedrático de Salamanca, y sabía que estaba muy mal con ella, porque había oído de estas cosas; y parecióle que éste la diría mejor si iba engañada, que ninguno (esto ha poco más de dos años), y procuróse confesar con él, y dióle larga relación de todo, lo que allí estuvo, y procuró que viese lo que había escrito para que entendiese mejor su vida. El la aseguró tanto y más que todos, y quedó muy su amigo” (R 4,8). Más sobre los letrados adversos a Santa Teresa se puede consultar: ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 190-198.

²³⁶ Cf. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 231.

²³⁷ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo”..., pp. 420.

²³⁸ Citamos las frases más elocuentes de la carta: “Me espanté que vuestra merced ponía en parecer de letrados lo que no es de su facultad, que si fuera cosa de pleitos o caso de conciencia, bien era tomar parecer de juristas o teólogos; mas en la perfección de la vida no se ha de tratar sino con los que la viven [...]; y en los consejos evangélicos no hay que tomar parecer si será bien seguirlos o no, o si son observables o no, porque es ramo de infidelidad. [...] Y si quiere tomar el consejo de letrados sin espíritu, busque harta renta, a ver si le valen ellos ni ella más que el carecer della por seguir el consejo de Cristo”. [...] Su Majestad dé a vuestra merced luz para que entienda estas verdades y las obre. No crea a los que dijeren lo contrario por falta de luz, o por incredulidad. [...] Y dé asimismo luz a vuestra merced, para que en verdades tan manifiestas no vacile, ni tome parecer sino de los seguidores de los consejos de Cristo”. BMC 2, pp. 125-126.

en cambio, está convencida de que en las cosas del espíritu hay que buscar primero la confirmación del letrado o teólogo.²³⁹ Si este es al mismo tiempo espiritual y si tiene también experiencia, entonces no hay miedo de que uno pueda estar engañado.

Ahora bien, para nuestro tema de la certeza de la experiencia mística en Teresa de Jesús, es sumamente importante tener presente esta situación histórica. Porque precisamente en este diálogo con los espirituales y los teólogos se van afilando los criterios a partir de los que Teresa aprenderá a discernir las experiencias místicas auténticas de las falsas. Lo que acabamos de iluminar desde una perspectiva histórica, vamos a analizar, más adelante, filosóficamente: la relación entre el místico, en nuestro caso Santa Teresa, y la comunidad eclesial y, a su vez, cómo esta influye en la percepción y en el proceso del discernimiento de sus experiencias místicas.

1.3.2. Santa Teresa ante la Inquisición española

Teresa vivió en el tiempo en el que la Inquisición se hizo la institución más dominante no sólo en la Iglesia, sino en la sociedad entera de España. Aquí podemos presentar solamente algunos aspectos del complejo fenómeno de Inquisición en Teresa de Jesús.²⁴⁰

En primer lugar, cabe destacar que las acusaciones de la Inquisición contra Santa Teresa afectan por una parte a su persona y, por otra, sus escritos, principalmente al autógrafo del *Libro de la Vida*.²⁴¹ En segundo lugar, podríamos diferenciar también la

²³⁹ Aquí Teresa expone su actitud ante este problema con claras alusiones a la crítica de Pedro de Alcántara: “Y no se engañe con decir que letrados sin oración [Alcántara dice “letrados sin espíritu”] no son para quien la tiene. Yo he tratado hartos, porque de unos años acá lo he más procurado con la mayor necesidad, y siempre fui amiga de ellos, que aunque algunos no tienen experiencia, no aborrecen al espíritu ni le ignoran; porque en la Sagrada Escritura que tratan, siempre hallan la verdad del buen espíritu” (V 13,18).

“He dicho esto porque hay opiniones de que no son letrados para gente de oración, si no tienen espíritu. Ya dije es menester espiritual maestro; mas si éste no es letrado, gran inconveniente es. Y será mucha ayuda tratar con ellos, como sean virtuosos. Aunque no tenga espíritu, me aprovechará, y Dios le dará a entender lo que ha de enseñar y aun le hará espiritual para que nos aproveche. Y esto no lo digo sin haberlo probado y acaécidome a mí con más de dos” (V 13,19). Todo el párrafo es una clara polémica con Pedro de Alcántara.

“Y aunque para esto parece no son menester letras, mi opinión ha sido siempre y será que cualquier cristiano procure tratar con quien las tenga buenas, si puede, y mientras más, mejor; y los que van por camino de oración tienen de esto mayor necesidad, y mientras más espirituales, más” (V 13,17).

“Así que importa mucho ser el maestro avisado -digo de buen entendimiento- y que tenga experiencia. Si con esto tiene letras, es grandísimo negocio” (V 13,16).

²⁴⁰ Más sobre este tema véase la siguiente bibliografía: ÁLVAREZ, Tomas: “Sobre temas de Historia teresiana”, *Ephemerides Carmeliticae*, 28 (1977), pp. 137-157. LLAMAS-MARTÍNEZ, Enrique: *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. C.S.I.C. Inst. Francisco Suárez, Madrid, 1972. PACHO, Alberto: “Inquisición”, en: DST, pp. 960-966. PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo...*, pp. 259-267. PÉREZ, Joseph: *Crónica de la Inquisición en España*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2002.

²⁴¹ Cf. LLAMAS-MARTÍNEZ, Enrique: “Teresa de Jesús y los alumbrados” ..., pp. 140.

represión y el control incesante del Santo Oficio a nivel general como las intervenciones inquisitoriales a nivel personal de Santa Teresa.²⁴²

Teniendo en cuenta este último punto lo podemos concretar así: Teresa sorprendida por las experiencias místicas que acaban de irrumpir en ella acude a sus asesores; pero estos, primerizos y empapados por el miedo que domina en la sociedad, la advierten constantemente de las anomalías de las beatas pseudomísticas o los círculos alumbrados condenados por la Inquisición. Ella misma lo evoca en su *Vida*:

[...] e iban a mí con mucho miedo a decirme que andaban los tiempos recios y que podría ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores (V 33,5).

Pero por otra parte choca cómo reacciona ante esas prevenciones:

A mí me cayó esto en gracia y me hizo reír, porque en este caso jamás yo temí, que sabía bien de mí que en cosa de la fe contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo iba, por ella o por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pondría yo a morir mil muertes. Y dije que de eso no temiesen [...] que si pensase había para qué, yo me la iría a buscar [a la Inquisición] (ibid.).

De esta cita se ve muy bien que Teresa –por su profunda confianza en la Iglesia y en la Sagrada Escritura– no se encuentra en esa muchedumbre temerosa de más pequeño movimiento de la Inquisición. Este ánimo tiene repercusiones también en la primera redacción del *Camino de Perfección* donde Teresa expresa una crítica contra la mentalidad machista de la Inquisición.²⁴³ Con las expresiones como “al juez justo” y “jueces del mundo [...] todos varones” alude por un lado a Dios y por otro a la Inquisición. Por eso García de Toledo, el primer censor del libro, castigó este pasaje hasta dejarlo ilegible.²⁴⁴ A causa de esta experiencia Teresa muy probablemente tomó conciencia de connotaciones peligrosas de ciertas imágenes y palabras que utilizaba en esta redacción y empezó a tener más cuidado con ello en sus obras posteriores.

²⁴² ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 356. Aquí no podemos tratar el tema del “Índice de libros prohibidos” (1559) que produjo a nivel general un profundo miedo al Santo Oficio. Es conocida la cita de Teresa en que alude a él: “Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín” (V 26,5). Más sobre el influjo del “Índice” en Teresa véase ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 227-234.

²⁴³ La cita es de la primera redacción del *Camino*: “[...] 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 mujer que no tengan por sospechosa. [...] veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres” (CE 3,4).

²⁴⁴ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 357.

Dicho esto, presentemos ahora algunos episodios concretos en que la Santa fue afectada directamente por la Inquisición. En primer lugar, tenemos que destacar el secuestro del *Libro de la Vida* que tiene lugar en 1575. A la Inquisición le llegan las denuncias de la obra teresiana por dos vías distintas: primero por Doña Ana de Mendoza, llamada Princesa de Éboli que denuncia a la Santa no por otra cosa que por simple venganza personal. Pero la Inquisición no hace caso, a pesar de su gran influjo social. La segunda delación viene de Andalucía y tiene más efecto. El tribunal de Córdoba delega la denuncia del libro al tribunal de Madrid que inicia el proceso. Los inquisidores nombran a dos censores, ambos teólogos, a Domingo Báñez y a Hernando de Castillo para que examinen la obra. Ambos presentan al tribunal el voto favorable al libro.²⁴⁵

Ahora bien, la aprobación del libro por ambos censores debería llevar a la devolución del mismo a la autora. Pero justamente esto no ocurre por nuevas denuncias interpuestas por el tribunal de Sevilla que está solicitando el libro del tribunal madrileño. Lo sorprendente es que el libro en vez de llegar al tribunal sevillano lo retiene el Inquisidor de la Suprema, Gaspar de Quiroga, para su uso personal. Así queda el libro secuestrado sin motivos durante un largo período de 12 años. Es verdad que la Santa puede, un año antes de morir, recuperar el manuscrito por algunos días, pero finalmente el libro vuelve al poder de la Inquisición. Primero en 1586, cuando los superiores carmelitas organicen la publicación de sus escritos por Fray Luis de León, Ana de Jesús, fiel discípula de Santa Teresa, sirviéndose de la amistad con la emperatriz doña María de Austria logra rescatarlo. Así, pues, en 1588 el autógrafo del *Libro de la Vida* llegará en buen estado a manos de Fray Luis que en Salamanca editará las obras teresianas. Hay que subrayar que el libro en estos 12 años de ser secuestrado no sufrió daños o mal tratos y que los inquisidores lo trataron con cuidado y respeto.²⁴⁶

El segundo acontecimiento relacionado con la Inquisición afecta a la persona de Santa Teresa y su obra fundadora en Sevilla.²⁴⁷ Una beata sevillana, María del Corro, la acusa ante la Inquisición de nuevo por puro resentimiento personal: ha probado la vida

²⁴⁵ El voto de Báñez comienza así: “Visto he, y con mucha atención, este libro en que Teresa de Jesús, monja carmelita y fundadora de las Descalzas Carmelitas, da relación llana de todo lo que por su alma pasa, a fin de ser enseñada y guiada por sus confesores, y en todo él no he hallado cosa que a mi juicio sea mala doctrina; antes tiene muchas de gran edificación y aviso para personas que tratan de oración [...]. BMC 2, pp. 211. Álvarez supone que, a pesar de que no se haya conservado, el voto de Castillo también fue favorable. Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 358-359.

²⁴⁶ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 360 y 367.

²⁴⁷ Sobre este episodio remitimos a un hermoso artículo de HUERGA, Álvaro: “Santa Teresa en el “infierno” de Sevilla”, *Teología Espiritual*, 26 (1982), pp. 229-250.

religiosa en el convento sevillano recién fundado. Como se tenía ya por santa, esperaba que la recibieran con todos los meritos, pero las monjas la trataban igual que a todas.²⁴⁸ Los inquisidores acogiendo fácilmente la denuncia, aparecen en el convento con toda pomposidad, sin embargo, Santa Teresa se muestra ante ellos tranquila y serena. En realidad la han acusado de “cosas de alumbrados”.²⁴⁹ Por eso en su defensa escribe dos relaciones (R 4 y 5) para dos consultores, Rodrigo Álvarez y Enrique Enríquez. En la relación cuarta expone su historia espiritual y nombra los espirituales y teólogos más importantes que la han dirigido espiritualmente. En la siguiente describe el modo de oración presentado antes en *Vida*. A ambos consultores les convence de suerte que ambos, más tarde, la tratarán favorablemente: el primero escribirá un elogio al final del *Castillo Interior* (1582), mientras que el segundo dará testimonio a favor de la Santa en su proceso de canonización (1591).²⁵⁰

El tercer episodio cuya fecha es difícil de precisar está relacionado con el comentario de Teresa al texto bíblico del *Cantar de los Cantares*. La Santa probablemente lo escribe en el tiempo del asesoramiento espiritual por Juan de la Cruz (1572-1577) o un poco después. Por otra parte hay que tener en cuenta que en este periodo está encarcelado Fray Luis de León por haber traducido el texto original de *Cantares* al romance. A Teresa, desde luego, no le interesa tratar el texto desde punto de vista filológico ni hace de él un comentario teológico. Lo que pretende es apropiarse del texto desde su propia experiencia mística glosándolo para sus monjas. Parece que Santa Teresa una vez lo menciona espontáneamente a su asesor Diego de Yanguas y que él, por motivos machistas, la reprende que no conviene a las mujeres comentar la Sagrada Escritura. Teresa le obedece y arroja el autógrafo al fuego. Menos mal, que han llegado hasta nosotros otras copias del texto transcritas por las monjas. Lo más curioso es que Domingo Báñez, el teólogo que tanto sospechaba de las experiencias místicas de Teresa, aprobó la glosa. También es

²⁴⁸ Basta citar muy clara relación de María de San José, una gran amiga de Santa Teresa: “[...] poco después recibimos una gran beata que estaba ya canonizada por toda la ciudad, y por importunidad de mucha gente principal y espiritual se recibió. Era la pobre muy más santa en su opinión que en la del pueblo, y como en entrando le faltaron las alabanzas y comenzó el toque de la Religión a hacer su oficio de descubrir los quilates que había en lo que ella tanto parecía relucir, hallóse sin nada y comenzó a descontentar, y nosotras mucho más de ella, porque jamás hubo remedio de hacerla acomodar a cosa de Religión. [...] Al fin ella, sin lo saber nuestra Madre ni ninguna de la casa, concertó su salida. [...] Comenzando algunos de los que la conocían a reprenderla y no la tener por tan santa como antes por haberse salido, acordó remediarlo acusándonos a la Inquisición diciendo teníamos cosas de alumbrados”. SAN JOSÉ, María de: *Escritos espirituales...*, pp. 205-206.

²⁴⁹ SAN JOSÉ, María de: *Escritos espirituales...*, pp. 205.

²⁵⁰ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 367.

interesante el dato de que fray Luis de León no lo publicó en su edición príncipe de obras teresianas.²⁵¹

El último suceso que merece la pena mencionar se refiere a la publicación del *Camino de Perfección*. Teresa en 1579 envía el texto debidamente transcrito a su amigo don Teutonio a quien se le había encargado la publicación. Pero este se lo entrega a las autoridades inquisitoriales de Lisboa para inspeccionarlo. Ellos lo retienen más de tres años, lo corrigen eliminando el capítulo 31 dedicado a un tema controvertido: oración de quietud. Finalmente, el libro se publica en 1583, ya muerta la autora.²⁵²

Algunos años después de la muerte de Teresa de Jesús empiezan a elevarse las denuncias más severas contra las obras teresianas que se extienden durante nueve años (1589-1598).²⁵³ En realidad, se trataba de una campaña contra sus escritos organizada por sus adversarios, sin embargo, la Inquisición prefería distanciarse de esta pelea.

1.3.3. Santa Teresa y el Concilio de Trento

El Concilio de Trento marcó, a su vez, de forma determinante a la Iglesia y la percepción de la vida espiritual en el siglo XVI.²⁵⁴ Su influjo fue decisivo también para Teresa de Jesús,²⁵⁵ que lo llama “el Santo Concilio” (F 17,8). Cuando se congregó en 1545 Teresa tenía 30 años. Durante 18 años, dividido en varias etapas (hasta 1563), ella alcanzó la madurez espiritual.

¿Cuáles fueron las influencias del Concilio de Trento sobre la Santa abulense? Hay que poner de manifiesto que la repercusión de las primeras sesiones del Concilio fue escasa en Teresa. Sin embargo, dejó una huella más notable en ella su última fase, la desarrollada entre 1562 y 1563. Es en este último periodo en el que llegaron a ella las noticias del Concilio a través de los teólogos dominicos y jesuitas que tomaron parte en él.²⁵⁶ se trataba

²⁵¹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 362-364.

²⁵² Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 364-365.

²⁵³ Cf. PACHO, Alberto: "Inquisición", en: DST, pp. 965.

²⁵⁴ Sobre el Concilio de Trento se puede consultar: AA.VV.: *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Vol. I y II. Herder, 1965. G. VILLOSLADA, Ricardo: "La reforma española en Trento", *Estudios eclesiásticos*, 39 (1964), pp. 69-92; 147-173; 319-340. GONZALEZ NOVALIN, José Luis (dir.): *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en España de los siglos XV y XVI*. III-1.º. BAC, 1979, pp. 385-513. PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (ed.): *Il concilio di Trento e il moderno. Atti della XXXVIII settimana di studio 11 - 15 settembre 1995*. Il Mulino, Bologna, 1996.

²⁵⁵ Una presentación básica sobre el Concilio y Santa Teresa ofrece RODRÍGUEZ, Otilio: "St. Teresa of Jesus ... and of the Council", *Spiritual life*, 1 (1965), pp. 4-16.

²⁵⁶ Seguramente que p. Domingo Báñez es uno de los dominicos que le transmite noticias y enseñanzas del Concilio a Teresa. El otro es Pedro Fernández. Sin embargo, tenemos que decir que en este campo carecemos de estudios que investiguen el influjo directo del Concilio de Trento en Santa Teresa tanto desde la

de la llegada de los padres franceses al Concilio que contaron a los presentes la triste situación de guerras entre religiones que Teresa en el *Camino de Perfección* describe como “los daños de Francia” (C 1,2). Por otra parte hay que tener en cuenta que los decretos de Concilio tardarán en llegar al pueblo fiel.²⁵⁷ Esto nos hace pensar que Teresa los conoció en un margen más largo, sobre todo aquellos que tratan de la justificación, el gran tema que surgió entre los católicos y los protestantes.²⁵⁸

Como bien sabemos el objetivo principal del Concilio de Trento fue enfrentarse con la doctrina luterana y precisar el punto de vista de la Iglesia católica sobre la justificación. De hecho, los más importantes sobre este asunto eran los decretos de la sesión sexta del año 1547.²⁵⁹ Estos influirán de una manera indirecta en la reflexión de Santa Teresa sobre sus experiencias místicas. Cuando la sorprenden se le plantean dos problemas diferentes, pero relacionados: el primero, cuál es el origen de sus gracias místicas, vienen de Dios o no. El otro tiene que ver más concretamente con el decreto conciliar sobre la justificación.²⁶⁰

El primer problema, si las experiencias místicas de Teresa son de origen divino o diabólico, le ha ocupado durante mucho tiempo. Además, este se ha ido afilando: si fueran de Dios, cómo es posible que las reciba yo que soy tan “ruin”, decía repetidamente. Es decir, ¿puede una persona que está moralmente en un mal estado o en el pecado, recibir las gracias místicas? En el *Libro de la Vida* no encuentra todavía una respuesta satisfactoria. Pero un año después, sobre 1566, escribe en la primera redacción del *Camino* hablando de la contemplación perfecta una frase peculiar:

[...] no lleva camino alma sucia deleitarse con ella la limpieza de los cielos [en contemplación o aquella unión divina] (CE 25,2).

cronología como desde el punto de vista filosófico, teológico y doctrinal. Aquí hemos encontrado una gran laguna.

²⁵⁷ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 349. Más sobre este tema véase LLORCA, Bernardino: "Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento", *Estudios eclesiásticos*, 39 (1964), pp. 341-360; 459-482.

²⁵⁸ Para más sobre este problema en Teresa remitimos a LAURIER, Jean-Marie: *Marcher dans l'humilité. Thérèse d'Avila et la théologie de la justification*. Editions du Carmel, Toulouse, 2003. El libro sólo trata el tema de la justificación en Santa Teresa de un modo tangencial. Primero expone detalladamente los decretos conciliares sobre la justificación y las diferencias entre los católicos y los protestantes. Pero después, en lugar de descubrir la teología de la justificación en la Santa, se centra en el tema de la humildad. Esto nos parece un punto débil en relación con lo prometido en el título de la obra.

²⁵⁹ Cf. GONZÁLEZ-QUEVEDO, Jesús: "Trento. Aspectos culminantes de la Sesión VI", *Estudios eclesiásticos*, 39 (1964), pp. 31-67. ÁLVAREZ, Tomás: "Seguridad", en: DST, pp. 563.

²⁶⁰ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 350.

Un año más tarde, redactando el libro por segunda vez, todavía no cambia de opinión, mientras que en la tercera redacción (el manuscrito de Toledo, autorizado por ella misma) nos sorprende este texto:

Quiero, pues, decir que querrá Dios algunas veces hacer tan gran merced a personas que están en mal estado, que las suba a perfecta contemplación, para sacarlas por este medio de las manos del demonio (BMC III, pp. 401; la transcripción actualizada).

Ahora bien, Teresa a través de su experiencia personal de oración había llegado a estos cambios de opinión, pero ha tardado un cierto tiempo en matizarlos. Para ello ha sido decisiva la carta aprobatoria que escribe San Juan de Ávila al *Libro de la Vida*. No sabemos si Teresa de Jesús se ha planteado este problema explícitamente al enviarle el autógrafo, sin embargo, en la misma carta el Maestro Ávila se pronuncia claramente sobre ello.²⁶¹ Así, pues, Teresa ha recibido una confirmación de lo que desde hacía tiempo había intentado resolver. Esto la ha animado a corregirse en la primera redacción del *Camino* en que todavía pensaba que es imposible que Dios otorgue las gracias místicas a

[...] un alma ruin: [...] ponerle en contemplación no lo puedo creer (CE 23,2).

Hasta que los cambios sobre este problema acaban en la redacción definitiva así:

[...] hay almas que entiende Dios que por este medio las puede granjear para sí. Ya que las ve del todo perdidas, quiere Su Majestad que no quede por El, y aunque estén en mal estado y faltas de virtudes, dale gustos y regalos y ternura que la comienza a mover los deseos, y aun pónela en contemplación algunas veces, pocas, y dura poco (CV 16,8).²⁶²

Si esta dificultad práctica y teológica no está tan estrechamente relacionada con la teología tridentina, podemos detectar en ella otro problema que tiene que ver directamente con las directrices conciliares. Se trata de cómo podemos saber con certeza si estamos en

²⁶¹ He aquí el pasaje clave de la carta de San Juan de Ávila: “Y no se debe nadie atemorizar ni condenar de presto estas cosas, por ver que la persona a quien se dan no es perfecta; porque no es nuevo a la bondad de Señor sacar de malos, justos, y aun de pecados graves grandes bienes con darles muy dulces gustos suyos, según lo he yo visto. ¿Quién pondrá tasa a la bondad del Señor? Mayormente, que estas cosas no se dan por merecimientos, ni por ser uno más fuerte; antes se dan a algunos por ser más flacos, y como no hacen a uno más santo, no se dan siempre a los más santos”. BMC 2, pp. 209.

²⁶² Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 180-181.

gracia de Dios. Como dicho problema está vinculado también al tema de nuestra tesis examinémoslo en varios puntos principales.²⁶³

En primer lugar, las experiencias místicas de Teresa se van haciendo cada vez más intensas. Y una de sus características es que el sujeto místico se encuentra en un estado de absoluta certeza psicológica sobre el objeto experimentado. Sin embargo, cuando las experiencias místicas cesan, su portador empieza a titubear e incluso a dudar de su existencia. Y es que justamente en este momento, Teresa empieza a sentir el peso de las exigencias conciliares transmitidas por sus asesores. Teniendo en cuenta esto se crea inevitablemente una cierta tensión entre la mística y la teología. En segundo lugar, se sobreentiende que los teólogos asesores se atienen a estas fórmulas conciliares porque estaban pensadas durante mucho tiempo y encarnan lo que Concilio en realidad pretendía: trazar la diferencia entre la fe católica y la doctrina luterana.

Pues bien, resumamos ahora tres decretos clave de la teología tridentina sobre el problema de estar en gracia: primero, nadie puede estar seguro mediante la fe si está en la gracia de Dios o no.²⁶⁴ Segundo, nadie puede decir con certeza, mientras vive en este mundo, que pertenece al número de los predestinados.²⁶⁵ Tercero, nadie puede estar seguro de la gracia justificante a no ser por revelación especial.²⁶⁶ Ahora vamos a ver, sin entrar en detalles, que el contenido de estos decretos tiene repercusión notable en el pensamiento teresiano. Nos vamos a fijar en el ejemplo de su experiencia del matrimonio místico.

Cuando Teresa recibe por primera vez la gracia del matrimonio espiritual lo resume con estas palabras:

No hayas miedo, hija, que nadie sea parte para quitarte de Mí (R 35).

²⁶³ El problema de la certeza del estado en gracia en Teresa es de varias capas y está inseparablemente ligado al tema de la certeza de la propia salvación. Aquí sólo podemos decir que hasta ahora, desafortunadamente, no se ha hecho un estudio sistemático y completo sobre este tema en la mística abulense. Para obtener un panorama general véase SCHLAGENHAUFEN, Florian: "Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 56 (1932), pp. 313-374; 530-595. OLAZARÁN, Jesús: "Escritos de la controversia "Soto-Catarino-Vega" sobre la certeza de la gracia", *Estudios eclesiásticos*, 39 (1964), pp. 93-131.

²⁶⁴ "[...] cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum". DS, 1534.

²⁶⁵ "Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis misterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuatur, se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit [...]" DZ, 1540.

²⁶⁶ "Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: anatema sit". DZ, 1566.

Se trata de lo que en el lenguaje teológico designan con el término la “confirmación en gracia”.²⁶⁷ Aquí parece tener una seguridad absoluta de que se encuentra en el estado de la gracia de Dios. Pero más tarde, en las *Moradas* volviendo a hablar de la misma experiencia empieza a titubear enmendando sus afirmaciones anteriores:

Parece que quiero decir que llegando el alma a hacerla Dios esta merced, está segura de su salvación y de tornar a caer. No digo tal, y en cuantas partes tratare de esta manera, que parece está el alma en seguridad, se entienda mientras la divina Majestad la tuviere así de su mano y ella no le ofendiere. Al menos sé cierto que, aunque se ve en este estado y le ha durado años, que no se tiene por segura, sino que anda con mucho más temor que antes en guardarse de cualquier pequeña ofensa de Dios y con tan grandes deseos de servirle como se dirá adelante [...] (7 M 2,9).

Desde esta cita se puede ver claramente que Teresa por las exigencias tridentinas sobre la no certeza del estado en gracia atenúa sus declaraciones sobre la seguridad absoluta. Podríamos citar otros ejemplos, pero éste nos vale para poner de relieve la tensión que el Concilio de Trento produjo en Santa Teresa. Por otra parte podríamos resaltar los ejemplos en los que intervienen sus asesores enmendando los pasajes en los que viene a expresar la certeza total de su unión con Dios. Y finalmente, para obtener un panorama más completo deberíamos estudiar la relación entre las experiencias místicas subjetivas de Teresa y lo que dice la teología tridentina a la luz de la tradición de la Iglesia y Sagrada Escritura.²⁶⁸ Pero por el carácter de nuestro trabajo no lo hemos podido hacer aquí.

En definitiva, aquí sólo hemos podido apuntar los problemas que se abren si queremos entender el contexto histórico del conflicto de la certeza en Santa Teresa. Es importante que por un lado no perdamos de vista el influjo indirecto de los decretos tridentinos sobre la certeza en la reflexión de Teresa sobre sus experiencias místicas. Y por otro, que tengamos en cuenta que sus asesores, algunos de ellos participantes en el Concilio, influyen en esta reflexión.

²⁶⁷ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa...*, pp. 351.

²⁶⁸ SALAVERRI, Joaquín: "Sentido de la tradición en el Concilio de Trento. En su IV Centenario", *Estudios eclesiásticos*, 39 (1964), pp. 5-29.

1.4. La recapitulación

En primer lugar, hemos esbozado el medio familiar de Santa Teresa. No es de poca importancia el hecho de que viva en una familia cristiana conversa. Por un lado, porque sus padres abrazaron la fe cristiana con sinceridad y se la transmitieron no sólo a través de la tradición, sino también con el ejemplo de vida. Y por otro lado, el venir de una familia conversa significa en cierta manera ser estigmatizado, es decir, que Teresa puede ser sospechosa para la Inquisición por el simple hecho de proceder de una familia de cristianos nuevos.

En segundo lugar, hemos presentado dos experiencias fundamentales que vive Teresa de Jesús y que le marcan decisivamente: la experiencia de su vocación personal y de su conversión. A través de estas dos experiencias Teresa afronta una profunda crisis personal. La crisis vocacional culmina en la experiencia de conversión. Se trata en el fondo de encontrarse cara a cara con la nada. Pero, como dice Bernhard Welte, la experiencia de la nada, del vacío nos pone delante una decisión: la experiencia de la nada si somos sinceros con nosotros mismos y no huimos de este abismo de la oscuridad, se puede convertir para nosotros en una experiencia llena de sentido.²⁶⁹ Y como hemos intentado mostrar, Teresa en la experiencia de su conversión afrontando el vacío, la muerte y su propia impotencia, encuentra en Cristo el sentido único de su vida. Por supuesto, esta es una primera experiencia de conversión, pero el camino hasta llegar a la plena madurez espiritual es todavía largo. Respecto a nuestro tema de la certeza, es importante tener presente que a través de esta experiencia con la nada, Teresa encuentra a Alguien, a Cristo. Y este encuentro como vamos a mostrar a continuación no es un encuentro imaginado, tampoco es una autosugestión, sino que es un encuentro real con Dios vivo que es el único capaz de salvar al hombre. Y por eso Teresa a partir de esta experiencia comienza a confiar cada vez más en Dios y cada vez menos en sí misma.

En tercer lugar, al examinar con detalle el contexto socio-religioso hemos visto que Teresa vive en una sociedad en la que hay muchas posibilidades de crecer espiritualmente y realizarse como persona. Pero también hemos podido observar que algunas de las corrientes espirituales del siglo XVI se centran más en el yo de la persona que en Dios. Por eso muchas de ellas van a ser condenadas por la Inquisición. En esta situación socio-religiosa tan delicada, Teresa opta por la Iglesia y se atiene con fidelidad a su doctrina. Por

²⁶⁹ Cf. WELTE, Bernhard: "Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung", en: BWGS III/2. *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion. Band III/2*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2008, pp. 139-152.

otra parte hemos examinado las relaciones que tiene con diferentes representantes de la Iglesia y cómo en el diálogo con ellos busca la respuesta a lo que experimenta en su vida espiritual y discierne sus experiencias místicas. Lo que hemos intentado poner de relieve es que en este diálogo entre Teresa como sujeto místico y los representantes de la Iglesia, se van formando toda una serie de criterios que afirman la autenticidad de sus experiencias místicas, como se verá en el capítulo sobre la relación entre el sujeto místico y la Iglesia.

En cuarto lugar, hemos presentado en pinceladas generales el tema del la Inquisición y el Concilio de Trento en relación con Santa Teresa. Así hemos visto que para reflexionar y poder analizar el fenómeno de la certeza de la experiencia mística es sumamente importante tener presente el ambiente eclesial de la época en que vive Teresa de Jesús.

2. El fenómeno de la experiencia mística en Teresa de Jesús

2.1. Introducción metodológica al análisis de la experiencia

2.1.1. La “experiencia” y sus diferentes significados

En este apartado vamos a describir el concepto de la experiencia y los significados que le adscribimos. Para introducir el tema de la experiencia cabe advertir que la experiencia es un concepto muy difícil de precisar. Gadamer dice de él lo siguiente:

Der Begriff der Erfahrung scheint mir -so paradox es klingt- zu den unaufgeklärten Begriffen zu gehören, die wir besitzen.²⁷⁰

¿Merece la pena entonces reflexionar sobre el fenómeno de la experiencia e intentar describirlo si de entrada sabemos que se trata de algo vago y muy oscuro?

Nosotros creemos que sí, que vale la pena. Y para ello nos vamos a referir a los autores que pensamos que han aportado ideas interesantes y novedosas en el debate sobre la experiencia. Welte sostiene, en primer lugar, que al reflexionar sobre la experiencia tenemos que tener en cuenta que se trata de una totalidad viviente y primordial que es inseparable en sí, aunque estructurada, y que la reflexión sobre ella inevitablemente lleva a la fragmentación del fenómeno; sin embargo, este es sólo un modo provisional para poder observar los momentos constituyentes del fenómeno en su conjunto; pero, por otra parte, subraya que la reflexión sobre la experiencia es un proceso continuo e inacabado y que descomponiendo sus estructuras internas no la llegaremos a comprender nunca en su totalidad.²⁷¹ Porque la experiencia, como lo vamos a ver más adelante, siempre sobrepasa toda nuestra reflexión. O dicho de otro modo, nuestra reflexión sobre ella sucede ya en la misma experiencia de nuestro ser en el mundo. Por eso siempre nos sorprende y a menudo no podemos encontrar una explicación satisfactoria. Pero a pesar de ello, y justamente por ello, creemos que el intento de describir el fenómeno de la experiencia nos puede ayudar a ver cada vez más claro lo que está más allá de ella.

Ahora bien, vamos a iluminar lo que solemos denominar “experiencia”. Lo vamos a hacer en dos etapas. Primero vamos a matizar los significados de la experiencia en un sentido amplio y general como la experiencia primordial o fundamental. Después vamos a

²⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1990, pp. 329.

²⁷¹ WELTE, Bernhard: "Erfahrung und Geschichte", en: *BWGS I/2. Mensch und Geschichte*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 32-45.

describir sus propiedades preguntándonos cómo se manifiesta. Aquí nos vamos a apoyar en la experiencia de Santa Teresa. Nosotros pensamos que en la experiencia como tal se nos muestra aquello que forma el núcleo de la experiencia religiosa, la apertura a lo sagrado.

En general, Mouroux y Martín Velasco, que desarrolla sus ideas, hablan de tres significados o de tres niveles de experiencia, pero donde nos parezca oportuno vamos a completar sus planteamientos con los de otros autores.²⁷²

En primer lugar, la experiencia puede ser entendida en relación con las ciencias empíricas y por tanto con lo “experimental”. En este sentido, la experiencia sería la percepción sensible de la realidad exterior.²⁷³ Podemos designarla como un conjunto de impresiones sensibles que obtenemos a través de los sentidos. Muchas experiencias de este tipo ocurren por sí mismas, pero también las podemos provocar y repetir. Comprendida así, tiene que ver con el experimento: en la naturaleza simulamos ciertas circunstancias en determinadas condiciones que podemos cambiar y variar observando cuáles son las consecuencias. De esta manera obtenemos los datos de la realidad sensible de los que sacamos conclusiones, y a partir de los que verificamos o refutamos las hipótesis hechas previamente.²⁷⁴ Pero Welte matiza con lucidez que la experiencia como la comprenden las ciencias exactas presenta sólo un “sector” del fenómeno en su amplitud que es sin duda muy eficaz e importante, pero que no deja de ser parcial y limitado.²⁷⁵ Así que la experiencia en este sentido sería sólo una “derivación” del fenómeno en su totalidad. Y justamente por ese “inconveniente” pensamos que esta calificación no corresponde a la condición totalizadora de la experiencia religiosa y mística como veremos más adelante.

²⁷² La bibliografía sobre la experiencia tanto en general como en el ámbito religioso es amplísima. Aquí nos vamos a limitar a estos autores: MOUROUX, Jean: *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*. Aubier, Paris, 1954, pp. 324-365. MARTÍN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta, Madrid, 1999. MARTÍN VELASCO, Juan: "Las variedades de la experiencia religiosa", en: DOU, Alberto: *Experiencia religiosa*. UPCM, Madrid, 1989, pp. 19-74. HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung: Versuch einer Begriffserklärung", *Theologie und Philosophie*, 78 (2003), pp. 161-192. WELTE, Bernhard: "Erfahrung und Geschichte", en: BWGS I/2. *Mensch und Geschichte*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 32-45. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung", en: *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Bd. 2. Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie*. Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 1997, pp. 141-157.

²⁷³ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico*..., pp. 283.

²⁷⁴ Cf. HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung" ..., pp. 166.

²⁷⁵ El filósofo alemán pone de relieve que “der spezifische Erfahrungsbegriff der exakten Wissenschaften einen methodisch bedingten und außerordentlich wirksamen Ausschnitt aus dem Gesamtkontext unserer lebendigen Erfahrung darstellt, also ein sekundäres, wenn auch außerordentlich wichtiges Phänomen, das alle Beachtung verdient. Aber hier soll primär an das gedacht werden, was die Erfahrung in ihrer vollen ursprünglichen Breite ausmacht“. WELTE, Bernhard: "Erfahrung und Geschichte"..., pp. 33.

En segundo lugar, la experiencia podemos describirla como conocimiento inmediato obtenido por un sujeto de la realidad exterior o interior a él: de modo que puede ser percibida una forma de ser o de vivir, un valor o una situación interior como esperanza o tristeza.²⁷⁶ En este contexto Haeffner habla de la experiencia como “Erlebnis” (vivencia) que pone de relieve la dimensión emocional más que la cognitiva.²⁷⁷ Se trata, por tanto, de que el sujeto entre en contacto inmediato con la realidad percibida y de que la realidad, a su vez, le toque y le permita sentirla.

Por consiguiente, este conocimiento experiencial se distingue del conocimiento que el sujeto pueda adquirir a través de las noticias o de la información por otras personas y también de un conocimiento teórico y abstracto. Por ejemplo, uno no puede llegar a la sabiduría solo estudiando las definiciones sobre ella, tampoco va a hacerse sabio solamente escuchando las experiencias que han hecho otras personas, sino que tiene que vivir su vida diaria y aprender a integrar todo tipo de experiencias. Así, poco a poco, puede llegar a ella.

De ahí que el conocimiento experiencial suponga estar en una relación más o menos estable con el objeto de ese conocimiento, en nuestro caso con la vida en su conjunto. Pongamos un ejemplo todavía más concreto: de un lado tenemos a un filósofo joven que le encanta estudiar filosofía, escuchar sobre la sabiduría y hablar con los demás de ella; del otro, tenemos a un monje de ochenta años que ha vivido experiencias de todo tipo y que ha establecido una relación íntima con la vida en su conjunto, con las personas y cosas en su alrededor. Puede ser que él no haya estudiado nada, pero sabe por experiencia qué significa lo que designamos con la palabra “sabiduría”. No es que el monje haya llegado a ser sabio mediante intermediarios, personas o cosas, sino que lo ha vivido en su propia persona, o como se suele decir, en su propia carne.

En tercer lugar, teniendo en cuenta esta relación ejercitada y vivida con el objeto del conocimiento que acabamos de describir podemos hablar de la experiencia como conocimiento adquirido por “connaturalidad”.²⁷⁸ Entre el sujeto y su objeto u otra persona se crea una familiaridad o sintonía que facilita la relación y lleva a un conocimiento más íntimo. Así, pues, uno tiene mucha experiencia en el ámbito del trabajo; por ejemplo, el capitán del barco en el mundo del mar o el piloto experimentado en el mundo aéreo.

²⁷⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico...*, pp. 283.

²⁷⁷ HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung" ..., pp. 163-164.

²⁷⁸ MARTÍN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico...*, pp. 283. MARTÍN VELASCO, Juan: "Las variedades de la experiencia religiosa" ..., pp. 22.

Después de bosquejar los tres significados de la experiencia vamos a hacer un análisis fenomenológico de sus propiedades apoyándonos en la experiencia de Santa Teresa.

2.1.2. Descripción fenomenológica de la “experiencia” en Santa Teresa

Ahora nos interesa ver si estos significados de la experiencia que acabamos de describir aparecen también en Santa Teresa. Como ya lo hemos puesto de relieve, el primer significado de la experiencia condicionado por las ciencias exactas no nos parece adecuado aplicarlo al ámbito religioso. Porque la experiencia como conocimiento empírico es capaz de revelar sólo una parte limitada de la realidad, mientras que lo que se muestra y se da a conocer en la experiencia religiosa es justamente la realidad de Dios en su totalidad.

Para obtener esta mirada más amplia y ser coherentes con el fenómeno en su conjunto, nos parece adecuado describir sus propiedades tal como aparecen en Santa Teresa. Pero primero debemos exponer brevemente los términos que usa Teresa en sus escritos para señalar la experiencia como un contacto inmediato con la realidad en contraste con un conocimiento teórico u obtenido por los intermediarios.

En primer lugar, utiliza el sustantivo “experiencia”. En los escritos teresianos aparece 185 veces, mientras que el verbo “experimentar” tiene 26 presencias. También encontramos 9 veces la forma pasiva del mismo verbo: “experimentado” con acepción de ser entendido o experto en algo. Todos estos términos tienen la raíz en el sustantivo latino *experientia* y en el verbo *experiri*. Fabris, partiendo de la concepción aristotélica de diferentes modos y niveles del saber, subraya el carácter del recorrido y del paso de la experiencia como tal: *ex-per-iri* significa un movimiento desde (*ex*) hacia lo otro que no siempre conocemos, sino que estamos dirigidos a algo nuevo, desconocido; así estamos permanentemente en el camino (*iri*) en medio de (*per*) nuevos lugares.²⁷⁹ Un matiz parecido se mantiene en el verbo alemán “erfahren” y en el sustantivo “Erfahrung”: uno hace experiencias viajando y pasando por los territorios nuevos. Este viaje no sólo requiere el tiempo y la paciencia, sino también una apertura para lo nuevo; es decir una disposición de salir de lo conocido y familiar hacia lo que está por venir.

²⁷⁹ Cf. FABRIZ, Adriano: "Esperienza e mistica", en: MOLINARO, Aniceto; SALMANN, Elmar (ed.): *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*. Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1997, pp. 16-17.

Este significado de la “experiencia” es perfectamente aplicable a Santa Teresa. El sentido de la experiencia como el recorrido y el viaje está presente en todos sus escritos mayores. Fijémonos solamente en los títulos: en *El libro de la Vida* la Santa nos habla de diferentes etapas de su trayectoria personal y de su experiencia espiritual. *El Camino de Perfección* ya por sí pone en el primer plano el camino y la ruta que el hombre está llamado a recorrer. También en *El Castillo Interior* viajamos por las moradas de nuestra vida interior desde las más exteriores hacia la morada más profunda en la que habita Dios. Y, por último, en el *Libro de las Fundaciones* de nuevo nos movemos por las rutas donde la Santa dejó los frutos visibles de su experiencia íntima con Dios, las nuevas fundaciones.

En segundo lugar, además del verbo “experimentar” y de su forma sustantivada “experiencia” Teresa suele usar otra serie de verbos para dar a entender que se trata del conocimiento por experiencia: “pasar”²⁸⁰, “gustar”, “probar”, “sentir” y, por consiguiente, el sustantivo “sentimiento”. Aquí tenemos que advertir una conexión estrecha entre el verbo “experimentar” y “pasar por”, “atravesar” que es muy frecuente en Santa Teresa. Todos estos matices ponen de relieve un contacto directo con la realidad a la que uno se abre y deja que le toque e influya sobre él. He aquí un hermoso ejemplo en el que el verbo “gustar” tiene la misma connotación:

Déos nuestro Señor a entender o, por mejor decir, a *gustar* (que de otra manera no se puede entender) qué es del gozo del alma cuando está así (Cp 4,7; el subrayado es nuestro).

La Santa pone de relieve el valor *sui generis* del conocimiento experiencial que no se puede obtener de otro modo que por el contacto directo con el “objeto” conocido. Justamente por eso en lugar del verbo “entender” subraya el verbo “gustar”. Se trata, en fin, de una diferencia peculiar entre el conocimiento por la reflexión teórica y por el contacto vivido.

En tercer lugar, podemos hacer mención de otros términos técnicos con los que Teresa señala un contacto inmediato con la realidad experimentada: “merced”, “gracia”,

²⁸⁰ El verbo “pasar” es muy polisémico por eso es difícil de establecer una estadística exacta que indicaría los casos en los que se trata de un conocimiento experiencial en el sentido estricto. A pesar de la connotación “sobrellevar”, “sufrir”, “aguantar”, “tolerar” Teresa lo emplea muy a menudo en acepción de “acaecer”, “acontecer”, “suceder”, etc. Para nosotros es importante la forma “pasar por algo”, es decir, atravesar, traspasar, penetrar. En este caso sí que tiene que ver con un contacto inmediato con la realidad conocida. Véase ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORRELL, Agustí: *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús, Vol. I y II*, Editoriales O.C.D., Roma, 2000, pp. 1981-1996.

“regalo”, etc. Todos estos vocablos que acabamos de nombrar indican en Teresa lo que solemos señalar con la palabra “experiencia”.

Ahora vamos a describir las propiedades de la experiencia en Santa Teresa. Nosotros pensamos que la manera más adecuada para ello es el análisis fenomenológico ya que así no “encerramos” la experiencia en un saber, sino que dejamos que se muestre en su sentido primordial.²⁸¹ En otras palabras, aquí no nos importa esta o aquella experiencia, sino lo abierto y lo originario que posibilita toda la experiencia. Por ahora vamos a presentar las propiedades de la experiencia todavía de un modo genérico como experiencia fundamental o decisiva. Más adelante, al estudiar su estructura, nos vamos a preguntar cuál es la relación entre la experiencia religiosa y la experiencia primordial. Dicho de otro modo, nosotros pensamos que en la experiencia religiosa se nos muestra *die ursprünglichste Weise der Selbstgegebenheit von Erfahrung*.²⁸² Es decir, que en la experiencia religiosa sucede algo que caracteriza la experiencia como tal.

2.1.2.1. En la experiencia nos acontece algo y nos sobrecoge

El rasgo fundamental de la experiencia es que a través de ella algo se nos muestra y se descubre como es en sí. Nos sobrecoge con una fuerza más poderosa que nosotros. Pero también nos puede tocar en el alma de una manera sutil y casi inadvertida.

La experiencia puede crecer durante años, sin embargo, puede ocurrir en un instante.²⁸³ Teresa suele usar el verbo “acontecer” en este sentido.²⁸⁴ Por otra parte esta dimensión de sentir que le ocurre algo sin intervención suya y de manera inesperada, la expresa usando con frecuencia los adverbios “de presto”, “en un punto” o “en un momento” o con las imágenes como “relámpago”, “rayo”, “luz” etc.²⁸⁵

En segundo lugar, la experiencia significa que nuestra existencia está determinada por un “esquema abierto”. Si por ejemplo uno espera, su “esquema abierto” es la esperanza, si, en cambio, teme, como le ocurría durante muchos años a Santa Teresa, vive

²⁸¹ Cf. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 151.

²⁸² WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 151. También en la tipología de los rasgos fundamentales de la experiencia vamos a seguir su propuesta.

²⁸³ Cf. WELTE, Bernhard: "Erfahrung und Geschichte" ..., pp. 34.

²⁸⁴ Con esta palabra indica el momento de su conversión: “Acaeciome que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen [...]” (V 9,1). Véase también V 13,8; 18,15; 19,3; 22,2; 26,2; 27,2; 31,2.6, etc.

²⁸⁵ Véase ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORRELL, Agustí: *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús, Vol. I y II*, Editoriales O.C.D., 2000.

en el horizonte del temor.²⁸⁶ Es decir, que este esquema abierto de nuestra existencia posibilita y también determina nuestras experiencias. Dicho de otro modo, uno puede tener experiencias sólo en la medida en la que su esquema esté abierto a lo que está por venir y que, a la vez, muestre curiosidad por lo inesperado.

En nuestro caso Teresa era una mujer siempre abierta, apasionada, dotada de muchos talentos y todo esto influyó decisivamente en sus experiencias. Por eso también tuvo experiencias fuertes y profundas. En cambio, los que viven una vida basada en puros hechos empíricos e informaciones exteriores, sin inquietudes, no son capaces de tener grandes experiencias. Pueden acumular un saber objetivo inmenso, pero al mismo tiempo no les podemos llamar experimentados.²⁸⁷

Pues bien, si el esquema abierto hace posible por una parte la experiencia, lo que se manifiesta en ella, por otra parte pone en cuestión nuestras concepciones y expectativas. Y es que a menudo nos sucede, cuando tenemos la experiencia, que después decimos que esto que ha ocurrido no lo hemos pensado ni imaginado. Nos hemos dado cuenta que ha acontecido algo totalmente diferente. Por tanto podemos ver que lo que se muestra y revela en la experiencia sobrepasa todos nuestros esquemas.²⁸⁸ Pongamos dos ejemplos de la Santa:

[...] que como yo pasé tanto, he lástima a los que comienzan con solos libros, que es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve (V 13,12).

Paréceme ahora a mí que cuando una persona ha llegádola Dios a claro conocimiento de lo que es el mundo, y qué cosa es mundo, y que hay otro mundo, y la diferencia que hay de lo uno a lo otro, y que lo uno es eterno y lo otro soñado, o qué cosa es amar al Criador o a la criatura esto *visto por experiencia*, que es *otro negocio que sólo pensarlo y creerlo*, o *ver y probar* qué se gana con lo uno y se pierde con lo otro, y qué cosa es Criador y qué cosa es criatura, y otras muchas cosas que el Señor enseña a quien se quiere dar a ser enseñado de él en la oración

²⁸⁶ WELTE, Bernhard: "Erfahrung und Geschichte"..., pp. 35.

²⁸⁷ Cf. WELTE, Bernhard: "Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung", en: en: BWGS III/2. *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2008, pp. 140.

²⁸⁸ "Wir sehen, daß das Sich-Entbergende den Entwurf, indem es ihn berührt und trifft, *übertrifft*, bewältigt und bisweilen sogar beiseite schiebt. Denn die Erfahrung läßt das Unverfügbliche erfahren und entfaltet dessen Unverfügbarkeit gerade in der überwältigenden Auseinandersetzung mit dem offenen und herkunftigenden Entwurf". WELTE, Bernhard: "Erfahrung und Geschichte"..., pp. 37. Cf. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 145.

o a quien Su Majestad quiere, que aman muy diferentemente de los que no hemos llegado aquí. (CV 6,3; el subrayado es nuestro).²⁸⁹

De estos dos ejemplos, en los que Teresa con los adjetivos “diferente”, “otro”, “extraño” remite a lo que no cabe dentro de sus esquemas habituales, se ve claramente que de ninguna manera podemos disponer de la experiencia y apoderarnos de ella.

También cabe subrayar que esta experiencia primordial no puede ser derivada de otras experiencias a base de las que podamos deducir, desde una distancia crítica, qué nos va a suceder.²⁹⁰ De ahí que la experiencia no sólo sobrepase nuestros esquemas, sino que nos sobrecoja y sorprenda. Teresa es consciente de ello y lo expresa con palabras de asombro y de admiración. Los ejemplos son tan numerosos que aquí no podemos citar todos. Mencionemos solo uno de los escritos de Teresa, *Exclamaciones*, cuyo título da a entender que se trata de lo inefable en la experiencia, que sólo se puede expresar mediante las exclamaciones, aquello que está más allá de nuestros esquemas y que queda por sí inexpresable. En este sentido tiene un lugar especial en los escritos teresianos el verbo “espantar”, cuyo uso ha estudiado con detenimiento Tomás Álvarez.²⁹¹

Otro momento de la experiencia es el hecho de ser tocado. La experiencia, según Welte, tiene que ver con algo que experimentamos de manera inmediata. Justamente esto la distingue de una mera reflexión o información transmitida por el otro.²⁹² Por eso Santa Teresa, para expresar la inmediatez de la experiencia y el hecho de ser tocado, se sirve de una serie de términos que aluden a un contacto inmediato: “sentimiento”, “sentir”, “probar”, etc. He aquí un ejemplo clásico:

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 El (V 10,1; la cursiva es nuestra).

²⁸⁹ He aquí otro ejemplo parecido en forma negativa: “Lo que os puedo decir con verdad es que, cuando yo no tenía ni aún sabía por experiencia ni pensaba saberlo en mi vida [...] cuando leía en los libros de estas mercedes y consuelos que hace el Señor a las almas que le sirven” (3 M 2,11).

²⁹⁰ Cf. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: “Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung” ..., pp. 145.

²⁹¹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Admiración, estupor, espantar(se): gesto filosófico primordial en Teresa”, en: *Estudios teresianos III. Doctrina espiritual*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 313-332.

²⁹² WELTE, Bernhard: “Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung” ..., pp. 140.

Aquí Teresa establece una diferencia cualitativa entre la “representación” y el “sentimiento”. Estando en la oración mental, es decir, pensando y reflexionando sobre Cristo y los hechos de la historia salvífica, inmediatamente (“a deshora”) siente o experimenta la presencia de Dios. Es decir, que sentir a Dios en sí es totalmente otra cosa que sólo pensar en él y representárselo. Este rasgo de ser tocado lo vamos a tratar más adelante al estudiar la fe como el horizonte fundamental de la experiencia de Dios.

2.1.2.2. En la experiencia estamos implicados personalmente

La experiencia es siempre mi experiencia. Haeffner habla de la *Jemeinigkeit* (de lo siempre mío) de la experiencia.²⁹³ Desde este punto de vista mi experiencia es única, irrepetible e incomparable. Santa Teresa suele decir:

De lo que yo tengo experiencia puedo decir (V 8,5).

He pasado por esto por eso lo sé (V 13,7).

Diré, pues, lo que he visto por experiencia (V 28,7).

Nuestra autora aquí habla en primera persona y esto significa que lo que le ha sucedido le ha ocurrido a ella personalmente. La implicación personal en la experiencia tiene dos consecuencias importantes: por una parte no tenemos acceso al hecho mismo de la experiencia del otro y, por otra, nadie puede sustituirlo en ello.

Si pensamos un poco en nuestra vida cotidiana, casi en cualquier trabajo podemos ser sustituidos, sin embargo, nadie puede dormir, comer y beber en mi lugar. Tampoco nadie puede sustituirme al nacer y al morir. Wucherer-Huldenfeld hace una observación graciosa diciendo que a lo mejor me puede sustituir alguien incluso en la boda ante el altar, pero nadie me puede sustituir en el amar y entregarme a la persona con la que me caso.²⁹⁴ Teniendo en cuenta esto, podemos sostener que cuanto más estamos implicados personalmente en una experiencia fundamental, tanto menos podemos ser sustituidos en ella. En este sentido la experiencia mística es seguramente una experiencia singular.

En cuanto a la experiencia siempre mía, cabe diferenciar el hecho mismo de experimentar y el “contenido objetivo” de lo experimentado.²⁹⁵ Por ejemplo, Santa Teresa

²⁹³ HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung" ..., pp. 169.

²⁹⁴ Cf. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 145.

²⁹⁵ "Wenn sie [die Erfahrung] im Feld des Erfassens liegt, kann ihr Ergebnis unter Umständen satzhafte formuliert, dadurch anderen mitgeteilt und durch deren Zustimmung auch als gemeinsamer Besitz geteilt

tuvo varias experiencias místicas y las ha contado en sus obras. Si nosotros damos crédito y valor a sus experiencias, pueden llegar a formar parte de nuestra posesión común. Pero esta adquisición es algo esencialmente diferente de lo que ella misma experimentó en aquel momento. Si leemos bien a la Santa podemos ver que es en cierto modo consciente de esta diferencia:

Abra el Señor los ojos de los que lo leyeren, con la experiencia: que, por poca que sea, luego lo entenderán (V 12,5).

No es suficiente con sólo leer otras experiencias, porque si uno no lo llega a experimentar, no lo podrá entender. De ahí que la experiencia la pueda hacer sólo quien participa personalmente en lo acontecido de la misma. Por eso, los filósofos subrayan el momento de la “participación” (Beteiligtsein) personal.²⁹⁶ Por otra parte, si no disponemos de la experiencia fundamental, como hemos visto arriba, está claro que tampoco podemos repetirla a nuestra voluntad. En Santa Teresa este aspecto resalta con toda claridad cuando confiesa que es imposible no sólo producir la experiencia mística, sino también repetirla y retenerla. He aquí un ejemplo elocuente:

En lo que tratamos [en las visiones místicas], ningún remedio hay de esto, sino que la hemos de mirar cuando el Señor lo quiere representar y como quiere y lo que quiere. Y no hay quitar ni poner, ni modo para ello aunque más hagamos, *ni para verlo cuando queremos, ni para dejarlo de ver*; en queriendo mirar alguna cosa particular, luego se pierde Cristo (V 29,1; la cursiva es nuestra).

El hombre, por tanto, no es el señor de la presencia que se le descubre en la experiencia, no está en sus manos y no la puede repetir a su gusto. Sólo puede recibir lo que se le da. Ahora vamos a describir el momento transformador de la experiencia.

2.1.2.3. La experiencia como el padecer y la transformación

El cambio de toda la persona es una señal clara de que ha hecho una experiencia de fondo. Welte matiza que uno hace la experiencia sólo cuando aquello que lo toca también

werden: der objektive Gehalt des Ergebnisses, nicht aber das Erfahren und das primäre Haben des Ergebnisses selbst“. HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung" ..., pp. 169.

²⁹⁶ "Erfahrung gewinnt nur, wer am Geschehen, aus dem Erfahrung gewonnen wird, handelnd und erfahrend beteiligt ist". HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung" ..., pp. 169. Cf. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 145.

lo transforma de tal modo que no es igual a lo que era anteriormente.²⁹⁷ Teresa insiste mucho en esta dimensión del acontecimiento:

Porque se ve [el alma] otra y no sabe cómo (V 17,3).

Yo me veía otra en todo (V 27,1).

Queda el alma otra (V 28,9).²⁹⁸

Ahora podemos preguntarnos cómo se produce esta transformación. Uno con todo lo que es y era entra en las posibilidades nuevas de lo que está por venir y se deja transformar por ellas. La novedad de lo acontecido le hace padecer y sufrir porque sobrepasa lo viejo y lo habitual. Por eso la experiencia decisiva, según Gadamer, siempre conlleva un momento de negatividad.²⁹⁹

Pero, por otra parte, Welte advierte también del momento positivo de lo sucedido en ella: lo manifestado en la experiencia no sólo sobrepasa mis esquemas y me causa de esta manera sufrimiento, sino que, al mismo tiempo, está sellada con mi propia forma de ser aunque transformada y se da a conocer en lo positivo, por ejemplo en el hecho de haber superado prejuicios.³⁰⁰ Y justamente en este aspecto podemos ver el enriquecimiento de la persona.³⁰¹ He aquí un ejemplo de cambio en Santa Teresa en el que se ve perfectamente lo que acabamos de describir:

Comulgú y estuve en la misa, que no sé cómo pude estar. Parecióme había sido muy breve espacio. Espantéme cuando dio el reloj y vi que eran dos horas las que había estado en aquel arrobamiento y gloria. Espantábame después, cómo en llegando a este fuego, que parece viene de arriba, de verdadero amor de Dios (porque aunque más lo quiera y procure y me deshaga por ello, si no es cuando Su Majestad quiere, como he dicho otras veces, no soy parte para tener una centella de él), parece que consume el hombre viejo de faltas y tibieza y miseria; y a manera de como hace el ave fénix -según he leído- y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande. No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor (V 39,23).

²⁹⁷ Cf. WELTE, Bernhard: "Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung" ..., pp. 140.

²⁹⁸ Véase otros ejemplos: "[...] que en un punto vi mi alma hecha otra" (V 25,18). [...] porque todos los que me conocían veían claro estar otra mi alma (V 28,13). "Veía claro [...] quedar en una vez otra" (V 28,13), etc.

²⁹⁹ Cf. GADAMER, Hans-Georg: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* ..., pp. 358-359.

³⁰⁰ WELTE, Bernhard: "Erfahrung und Geschichte"..., pp. 38.

³⁰¹ Cf. HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung" ..., pp. 169.

Teresa pone de manifiesto los dos aspectos de la experiencia, tanto el negativo en el que se “consume el hombre viejo” como el positivo en el que los deseos cambian y el hombre está lleno de fortaleza. A este propósito se sirve del símbolo del “ave fénix” en el que están unidas de manera orgánica ambas dimensiones de la experiencia. No hay una sin la otra. En las *Moradas* acude a la imagen del gusano de seda que se transforma en mariposa blanca (5 M 2). Así, pues, podemos decir que toda su vida es una continua transformación que se va dando en su orientación al misterio de Dios, la fuente de las posibilidades inesperadas. Por eso insiste:

Al menos creo que quien no creyere que *puede Dios mucho más* y que ha tenido por bien y tiene algunas veces comunicarlo a sus criaturas, que tiene bien cerrada la puerta para recibirlas. Por eso, hermanas, nunca os acaezca, sino *creed de Dios mucho más y más* [...] (5 M 1,8; la cursiva es nuestra).

De nuevo hemos llegado al esquema abierto de la existencia que posibilita cualquier experiencia, pero en la que también sucede la confrontación con lo nuevo que lo sobrepasa. Así que la transformación sólo puede darse si, hablando en el lenguaje de la Santa, tenemos la puerta abierta para hacer las experiencias que están todavía por venir. Por tanto no sólo las experiencias que ya hemos hecho, sino ante todo la apertura a las nuevas experiencias son lo que nos hace más experimentados.³⁰² Desde este punto de vista Teresa de Jesús critica en sus escritos a los maestros espirituales que pueden saber mucho, pero a los que les falta es justamente esa apertura a lo otro y diferente en el mundo y en los demás (cf. V 13,12-21).

Aunque solemos tener las experiencias individuales y singulares, en todas ellas no se nos descubre sólo un aspecto, sino el mundo en su totalidad. Por ejemplo, después de haber experimentado la fuerza del perdón de una persona, veo la realidad en su conjunto con otros ojos. Y por otra parte, donde vivo una experiencia de fondo como en la búsqueda del sentido de la vida cambia todo mi ser. Por eso Welte refiriéndose a Leo Gabriel habla de la “lógica integral” de la experiencia.³⁰³

³⁰² “Die Wahrheit der Erfahrung enthält stets den Bezug auf neue Erfahrung. Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur *durch* Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch für Erfahrungen offen. Die Vollendung seiner Erfahrung, das vollendete Sein dessen, den wir »erfahren« nennen, besteht nicht darin, das einer schon alles kennt und alles schon besser weiß. Vielmehr zeigt sich der Erfahrene im Gegenteil als der radikal Undogmatische, der, weil er so viele Erfahrungen gemacht und aus Erfahrungen gelernt hat, gerade besonders befähigt ist, aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen”. GADAMER, Hans-Georg: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* ..., pp. 361.

³⁰³ WELTE, Bernhard: “Erfahrung und Geschichte”..., pp. 38.

No obstante, para comprender el fenómeno de la experiencia en su totalidad, es clave la connotación “traspasar, atravesar, penetrar” del verbo “pasar”. Por una parte Teresa suele utilizarlo con la proposición “por”, es decir en su forma activa “pasar por algo”. Por ejemplo:

He pasado por esto y por eso lo sé (V 13,7)

[...] y así no se sabe decir, ni creo lo creerá ni entenderá sino quien hubiere pasado por ello (V 20,9).³⁰⁴

En estos dos casos y en otros muchos es el sujeto quien tiene la experiencia. Es decir, que él desempeña un papel activo en la experiencia. Él pasa por la experiencia, por lo que le sucede en ella. Pero por otra parte podemos observar al mismo tiempo otra dimensión de la experiencia en la que el sujeto místico se encuentra en una situación pasiva o podríamos decir “traspasiva”. Pongamos unos ejemplos:

Yo digo lo que ha pasado por mí (V 10,7; cf. n. 8).

Eramos tan una cosa ella y yo, que no pasaba cosa por su alma que yo estuviese ignorante de ella (6 M 8,4; cf. 11,1).

Aunque cosa que pasa tan de presto no os parecerá de mucho provecho, son tan grandes los que deja en el alma que si no es por quien pasa, no se sabrá entender su valor (6 M 5,9).³⁰⁵

Lo que ocurre aquí con el sujeto místico es que no es él el sujeto activo de la experiencia, sino que el objeto de la experiencia o lo sucedido lo traspasa, lo penetra. La Santa misma lo afirma con el término “traspasamiento”:

[...] antes, de unos días acá, me parecía no tener tan grandes ímpetus como solía, y ahora me parece que es la causa esto que he dicho, no sé yo si puede ser, que antes no llegaba la pena a salir de mí, y como es tan intolerable, y yo me estaba en mis sentidos, hacíame dar gritos grandes sin poderlo excusar; ahora, como ha crecido, ha llegado a términos de este *traspasamiento* y entendiendo más el que nuestra Señora tuvo, que hasta hoy -como digo- no he entendido qué es *traspasamiento* (R 15,1; el subrayado es nuestro).

De ahí constata Cerezo Galán que en el místico tiene lugar “un traspasamiento de todo su ser”.³⁰⁶ En vez de ser él sujeto de la experiencia se vuelve su “objeto”. Y, en

³⁰⁴ Se puede ver otras referencias: V 13,7; 20,9; 20,23; 23,10; 29,9; 30,4.21; 39,22; C 39,2.5; 4 M 1,5; 2,1.6; 3,3; 5 M 1,7; 6 M 1,8.

³⁰⁵ Remitimos también a estos pasajes: V 19,3; 20,19; 40,24; F 6,17; 31,46.

efecto, este hecho lo confirman las formas gramaticales pasivas usadas por Teresa: el sujeto es “aquello” “que ha pasado por mí” (V 10,7.8), mientras que ella se vuelve “objeto” de la experiencia. Por eso podríamos decir que no es ella quien hace la experiencia, sino que la experiencia la hace a ella.

Teniendo en cuenta los dos matices del verbo “pasar” que acabamos de precisar, podemos sostener que la experiencia en Teresa tiene dos caras inseparablemente unidas: una es la dimensión activa o “ascética” en la que ella pasa por la realidad experimentada y descubre activamente lo sucedido, mientras que en la dimensión pasiva o “mística” es traspasada o penetrada por lo que le acontece.³⁰⁷ En el primer caso es ella la que descubre a Dios con sus esfuerzos, mientras que en el segundo es ella descubierta por él.

2.1.2.4. La experiencia como un acontecimiento “común”³⁰⁸ y vinculante

Acabamos de mostrar que lo que se manifiesta en la experiencia afecta a todo nuestro “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*).³⁰⁹ Mi existencia abarca toda mi historia, mi mundo en su totalidad. Sin embargo, mi ser en el mundo es principalmente un ser con los demás. Mi historia no es sólo mi historia y mi mundo no es sólo mi mundo. Yo me encuentro en un mundo que es más grande que mi mundo y me encuentro en una historia que me lleva. Por consiguiente, podemos decir con Welte que mi mundo es el mundo de todas las gentes y mi historia es la historia de todas las épocas y de todos los pueblos.³¹⁰ Este hecho tiene para la descripción de la experiencia consecuencias significativas.

Primero, el esquema abierto de nuestra existencia se encuentra ya en el “mundo histórico” (*die geschichtliche Welt*) y en la “época del mundo” (*die Weltepoche*) solo desde los que podemos hacer nuestras experiencias,³¹¹ segundo, en este suelo primordial que estamos pisando hay experiencias y las formas de experimentar que no podemos simplemente identificar con las experiencias individuales, y que no se pueden derivar de ellas; en este contexto Welte habla de un “horizonte experiencial de la época” (*der*

³⁰⁶ CEREZO GALAN, Pedro: “La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús”, en: *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*. Salamanca 1997, pp. 183 (parece ser errata de la imprenta porque en vez de “traspasamiento” está escrito “traspasatiempo”).

³⁰⁷ Cf. PUNDA, Edvard: *La fede in Teresa d'Avila*. Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 2011, pp. 55.

³⁰⁸ Con el adjetivo “común” nos referimos aquí a lo profundo y lo fundamental de la experiencia como tal que todos compartimos, aunque cada uno lo experimenta de manera totalmente personal.

³⁰⁹ HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. GA, Bd. 2. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, cap. 2, § 12.-§ 13.

³¹⁰ Cf. WELTE, Bernhard: “Erfahrung und Geschichte”..., pp. 42.

³¹¹ WELTE, Bernhard: “Erfahrung und Geschichte”..., pp. 42.

epochale Erfahrungshorizont) que como un espacio propio y abierto, deja ser al mundo humano en su totalidad y que, a su vez, sustenta y nutre las experiencias de este mismo mundo.³¹² Teniendo en cuenta esto nos podemos preguntar cuál es la conexión entre este horizonte experiencial de la época y las experiencias individuales. Según Welte podemos observar el fenómeno desde dos perspectivas inseparablemente unidas.³¹³

Por un lado, es el horizonte experiencial de la época el que da a las experiencias posibilidades, formas y modos determinados para que las experiencias individuales se puedan encarnar y tomar forma. De ahí que el horizonte histórico siempre influya en las experiencias concretas individuales a pesar de que se manifieste en ellas aquello que nos sobrepasa y de lo que, en último término, no disponemos. Citemos como ejemplo la experiencia de la “misma Verdad” que Santa Teresa describe en el capítulo 40 del *Libro de la Vida*:

Comenzóse con esta consideración a inflamar más mi alma, y vínome un arrebatamiento de espíritu de suerte que yo no lo sé decir. Parecióme estar metido y lleno de aquella majestad que he entendido otras veces. En esta majestad se me dio a entender una verdad, que es cumplimiento de todas las verdades. [...] Esta verdad que digo se me dio a entender, es en sí misma verdad, y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor, y todas las demás grandezas de esta grandeza [...] (V 40,1.4)

Como podemos ver, se trata, a pesar de ser una experiencia inabarcable y trascendente, de una experiencia vivida en una época histórica concreta, a saber a los principios de la edad moderna. Este arrobamiento o el éxtasis (“arrebatamiento”), del que habla la Santa, significa en realidad la inmersión en la misma Verdad, en el Todo, en lo común de toda la historia humana. De ahí que lo desbordante y lo trascendental de lo manifestado en una experiencia individual se vista o tome forma de un mundo histórico determinado y de un amplio horizonte experiencial.

Pero por otro lado, las experiencias individuales y concretas aportan, por su parte, lo propio y particular a este horizonte en su totalidad. Por lo tanto, podríamos decir que todo lo que las personas de una generación padecen y experimentan da color al gran arco

³¹² WELTE, Bernhard: "Erfahrung und Geschichte"..., pp. 42-43.

³¹³ Cf. WELTE, Bernhard: "Erfahrung und Geschichte"..., pp. 43-44.

iris de la historia del mundo. En el caso de Santa Teresa estos hechos concretos que lo tiñen serían su amor y entrega a Dios y a los demás, su experiencia singular de la oración, su experiencia única de la vida en la comunidad, etc. Visto el fenómeno de la experiencia desde ambas perspectivas, somos testigos del enfrentamiento y de la unión continuos entre las experiencias trascendentales y de la época, y las experiencias concretas e individuales; y todas ellas van formando el tejido de la historia del mundo.

Al fin y al cabo, la experiencia fundamental de la que venimos hablando es una experiencia vinculante e insoslayable. Si nos acontece no podemos prescindir de ella. Desde luego, podemos neutralizarla o malinterpretarla, sin embargo, no podemos negar que nos haya tocado.³¹⁴ Dicho con más precisión, negarla es posible sólo como consecuencia del hecho de ser tocados por ella. La imposibilidad de soslayársele se manifiesta en la Santa de una manera indudable en el fenómeno del éxtasis o arrobamiento. Aquí la objeción del subjetivismo no viene a cuento porque en esta historia humana universal en la que desde siempre me veo inmerso, lo que se me comunica a mí en la experiencia fundamental, se puede comunicar también a cualquiera a su modo singular y personal.³¹⁵

Tras describir lo común que se nos revela en la experiencia de fondo, nos toca reflexionar acerca de lo manifestado que en ella se nos comunica de manera comprensible y que tiende a la comprensión.

2.1.2.5. La experiencia es comprensible y tiende a ser comprendida

Todo lo que experimentamos en nuestra vida procuramos comprenderlo. La comprensión y la interpretación pertenecen inevitablemente a la experiencia. Sin embargo, no todo lo que nos acontece lo entendemos de la misma manera. La comprensión depende tanto de nosotros como del objeto que conocemos.

Guardini pone de relieve que conocer y comprender un objeto no viviente, por ejemplo una máquina, se distingue de conocer y comprender un objeto viviente, por

³¹⁴ Cf. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 147.

³¹⁵ Marcel Gabriel con derecho refuta la objeción del subjetivismo: "Il faudrait alors se demander dans quelles conditions le mot être prend pour moi un sens (pour moi: n'est-ce pas du subjectivisme? Non, car ce qui peut se communiquer à moi-même c'est ce qui peut se communiquer à autrui)". GABRIEL, Marcel: *Présence et immortalité*. Flammarion, Paris, 1959, pp. 103.

ejemplo una persona.³¹⁶ Cuando conozco la maquina ella está ante mí tal como es, de forma acabada. Conocerla consiste en observarla y considerar las partes que la constituyen. A una persona se le conoce de manera diferente. Ésta no está ante mí de manera cerrada y acabada, sino que esconde en sí posibilidades que se puedan realizar con el tiempo, a lo largo de su vida. Por lo tanto, lo que la caracteriza son el crecimiento y la transformación continuos. De modo parecido comprendemos también las experiencias decisivas en las que no se nos revela sólo un objeto o un aspecto de la realidad, sino la realidad en su totalidad. ¡Cuanto más es conocer la realidad viva y orgánica que soy yo mismo junto con todos los demás y con todo lo que me rodea! un proceso inacabado. Es decir, que en las experiencias profundas tenemos que ver con algo que se nos va revelando, que se nos va mostrando de manera permanente. Por eso Guardini habla de la “revelación” aunque todavía en un sentido más amplio de la palabra.³¹⁷

Ahora bien, justamente de esta manera comprende e interpreta Santa Teresa sus experiencias místicas con Dios, como una revelación continua. Ella, como vive desde la fe, entiende la revelación en el sentido estricto de la palabra. La necesidad de comprender sus experiencias místicas es en la Santa indudable. Lo expresa ella misma en un texto muy significativo:

Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es. Y aunque no parece es menester más de la primera, para no andar el alma confusa y medrosa e ir con más ánimo por el camino del Señor llevando debajo de los pies todas las cosas del mundo, es gran provecho entenderlo y merced; que por cada una es razón alabar mucho al Señor quien la tiene, y quien no, porque la dio Su Majestad a alguno de los que viven, para que nos aprovechase a nosotros (V 17,5).

Teresa aquí, como lo subrayan los teresianistas, diferencia tres niveles de experiencia: en el primer nivel algo se nos da a experimentar; en el segundo, lo experimentado lo procuramos comprender y en el tercer nivel, lo comprendido tendemos a expresarlo o comunicar. Por lo tanto es la experiencia fundamental una “experiencia

³¹⁶ Cf. GUARDINI, Romano: *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*. Verkbund Verlag, Würzburg, 1940, pp. 1-2.

³¹⁷ GUARDINI, Romano: *Die Offenbarung* ..., pp. 2.

hermenéutico-fenomenica” (*die hermeneutisch-phänomenale Erfahrung*).³¹⁸ Esto significa lo mismo que matiza Santa Teresa solo en el lenguaje fenomenológico.

Wucherer-Huldenfeld, en primer lugar constata que en la experiencia estamos llamados, que a lo que se manifiesta y a lo que se abre en ella le debemos dar espacio en nuestra existencia, de tal modo que se pueda mostrar y desarrollar como es en sí:

In diesem Sich-Zeigen geschieht ein Sich-Öffnen und Aufgehen in die Unverborgenheit (Wahrheit), gibt sich dasjenige, mit dem wir die Erfahrung machen, in seiner Bedeutsamkeit zu verstehen.³¹⁹

En segundo lugar, la experiencia nos afecta, nos toca y así nos da a pensar, suscita en nosotros la necesidad de comprender lo experimentado. Sin comprender lo que nos sucede en la experiencia, ésta se puede volver ciega y confusa, en último término, meramente subjetiva. Y al revés: el conocimiento sin la experiencia se hace hueco, externo y aparente.³²⁰

En tercer lugar, lo que se nos da a experimentar puede crecer y desarrollarse solo en un espacio más amplio, en el que sabemos que tenemos algo en común, como hemos visto más arriba. Es decir, que la comprensión de lo experimentado necesita un espacio en el que lo experimentado se pueda comunicar, expresándolo con palabras en un espacio en el que me vea unido a los demás.³²¹ La Santa es muy consciente de este momento por eso todas sus experiencias las comunica en palabras y por escrito a sus confesores y asesores espirituales. Así que los otros tienen un papel muy importante y significativo en la comprensión de nuestras experiencias. Hay una cita de Teresa que pone de manifiesto esta necesidad de comprender la experiencia y también las deformaciones que son consecuencia de no comprenderla:

Pues querría dar a entender esto, porque son principios, y cuando el Señor comienza a hacer estas mercedes, la misma alma no las entiende ni sabe qué hacer de sí. Porque, si la lleva Dios por camino de temor, como hizo a mí, es gran

³¹⁸ WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 149.

³¹⁹ WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 150.

³²⁰ Cf. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 150. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 150.

³²¹ Cf. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 150.

trabajo, si no hay quien la entienda; y esle gran gusto verse pintada [descrita al vivo], y entonces ve claro va por allí. Y es gran bien saber lo que ha de hacer, para ir aprovechando en cualquier estado de estos. Porque he yo pasado mucho y perdido harto tiempo por no saber qué hacer y he gran lástima a almas que se ven solas cuando llegan aquí; porque aunque he leído muchos libros espirituales, aunque tocan en lo que hace al caso, decláranse muy poco, y si no es alma muy ejercitada, aun declarándose mucho, tendrá harto que hacer en entenderse (V 14,7).

Como hemos subrayado y como se puede ver también en el texto que acabamos de citar, lo acontecido en la experiencia sólo lo podemos comprender de manera adecuada en la comunicación con los otros. Para Santa Teresa y para todo creyente, es la Iglesia, la comunidad de los creyentes, el pilar de la comprensión de sus experiencias de Dios. Esta dimensión se mostrará decisiva en el discernimiento de la experiencia mística auténtica de la falsa.

2.2. La relación entre la experiencia primordial y la experiencia religiosa

En la descripción fenomenológica de las propiedades de la experiencia primordial se nos han mostrado momentos significativos: que en ella algo nos toca y nos sobrecoge, que nos implica personalmente, que no disponemos de ello y que es vinculante porque siempre nos encontramos implicados en ello. Y por último, que es comprensible ya que es algo que todos tenemos en común.

Así, pues, suponemos que en todas las experiencias de fondo se nos revela aquello que las emparenta con la experiencia religiosa. O dicho de otro modo, en la experiencia religiosa tenemos que ver con lo primordial que se da en toda la experiencia. Además, hemos podido ver que los rasgos de las experiencias decisivas o fundamentales remiten a lo último e inabarcable que Rudolf Otto ha llamado lo “sagrado” (lo numinoso).³²² Pero hablando de lo “sagrado” en el sentido de Otto tenemos que tener en cuenta dos cosas: primero, la religión en él está vinculada con algo irracional. Segundo, lo que predomina en la religión y, por eso, también condiciona la experiencia, parecen ser las fuerzas y los

³²² OTTO, Rudolf: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt & Granier, Breslau 1917.

poderes represivos.³²³ Mientras tanto los filósofos y fenomenólogos de la religión han repensado e iluminado el tema de lo sagrado desde diferentes perspectivas.³²⁴

Simon Frank por ejemplo, advierte que la explicación psicológica de la fe como obediencia ciega a los poderes represivos y a las autoridades no es lo mismo que la justificación.³²⁵ Para él cada fuerza o autoridad remite a algo previo y de esta manera inevitablemente caemos en el círculo vicioso. Por eso insiste en que la fe tiene que basarse en la experiencia en la que uno ya no cree ciegamente, sino está tocado por la realidad en la que cree. Pues bien, vamos a exponer ahora a grandes rasgos cómo se manifiesta la experiencia religiosa.

2.2.1. El fenómeno de la experiencia religiosa

Aquí la palabra “fenómeno” la entendemos en su acepción fenomenológica, es decir, aquello que se manifiesta o se muestra como es en sí. Por eso no nos vamos a centrar tanto en las ideas sobre la experiencia religiosa, sino que vamos a atenernos al fenómeno como tal.

La experiencia religiosa puede manifestarse de maneras muy diferentes: Guardini pone el ejemplo de contemplar el cielo nocturno lleno de estrellas en el que uno puede percibir los cuerpos estelares o pueden ser evocados los acontecimientos históricos; también puede tener las impresiones líricas que tienden a expresarse en un poema o ante esta belleza le viene a la mente la persona querida, etc.³²⁶ Pero con todas estas posibilidades el fenómeno no se agota. Además, uno puede percibir lo otro que está más allá de los conceptos y palabras, lo inefable. Y si lo expresara diría que está tocado por lo último, lo misterioso, lo sagrado.³²⁷ Por otra parte, la experiencia religiosa puede darse también en los acontecimientos interiores, por ejemplo en un conflicto moral en el que uno

³²³ Cf. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung" ..., pp. 152.

³²⁴ Para más vease: CASPER, Bernhard; HEMMERLE, Klaus; HÜNERMANN, Peter: *Besinnung auf das Heilige*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1966. SPLETT, Jörg: *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*. Karl Alber Verlag, Freiburg, München, ²1985, pp. esp. 225-248. WELTE, Bernhard: "Das Heilige in der Welt und das christliche Heil", en: *en: BWGS IV/1. Hermeneutik des Christlichen*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 230-271.

³²⁵ Cf. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous: trois méditations*. Aubier, Paris 1955, pp. 16.

³²⁶ GUARDINI, Romano: "Das Phaenomen der religiösen Erfahrung", en: ANTONELLI, Maria Teresa; ARATA, Carlo; BATTAGLIA, Felice: *Il problema dell'esperienza religiosa. Atti del XV convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari*. Brescia, Morcelliana, 1961, pp. 40.

³²⁷ Cf. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous ...*, pp. 35.

se decide por el bien en sí, sin una actitud interesada. O en una situación trágica o dramática de la vida, tras verme rescatado de la desgracia.

Además, Frank habla de dos tipos de experiencia, la experiencia estética y la experiencia moral en las que también nos toca algo que va más allá de lo que percibimos de manera empírica.

Pongamos, primero, el ejemplo de la experiencia estética: al escuchar una sinfonía de Chaikovski oyendo los sonidos percibo algo que no se agota en ellos y que forma la esencia de la música, la belleza musical. Algo parecido ocurre si contemplamos una catedral gótica; vemos las formas y las proporciones exteriores, los pilares que se extienden hacia arriba, pero en su conjunto nos toca algo inefable o “suprasensible”.³²⁸

Como segundo ejemplo, preguntémonos cómo se manifiesta en la experiencia moral: por ejemplo, a un insulto o menosprecio, uno no responde de modo “ojo por ojo y diente por diente”, sino con la bondad del perdón; o qué se nos muestra en el sacrificio y el amor de uno por el bien de su prójimo. Lo que nos toca aquí no lo percibimos con los sentidos aunque también estos forman parte de la experiencia, sino con todo nuestro ser.³²⁹ De modo similar al caso de la experiencia estética, también en la experiencia moral tenemos que ver con algo “suprasensible”. Estos ejemplos, por lo tanto, muestran claramente que yo entro en relación con lo que llamamos el “bien” y la “belleza”. Es decir, que se trata en último término de un encuentro con la realidad. Yo no presumo, no creo o pienso que el bien y la belleza existan, sino que lo sé porque lo experimento con toda mi persona.³³⁰ Ahora bien, cuál es la conexión entre la experiencia estética, moral y la experiencia religiosa.

Según Frank, en la experiencia del bien y de lo bello se dan los elementos que constituyen la experiencia religiosa. Esto lo afirman entre otras cosas las expresiones del lenguaje: incluso los no creyentes al percibir la belleza o la bondad de algo suelen usar los adjetivos “magnífico”, “divino”, “maravilloso”, etc. Por eso Frank insiste que, si una persona que no está cargada de prejuicios, interpretaciones y teorías previas sobre la realidad, sino que se entrega a las impresiones mismas, se puede dar cuenta de que en estas experiencias o en estos encuentros se halla el “germen” o la “anticipación oscura” de la

³²⁸ Cf. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 31-32.

³²⁹ Cf. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 33.

³³⁰ Cf. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 33.

experiencia religiosa.³³¹ Lo que acontece en la experiencia estética o moral está de cierta manera unido a algo más profundo, más interior, lo primero y lo último que posibilita todo aquello: a un ser creador. Es impresionante cómo Santa Teresa describe la experiencia del bien precisamente en esta clave, como algo que viene de una “fuente” más profunda:

Decía aquella persona [habla de sí misma] que había sacado dos cosas de la merced que Dios le hizo: la una, un temor grandísimo de ofenderle, y así siempre le andaba suplicando no la dejase caer, viendo tan terribles daños; la segunda, un espejo para la humildad, mirando cómo cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros, sino de esta fuente adonde está plantado este árbol de nuestras almas, y de este sol que da calor a nuestras obras. Dice que se le representó esto tan claro, que en haciendo alguna cosa buena o viéndola hacer, acudía a su principio y entendía cómo sin esta ayuda no podíamos nada; y de aquí le procedía ir luego a alabar a Dios y, lo más ordinario, no se acordar de sí en cosa buena que hiciese (1 M 2,5).

Por un lado Teresa es consciente de que lo bueno que hace no proviene de ella, sino de un “principio”, de una “fuente” más honda e inagotable. Por eso también usa la imagen del sol que da vida a todo lo que hacemos. Y por otro lado, quien ve con los ojos de la fe también tiene una necesidad que le empuja a expresar esta fuerza vivificadora en él de maneras muy diferentes: como expresión artística o alabanza a Dios en el caso de la Santa. Esto mismo afirma también Simon Frank:

[...] celui qui possède déjà une foi religieuse en a conscience comme d'une réserve de forces bienfaisantes et qui nourrissent l'âme; il éprouve aussi l'irrésistible besoin d'exprimer sa foi en des émotions d'ordre esthétique, en de poétiques et musicales louanges de Dieu [...].³³²

En definitiva, nos hemos dado cuenta de que tanto en estas experiencias de fondo como en la experiencia estética y moral -y a las que podemos añadir también la experiencia de nuestra propia conciencia- se despliega lo último y lo primordial que no es evidente en sí, pero que nos posibilita en nuestro ser.

Aquí nos viene a la mente la famosa pregunta de Heidegger: ¿Por qué es un ente y no más bien nada? que apunta a un momento de la experiencia religiosa que Guardini

³³¹ Cf. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous ...*, pp. 33-34.

³³² FRANK, Simon: *Dieu est avec nous ...*, pp. 35.

llama *die Nicht-Selbstverständlichkeit des Daseins*.³³³ el hecho de que mi propia existencia no sea algo natural, sino que es ante todo un don. Que yo exista no es necesario, porque podría también no ser. Sin embargo, existo y esto es un misterio.

En consecuencia, Frank distingue entre las experiencias particulares que poseen la certeza de un hecho particular que no podemos negar, pero que podría también no ser: su existencia no tiene el carácter de ser absolutamente necesario. En la experiencia religiosa, al contrario, nosotros encontramos lo último y lo absoluto que hace posible todas las demás experiencias particulares: no que en ella estuviera presente un hecho que también podría no ser, sino que experimentamos algo que posee carácter de ser absolutamente necesario:

L'expérience religieuse est celle d'une réalité que nous reconnaissons comme *condition de toute* expérience et de tout pensé, comme fond commune, base d'appui, dernier couronnement de tout ce qui nous est donné et en quoi nous vivons.³³⁴

Desde este punto de vista la experiencia religiosa es de índole absoluta, sin embargo, caer en la cuenta de este encuentro con la realidad absoluta no tiene el carácter de ser absoluto. Dicho de otro modo, el encuentro con la realidad que ocurre en la experiencia religiosa es como cualquier otro hecho, posee la veracidad absoluta, pero que se dé esta experiencia no depende de nosotros; no la podemos producir nosotros. Por eso tanto Frank como Welte hablan de la experiencia que nosotros *podemos* hacer, sin embargo, no es necesario que la hagamos.³³⁵ Porque es, en definitiva, un don cuyo principio se nos escapa.

Por ahora esto nos parece suficiente en cuanto al fenómeno de la experiencia religiosa. Un poco más adelante vamos a volver a ella cuando estudiemos la fe como horizonte fundamental de la experiencia y su estructura interior. A continuación nos interesa tratar con brevedad el concepto de la "experiencia religiosa" e iluminar el trasfondo socio-histórico en el que nace.

³³³ GUARDINI, Romano: "Das Phaenomen der religiösen Erfahrung" ..., pp. 44.

³³⁴ FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 37.

³³⁵ Cf. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 37. WELTE, Bernhard: "Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung" ..., pp. 150

2.2.2. El concepto de la “experiencia religiosa”

De la experiencia religiosa podemos reflexionar desde la vida misma, es decir, de una manera “interna” que sería desde la religión o desde la espiritualidad vivida, y de una manera “externa” que significaría la elaboración de una teoría de la religión.³³⁶ Por lo tanto hay científicos que para comprender debidamente la experiencia religiosa están llamados a estudiar lo que de ella han dicho los grandes maestros en el lenguaje simbólico. Pero ellos no están dentro de la experiencia, sino que la consideran un objeto, lo describen, clasifican, etc.

Por otra parte, encontramos también creyentes que tienen inquietudes intelectuales y se interesan por cómo se estudian las experiencias religiosas en las ciencias de la religión, en la filosofía y en la psicología de la religión, de qué manera nacen y se desarrollan. En este caso, aunque procuren tratarlas de manera objetiva, su punto de vista siempre queda impregnado por los intereses religiosos.³³⁷ Veamos ahora cómo aparece el concepto de la experiencia religiosa en la teoría religiosa y en la religión como tal.

2.2.2.1. La “experiencia religiosa” en la teoría religiosa

En cuanto al término “experiencia religiosa” no es fácil precisar cuándo aparece por primera vez y, sobre todo, si surge en la teoría de la religión o en la misma religión. Hay indicios que hablan a favor de ambas tesis. Aquí vamos a presentar la que defiende que el término “experiencia religiosa” aparece en el ámbito externo a la religión, es decir, en la teoría religiosa.

En primer lugar, Haeffner sostiene que la expresión “experiencia religiosa” como tal la encontramos por primera vez en el famoso libro de William James “The varieties of religious experience” (1901/02). Se trata de una obra muy influyente en la filosofía de la religión hasta nuestros días que ha abierto paso al término en muchas lenguas europeas.³³⁸

En segundo lugar, cabe destacar que con la aparición de la formulación “experiencia religiosa” sucede algo nuevo: por una parte podemos constatar que lo que ahora se ha comenzado a designar como “experiencia religiosa” existía ya hace mucho tiempo dentro de la misma religión, aunque no bajo esta denominación. ¿Qué significa entonces este hecho? Haeffner enfatiza lo siguiente:

³³⁶ HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung " ..., pp. 182.

³³⁷ Cf. HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung " ..., pp. 183.

³³⁸ Cf. HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung " ..., pp. 183.

Bei dieser Tatsache geht es um mehr als um einen banalen Wechsel von Beziehungen. Es geht um ein neues Bewußtsein und damit um ein geändertes Verhältnis zur Sache –, und damit möglicherweise sogar um eine Veränderung in der Sache – der Art und Weise sowie der Begünstigung und Erschwerung des Erfahrens – selbst.³³⁹

Con ello afirma que no se trata de un mero juego de palabras, sino de un nuevo modo de percibir y concebir el mismo fenómeno de la experiencia religiosa.

En tercer lugar, este cambio tiene en general tres consecuencias importantes: primero, el uso del término “experiencia religiosa” sugiere un cierto saber sobre la experiencia religiosa en comparación con otras formas de la vida humana; segundo, incluye un concepto de lo “religioso” lo que, por consiguiente, conlleva que hay también otros tipos de experiencia de los que la experiencia religiosa se distingue fundamentalmente.³⁴⁰ Todos estos problemas los estudia la filosofía y la epistemología de la religión.

Dicho esto, tenemos que presentar las objeciones a esta tesis. Parece que el concepto “experiencia religiosa”, en efecto, aparece en la teoría externa a la religión, sin embargo, no en William James. Koritensky, al contrario, afirma que es Friedrich Schleiermacher (1768-1834) el primero que problematiza el fenómeno de la experiencia religiosa:

Obwohl er den Begriff der religiösen Erfahrung selbst (fast) nicht verwendet, kommt Schleiermacher doch das Verdienst zu, diese Idee in der Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) erstmals theoretisch erschlossen zu haben.³⁴¹

De esta frase podemos deducir que es el teólogo y filólogo alemán el primero que de manera teórica expone el problema, mientras que la introducción de la formulación “experiencia religiosa”, en efecto, se la debemos a James, ya que como tal no aparece en Schleiermacher. Esto mismo lo afirma Simon Frank:

C'est James qui introduisit le concept même “d'expérience religieuse”.³⁴²

³³⁹ HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung " ..., pp. 183.

³⁴⁰ Cf. HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung " ..., pp. 183.

³⁴¹ KORITENSKY, Andreas: "Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis. Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen", *Theologie und Philosophie*, 85 (2010), pp. 217.

³⁴² FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 30.

Para designar la “esencia de la religión” con lo que se refiere a la experiencia religiosa, Schleiermacher utiliza principalmente los términos “el sentimiento” (*Gefühl*) y “la contemplación” (*Anschauung*).³⁴³ Cuando Koritensky afirma que Schleiermacher “(casi) no usa” el concepto de “experiencia religiosa”, no aclara las cosas acerca del término, sino que las oscurece.

Después de poner de relieve cuándo aparece el concepto “experiencia religiosa” en la teoría externa a la religión, vamos a ver a continuación cuál es el puesto que ocupa dentro de la religión y espiritualidad.

2.2.2.2. La “experiencia religiosa” en la religión y en la espiritualidad

Como acabamos de ver, el término “experiencia religiosa” nace en el ámbito externo a la religión. Pero según Koritensky podemos observar que el término “experiencia religiosa” aparece en un contexto inmanente a la religión.

Él sostiene que el concepto “experiencia religiosa” surge en un contexto protestante, a partir de una necesidad práctica de distinguirse de un cristianismo intelectualista y racionalista que ha perdido el contacto vital con la vida.³⁴⁴ Se trata de una “religiosidad de la experiencia” que se difunde a partir del siglo XVIII y que ha derivado en un tipo de literatura en la que la gente cuenta sus experiencias de conversión: los relatos a menudo están titulados *Christian experience of XY* o *Experience of XY*; más tarde aparece también la denominación *Religious experience of XY*.³⁴⁵ Así que lo que podemos deducir de lo dicho del concepto “experiencia religiosa”, es que nace más o menos en la misma época (el siglo XVIII-XIX), tanto en la religión como fuera de ella, es decir, en la teoría de

³⁴³ “Sie [die Religion] begehrt nicht das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkühr des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl”. Friedrich SCHLEIERMACHER, “Über die Religion”, en: *Schriften aus der Berliner Zeit (1796-1799), Schriften und Entwürfe, Band 2*. Walter de Gruyter 1984, pp. 211. Más sobre el tema de la experiencia religiosa en Schleiermacher vease: GEYBELS, Hans: *Cognitio Dei Experimentalis. A theological genealogy of Christian religious experience*. Leuven University Press, Leuven, 2007, pp. 377-418, sobre todo 394-406.

³⁴⁴ Cf. KORITENSKY, Andreas: “Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis” ..., pp. 217.

³⁴⁵ KORITENSKY, Andreas: “Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis” ..., pp. 217. Aquí Koritensky menciona dos relatos de esta religiosidad experiencial: FLETCHER, J.: *The Christian experience of Mrs. S***** (as dedicated by herself) written by the Rev. Mr. John Fletcher, late vicar of Madeley, in Shropshire; to which are added extracts from two letters by the same divine; relative to the doctrine of Christian holiness*. London, 1785. EMERSON, E.: *The religious experience of Mrs. Emerson, late Miss Eleanor Read: together with letters to her friends, and her bed exercises*. Bennington 1809.

la religión. Ahora exponamos brevemente la importancia que tiene el concepto “experiencia religiosa” en la misma religión.

En principio podemos distinguir dos modos del discurso sobre la “experiencia religiosa” en el ámbito de la religión. Un modo podemos llamarlo modo concreto o simbólico, mientras que el otro podemos designarlo como doctrinal. El primer modo está vinculado a las grandes tradiciones religiosas como a la tradición bíblica o a las tradiciones religiosas orientales. En la Sagrada Escritura por ejemplo, hay muchas formas que expresan la experiencia religiosa aunque no con esta denominación y que siempre forman parte de un contexto concreto y vital del hombre. Pongamos algunos ejemplos:

Gustad y ved cuan bueno es Yavé” (Sal 34,9).

Sólo de oídas te conocía; mas ahora te han visto mis ojos (Job 42,5).

Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida [...] os lo anunciamos a vosotros [...] (1 Jn 1,1.3).

Más tarde, aparecen los conceptos más abstractos que designan la experiencia religiosa: *παθὼν τὰ θεῖα* o *pati divina*, *oratio*, *meditatio*, *contemplatio*, *cognitio dei experimentalis*, teología mística, etc.³⁴⁶ Estos surgen ya de un cierto interés por la teoría de la experiencia vivida, pero no deja de ser una “teoría práctica”: primero en un contexto todavía más amplio de la dirección espiritual y la enseñanza, luego, expresada en una doctrina o en un sistema espiritual.³⁴⁷ En la tradición cristiana conocemos numerosos textos (*doctrina spiritualis*) en los que están formulados varios tipos de estas vivencias, que son muchas veces fruto de las reglas de la vida espiritual que sirven también de medio para su interpretación adecuada.³⁴⁸ Se trata de textos que son absolutamente imprescindibles a la hora de estudiar el problema de la experiencia religiosa y de la

³⁴⁶ Más sobre los conceptos y términos de la experiencia religiosa en la tradición cristiana véase un excelente estudio histórico-teológico: GEYBELS, Hans: *Cognitio Dei Experimentalis. A theological genealogy of Christian religious experience*. Leuven University Press, Leuven, 2007, sobre todo I. y II. parte.

³⁴⁷ Cf. HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung " ..., pp. 184.

³⁴⁸ Cf. HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung " ..., pp. 184. Los autores de estos textos son muchos: San Pablo y San Juan en el Nuevo Testamento, después *Apoftegmata Patrum*, Evagrio Pónico († 399), San Agustín († 430), Juan Casiano († 435), Dionisio Areopagita (siglo V.-VI), Bernardo de Clairvaux († 1153), Tomás de Aquino († 1274), maestro Eckhart († 1328), Brígida de Suecia († 1373), Catalina de Siena († 1380), Teología Deutsch (siglo XIV), Dionisio Cartujano († 1471), Ignacio de Loyola († 1556), Teresa de Ávila († 1582), Juan de la Cruz († 1591), Francisco de Sales († 1622), etc. Los autores más importantes de la tradición musulmana son: al-Muḥāsibī († 857), al-Yunayd († 910), al-Hallaḡ († 922). También hay otros textos y tratados de la mística tanto en la tradición budista e hinduista como en la tradición judía.

mística. Pero como se trata de un “género literario especial” tenemos que contar en ellos con un “elemento no científico” ya que es la fe cristiana el horizonte de su aparición y comprensión.³⁴⁹ En este contexto cabe destacar todavía dos puntos importantes en cuanto al concepto de la experiencia religiosa.

Primero, los autores de estos textos no consideran la experiencia un fin en sí, como se suele estimar en las ciencias de la religión, sino ante todo un “bien supremo”.³⁵⁰ Santa Teresa a menudo habla de la experiencia como “gran bien”. El título al capítulo 8 de su autobiografía que trata de oración es más que significativo:

Trata del gran bien que le hizo no se apartar del todo de la oración para no perder el alma, y cuán excelente remedio es para ganar lo perdido. - Persuade a que todos la tengan.- Dice cómo es tan gran ganancia y que, aunque la tornen a dejar, es gran bien usar algún tiempo de tan gran bien (V 8 tit.).

Teresa como podemos ver sólo en este breve pasaje usa tres diferentes términos para dar a entender qué es la experiencia: el “gran bien”, “excelente remedio” y “gran ganancia”. De ahí, está claro que la experiencia en la religión no es un objeto de investigación fuera del sujeto, sino que es un bien existencial que influye determinadamente en la vida del ser humano. Y justamente por eso, el místico no tiende a analizar la experiencia religiosa de forma científico-empírica, sino simplemente relata su vida subrayando cómo este “gran bien” ha producido en él la transformación total de la persona y lo ha hecho partícipe del amor gratuito de Dios.

Segundo, el interés de la modernidad por la experiencia se centra más en la “ascensión” (*ascensus*) de lo profano a lo sagrado y expresa más a menudo la necesidad de sentir la plenitud de aquello que los místicos describen en un lenguaje simbólico; este momento no es incorrecto y, de hecho, lo podemos encontrar en los autores espirituales de todos los tiempos y tradiciones, sin embargo, nos parece que ellos más que en la ascensión insisten y subrayan el “descenso” (*descensus*) al mundo cotidiano.³⁵¹ De nuevo podemos poner un ejemplo de Santa Teresa en el que se ve de manera clarísima esta dimensión de la experiencia:

Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir ni menear el

³⁴⁹ DEBLAERE, Albert: "Témoignage mystique Chrétien", *Studia Missionalia*, 26 (1977), pp. 121-22.

³⁵⁰ HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung " ..., pp. 185.

³⁵¹ HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung " ..., pp. 185.

pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión, y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; y si tiene algún dolor, te duela a tí; y si fuere menester, lo ayunes, porque ella lo coma, no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello. Esta es la verdadera unión con su voluntad (5 M 3,11).

La cita es tan elocuente que prácticamente no necesita comentario. Una vez más se nos ha mostrado que la experiencia en el sentido inmanente a la religión es principalmente un don gratuito cuyo fin no son resultados empíricos que puedan ser comprobados o refutados, sino que tiene que producir la transformación de toda la persona de modo que esta sea un fruto del que puedan participar los demás.

Acabamos de iluminar el concepto “experiencia religiosa” desde la teoría de la religión y desde la perspectiva interna a la religión, desde la espiritualidad. A continuación vamos a estudiar detenidamente la estructura interior de la experiencia religiosa en Santa Teresa.

2.3. La estructura interior de la experiencia religiosa en Teresa de Jesús

2.3.1. La experiencia en el interior de la fe

Ya más arriba hemos mencionado que la fe es el horizonte fundamental a partir del que Santa Teresa concibe no sólo su propia existencia, sino la realidad en su totalidad. Y es que toda nuestra vida se basa en la fe comprendida en un sentido amplio de la palabra. Por eso es necesario que exponamos a qué nos referimos cuando usamos la palabra “fe”. Para entender el fenómeno de la fe vamos a poner de relieve sus significados.

2.3.1.1. La fe en el sentido extrarreligioso

Según Edith Stein hay que delimitar la “fe religiosa” (*fides*) de todo lo que llamamos fe en sentido “extrarreligioso”.³⁵² Pero dentro de la fe en sentido “extrarreligioso” podemos distinguir los momentos siguientes: *belief*, convicción, *opinio* y

³⁵² STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade", en: STEIN, Edith: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*. ESW, Bd. 6. Herder Verlag, Louvain, 1962, pp. 186.

doxa. Se trata de diferentes modos del complejo fenómeno de la fe que vamos a describir a continuación.³⁵³

En primer lugar, la fe como ‘belief’ (creencia) significa la fe en la existencia de un objeto real o ideal, interno o externo. Aunque no he estado nunca en Japón creo que Japón existe. Si bien no veo al bebé de nuestra vecina que está en el primer mes de embarazo, sin embargo, creo que existe. También creo que existe un objeto ideal, por ejemplo el monte del oro aunque sólo me lo puedo imaginar. Por tanto, siempre cuando me refiero a cualquier objeto real o ideal al mismo tiempo creo que él existe. La certeza sobre ella es inherente a mi conciencia. Y esta certeza la llama Edith Stein *belief*.³⁵⁴ Por otra parte también depende si la existencia de un objeto se da de manera originaria o no: en el parque veo una flor (la percepción). Al acercarme, veo que es de color rojo (el conocimiento). Ahora sé que es de color rojo (el saber) y lo retengo en la memoria.

En segundo lugar, teniendo en cuenta el estado de las cosas hablamos de otro significado que tiene la palabra fe en sentido no religioso. Por ejemplo “El cielo es azul” es un estado de cosas que presupone un objeto primario que es el cielo. Esto quiere decir que las cualidades de un objeto son las consecuencias lógicas de un acto simple, mientras que los estados de cosas implican un acto que presupone otros actos y finalmente un acto simple. Aquí podemos distinguir dos tipos de conocimiento: uno es inmediato, el que llamamos la intuición, mientras que el otro es mediato al que llamamos deducción. El conocimiento inmediato sería: en la excursión primero llovió y después el cielo se despejó. Deducción sería: después de llover, el cielo se despejará.

Además del conocimiento y del saber conocemos otras actitudes intelectuales frente a los estados de cosas, y una de ellas es la convicción. Lo que ocurre en la convicción, es que el momento de *belief* o la certeza del objeto, se hace de una manera independiente. La convicción es posible solo hacia los estados de cosas, mientras que no es posible hacia los

³⁵³ En nuestra exposición nos estamos refiriendo a STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 186-189. Los ejemplos son nuestros, sólo el ejemplo de convicción tomamos de ella. Para completar sus ideas véase también: BÖTTIGHEIMER, Christoph: *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2012, pp. 290-309. FAUX, J. M. (SJ): "L'expérience de l'acte de foi", *Nouvelle Revue Théologique*, 87 (1965), pp. 1009-1022. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 11-75. LEHMAN, Karl: "Glaube", en: KRINGS, Hermann (hg.): *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*. Kösel Verlag GmbH & Co., München, 1973, pp. 596-601. PIEPER, Josef: *Über den Glauben. ein philosophischer Traktat*. Kösel, München, 1962. RATZINGER, Joseph: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. Erich Wewel Verlag, München, 1982, pp. 359-382.

³⁵⁴ La denominación “belief” la toma Stein de la confrontación con David Hume y de la lectura de los escritos de Reinach. Cf. REINACH, Adolf: *Sämtliche Werke. Die Werke. I*. Philosophia Verlag, München, 1989, pp. 352, 425.

objetos primarios. En *Causalidad psíquica* estudiando las tomas de posición Stein pone este ejemplo: una madre oye de camaradas de su hijo que éste ha muerto en la batalla.³⁵⁵ Ella está convencida de su muerte, sin embargo, no quiere darle crédito hasta que no obtenga la noticia oficial de su fallecimiento. Como lo subraya Edith, tomas de posición, en este caso la convicción, toman posesión de mí, y yo, viendo esta perspectiva, no soy libre.³⁵⁶ Sin embargo, yo me puedo entregar a ellas aceptándolas o rechazándolas. La madre no puede eliminar la creencia de la muerte de su hijo que se le ha impuesto “por sí misma”, sino que se le tienen que presentar nuevos motivos mediante los que esta se hará más débil: que no le ha llegado todavía la noticia oficial de ello o que por ejemplo, alguien lo ha visto vivo. Volviendo al lenguaje de la lógica, la expresión objetiva de convicción es la proposición en la que se afirma el hecho en el que se da el estado de cosas al que corresponde la verdad de la proposición.

En tercer lugar, además de la convicción, hay otras actitudes intelectuales como por ejemplo la presunción, la duda, la pregunta. Aquí se trata de las modificaciones de la certeza y de la convicción, y entre ellas hay una que de nuevo consideramos como fe. Edith Stein lo denomina *opinio*. Un ejemplo sería éste: creo que la mesa de la esquina es gris, pero no lo sé. Este tipo de fe que normalmente oponemos al saber es muy diferente de la *belief* y de la convicción porque le falta todavía el momento de certeza. Por eso está más próximo a la presunción. En el caso de la presunción juegan un papel importante los argumentos y los contraargumentos. En la *opinio*, en cambio, no habla nada en contra de que la mesa sea gris, podría serlo, sin embargo, viene de una postura escéptica que siempre admite una mera posibilidad de ser lo contrario. O también puede influir el hecho de estar atado a los sentidos y a la experiencia. Así que en la *opinio* no tengo presentes ni contraargumentos ni los argumentos, pero de lo que sí soy plenamente consciente es de que podría ser de otra manera.

En cuarto lugar, Edith Stein habla de la *doxa*, la fe “ciega”. Lo mismo que la *opinio* también esta se opone al saber. Si en la *opinio* admito como mera posibilidad que algo puede ser de otro modo, en el caso de la *doxa*, en cambio, ni la mera posibilidad de ser de otro modo entra en cuenta. Por eso la *doxa*, en comparación con la *opinio*, caracterizada

³⁵⁵ Cf. STEIN, Edith: "Psychische Kausalität", en: STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. ESGA, Bd. 6. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2010, pp. 43.

³⁵⁶ Cf. STEIN, Edith: *Psychische Kausalität* ..., pp. 42-43.

por la inestabilidad, posee una firmeza interna. Esta la emparenta con la convicción en lo que cabría distinguir entre la convicción ciega y la que ve. Un ejemplo de *doxa* sería que uno cree tan ciegamente en algo que ni siquiera puede admitir que esto pueda ser de otra forma. Aquí la *doxa* equivale a la ilusión.

Acabamos de describir los significados de la fe en el sentido extrarreligioso que distingue Edith Stein. Por otra parte también afirma que todos ellos pueden ser fácilmente confundidos con la fe religiosa y reconoce que estamos ante una situación compleja, lo que hace más difícil la delimitación.³⁵⁷ Ahora vamos a ver qué es la fe religiosa y en qué se diferencia de la fe no religiosa.

2.3.1.2. La fe religiosa (*fides*) como experiencia

Edith Stein precisa, en primer lugar, que la fe religiosa (*fides*) es un “acto propio” y no algo que tenga sólo “carácter de un acto” como en el caso de la *belief*. En segundo lugar, lo que este “acto fundamental” distingue de la convicción y de sus modalidades es el hecho de que no se refiere a estado de cosas sino a un “objeto primario”, y que no presupone otros actos, sino que es un “acto simple”.³⁵⁸ Y, por último, que el acto propio de la fe religiosa no es un acto meramente teórico como el momento de la *belief* y sus modificaciones.³⁵⁹ Ahora vamos a ver en qué consiste lo característico de la fe religiosa. Edith Stein lo matiza así:

Es wird nicht bloß etwas erfaßt und für wirklich gehalten -in einer Fernstellung, als ginge es mich nichts an, wie es in der theoretischen Einstellung ist- sondern das, was ich erfasse, dringt, *indem* ich es erfasse, in mich ein; es ergreift mich in meinem personalen Zentrum, und ich halte mich daran fest. Es gibt hier kein „erst“ und „dann“. Weder zeitlich noch sachlich. Was wir nacheinander nennen und analysierend herausheben, das ist in einem unteilbaren Akte vereint, kein Moment früher als das andere, keins ohne die andern möglich. Je tiefer ich ergriffen werde, desto fester klammere ich mich an, desto mehr erfasse ich auch. Und all das kann auch umgekehrt gesagt werden. Alles, was sonst getrennt, evtl.

³⁵⁷ Cf. STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 188.

³⁵⁸ STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 188.

³⁵⁹ Cf. GUARDINI, Romano: *Vom Leben des Glaubens*. Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 1963⁵, pp. 124. "Die Wahrheiten des Glaubens bedeuten keine Sachverhalte, die bloß theoretisch erfaßt werden könnten".

auseinander motiviert, auftritt, ist hier zu einem Akt verschmolzen: Erkenntnis, Liebe, Tat.³⁶⁰

Aquí Edith, sin mencionarlo con la palabra “experiencia”, en realidad habla de una experiencia personal de la fe. El hecho de que no lo denomine así (*Erfahrung*) para nuestro propósito no tiene mayor importancia. Lo que nos importa es su precisa descripción fenomenológica de la experiencia de fe religiosa. Pongamos de relieve los elementos que la caracterizan.

Primero, en la experiencia de fe uno no toma una posición indiferente como por ejemplo en la actitud meramente teórica, sino que está implicado personalmente en la realidad en la que cree.³⁶¹ Con otras palabras: en lo que la fe religiosa se distingue de la *belief* es la participación personal en lo que cree. Edith Stein lo expresa con gran belleza: “lo que capto penetra en mí al captarlo; echa mano de mí en mi centro personal, y me atengo a ello” (ibid.). Con los verbos “captar”, “echar mano”, “atenerse a ello” subraya los tres momentos constitutivos de la experiencia de fe: conocimiento, amor, obra.

Segundo, la filósofa alemana también recalca que la experiencia de fe es un acto compuesto de momentos diferentes, pero que forman una unidad orgánica e indivisible. Es verdad que el análisis de la experiencia de fe nos puede ayudar a ver elementos particulares, sin embargo, nunca debemos perder de vista el acto en su totalidad.³⁶²

Por tanto, “lo que capto penetra en mí al captarlo”; aquí se trata de un *conocimiento* que no proviene de mí mismo, sino que es fruto del amor de Dios; aquello que no he podido producir con mis propias fuerzas “echar mano a mí en mi centro personal”; es el *amor* por el que me siento tocado, y lo que me toca en mi alma “a ello me atengo”; la experiencia de fe no sólo es algo que recibo pasivamente, sino que al atenerme a ello lo reconozco y acepto de manera activa; y esto corresponde a la *obra*.³⁶³

Una vez más queremos destacar que no es posible separar estos momentos ni temporal ni objetivamente: al mismo tiempo que capto a Dios en mí interior, me siento tocado por él, y, a la vez, estoy llamado para que le responda y acepte su amor

³⁶⁰ STEIN, Edith: “Freiheit und Gnade” ..., pp. 188.

³⁶¹ La manera de creer en el sentido religioso no es „durch die der Wissenschaft eigentümliche Objektivität und Intersubjektivität ausgezeichnet, denn diese setzt voraus, daß das Subjekt relativ unbetroffen außerhalb der Betrachtung bleibt. Wo aber der Mensch von Gott betroffen ist, da kann er an Gott glaubend nicht außerhalb der Betrachtung bleiben“. WELTE, Bernhard: *Religionsphilosophie. BWGS III/1*. Herder Freiburg im Breisgau, 2008, pp. 158.

³⁶² Cf. WELTE, Bernhard: “Erfahrung und Geschichte” ..., pp. 33.

³⁶³ Cf. STEIN, Edith: “Freiheit und Gnade” ..., pp. 188.

activamente. Esto significa que son perfectamente intercambiables entre sí. Dicho de otro modo, no se dan siempre en el mismo orden, sino que el sujeto religioso puede sentir el amor de Dios que lleva consigo un conocimiento más profundo de él, que lo llama a acoger este amor y a responder a él; pero por otra parte, puede ser el conocimiento el que lo hace amar más a Dios y seguirlo con fervor; por fin, también la obra en forma de determinación o de seguimiento puede ser el punto de partida de la experiencia de fe que le procura un nuevo conocimiento de Dios y lo incita a un amor más incondicional.

Pues bien, esta descripción de la experiencia de fe nos ha procurado la base fenomenológica para el análisis de la estructura de la experiencia religiosa en Santa Teresa. A continuación vamos a poner de relieve cómo aparecen los momentos constitutivos de la experiencia religiosa: conocimiento, amor, y obra en la mística abulense.

2.3.2. Los momentos constitutivos de la experiencia en Santa Teresa

Acabamos de ver que la experiencia en el interior de la fe es un acto orgánico, compuesto de diferentes momentos, indivisibles entre sí. Ahora queremos matizar cómo aparecen en la experiencia de la fe de Santa Teresa y como forman en ella una unidad inseparable. Estamos ante una tarea difícil porque, poniendo de manifiesto lo particular y lo fragmentario, podemos perder de vista lo orgánico y lo integral. Por eso es necesario, aunque nos vayamos a centrar en los elementos integrantes de la experiencia, que siempre mantengamos un panorama más amplio que abarque el fenómeno en su totalidad.

2.3.2.1. Conocimiento o captación

Arriba hemos podido ver que la experiencia religiosa se da en el interior de la fe. ¿Qué quiere decir esto? Santa Teresa nos lo dice claramente:

Yo sé que quien esto no creyere no lo verá por experiencia (1 M 1,4).

Es decir, que la condición principal para poder experimentar y conocer a Dios es creer en él. La primicia no la tiene la experiencia, sino la fe. La experiencia es posible sólo en el interior de la fe. Es interesante que con esta intuición, sin saberlo ella, se muestra perfectamente coherente con la larga tradición cristiana.³⁶⁴

³⁶⁴ San AGUSTÍN: *Tract. Ev. Jo.* 29,6. “Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas; quoniam *nisi credideritis, non intellegetis*”. Nuestra traducción: “Si no entendisteis, digo, creed. Porque la comprensión es la recompensa de la fe. Por lo

Pero por otra parte nos asegura también:

Pues yo os digo [...] que importa mucho, no sólo creer esto, sino procurarlo entender por experiencia (CV 28,1).

Es decir, que la experiencia presupone la fe, sin embargo, implica un conocimiento diferente al de las verdades de fe: la Santa al respecto afirma que hay:

[...] personas que aún no conocen del todo la bondad del Señor por experiencia, aunque lo conocen por fe (CV 23,5).

Desde estas tres citas podemos deducir que el principio de la experiencia lo configura la fe, esta aspira a hacerse experiencia y desde la experiencia nace el conocimiento.³⁶⁵ Ahora nos podemos preguntar de qué tipo de conocimiento se trata. Obviamente no de un conocimiento teórico, ni tampoco empírico, sino de un conocimiento experiencial que viene del interior de la fe. Tenemos que ser aún más exactos: se trata de la captación en la fe. Pero esta supone la experiencia o el sentir en la fe. Por eso tenemos que describir cómo Santa Teresa llega a captar o entender lo que experimenta o siente en la fe. Vamos a poner el ejemplo de una de sus primeras 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 El (V 10,1).

Aquí nos ofrece la mística española algunos datos importantes: primero, en vez de decir experiencia usa la expresión “venirme un sentimiento” (sentir). Segundo, tiene la certeza del hecho experimentado que excluye cualquier duda. Tercero, subraya el encuentro personal entre Dios y ella: Dios “dentro de mí” y ella “toda engolfada en El”.³⁶⁶

tanto no procuréis entender para creer, sino creed para poder entender; porque, si no creeréis, no entenderéis”.

San ANSELMO: *Proslogion* cap. 1. “Neque enim quæro intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam”. Nuestra traducción: “No pretendo comprender para creer, antes creo para comprender. Porque estoy seguro, si no lo creyera, no lo comprendería”.

³⁶⁵ Guardini refiriéndose a San Anselmo explica: “Den Anfang bildet das Glauben. Der Glaube macht das Erfahren möglich. Aus der Erfahrung endlich entspringt die Erkenntnis”. GUARDINI, Romano: *Vom Leben des Glaubens* ..., pp. 119. Véase también: GUARDINI, Romano: “Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie”, en: GUARDINI, Romano: *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*. Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 2000, pp. 386-417.

³⁶⁶ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa di Gesù mistica”, en: *Vita cristiana ed esperienza mistica*. Edizioni del Teresianum, Roma, 1982, pp. 214.

Para comprender mejor lo que le sucede a Teresa merece la pena citar un pasaje elocuente de Edith Stein en que habla de la presencia inmediata de Dios en la fe y de la captación de esta experiencia:

Der Gegenstand des Glaubens wird nicht „gesehen“. [...] Aber ungesehen, keinem Sinn zugänglich, ist er uns doch unmittelbar gegenwärtig, er rührt uns an, er hält uns und macht es uns möglich, uns an ihn zu halten. [...] So lange wir schlicht im Glauben leben, steht der Gegenstand des Glaubens einfach vor uns, er „erscheint“ uns nicht als ein so und so qualifizierter. Aber wenn wir in die erkennende Haltung übergehen, können wir aus dem, wie uns im Glauben „zumute war“, entnehmen, was es für ein Gegenstand ist, an den wir uns halten.³⁶⁷

Vamos a comentar la experiencia de Santa Teresa a la luz de este texto de Stein. Teresa vive en la fe y desde ella. Lo que precisa Edith Stein en un lenguaje fenomenológico es que Dios está en el acto de fe presente de manera inmediata aunque no lo vemos.³⁶⁸ No lo conocemos de la misma manera que conocemos las cosas: ”no nos ‘aparece’ como un objeto cualificado de esta o de aquella otra manera” (ibid.). Sin embargo, nos toca y nos puede hacer sentir su presencia. En su mano está si se quiere revelar o darle a sentir su presencia al creyente.³⁶⁹ Esto no depende de nosotros. Y a Teresa efectivamente le da a sentir su presencia en la experiencia mística que acabamos de citar. El hecho de sentirse tocada por Dios de ninguna manera lo puede negar; Edith Stein matiza “que para colaboración de nuestra libertad aquí no hay lugar”.³⁷⁰ La fuerza del ser tocado en el caso de Teresa es innegable, por eso también dice que no puede dudar del hecho en su interioridad. Pero ahora es ella la que puede acoger la mano de Dios que la toca, como dice Stein, o no. Esto sí depende de ella. Es más, de ella que incluso exige que se decida. Por eso su decisión de aceptar y acoger a Dios corresponde a la obra que vamos a tratar más adelante.

Aquí nos interesa en primera lugar cómo Teresa sabe que lo que le toca en el alma es realmente Dios. Esta pregunta nos lleva a la comprensión de lo que le sucede a Teresa.

³⁶⁷ STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 189, 191-192.

³⁶⁸ “Mas es así que jamás le pude representar en mí [a Cristo], por más que leía su hermosura y veía imágenes, sino como quien está ciego o a oscuras, que aunque habla con una persona y ve que está con ella porque sabe cierto que está allí (digo que *entiende y cree que está allí, mas no la ve*), de esta manera me acaecía a mí cuando pensaba en nuestro Señor” (V 9,6; la cursiva es nuestra).

³⁶⁹ „Der Glaubensakt hat es mit einem *unsichtbaren* Gott zu tun. Aber Gott braucht nicht unsichtbar zu bleiben. Er hat es in der Hand, sich dem Gläubigen zu *offenbaren* und vernehmlich zu ihm zu sprechen“. STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 193.

³⁷⁰ STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 192.

Es decir, que tener la experiencia de Dios o sentirlo en su interior exige indispensablemente la comprensión de quién es este Dios.³⁷¹ Ahora bien, para captar la experiencia de Dios podemos, según Edith Stein, deducir del “estado de ánimo” que hemos tenido en la fe cómo es el objeto que nos toca y al que nos aferramos.

Cabe destacar primero que la experiencia de Dios es algo que no es fruto de Teresa y de sus esfuerzos: “todo es dado de Dios” (V 10,2). Se trata de un don gratuito de Dios. Pero si este encuentro personal de Teresa con Dios es algo que está más allá de sus esfuerzos, está claro que supera también su capacidad de entenderlo. Y, de hecho, así es. La Santa misma reconoce que la impotencia de entender o captar esta experiencia le causaba pena durante muchos años:

Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas; y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender, que no me ha costado esto poco trabajo. [...] Una cosa puedo decir con verdad: que, aunque hablaba con muchas personas espirituales que querían darme a entender lo que el Señor me daba, para que se lo supiese decir, y es cierto que era tanta mi torpeza, que poco ni mucho me aprovechaba (V 12,6).³⁷²

Por un lado la mística abulense se sabe dotada de la experiencia de Dios que no ha podido producir con sus capacidades naturales (“aunque me lo daba Dios”; “que el Señor me daba”). Lo más ordinario es que este hecho lo expresa usando las imágenes como “joya”, “tesoro”, “prenda” (V 10,5-6). Pero por otro lado, también ha experimentado que todos sus intentos y esfuerzos de comprender estos dones y bienes de Dios (cf. V 10,4) han fallado. ¿Cómo puede llegar a la comprensión de las “joyas” (experiencias) que la superan? La clave de la comprensión es la fe. Pero para comprender el proceso de conocer en la fe es necesario poner de relieve la relación entre la fe y el amor.

³⁷¹ La Santa distingue tres niveles de la experiencia de Dios: experimentar, entender, expresar. “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” (V 17,5). Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa di Gesù mistica” ..., pp. 218.

³⁷² He aquí el texto paralelo: “Como yo no tenía maestro y leía en estos libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo (y después entendí que, si el Señor no me mostrara, yo pudiera poco con los libros deprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía)” (V 22,3). Sobre este problema se puede ver también el texto en el que Santa Teresa cuenta su encuentro con Pedro de Alcántara que la entendió “por experiencia” y que le “dio grandísima luz” (V 30,4; el texto entero 30,2-5). Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa di Gesù mistica” ..., pp. 219, n. 15. Álvarez ha tenido aquí un lapsus: por equivocación ha escrito Francisco de Borja en lugar de Pedro de Alcántara.

2.3.2.2. Amor: sentirse tocado por Dios

Edith Stein pone de relieve que la fe es un medio que orienta el alma hacia Dios. Ella está inmersa en la vida natural, en la que conoce, se alegra y goza de las cosas creadas que percibe con sus potencias naturales.

Sin embargo, en ello no está el fin último de su vida. La filósofa alemana constata que el centrarse en las cosas creadas es una “deformación” de su verdadero ser que consiste en amar y conocer a Dios, su Creador y alegrarse sólo de él. Su vista tiene que ser orientada a él. Por otra parte, Dios siempre incita al alma a amarlo y conocerlo sobre todas las cosas, pero ella también tiene que cooperar con él. Se trata de dos dimensiones de un mismo proceso. Primero, el alma tiene que desasirse de todo lo criado con lo que por naturaleza se ocupa. Lo podemos llamar ascesis. Segundo, tiene que ser educada en amar y conocer a Dios sobre todas las cosas.³⁷³ Y lo que es más importante es que este proceso sucede en el interior de la fe:

Das geschieht zunächst dadurch, daß den natürlichen Kräften etwas dargeboten wird, was sie stärker anzieht und mehr befriedigt als das, was sie natürlicherweise erkennen und genießen.³⁷⁴

La fe es el medio a través del que el alma se da cuenta de que está favorecida de Dios y que es el amor de Dios el que la empuja hacia sí. Sin la fe, mediante la que le da en la posesión sus bienes y le muestra su amor, es imposible levantarse del mundo natural al que estamos apegados. Santa Teresa lo expresa con estas palabras:

Es imposible conforme a nuestra naturaleza -a mi parecer- tener ánimo para cosas grandes quien no entiende está favorecido de Dios. Porque somos tan miserables y tan inclinados a cosas de tierra, que mal podrá aborrecer todo lo de acá de hecho con gran desasimiento quien no entiende tiene alguna prenda de lo de allá. Porque con estos dones es adonde el Señor nos da la fortaleza que por nuestros pecados nosotros perdimos. Y mal deseará se descontenten todos de él y le aborrezcan y todas las demás virtudes grandes que tienen los perfectos, si no tiene alguna prenda del amor que Dios le tiene, y juntamente fe viva. Porque es tan muerto nuestro natural, que nos vamos a lo que presente vemos; y así estos mismos favores son los que despiertan la fe y la fortalecen (V 10,6; el subrayado es nuestro).

³⁷³ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 95.

³⁷⁴ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 95.

El texto es clarísimo y como vemos está en plena sintonía con el de Edith Stein. También Santa Teresa se da cuenta de que para desasirse de las cosas mundanas uno necesita algo que le atraiga más que todas ellas. Y, de hecho, Dios con sus dones y bienes, que son sus muestras de amor, incita al alma y la mueve hacia sí. Por tanto, sólo el alma que se ve “favorecida de Dios” y que se siente amada por él, puede aspirar a “cosas grandes”. El amor de Dios hacia el hombre es el que da sentido a nuestra vida. Pero este se le va revelando en la fe y desde ella. Aquí hay una conexión clara entre la fe, el conocimiento y el amor. Por eso la Santa insiste:

[...] porque si no *conocemos* que recibimos no despertamos a *amar* (V 10,4; el subrayado es nuestro).

He aquí una joya que, acordándonos que es dada y ya la poseemos [en la fe], forzado convida a *amar*” (V 10,5; el subrayado es nuestro).

De ahí que la fe tenga su principio en el amor. Es más, la fe y el amor se compenetrán mutuamente. Aclaremos un poco más esta conexión entre el amor y la fe de la que viene el conocimiento.

Muchas veces es así que el hombre ama a Dios, sin embargo, no lo “ve” todavía. Por eso es para Santa Teresa tan importante ir conociendo a Dios en la oración. En varios pasajes afirma que la oración es la clave para conocer a Dios e insiste que no se debe dejar.³⁷⁵ De ahí que ponerse en camino hacia Dios exige del hombre también determinación y entrega. O por lo menos estar preparado para buscarlo y seguirlo, que ya es el inicio del amor:

Pues hablando ahora de los que comienzan a ser siervos del amor (que no me parece otra cosa determinarnos a seguir por este camino de oración al que tanto nos amó) (V 11,1).

Así está claro que el amor siempre conlleva una implicación personal. Guardini lo expresa de manera convincente:

Zunächst wird man sagen, daß schon die Liebesbereitschaft Liebe ist, und Bereitschaft da sein kann, auch wenn der Gegenstand noch nicht im Blick steht. Das ist dann noch suchende Liebe; unbestimmt webende, die danach verlangt, sich auf ein Angesicht hin zu verfassen. Es ist ein Sich-Ausstrecken, ein

³⁷⁵ Cf. V 7,17; 8,5; 15,3; 19,4.

Hinausgreifen, worin das Innere sich öffnet; eine Bewegung, in welcher das Herz sich auf den Weg macht. Der liebende Geist, vom heiligen Urpol aller Liebe angezogen, kann zu Ihm, der aller Liebe We[c]ker und Gegenstand ist, unterwegs sein, noch bevor der wissende Geist die Wahrheit sieht. Das Herz kann bei Gott sein, und der Verstand noch fern. Diese Liebesbewegung des Herzens bereitet der Glaubenshingabe die Bahn.³⁷⁶

Este pasaje nos muestra que el amor está ahí aunque el hombre aún no conoce su objeto. Todavía lo está buscando. Por eso Guardini habla de un amor que busca. ¿Pero cómo busca este amor? De tal modo que está orientado hacia un rostro.³⁷⁷ En Santa Teresa este rostro es Jesús Amigo, Esposo, Maestro, Dios Padre, etc. Por tanto, es posible salir de sí mismo e irse hacia el Otro. A Teresa le acontece algo parecido. Ella todavía no entiende en qué consiste el amor verdadero, sin embargo, ama y busca incesantemente a Dios:

Paréceme que ganó grandes fuerzas mi alma de la divina Majestad, y que debía oír mis clamores y haber lástima de tantas lágrimas. Comenzóme a crecer la afición de estar más tiempo con Él y a quitarme de los ojos las ocasiones, porque, quitadas, luego me volvía a amar a Su Majestad; *que bien entendía yo, a mi parecer, le amaba, mas no entendía en qué está el amar de veras a Dios como lo había de entender* (V 9,9; la cursiva es nuestra).

La Santa describe justamente lo que evidencia Guardini: que el corazón puede estar junto a Dios, pero el entendimiento queda todavía lejos. Teresa una y otra vez en sus escritos subraya que el alma no conoce el objeto que ama:

Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho (4 M 1,7).

[El alma] no entiende cómo, ni qué es lo que ama ni qué querría (5 M 1,4).

Ella, al menos si ama, no sabe cómo, ni entiende qué es lo que ama (Cp 6,11).

³⁷⁶ GUARDINI, Romano: *Vom Leben des Glaubens* ..., pp. 81.

³⁷⁷ Aquí se trata de la imagen de Dios que da la dirección, el color y el sabor al proceso de conocer a Dios. Ella también influye decisivamente en la reacción del hombre a la llamada de Dios. Si uno tiene la imagen deformada de Dios el hombre tendrá miedo de él. Pero, por otra parte, si tiene una imagen de Dios amor, lo va a acoger y aceptar como su Dios. En este lugar no podemos entrar en el debate sobre qué es lo que determina la imagen de Dios y cómo puede cambiar. La pauta que podemos ofrecer al respecto es el lema teresiano: "[...] creed de Dios mucho más y más" (5 M 1,8). Más sobre la imagen de Dios véase: STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 192. GUARDINI, Romano: *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen* ..., pp. 34-37.

¿De qué se trata aquí? Como bien sabemos, de modo natural uno no puede amar algo que antes no haya conocido.³⁷⁸ Sin embargo, en los estados místicos Dios actúa en el alma de manera sobrenatural, es decir, de tal forma que está sobre sus condiciones naturales.³⁷⁹ Pues bien, lo que nos interesa a nosotros es de nuevo poner de manifiesto la relación entre el amor, la fe y el conocimiento.

En la contemplación Dios infunde su amor en el alma a través de la fe que es el horizonte del encuentro entre Dios y el alma. Pero lo infunde de modo que pueda sentirlo o bien la voluntad y no el entendimiento o bien ilumina el entendimiento y se queda seca la voluntad.³⁸⁰ Lo testifica la misma Teresa:

[...] porque el entendimiento está como espantado; la voluntad ama más que entiende, mas ni entiende si ama, ni qué hace, de manera que lo pueda decir (R 5,6).

[...] el grandísimo amor que la tiene el Rey que la ha traído a tan gran estado, debe de haber juntado el amor de esta alma a Sí de manera que no lo merece entender el entendimiento, sino estos dos amores se tornan uno. Y puesto tan verdaderamente y junto con el de Dios, ¿cómo le ha de alcanzar el entendimiento? (Cp 6,11).

Aquí cabe advertir que el alma, cuando Dios obra en ella de manera sobrenatural, no tiene ante los ojos las verdades particulares de la fe si no contempla a Dios que abarca todas las verdades de la fe, pero que, a la vez, está sobre todas ellas.³⁸¹ Esto lo quiere expresar la Santa en estas líneas:

³⁷⁸ Lo destaca claramente San Juan de la Cruz: “[...] porque por vía natural es imposible amar si no se entiende primero lo que se ama” (CB 26,8). „Verdad es esto, mayormente en las operaciones y actos naturales del alma, en que la voluntad no ama sino lo que distintamente entiende el entendimiento” (LB 3,49).

³⁷⁹ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 111.

³⁸⁰ San Juan de la Cruz lo explica así: “[...] en estos bienes espirituales, que pasivamente se infunden por Dios en el alma, puede muy bien amar la voluntad sin entender el entendimiento, así como el entendimiento puede entender sin que ame la voluntad; porque, pues esta noche oscura de contemplación consta de luz divina y amor, así como el fuego tiene luz y calor, no es inconveniente que, cuando se comunica esta luz amorosa, algunas veces hiera más en la voluntad, inflamándola con el amor, dejando a oscuras al entendimiento sin herir en él con la luz; y otras, alumbrándole con la luz, dando inteligencia, dejando seca la voluntad, como también acaece poder recibir el calor del fuego sin ver la luz, y también ver la luz sin recibir el calor del fuego, y esto obrándolo el Señor que infunde como quiere” (2 N 12,7).

³⁸¹ „„Glauben“ kann ja auch heißen: sich dem Wirklichen zuwenden, von dem alle Glaubenswahrheiten künden: Gott; und zwar so zu wenden, daß man ihn nicht im Licht irgendeiner einzelnen Glaubenswahrheit betrachtet, sondern ihm, dem Unfaßlichen, der den Inbegriff aller Glaubenswahrheiten in sich schließt und doch über sie alle hinaus ist, in seiner Unfaßlichkeit, in Dunkel und Unbestimmtheit hingegeben ist“. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 111.

Bien entiende [el alma] que no quiere sino a su Dios; mas no ama cosa particular de Él, sino todo junto le quiere y no sabe lo que quiere. Digo «no sabe», porque no representa nada la imaginación (V 20,11).

La imaginación, que equivale al pensamiento, no representa nada porque la acción de Dios en el alma excede su capacidad de entenderlo. Al mismo tiempo, la mística abulense suele hablar de la suspensión de las potencias del alma que puede ser total o no. Cómo Dios influye en las potencias en la contemplación nos lo aclara San Juan de la Cruz que complementa muy bien los pasajes de la Santa:

Por lo cual, al modo que es la inteligencia en el entendimiento, es también el amor en la voluntad; que, como en el entendimiento esta noticia que le infunde Dios es general y oscura, sin distinción de inteligencia, también la voluntad ama en general, sin distinción alguna de cosa particular entendida (LB 3,49).

El texto del Doctor místico está en perfecta sintonía con los de la Santa. Por otra parte tenemos que tener en cuenta que la contemplación se siente en la voluntad antes que se haga valer el conocimiento en el entendimiento.³⁸² Esto lo explica San Juan de la Cruz con la diferencia entre la pasión y el libre acto de la voluntad:

Y por eso podemos decir que esta inflamación de amor es en la voluntad, esto es, inflama al apetito de la voluntad; y así, ésta antes se llama, como decimos, pasión de amor que obra libre de la voluntad. Y porque la pasión receptiva del entendimiento sólo puede recibir la inteligencia desnuda y pasivamente (y esto no puede sin estar purgado), por eso, antes que lo esté, siente el alma menos veces el toque de inteligencia que el de la pasión de amor. Porque para esto no es menester que la voluntad esté tan purgada acerca de las pasiones, pues que aún las pasiones la ayudan a sentir amor apasionado (2 N 13,3).

Así, pues, podemos concluir que el entendimiento puede percibir el amor de Dios solo cuando esté ya purificado, mientras que la voluntad no necesita estar tan purificada para sentirlo. Las pasiones incluso la incitan a aceptarlo y acogerlo.

En definitiva, hemos visto que en la experiencia religiosa Teresa conoce a Dios a modo de sentirse tocada por su amor. Dios que la toca en su interior está presente. Por otra parte, nos hemos dado cuenta de que este toque de Dios es algo de lo que no dispone y que no pudo producir por sí misma. Dios está ahí, su toque es innegable. Sin embargo, frente a

³⁸² Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 112.

él ella puede responder libremente. Puede aceptar a Dios y acogerlo o rechazarlo. Y justamente en ello consiste el tercer momento de la experiencia religiosa que Edith Stein denomina “obra”.³⁸³ A continuación vamos a ver cómo se manifiesta en la experiencia de Santa Teresa.

2.3.2.3. Obra: “una determinada determinación”

La palabra “obra” que usa Edith Stein para señalar el tercer momento de la experiencia religiosa significa la acción del hombre como respuesta libre y concreta al amor de Dios en su vida. Esta respuesta aparece en Santa Teresa bajo una amplia gama de términos y expresiones: “determinar(se)/determinación”, “disponerse/disposición”, “esforzarse/esfuerzo”, “entregar-se”, “servir/servicio”, “seguir”, “llevar la cruz”, “padecer”, “sufrir”, etc.

Antes de analizar este momento de la experiencia religiosa volvemos a insistir en que la obra implica otros dos momentos, el conocimiento o la captación y el amor, y que uno siempre incita otros dos y que los tres, temporal y objetivamente, forman un mismo acto de la fe. Aunque los tratamos separadamente para matizar los aspectos y dimensiones diferentes y múltiples del fenómeno de la experiencia religiosa, siempre tenemos que tener presente que se trata de una totalidad orgánica e indivisible.

Ya hemos indicado que en la experiencia religiosa el hombre capta a Dios porque se siente tocado por él. Al mismo tiempo, es consciente de que este toque no depende de él y de sus esfuerzos. Sin embargo, lo que sí está en sus manos es que lo acepte y acoja. Edith Stein lo describe con precisión fenomenológica:

Diesem ersten Erfassen nun gegenüber gibt es ein freies Verhalten. Ergreife ich die Hand, die mich anrührt, dann finde ich den absoluten Halt und die absolute Geborgenheit. Der *allmächtige* Gott steht nun als *allgütiger* Gott vor uns, als „unsere Zuversicht und unsere Burg“. Liebe zu ihm durchströmt uns und wir fühlen uns getragen von seiner Liebe. Gottes Hand fassen und halten – das ist die *Tat*, die den Glaubensakt mitkonstituiert. Wer das nicht tut, wer das Anklopfen überhört und unbeeinflusst davon sein irdisches Leben weiterlebt, in dem kommt

³⁸³ STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 188, 192.

der Glaubensakt nicht zur Entfaltung und der Gegenstand des Glaubens bleibt ihm verborgen.³⁸⁴

La filósofa alemana subraya que la acción del hombre frente al toque de Dios es libre. Y si él se agarra a la mano que Dios le ofrece encuentra la seguridad absoluta. Así el amor de Dios llena el alma y la penetra. Al mismo tiempo se siente llevada por este amor. Stein también precisa que la “obra”, que consiste en agarrarse a la mano de Dios, lleva a cabo el acto de la fe. Sin embargo, quien no coge la mano de Dios en él, el acto de la fe no llega a realizarse. Por tanto, uno puede ser totalmente consciente de que Dios le llama y quiere unirse con él, pero si no hace nada por su parte, si no abre la puerta de su corazón y acepta activamente a Dios, el acto de la fe no se llevará a cabo. Con otras palabras: para él la fe queda en pura abstracción.

Por otra parte, cabe mencionar que uno puede oír muy bien la llamada de Dios, sin embargo, no lo deja entrar en su interior. En este caso Dios está presente en su vida, pero como algo amenazante y terrible.³⁸⁵ Aquí se trata de la falsa o deformada imagen de Dios que impide a la persona acogerlo. Después de esta aclaración fenomenológica vamos a bosquejar el marco biográfico de Santa Teresa respecto a este tercer momento de la experiencia religiosa: la obra.

Para empezar hay que tener en cuenta que el término que más caracteriza dicho momento en el pensamiento teresiano es, sin duda, “determinación”, “determinar(se)”, “determinado”.³⁸⁶ Tomás Álvarez lo ha estudiado sobre todo desde la biografía de la Santa en *Vida y en Camino de perfección*.³⁸⁷ Kleffner lo ha explorado como el concepto clave en Santa Teresa, sobre todo desde la “teología de la providencia”.³⁸⁸ Nosotros vamos a plantearlo desde la dimensión de la experiencia aunque no podamos prescindir de sus matices autobiográficos.

³⁸⁴ STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 192 (el subrayado es de autora).

³⁸⁵ Cf. STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 192.

³⁸⁶ Cf. ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORRELL, Agustí: *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús, Vol. I* ..., pp. 782-788.

³⁸⁷ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Determiné", en: *Estudios teresianos III. Doctrina espiritual*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 505-513.

³⁸⁸ KLEFFNER, Klaus: *Vorsehung und Zumutung. Skizzen zu einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas von Ávila*. EOS Verlag, Sankt Ottilien, 2012, pp. 241-493. Se trata de un trabajo amplísimo y hasta ahora el más completo en cuanto al concepto de “determinación” que lo estudia en sus muchos matices con la precisión y esfuerzo admirables. A pesar de ello no nos podemos librar de la impresión que el autor ponga demasiado peso a dicho concepto y lea, a fin de cuentas, a la Santa sólo desde esta perspectiva.

En primer lugar, fijémonos en la vocación religiosa de Teresa. En su adolescencia, como lo hemos visto en la parte histórico-biográfica, era “enemiguísima de ser monja” (V 2,8), hasta que “poco a poco me determiné a forzarme para tomar ese estado” (V 3,5). Pero esta determinación no viene de la nada, sino que es el fruto de la captación y del amor de Dios que Teresa comienza a sentir en su interioridad y abrirse a él: “Aunque fueron los días que estuve pocos [en casa de su tío], *con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios*” (V 3,5; la cursiva es nuestra). Aquí se ve claramente cómo la experiencia de Dios es un proceso orgánico en el que repercuten los momentos que venimos matizando. Y así su vocación religiosa se va desarrollando y profundizando hasta muy alto grado: “[...] determiné a hacer eso poquito que era en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese y procurar que estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo [...]” (CV 1,2).

En segundo lugar, es necesario que enfatizamos el momento decisivo en cuanto a la oración de Teresa. Es sorprendente que Álvarez prescinda de este punto tan importante en su estudio. Antes de irse a curar a Becedas, su tío le regala el *Tercer abecedario* de Osuna. Ella misma confiesa que en aquel tiempo “no sabía cómo proceder en oración ni cómo recogerme” (V 4,7). Pero al mismo tiempo nos cuenta:

“[...] y así holguéme mucho con él [el libro] y *determinéme* a seguir aquel camino *con todas mis fuerzas*. Y como ya el Señor me había dado don de lágrimas y gustaba de leer, comencé a tener ratos de soledad y a confesarme a menudo y comenzar aquel camino, teniendo a aquel libro por maestro” (V 4,7; la cursiva es nuestra).

De nuevo podemos observar que la respuesta de Teresa a la llamada de Dios culmina en la determinación por la oración. Por otra parte, es significativo que en el capítulo 11 de *Vida* en el que comienza a tratar de ella y de sus grados abundan las palabras “determinarse”, “determinación”, “disponerse”, “esforzarse”, “perseverar”, etc.³⁸⁹ Esta decisión para seguir el camino de oración a toda costa es indudablemente clave para su experiencia religiosa:

³⁸⁹ En el número 1 aparece dos veces el verbo “determinarse” y una vez “disponerse”; en el número 2 los mismos verbos una vez; en el número 4 y 6 una vez “determinarse”; en el número 5 y 12 la forma “determinados” y “determinada”; una vez “determinarse” en el número 9 y 10; el sustantivo “determinación” en los números 12, 13 y 15 (dos veces).

Harto gran misericordia hace [Dios] a quien da gracia y ánimo para *determinarse* a procurar con *todas sus fuerzas* este bien [la oración] (V 11,4; la cursiva es nuestra).³⁹⁰

Más tarde lo repetirá aún con más fuerza:

Ahora, tornando a los que quieren ir por él [el camino de oración] y no parar hasta el fin, que es llegar a beber de esta agua de vida, cómo han de comenzar, digo que importa mucho, y el todo, *una grande y muy determinada determinación* de no parar hasta llegar a ella [...] (CV 21,2; la cursiva es nuestra).

En tercer lugar, cabe destacar el periodo de la enfermedad de la Santa. Cuando los “médicos de la tierra” se rinden ante su enfermedad ella asegura:

[...] determiné acudir a los del cielo para que me sanasen (V 6,5).

En este tiempo difícil se acoge a la protección de San José en el que no encuentra sólo el médico para el cuerpo y el alma (cf. V 7,6), sino que lo toma por maestro de oración (cf. V 7,8). Pero con la enfermedad está relacionado también el cuidado excesivo por su salud lo que le impide entre otras cosas entregarse a Dios sin reservas:

Como soy tan enferma, hasta que me determiné en no hacer caso del cuerpo ni de la salud, siempre estuve atada, sin valer nada; y ahora hago bien poco (V 13,7).

Y justamente esto le fue el gran obstáculo para

[...] no me determinar a darme del todo a Dios (V 9,8).

En cuarto lugar, Teresa ya adelantada en el camino de oración se da cuenta de que hay todavía algo en ella que se resiste a hacer la voluntad de Dios:

[...] tenía poco doblada la voluntad (V 26,3).

Pero en esta situación le habla el Señor en su interior:

[...] que no era obedecer si no estaba *determinada* a padecer; que pusiese los ojos en lo que Él había padecido, y todo se me haría fácil (V 26,3; el subrayado es nuestro).

³⁹⁰ “Hase de notar mucho -y dígolo porque lo sé por experiencia que el alma que en este camino de oración mental comienza a caminar *con determinación* y puede acabar consigo de no hacer mucho caso ni consolarse ni desconsolarse mucho [...]” (V 11,13).

Dos cosas cabe destacar aquí: una es la determinación a padecer, sin embargo, esto no puede interpretarse como un mero masoquismo ya que es el amor el que está en el fondo de esta experiencia: *mirar a Cristo* que nos amó hasta la muerte.³⁹¹ Segundo, Teresa sabe por experiencia que todos sus esfuerzos para llegar a Dios fracasaron. Paso a paso fue comprendiendo que el encuentro con él es un don gratuito de su amor, que no lo puede producir ella misma. Lo que sí puede hacer es disponerse para este encuentro y si se da, responder a él. Por eso, ahora toda su confianza la pone en el amor de Dios:

[...] en determinándome a vivir de por amor de Dios (V 35,6).

Consultemos ahora brevemente también otros términos en Teresa con los que destaca la participación y la respuesta activa al amor de Dios que ha conocido en su vida.

La Santa es sus escritos usa con frecuencia las palabras “disponerse” y “disposición”. El verbo tiene 88 presencias, mientras que el sustantivo 26.³⁹² Aquí nos centraremos sólo en el verbo. Dicha expresión es una señal importante de la dimensión activa de la experiencia religiosa. Pero al mismo tiempo, hay que distinguir dos usos diferentes aunque relacionados del verbo “disponerse”: por un lado, la Santa recalca el aspecto pasivo de la experiencia, a saber la acción de Dios que dispone al alma para conocerlo y amarlo:

¡Oh, válgame Dios, por qué términos me andaba Su Majestad disponiendo para el estado en que se quiso servir de mí, que, sin quererlo yo, me forzó a que me hiciese fuerza! (V 3,4).

¡Oh secretos de Dios! Y cómo, sin que lo queramos, nos va disponiendo para hacernos mercedes [...] (F 23,6).

Pero también cabe advertir que Dios dispone a la persona para concederle las gracias místicas. Y por otro lado, destaca el aspecto activo del mismo verbo que implica a la persona misma en el acto de la fe, es decir, yo me dispongo de manera activa. Aquí

³⁹¹ Teresa insiste en todos sus escritos en la determinación poner los ojos en Cristo: “Los ojos en El, y no hayan miedo se ponga este Sol de Justicia, ni nos deje caminar de noche para que nos perdamos, si primero no le dejamos a El” (V 35,14). “Los ojos en vuestro esposo; él os ha de sustentar” (CV 2,1). “¡Oh Señor! que todo el daño nos viene de no tener puestos los ojos en Vos, que si no mirásemos otra cosa sino al camino, presto llegaríamos; mas damos mil caídas y tropiezos y erramos el camino por no poner los ojos -como digo- en el verdadero camino” (CV 16,11). “Por eso digo, hijas, que pongamos los ojos en Cristo, nuestro bien, y allí dependeremos la verdadera humildad [...]” (1 M 2,11). “Poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco” (7 M 4,8). Mas sobre ello véase: ÁLVAREZ, Tomás: “Poned los ojos en el Crucificado”, en: *Estudios teresianos III. Doctrina espiritual*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 481-490.

³⁹² ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORRELL, Agustí: *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús, Vol. I ...*, pp. 876-877.

Santa Teresa insiste que tenemos que disponernos cuanto más para amar a Dios y servirle. He aquí dos ejemplos:

[...] no se puede adquirir [oración sobrenatural] aunque mucho se procure, aunque disponer para ello sí y debe hacer mucho al caso (R 5,3).

Y vanos tanto, hijas, disponernos para esto, que no os espantéis lo diga muchas veces [...] (CE 62,1).

Por lo tanto, sin la participación y la contribución del hombre en el acto de la fe éste no llega a realizarse o, como dice Edith Stein, las llamadas y las hablas de Dios se quedan mudas, no les damos fe.³⁹³ Así, pues, la fe es la condición para cualquier revelación especial de Dios.

En la experiencia de Teresa, igual que el verbo “disponerse” también es importante el verbo “esforzarse”. En las *Concordancias* encontramos 78 presencias. Pongamos algunos ejemplos. Cuando Teresa habla de oración como trato de amistad matiza:

No hay aquí que temer, sino que desear; porque, cuando no fuere adelante y se esforzare a ser perfecto, que merezca los gustos y regalos que a estos da Dios, a poco ganar irá entendiendo el camino para el cielo (V 8,5).

[...] creer de Dios que, si nos esforzamos, poco a poco, aunque no sea luego, podremos llegar a lo que muchos santos con su favor (V 13,2).

De nuevo vemos que lo que expresa la Santa con el verbo “esforzarse” es la intención y el deseo de responder a Dios, que se ha dado conocer al alma, y seguirlo en la vida espiritual. Pero aquí tenemos que subrayar algo que veremos con detenimiento más adelante: los esfuerzos humanos son necesarios en la experiencia de Dios, sin embargo, no la pueden producir. Esto se nos mostrará claramente al tratar la experiencia mística.

Para obtener un panorama más completo de la obra en la experiencia religiosa citemos algunos ejemplos más en los que Teresa usa otras expresiones para indicarlo:

Y ayúdele a *llevar la cruz* y piense que toda la vida vivió en ella y no quiera acá su reino ni deje jamás la oración. Y así *se determine*, aunque para toda la vida le dure esta sequedad, no dejar a Cristo caer con la cruz (V 11,10; la cursiva es nuestra).

³⁹³ “Man kann glauben, ohne Offenbarungen zu erlangen. Aber ohne Glauben bleiben die Offenbarungen stumm, man ,schenkt ihnen keinen Glauben“. STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 192.

Sí, que no está el amor de Dios en tener lágrimas ni estos gustos y ternura, que por la mayor parte los deseamos y consolamos con ellos, sino en *servir* con justicia y fortaleza de ánimo y humildad (V 11,13; el subrayado es nuestro).

Dígole algunas veces con toda ella [voluntad]: «Señor, o morir o *padecer*; no os pido otra cosa para mí» (V 40,20; el subrayado es nuestro).

Ahora bien, lo que ha sido nuestra intención al analizar la obra, el tercer momento de la experiencia religiosa, es mostrar que sin la aportación libre y personal el acto de la fe no puede realizarse. Con otras palabras: la experiencia de Dios se lleva acabo solo en el momento de libre adhesión a Dios y de acogida de su amor.

2.3.3. La experiencia religiosa en Santa Teresa: recapitulación

Al principio hemos planteado el problema de la experiencia religiosa desde una perspectiva más amplia: hemos dicho que en la experiencia primordial se nos muestra lo primero y lo último, lo que se da a conocer en todas las cosas, sin embargo, que está más allá de todas ellas. También hemos intentado mostrar que lo sagrado que se manifiesta en la experiencia religiosa, los místicos cristianos la expresan en términos de revelación positiva: como el Amor de Dios Padre que se reveló en Jesucristo por el Espíritu Santo. Y precisamente este misterio de Dios uno y trino, descubre la Santa en su experiencia religiosa.

Si ahora resumimos lo dicho sobre la estructura interior de la experiencia religiosa y de sus momentos constitutivos, podemos decir lo siguiente: la experiencia religiosa es fundamentalmente una experiencia en la fe; la fe es el horizonte fundamental en el que nace. Y como hemos visto esta experiencia se da en un proceso vital y orgánico entre Dios y el hombre y abarca toda su vida. En Santa Teresa hemos intentado destacar justamente los tres momentos que la constituyen: conocimiento o captación, amor y obra.

Primero, hemos podido observar que Dios se da a conocer en su vida dándole a sentir su amor. Como se trata de una relación vital entre ella y Dios no es fácil reconstruirla porque ésta en último término no depende de ella. Al fin y al cabo, pertenece al Misterio. Pero a pesar de ello podemos seguir los pasos en su vida que indican la misteriosa presencia de Dios. Teresa va conociendo cada vez más la acción de Dios en su vida y su amor, y el medio más apropiado para ello es, sin duda, la oración, el trato amistoso con Jesucristo. En consecuencia, estos dos momentos también la incitan cada vez más a

determinarse por él, a conocerlo y a amarlo. Por eso, ella misma desde su profunda experiencia de Dios recalca:

Quien no os conoce, no os ama (E 14,1).

Es decir, que Dios tiene la iniciativa. Sin embargo, este primer toque puede ser aceptado o rechazado por el hombre. La fe es en sí un acto libre. Y es que la fe no puede ser de otra forma. Si es de otra manera ya no es fe, sino que es o bien la imposición o bien la superstición, pero nunca fe. La fe es una actitud que implica toda la persona en su decisión libre.

La experiencia religiosa a la luz de la revelación positiva se nos ha mostrado como la totalidad orgánica entre Dios y el hombre en la fe. El hombre descubre a Dios en la fe aceptando su amor y conociéndolo en su vida. También está llamado a responder a este amor de Dios libremente. Todo esto ocurre en la fe. Pero Dios puede darse a sentir en una experiencia especial, en una experiencia mística. En ella Dios se da a conocer al hombre de una manera particular, íntima y personal.

A continuación vamos a estudiar el fenómeno de la experiencia mística en Santa Teresa. Así también esperamos aclarar la relación entre la experiencia religiosa y la experiencia mística.

2.4. De la experiencia religiosa a la experiencia mística

Para comprender la experiencia mística en Santa Teresa es indispensable estudiar con precisión el fenómeno de lo “sobrenatural” y de la contemplación. Nosotros pensamos que de esta forma podemos adentrarnos en lo característico de esta experiencia como aparece en nuestra autora. Respecto a ello tenemos que tener en cuenta que lo que designamos con la palabra “místico” y la “mística” tiene que ver fundamentalmente con lo que escritores espirituales llamaban lo “sobrenatural”. Por eso nos toca primero exponer el significado que tiene la palabra “místico”. Después vamos a describir el fenómeno de lo “sobrenatural” y la contemplación en los escritos teresianos poniendo de relieve sus rasgos principales.

2.4.1. El término “místico” en su evolución histórico-semántica

En general podemos observar que la palabra “místico”, “mística” está sometida muchas veces al abuso y uso ilegítimo.³⁹⁴ Lo que hoy señalamos con el término “místico” es de origen muy antiguo. Por el carácter de nuestro trabajo es imposible aquí tratarlo extensivamente desde la perspectiva histórica. Al mismo tiempo cabe destacar que el proceso histórico del uso del término “místico” es complejo y muy variado. Lo que nos interesa a nosotros es presentar a grandes rasgos los significados principales que ha obtenido la palabra “místico” y de esta forma iluminar algún aspecto en nuestro análisis sobre la experiencia mística en Santa Teresa.

En primer lugar, en el ámbito griego de la antigüedad no cristiano (del siglo VII a. C. al siglo IV d. C.) “místico” (*mystikos*) se refería a los cultos mistéricos a los que se incorporaban los que fueron iniciados (*mysten*) a través de los ritos sacrificiales y purificadores. A los iniciados los misterios les “prometían la salvación mediante la donación de una vida cósmica”.³⁹⁵ Los iniciados se distinguían de los no iniciados principalmente por la obligación de guardar silencio de lo sucedido en los cultos mistéricos. De ahí también la etimología de la palabra “mística” que es derivación del “mysterion” (misterio) y que significa lo oculto, lo escondido: ambos términos vienen del verbo griego *myo* (μύω) cuyo significado es cerrar los ojos y la boca.³⁹⁶ En este contexto el adjetivo “místico” se refería a las ceremonias iniciadoras cuyas esencia tenía que quedar secreta y oculta. Según Bouyer se trataba de un “secreto puramente ritual”.³⁹⁷

En segundo lugar, pasando al ambiente helénico-cristiano³⁹⁸ “místico” no está testificado ni en el Nuevo Testamento ni en los Padres Apostólicos, sino que comienza a

³⁹⁴ Cf. BARUZI, Jean: "De l'emploi légitime et de l'emploi abusif de mot « Mystique »", en: *L'intelligence mystique*. Berg International Éditeurs, Paris, 1985, pp. 51-58. MARTÍN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico...*, pp. 17-19.

³⁹⁵ KITTEL, Gerhard (hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. 4. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1942, pp. 811.

³⁹⁶ Cf. BOUYER, Louis: "'Mystique". Essai sur l'histoire d'un mot", *La vie spirituelle. Supplément*, 9 (1949), pp. 5. CHANTRAINE, Pierre: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Editions Klincksieck, Paris, 1968-1980, pp. 728. HEINDRICH, P.: "Mystik, mystisch", en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol 6. Schwabe & Co.AG, Basel, 1984, pp. 268. KITTEL, Gerhard (hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. 4..., pp. 809-814. MARTÍN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico...*, pp. 19-20. ZELLER, Dieter: "Mysterien/Mysterienreligionen", en: *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. XXIII. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994, pp. 504.

³⁹⁷ BOUYER, Louis: "'Mystique". Essai sur l'histoire d'un mot" ..., pp. 6.

³⁹⁸ Aquí queremos hacer mención de un libro precioso que trata detalladamente la relación entre los misterios paganos y el misterio cristiano y que echa luz a la mística cristiana de la antigüedad: RAHNER, Hugo: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Rhein Verlag, Zürich, 1957. Sobre todo la primera parte titulada "Mysterion", pp. 21-224.

formar parte del vocabulario cristiano a partir del siglo tercero.³⁹⁹ Antes, por ejemplo, en San Juan y en San Pablo que son, sin duda, dos grandes místicos, prevalecía la palabra “misterio”. Pues bien, en esta época el adjetivo “místico” está relacionado con el significado alegórico de la Sagrada Escritura que ponen de relieve Clemente de Alexandria y Orígenes.⁴⁰⁰ Después, este significado “místico” de la Sagrada Escritura fue trasladado a la vida litúrgica y sacramental: el misterio de Dios revelado en Cristo (cf. Col 1,26) queda sin duda oculto, pero al mismo tiempo se hace presente en los sacramentos de la liturgia, especialmente en la eucaristía.⁴⁰¹ De Lubac ha mostrado con claridad cómo el adjetivo “místico” en la antigüedad cristiana se refería tanto al sacramento de la eucaristía como a la Iglesia.⁴⁰² Por tanto, los padres de la Iglesia adscriben el adjetivo “místico” con toda naturalidad a los sacramentos y otros elementos constitutivos de la vida cristiana y eclesial: el bautismo como renacimiento místico, el agua mística, la eucaristía como alimento místico, el Padrenuestro como oración mística etc.

En tercer lugar, cabe destacar que el adjetivo “místico” se refiere a un conocimiento oculto y, a la vez, íntimo y profundo de las realidades divinas. En el Pseudo-Dionisio está relacionado con el “sentido escondido” (mystikós) de los tres pilares de la fe cristiana: la Sagrada Escritura, los sacramentos y la vida de los bautizados.⁴⁰³ Dionisio sigue la concepción del misterio de San Pablo (Rom 16,25-26) acentuando su “estructura “escondido-revelado””: “el misterio se esconde mientras que se revela”.⁴⁰⁴ Para comprender el adjetivo “místico”⁴⁰⁵ en Dionisio, es clave la mistagogia, iniciación en los sagrados misterios (el bautismo, confirmación, unción).

³⁹⁹ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico...*, pp. 20. Sin embargo, en el amplio y hermoso estudio de Velasco echamos de menos los datos precisos que documenten la constatación sobre la introducción de la palabra “mística” a partir del siglo tercero.

⁴⁰⁰ Cf. BOUYER, Louis: ““Mystique”. Essai sur l'histoire d'un mot" ..., pp. 9-10.

⁴⁰¹ Cf. LOUTH, Andrew: "Mystik II", en: *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. XXIII. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994, pp. 551-552. BOUYER, Louis: ““Mystique”. Essai sur l'histoire d'un mot" ... pp. 13-18.

⁴⁰² LUBAC, de Henri: *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge*. Auber, Paris, ²1949.

⁴⁰³ LOUTH, Andrew: "Mystik II", en: *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. XXIII., pp. 560. BOUYER, Louis: ““Mystique”. Essai sur l'histoire d'un mot" ..., pp. 18-23.

⁴⁰⁴ ANDIA, de Ysabel: "Unión mística y teología mística. À propos de Denys l'Aréopagite", en: CAPELLE, Philippe (éd.): *Expérience philosophique et expérience mystique*. Les Éditions du Cerf, Paris 2005, pp. 156-158.

⁴⁰⁵ La experta en Dionisio con derecho subraya que el adjetivo “místico” (mystikos) en los Padres de la Iglesia deberíamos traducir con “misterioso” ya que es, según Michel de Certeau, como veremos en seguida, la mística una invención moderna. Cf. ANDIA, de Ysabel: "Unión mística y teología mística" ..., pp. 157.

Pero este “conocimiento de los misterios” supone lo que hoy llamamos experiencia. Sin embargo, el conocimiento experiencial obtenido en la iniciación no es “individual y puntual”, sino que está integrado en la jerarquía eclesial y por tanto “dado y recibido”; por eso también la iluminación, la perfección y la unión pasan de los superiores en la jerarquía a los inferiores.⁴⁰⁶

En definitiva, “místico” o “mistérico” en Dionisio Areopagita significa conocimiento oculto de Dios que es fruto de una experiencia transmitida por la comunidad eclesial y cuyo núcleo es encuentro íntimo con Dios en los sagrados misterios de la Escritura y la liturgia. La descripción de este conocimiento mistérico y experiencial de Dios la dejó en uno de los escritos más influyentes en la tradición cristiana titulado *Teología mística*.

Aquí no podemos exponer la gran variedad que la palabra “místico” (entendido siempre como adjetivo) obtiene en la Edad media con la mística especulativa por un lado y con la mística afectiva por el otro. Muchos místicos medievales pusieron por escrito sus experiencias místicas que son una fuente riquísima para el estudio de la mística.⁴⁰⁷ Por otra parte encontramos teólogos que han escrito sus tratados sobre la vida mística basándose en el texto de Pseudo-Dionisio añadiendo nuevas ideas y acentos.⁴⁰⁸ Aquí mencionemos sólo a Jean Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París y un teólogo ilustre de su tiempo. Sin entrar en detalles Gerson en su tratado, también titulado *Teología mística*⁴⁰⁹, distingue dos niveles del conocimiento de Dios: teología mística como “ciencia experimental” obtenida por la contemplación infusa y la “ciencia discursiva” sobre la teología mística de la que no todos están favorecidos.⁴¹⁰ Es interesante observar que ya en Gerson está presente la distinción entre la experiencia mística como tal y la reflexión sobre ella que dará pie más tarde al surgimiento del sustantivo “mística”.

⁴⁰⁶ ANDIA, de Ysabel: "Unión mystique et théologie mystique" ..., pp. 157-158.

⁴⁰⁷ Más sobre la mística medieval véase LANGER Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung - Stationen eines Konflikts*. Wiss. Buchges., Darmstadt, 2004.

⁴⁰⁸ Para un panorama detallado sobre la evolución de “teología mística” en tres autores importantes de la Edad media: Thomas Gallus, Hugo de Balma y Jean Gerson véase interesante estudio de TYLER, Peter: *The Return to the mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian mystical tradition*. Continuum, London, 2011, cap. 4: “The Medieval Flowering of the *Theologia Mystica*”, pp. 89-104. En cuanto al desarrollo del mismo fenómeno en la Edad moderna se puede consultar PACHO, Eulogio: “Místicos y teología mística: del siglo XVI al siglo XIX”, *Teresianum*, 52 (2001), pp. 95-111.

⁴⁰⁹ GERSON, Jean: *Sur la théologie mystique*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

⁴¹⁰ “Primi itaque de scientia experimentativa theologie mystice, alii de ratiocinativa loqui volunt symbolice, proprie vel etiam mystice” (De Mystica Theologia, Consideratio VII). Son los santos que hablan de la ciencia experimental y los teólogos escolásticos que hablan de la ciencia discursiva.

Ahora vamos a ver brevemente la novedad de lo que hoy llamamos mística. Sólo en la primera mitad del siglo XVII por primera vez aparece el sustantivo “mística”. Ese “descubrimiento” se lo debemos a un teórico jesuita importante del siglo pasado, Michel de Certeau.⁴¹¹

Según él, la mística es un fenómeno moderno. En el fondo podemos observar un complejo proceso histórico-semántico y de progreso científico, por un lado, y por otro, el de secularización que hace que lo “místico” no esté concebido tanto en relación con el misterio vivido y anunciado en las creencias comunes -representadas por las instituciones eclesiales- sino más bien como un “conocimiento experiencial” que se va separando cada vez más de la teología tradicional y que está caracterizado por la conciencia subjetiva.⁴¹²

Si antes lo “místico” estaba presente en todos los ámbitos de la vida del hombre, en la época moderna a la mística se le concede un “ámbito específico”; de Certeau sostiene que con la “sustantivación” del adjetivo “místico” en el nivel semántico-lingüístico coincide el aislamiento y la “objetivación” de la vida mística.⁴¹³ “Mística” es ahora todo aquello que se encuentra al borde de un sistema social de la fe o de los códigos religiosos y todo aquello que no cabe dentro de lo “observable” de la ciencia empírico-positiva. Con otras palabras: lo que se aparta o se separa de las formas y vías ordinarias se declara como místico.⁴¹⁴ Por eso es comprensible que se distinga de lo ordinario y que tenga que ver con lo “extraordinario”.⁴¹⁵ De ahí el interés creciente por los fenómenos extraordinarios (levitaciones, éxtasis, etc.).

Teniendo en cuenta estos hechos no es nada sorprendente que con el sustantivo “la mística” surjan otras formas lingüísticas con las que denominamos no sólo los fenómenos excepcionales, sino también un nuevo “tipo social”: a “los místicos”. Esta situación hace

⁴¹¹ CERTEAU, Michel de: “«Mystique» au XVII^e siècle. Le problème du langage «mystique»”, en: *L'homme devant Dieu: mélanges offerts au père Henri de Lubac. Vol. II, Du moyen âge au siècle des lumières*. Aubier, Paris, 1964, pp. 267-291.

⁴¹² CERTEAU, Michel de: “Mystique”, en: *Encyclopædia Universalis*. Editeur à Paris, 2008, pp. 782.

⁴¹³ “La substantivation du mot, dans la première moitié de XVII^e siècle où prolifère la littérature mystique, est un signe du découpage qui s’opère dans le savoir et dans les faits. Un espace délimite désormais un mode d’expérience, un genre du discours, une région de la connaissance. [...] Ce qui est nouveau, ce n’est pas la vie mystique – car elle s’inaugure sans doute aux plus lointains commencements de l’histoire religieuse –, mais son isolement et son objectivation devant le regard de ceux qui commencent à ne plus pouvoir participer ni croire aux principes sur lesquels elle s’établit”. CERTEAU, Michel de: “Mystique”, en: *Encyclopædia Universalis...*, pp. 782.

⁴¹⁴ Cf. CERTEAU, Michel de: “Mystique”, en: *Encyclopædia Universalis...*, pp. 782.

⁴¹⁵ Cf. CERTEAU, Michel de: “«Mystique» au XVII^e siècle. Le problème du langage «mystique»”..., pp. 273.

que se vaya formando la “ciencia mística”⁴¹⁶ cuyo objeto de estudio son estos fenómenos y que pronto se llamará “la mística”.⁴¹⁷ Así la mística se hace una “especialidad” en la que hay una constante tensión entre los fenómenos particulares (extraordinarios) y la realidad última o Dios, del que los místicos se saben testigos; por eso la mística no deja de ser un fenómeno paradójico en sí: por un lado estamos delante de los “hechos extraños” que investigamos desde distintos puntos de vista: antropológico, psicológico, psiquiátrico, pero por otro estamos delante del Absoluto, del totalmente Otro del que los místicos hablan, como el fin último de todo ser humano y que configura el nervio de las instituciones religiosas de todas culturas y tradiciones.⁴¹⁸

Todos estos planteamientos de Certeau son muy interesantes y están bien argumentados, pero por otra parte, nos parece que el erudito francés -como lo precisa Bernard McGinn- pone demasiado peso a la sustantivación de “la mística”, considerando mística todo lo que de ella dijeron los místicos españoles y franceses poco antes y poco después de dicho cambio semántico-histórico; lo que echamos de menos en de Certeau es justificar sus constataciones con “otras formas del misticismo cristiano” y con los textos de los místicos cristianos de diferentes épocas.⁴¹⁹ A pesar de esta reserva debemos reconocer que de Certeau abrió nuevos aspectos y dimensiones en el estudio de la mística.

Después de describir a grandes rasgos el término “místico” desde la perspectiva histórico-semántica nos proponemos a continuación analizar cómo lo “místico” aparece en la Doctora mística. Nuestra pregunta es cuáles son los modos y recursos con los que expresa lo “místico” y cómo se califica lo “místico” en ella.

⁴¹⁶ CERTEAU, Michel de: “«Mystique» au XVII^e siècle. Le problème du langage «mystique»”..., pp. 274.

⁴¹⁷ CERTEAU, Michel de: “Mystique”, en: *Encyclopædia Universalis*..., pp. 782.

⁴¹⁸ CERTEAU, Michel de: “Mystique”, en: *Encyclopædia Universalis*..., pp. 782.

⁴¹⁹ Cf. MCGINN, Bernard: *Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. Vol. I. The Foundations of Mysticism*. Crossroad, New York, 2000, pp. 310-313. La primera edición del libro de McGinn se publicó en 1991, sólo 5 años después de la muerte de de Certeau. McGinn en él reconoce que hace falta todavía tiempo para la valoración adecuada de las aportaciones del historiador y teólogo francés cuyas obras estaban aún por publicarse. Hoy, más de veinte años después, ya están a disposición los estudios serios y las tesis sobre de Certeau que nos puedan procurar una visión más completa de su pensamiento y de sus aportaciones al estudio de la mística. Véase BOGNER, Daniel: *Gebrochene Gegenwart: Mystik und Politik bei Michel de Certeau*. Matthias-Grünwald-Verl., Mainz, 2002, especialmente el capítulo 3: *Mystik – wie weiter von Gott reden?*, pp. 121-183. TEUBER, Bernhard: “Die mystische Mär – Michel de Certeaus postmoderne Relecture der christlichen Tradition”, en: DELGADO, Mariano; FUCHS, Gotthard (hg.): *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung*. Bd. 3. Academic Press Fribourg, W. Kohlhammer, Stuttgart, 2005, pp. 225-240. FÜSSEL, Marian (hg.): *Michel de Certeau: Geschichte – Kultur – Religion*. UVK-Verl.-Ges., Konstanz, 2007. BOSCO, Domenico: “Storicità mistiche. Mística e modernità in Michel de Certeau”, en: COLOMBO, Giuseppe; PAOLINELLI, Marco; ZAMBRUNO, Elisabetta (ed.): *Filosofia e mística: Atti del Convegno nazionale, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 24 - 25 novembre 2010*. Vita e Pensiero, Milano, 2011, pp. 145-165.

2.5. La experiencia mística en Santa Teresa

2.5.1. Lo “místico” en los escritos teresianos

Según nuestra lectura de las obras teresianas hay dos fenómenos principales a través de los que la Santa nos da a entender lo que señalamos con la palabra “mística”. Se trata de una experiencia especial y particular que es un don gratuito de Dios: por un lado se trata del fenómeno de lo “sobrenatural” y por otro de la “contemplación”. Por tanto, estudiando con detenimiento estos dos fenómenos en Santa Teresa, esperamos llegar a lo que forma el núcleo de su experiencia mística.⁴²⁰

2.5.2. El fenómeno de lo “sobrenatural” en Teresa de Jesús

En el pensamiento de Teresa el término “sobrenatural” es clave para comprender la naturaleza de la experiencia mística. Teresa no habla principalmente en términos teológicos, sino que se expresa con símbolos e imágenes. Por tanto, lo “sobrenatural” que equivale a lo místico comienza con la segunda manera de regar el huerto en *Vida* y en las quintas moradas del *Castillo interior*, mientras que las cuartas moradas significan el paso de lo “natural” a lo “sobrenatural”. Otros términos que califican la experiencia mística son la “oración sobrenatural” y las “cosas sobrenaturales”. A continuación vamos a analizar el término “sobrenatural” en la Santa y su contenido.

2.5.3. Algunos datos biográficos en cuanto a la oración sobrenatural

Respecto a la cronología⁴²¹ de la Santa podemos destacar con bastante seguridad la primera oración sobrenatural que tuvo. Fue en el año 1538 cuando tenía 23 años y se encontraba en un periodo difícil por la enfermedad. Nos lo narra ella misma en el *Libro de la Vida*:

Cuando iba, me dio aquel tío mío que tengo dicho que estaba en el camino, un libro: llámase *Tercer Abecedario*, que trata de enseñar oración de recogimiento; y

⁴²⁰ Para llegar a lo propiamente místico en Santa Teresa deberíamos estudiar la oración con todas sus formas y grados. Pero esta tarea desbordaría el marco de nuestro trabajo. Por eso nos limitamos aquí a tratar la contemplación y el fenómeno de lo “sobrenatural”. Sin duda alguna, encontramos en Teresa muchos otros modos y términos que apuntan a lo propiamente místico como los mismos fenómenos extraordinarios (el sueño de potencias, el éxtasis, el matrimonio espiritual, etc.), los términos como la “teología mística”, los “regalos”, los “gustos”, las imágenes como “luz”, el “relámpago”, el “olor”, etc. Algunos de ellos los vamos a mencionar a lo largo de nuestro trabajo.

⁴²¹ Cf. MORGAIN, Stéphane-Marie: “L’oraison surnaturelle chez Thérèse de Jésus: éléments d’une définition”, en: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 109 (2008), pp. 17-40, esp. 19-21.

puesto que este primer año había leído buenos libros (que no quise más usar de otros, porque ya entendía el daño que me habían hecho), no sabía cómo proceder en oración ni cómo recogerme, y así holguéme mucho con él y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas. Y como ya el Señor me había dado don de lágrimas y gustaba de leer, comencé a tener ratos de soledad y a confesarme a menudo y comenzar aquel camino, teniendo a aquel libro por maestro. Porque yo no hallé maestro, digo confesor, que me entendiese, aunque le busqué, en veinte años después de esto que digo, que me hizo harto daño para tornar muchas veces atrás y aun para del todo perderme; porque todavía me ayudara a salir de las ocasiones que tuve para ofender a Dios.

Comenzóme Su Majestad a hacer tantas mercedes en los principios, que al fin de este tiempo que estuve aquí (que era casi nueve meses en esta soledad, aunque no tan libre de ofender a Dios como el libro me decía, mas por esto pasaba yo; parecíame casi imposible tanta guarda; tenía de no hacer pecado mortal, y pluguiera a Dios la tuviera siempre; de los veniales hacía poco caso, y esto fue lo que me destruyó...), comenzó el Señor a regalarme tanto por este camino, que me hacía merced de darme oración de quietud, y alguna vez llegaba a unión, aunque yo no entendía qué era lo uno ni lo otro y lo mucho que era de preciar, que creo me fuera gran bien entenderlo. Verdad es que duraba tan poco esto de unión, que no sé si era Avemaría; mas quedaba con unos efectos tan grandes que, con no haber en este tiempo veinte años, me parece traía el mundo debajo de los pies, y así me acuerdo que había lástima a los que le seguían, aunque fuese en cosas lícitas (V 4,7).⁴²²

Es su primera mención de oración sobrenatural que incluye la oración de quietud y de unión. En aquel momento, como lo pone de manifiesto, no comprendía de qué se trataba y, a su vez, reconoce que la comprensión de estas experiencias le sería de gran provecho.⁴²³ Al mismo tiempo constata que la oración de unión no duraba más de un instante y que

⁴²² Esta experiencia de primera oración sobrenatural la Santa la vuelve evocar en el capítulo 22 de *Vida*: “Como yo no tenía maestro y leía en estos libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo (y después entendí que, si el Señor no me mostrara, yo pudiera poco con los libros deprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía), en comenzando a tener algo de oración sobrenatural, digo de quietud [...]” (V 22,3; cf. 23,2). Hay varios puntos que coinciden con el pasaje que acabamos de citar: primero, no encontraba al maestro espiritual que la enseñase; segundo, no sabía “cómo proceder en oración”; tercero, hace referencia a los libros entre los que se encuentra, sin duda, el *Tercer abecedario*; por último, en ambos textos menciona la oración de quietud. En el primero añade también la oración de unión (“alguna vez llegaba a unión”). En el texto paralelo V 23,2 alude a ambas formas de oración sobrenatural.

⁴²³ El hecho de comprender las experiencias de Dios es importantísimo para Teresa: en el título al capítulo 10 de *Vida* leemos: “[...] lo mucho que importa que entendamos las mercedes que el Señor nos hace” (V 10 tit.).

dejaba en ella grandes efectos. Más tarde se refiere probablemente a las mismas experiencias cuando en la Relación 5 habla explícitamente de su primera oración sobrenatural:

La primera oración que sentí, a mi parecer, sobrenatural [...] es un *recogimiento interior* que se siente en el alma [...] (R 5,3).

Se trata de un recogimiento infuso que prepara a la oración de quietud.⁴²⁴ La segunda experiencia de la oración sobrenatural que se puede extraer de su autobiografía data en el año 1554, el año de su conversión:

No me parece acababa yo de disponerme a quererle servir, cuando Su Majestad me comenzaba a tornar a regalar. No parece sino que lo que otros procuran con gran trabajo adquirir, granjeaba el Señor conmigo que yo lo quisiese recibir, que era ya en estos postreros años darme gustos y regalos. Suplicar yo me los diese, ni ternura de devoción, jamás a ello me atreví; sólo le pedía me diese gracia para que no le ofendiese, y me perdonase mis grandes pecados. Como los veía tan grandes, aun desear regalos ni gustos nunca de advertencia osaba. Harto me parece hacía su piedad, y con verdad hacía mucha misericordia conmigo en consentirme delante de sí y traerme a su presencia; que veía yo, si tanto El no lo procurara, no viniera (V 9,9).

Aquí la Santa usa el verbo “regalar” y los términos técnicos “gustos y regalos” que están reservados casi exclusivamente para la oración sobrenatural. Una experiencia parecida describe en el capítulo 10 de *Vida* en el que también se refiere a los momentos de quietud y de unión:

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 El (V 10,1).

⁴²⁴ Hay que tener en cuenta que la Santa no es precisa en cuanto a la terminología: en *Vida* habla indistintamente del “recogimiento y quietud” (V 15,1.4) que define como oración sobrenatural; esta no se puede producir con las fuerzas humanas, sino que es don gratuito de Dios. Se trata de la segunda agua o manera de oración. Pero por otra parte enseña en el *Camino* (cap. 26-29) “la oración de recogimiento” que se puede adquirir con los esfuerzos humanos y que es, por tanto, no infuso.

Esta experiencia no la podemos datar con precisión ya que le aconteció varias veces (“Tenía yo algunas veces”). Pero seis años después de su conversión, probablemente en junio de 1560, tiene Teresa la primera visión intelectual en la que se da cuenta de que el recogimiento y la quietud se intensifican y los efectos son muy diferentes a los que solía tener antes:

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. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que estaba cabe mí. 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, y que el recogimiento del alma era muy mayor, en oración de quietud y muy continua, y los efectos que eran muy otros que solía tener, y que era cosa muy clara (V 27,2-3).

De los pasajes que acabamos de citar podemos concluir que es importante tener presente su biografía para comprender el fenómeno de lo “sobrenatural” en Teresa. Pero por otra parte esto no es suficiente. Por lo tanto, es necesario que estudiemos con precisión tanto la terminología y simbología como la fenomenología de la oración mística en la Santa.

2.5.4. Terminología sobre la oración sobrenatural

En los escritos de Santa Teresa encontramos términos y expresiones que caracterizan la oración mística o sobrenatural. Los más importantes son estos: “natural” y “sobrenatural”, los “gustos” y “contentos” y la “contemplación”. A continuación vamos a exponer cada uno de ellos en su contexto.

2.5.4.1. Lo “natural”

Primero, cabe destacar unos datos básicos en cuanto al término: la palabra “natural” tiene en la Santa 174 presencias; de estas 27 son en la forma sustantivada “el natural”; una vez encontramos la palabra *natura* en latín y 29 presencias del sustantivo “naturaleza”. Una vez aparece “ser natural”.⁴²⁵ Segundo, la pregunta que nos interesa es cuál es el significado de estos términos.

Teresa comprende con todas estas expresiones al hombre en su totalidad orgánica de alma y cuerpo, es decir, sus capacidades cognitivas, imaginativas y volitivas según los que actúa en el mundo; para ella la actividad natural del hombre siempre supone la ayuda de la gracia de Dios.⁴²⁶ Por otra parte, sabe por experiencia que la naturaleza humana está inclinada a lo mundano y lo terrenal ya que por el pecado ha sido herida profundamente en su dignidad. Pero al mismo tiempo subraya su nobleza primordial porque está creada según la imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26). En consecuencia, la corrupción de la naturaleza humana no es sustancial, sino accidental. Y para entrar en la comunión con Dios el hombre necesita su gracia que recibe en la fe, como hemos visto arriba. A ella se refiere la Santa cuando habla del “auxilio general”:

Entonces comienza a tener vida este gusano, cuando con el calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia, así de continuar las confesiones, como con buenas lecciones y sermones, que es el remedio que un alma que está muerta en su descuido y pecados y metida en ocasiones puede tener. Entonces comienza a vivir y vase sustentando en esto y en buenas meditaciones, hasta que está crecida, que es lo que a mí me hace al caso [...] (5 M 2,3).

Este texto nos va a servir más adelante para distinguir entre la experiencia religiosa común (“el auxilio general”) y la experiencia mística (“el auxilio particular”). Lo que queremos destacar aquí es que con la gracia de Dios (“el calor de Espíritu Santo”) el hombre puede encontrarse de nuevo con Dios. Sin embargo, la ayuda de gracia por sí no basta para llegar a la oración sobrenatural. Ésta depende sólo de Dios ya que es un don gratuito que concede a algunas personas o en ocasiones especiales.

⁴²⁵ ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORRELL, Agustí: *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús, Vol. II* ..., pp. 1731-1734.

⁴²⁶ Cf. MORGAIN, Stéphane-Marie: “L’oraison surnaturelle chez Thérèse de Jésus ...”, pp. 22.

Ahora nos toca profundizar el término “sobrenatural” en la Santa con lo cual se nos aclarará también el significado de lo “natural” o de la naturaleza humana.

2.5.4.2. Lo “sobrenatural”⁴²⁷

En las *Concordancias* de los escritos de Santa Teresa encontramos 65 presencias del término “sobrenatural”, casi dos veces menos que “natural”.⁴²⁸ Por una parte esto es así porque cuando la Santa usa el término “natural” en un sentido más general no lo comprende en contraste con “sobrenatural”. Pero por otra, cuando se refiere a lo “sobrenatural”, de ordinario, lo emplea en contraposición con lo “natural”.⁴²⁹

La doctora mística conoció y se familiarizó con el término “sobrenatural” leyendo libros de oración. Como bien sabemos leyó *Via Spiritus* del franciscano Bernabé de Palma y la *Subida del monte Sion* de Bernardino de Laredo. Los dos formaban parte de su lectura en el tiempo de sus primeras experiencias místicas. En *Via Spiritus* (IV, 1) Bernabé de Palma hablando del cuarto grado de oración sostiene:

El alma que a éste estado llega está en el último grado de perfección, y sin ningún medio dispuesta para recibir los dones de Dios. De todo lo que en este estado se ha de obrar sólo Dios tienen la llave, llámase *sobrenatural*. En él el alma ninguna cosa obra más de recibir lo que le es dado.⁴³⁰

El lego franciscano precisa que los dones sobrenaturales sólo los podemos recibir y que no son fruto de los esfuerzos humanos (“en este estado el alma ninguna cosa obra”). Otro franciscano y médico, Bernardino de Laredo suele usar el término “sobrenatural” con más frecuencia. He aquí los ejemplos más significativos:⁴³¹

[...] digo piadosamente, que lo que en la quietud del amor obra el amoroso Señor en las ánimas que le aman, esto es sobrenatural, *pujante en todas y por todas maneras a todo el poder humano* (III, 30; la cursiva es nuestra).

⁴²⁷ Aquí tendremos en cuenta los estudios que tratan este tema en la Santa: KLEFFNER, Klaus: *Vorsehung und Zumutung* ..., pp. 464-487. OECHSLIN, Louis: *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*. Presses Universitaires de France, Paris, 1946, pp. 291-293. RICARD, Robert: "La notion de « sobrenatural » chez Sainte Thérèse d'Avila", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 18 (1982), pp. 467-475.

⁴²⁸ ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORRELL, Agustí: *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús, Vol. II* ..., pp. 2603-2604.

⁴²⁹ Cf. MORGAIN, Stéphane-Marie: "L'oraison surnaturelle chez Thérèse de Jésus ..., pp. 25.

⁴³⁰ PALMA, de Bernabé: *Via Spiritus*. BAC, Madrid, 1998, pp. 79 (la cursiva es nuestra).

⁴³¹ LAREDO, de Bernardino: *Subida del monte Sión*. Fundación Universitaria Española. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 2000.

[...] entonces está la tal ánima subida sobre sí misma. E dízese “sobre sí” porque *excede e pasa los términos naturales que puede poder por sí*; e todo lo que allí alcanza es muy sobrenatural, de sola la benigna dignación del inmenso ordenador de toda naturaleza (III, 41; la cursiva es nuestra).

E, assí como nuestro Dios crio el ánima racional sólo él, por su bondad infinita, sin admitir calidades, ni accidentes, ni elementos, ni cosa que les parezca, bien así, para subirla sobre lo alto de sí misma e para la unir a sí en lo sobrenatural, *no admite la industria de la tal ánima, sino sola la divina dignación* (III, 41; la cursiva es nuestra).

Donde es aquí de mirar con entrañas regaladas que el ánima a quien el soberano Señor se comunica por vía sobrenatural, comprehende tanto d’él quanto su benigna gracia le quiere comunicar, *nunca pudiendo ella nada, mas poniendo su querer* (III, 41; la cursiva es nuestra).

De los ejemplos que acabamos de citar es evidente que Laredo emplea el término “sobrenatural” para señalar los estados de oración en los que el hombre no puede obrar con sus propias fuerzas, sino que es exclusivamente Dios el que interviene en él.

Ahora bien, si Santa Teresa, por un lado, criticaba estos dos autores cuando defendía la Humanidad de Cristo en la alta contemplación hay que reconocer, por otro, que de ellos tomó el término “sobrenatural” y lo integró en su propia experiencia. Esto se ve claramente de sus descripciones de la oración sobrenatural:

La primera oración que sentí, a mi parecer, sobrenatural (que llamo yo lo que *con mi industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure*, aunque disponer para ello sí y debe hacer mucho al caso) [...] (R 5,3; la cursiva es nuestra).

Aquí se comienza a recoger el alma, toca ya aquí cosa sobrenatural, porque *en ninguna manera ella puede ganar aquello por diligencias que haga* (V 14,2; la cursiva es nuestra; cf. CV 31,2.6).

[...] el alma *no puede por sí llegar a este estado*, porque es todo obra sobrenatural que *el Señor obra en ella* [...] (V 22,1; la cursiva es nuestra).

Es sorprendente cómo sus explicaciones del fenómeno “sobrenatural” coinciden con las de los dos místicos franciscanos. Los rasgos característicos de lo que Teresa llama “sobrenatural” son dos: primero, el hombre por sus propias fuerzas no lo puede alcanzar ni producir; segundo, Dios es el único autor de los dones sobrenaturales.

En general, los teólogos sostienen que lo “sobrenatural” en Teresa no equivale a la gracia como lo enseña la teología tridentina de su tiempo, sino que tiene que ver con

aquello que el hombre no puede adquirir con sus propios esfuerzos a pesar de estar ayudado por la gracia de Dios (“auxilio general”).⁴³² Por otra parte, algunos distinguen entre el “sobrenatural teológico” y el “sobrenatural místico” del que se trata en la Santa.⁴³³

El fenómeno de lo sobrenatural en la doctora mística significa lo característico de la experiencia mística. Esta consiste en un don gratuito de Dios y supera todos nuestros esfuerzos. La Santa, para dar a entender que se trata de una experiencia especial de Dios, utiliza el término “auxilio particular” que opone al “auxilio general”. Lo define así:

Porque aquí viniera bien dar aquí a entender qué es auxilio general o particular - que hay muchos que lo ignoran-, y cómo este particular quiere el Señor aquí que casi le vea el alma por vista de ojos, como dicen [...] (V 14,6).

En el lenguaje de hoy hablaríamos de la distinción entre la experiencia religiosa común (“auxilio general”) y la experiencia mística (“auxilio particular”). Sobre ello podemos poner de manifiesto lo siguiente: la experiencia religiosa común o la experiencia de Dios, como lo comprende la Santa, se da siempre en la fe. Es fruto de gracia o surge, como lo precisa Edith Stein, del “toque con lo trascendental”.⁴³⁴ Según la mística española supone:

[...] el favor de Dios que sin éste no se puede nada, ni podemos de nosotros tener un buen pensamiento (CV 29,4; cf. CV 25,3; V 11,9).

En este sentido equivaldría al primer grado de oración, es decir, tanto a la meditación como al recogimiento activo que es perfectamente adquirible con nuestras capacidades.

Por otra parte, Teresa subraya que la experiencia religiosa común que “no es cosa sobrenatural”, refiriéndonos al recogimiento activo,

[...] está en nuestro querer y que podemos nosotros hacerlo (CV 29,4).

Lo mismo dice cuando habla de la meditación:

[...] hasta aquí podemos adquirir nosotros” (V 11,9).

⁴³² Cf. MORGAIN, Stéphane-Marie: "L'oraison surnaturelle chez Thérèse de Jésus ...", pp. 27. "Le mot "surnaturel" est pris ici au sens psychodescriptif d'une expérience qui n'est pas due à l'activité consciente et volontaire du sujet, lui donne le sentiment de le dépasser, de venir d'en haut, et non pas au sens des théologiens qui se servent du raisonnement éclairé par la foi pour conclure qu'un type spécifique d'opération est en dépendance ontologique de la grâce". DS, t. 14, 1990, pp. 1339.

⁴³³ Cf. GARCÍA, Ciro: "Sobrenatural", en: DST, pp. 597-598. ADNÉS, Pierre: "Surnaturel", en: DSp, vol. 14, col. 1339.

⁴³⁴ STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade" ..., pp. 193.

Además, podemos matizar con Back que el alma en la experiencia religiosa común tiende voluntariamente hacia Dios y se dirige conscientemente hacia él.⁴³⁵ ¿Cuál es ahora la diferencia entre la experiencia religiosa común y la experiencia mística?

La principal diferencia consiste en esto: en la experiencia religiosa el alma todavía puede hacer algo, mientras que en la experiencia mística actúa el Señor exclusivamente en ella. Lo afirma con toda claridad la misma Santa Teresa en estas líneas:

En estas dos cosas [oración vocal y mental]⁴³⁶ podemos algo nosotros, con el favor de Dios; en la contemplación [en la experiencia mística] que ahora dije, ninguna cosa: *Su Majestad es el que todo lo hace*, que es obra suya sobre nuestro natural (CV 25,3; el subrayado es nuestro).

Lo propiamente místico consiste en aquello que va sobre o más allá de lo que puede alcanzar la naturaleza humana. De ahí también viene la denominación lo “sobre-natural”. De nuevo se confirma el hecho que la experiencia mística es un don gratuito con el que Dios muestra su liberalidad y autonomía absoluta:

[...] porque da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere, como bienes suyos, que no hace agravio a nadie (4 M 1,2).

Dejemos cuando el Señor es servido de hacerla porque Su Majestad quiere y no por más. El sabe el porqué; no nos hemos de meter en eso (4 M 2,9; cf. n.4).⁴³⁷

Después, si en la experiencia religiosa común se trata de un dirigirse activo a Dios, en la experiencia mística, en cambio, el alma está tirada hacia él y penetrada por él.⁴³⁸ Y esta, normalmente, no tarda más de un instante. Sólo en la cumbre de la vida mística Teresa habla de una presencia permanente de la Santísima Trinidad en el alma.

Y, por último, en la experiencia mística se da un encuentro personal e íntimo con Dios. La Santa al hablar de oración mística suele poner de relieve una cercanía y

⁴³⁵ BACK, Andreas: *Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. Eine religionspsychologische und religionsphilosophische Untersuchung*. C. J. Becker Universitäts-Druckerei, Würzburg, 1930, pp. 28.

⁴³⁶ Son dos modos mediante los que se realiza la experiencia religiosa común.

⁴³⁷ He aquí dos citas paralelas de *Vida*: “El por qué lo hace Su Majestad [las gracias místicas al alma menos dotada de virtudes], es porque quiere, y como quiere hácelo, y aunque no haya en ella disposición, la dispone para recibir el bien que Su Majestad le da” (V 21,9). “[...] que estos son dones que da Dios cuando quiere y como quiere, y ni va en el tiempo ni en los servicios” (V 34,11).

⁴³⁸ Cf. BACK, Andreas: *Das mystische Erlebnis der Gottesnähe ...*, pp. 28.

proximidad perceptible de Dios.⁴³⁹ Esta cercanía íntima de Dios, en cambio, no se siente en la experiencia religiosa común.

2.5.4.3. Los “contentos” – los “gustos”

En el léxico de Santa Teresa encontramos también otros términos con los que distingue entre la oración mística o sobrenatural y la oración no mística. Así se sirve de la distinción entre los “contentos”⁴⁴⁰ con los que califica la oración no mística y los “gustos”⁴⁴¹ que usa en acepción mística. En las cuartas moradas del *Castillo Interior* describe esta diferencia así:

Pues hablando de lo que dije que diría aquí, de la diferencia que hay entre contentos en la oración o gustos, los contentos me parece a mí se pueden llamar los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a nuestro Señor, que procede de nuestro natural, aunque en fin ayuda para ello Dios, que hase de entender en cuanto dijere que no podemos nada sin El; mas nacen de la misma obra virtuosa que hacemos y parece a nuestro trabajo lo hemos ganado, y con razón nos da contento habernos empleado en cosas semejantes. Mas, si lo consideramos, los mismos contentos tendremos en muchas cosas que nos pueden suceder en la tierra: así en una gran hacienda que de presto se provea a alguno; como de ver una persona que mucho amamos, de presto; como de haber acertado en un negocio importante y cosa grande, de que todos dicen bien; como si a alguna le han dicho que es muerto su marido o hermano o hijo y le ve venir vivo. Yo he visto derramar lágrimas de un gran contento, y aun me ha acaecido alguna vez. Paréceme a mí que así como estos contentos son naturales, así en los que nos dan las cosas de Dios, sino que son de linaje más noble, aunque estotros no eran tampoco malos. En fin, comienzan de nuestro natural mismo y acaban en Dios.

Los gustos comienzan de Dios y siéntelos el natural y goza tanto de ellos como gozan los que tengo dichos y mucho más. ¡Oh Jesús, y qué deseo tengo de saber declararme en esto!; porque entiendo, a mi parecer, muy conocida diferencia y no alcanza mi saber a darme a entender. Hágalo el Señor (4 M 1,4).

⁴³⁹ Cf. BACK, Andreas: *Das mystische Erlebnis der Gottesnähe* ..., pp. 29.

⁴⁴⁰ Sobre el vocablo “contento, contentar” en la Santa véase OECHSLIN, Louis: *L'intuition mystique de Sainte Thérèse* ..., pp. 337-344.

⁴⁴¹ También para los términos “gusto, gustar” remitimos a OECHSLIN, Louis: *L'intuition mystique de Sainte Thérèse* ..., pp. 362-372.

Antes de comentar brevemente el texto que acabamos de citar describamos un poco el contexto biográfico-textual. Primero, la Santa recalca que aquí “comienzan a ser cosas sobrenaturales” (4 M 1, 1). Segundo, ella es plenamente consciente que dar a entenderlas supera su capacidad natural de comprenderlas:

“[...] y es dificultosísimo de dar a entender[las], si Su Majestad no lo hace como en otra parte que se escribió hasta donde yo había entendido, catorce años ha, poco más o menos. Aunque un poco más luz me parece tengo de estas mercedes que el Señor hace a algunas almas, es diferente el saberlas decir. Hágalo Su Majestad si se ha de seguir algún provecho, y si no, no (4 M 1, 1; cf. 4 M 2,7).

Una breve aclaración biográfica: Teresa escribe las *Moradas* en 1577. Pero como lo evoca, catorce o quince años antes, en 1562, escribió la primera redacción de *Vida*. Es curioso que en el capítulo 14 de *Vida*, donde habla de la oración sobrenatural: “toca ya aquí cosa sobrenatural” (V 14, 2), resalte el mismo tema: por una parte la dificultad de expresar estas experiencias místicas y, por otra, la inspiración divina sin la que se queda a oscuras. He aquí dos citas, primero del libro de la *Vida*:

Ayúdame poco el poco tiempo que tengo, y así ha menester Su Majestad hacerlo; porque he de andar con la comunidad y con otras hartas ocupaciones (como estoy en casa que ahora se comienza, como después se verá), y así es muy sin tener asiento lo que escribo, sino a pocos a pocos, y esto quisiérale, porque cuando el Señor da espíritu, pónese con facilidad y mejor: parece como quien tiene un dechado delante, que está sacando aquella labor; mas si el espíritu falta, no hay más concertar este lenguaje que si fuese algarabía, a manera de decir, aunque hayan muchos años pasado en oración. Y así me parece es grandísima ventaja, cuando lo escribo estar en ello; porque veo claro no soy yo quien lo dice, que ni lo ordeno con el entendimiento ni sé después cómo lo acerté a decir. Esto me acaece muchas veces (V 14,8; cf. V 15,2).

Y de las *Moradas*:

Para comenzar a hablar de las cuartas moradas bien he menester lo que he hecho, que es encomendarme al Espíritu Santo y suplicarle de aquí adelante hable por mí, para decir algo de las que quedan de manera que lo entendáis (1 M 1,1).

En ambos textos vemos que lo decisivo para expresar las cosas sobrenaturales es la inspiración divina: “cuando el Señor da espíritu” y el hecho de “encomendarme al Espíritu Santo”. Pero esta inspiración divina en el caso de Teresa equivale, en realidad, a su experiencia mística personal. Por eso podemos, con derecho, suponer que en ella

comprendió la diferencia entre los “gustos” y “contentos”. La imagen de dos pilones que vamos a citar en seguida es un claro ejemplo de ello.

Después de esta matización resumamos la diferencia entre los “contentos” y los “gustos”. Como sucede en la vida cotidiana experimentamos satisfacciones naturales, también en la oración podemos participar de los contentos que adquirimos trabajando con nuestras capacidades naturales, por ejemplo con el entendimiento en la meditación. Nosotros tendemos a encontrarnos con Dios partiendo de nuestro natural. Estos contentos y devociones tienen, en general, las almas de las tres primeras moradas.

Los “gustos” de las cuartas moradas, en cambio, son totalmente diferentes: ellos no vienen de nuestro natural, sino de Dios, sin embargo, los siente la naturaleza humana. Aquí viene a cuento la bonita imagen de los dos pilones, introducida por la Santa, que da a entender con toda claridad la diferencia entre los gustos y los contentos:

Los que yo llamo «gustos de Dios» -que en otra parte [en *Vida* y en *Camino*] lo he nombrado «oración de quietud»- es muy de otra manera, como entenderéis las que lo habéis probado por la misericordia de Dios. Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua, que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua [...] Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras: el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en el mismo nacimiento del agua y vase hinchendo sin ningún ruido, y si es el manantial caudaloso, como éste de que hablamos, después de henchido este pilón procede un gran arroyo; ni es menester artificio, ni se acaba el edificio de los arcaduces, sino siempre está procediendo agua de allí (4 M 2,2-3).

Los contentos, como ya hemos visto, obtenemos con nuestros esfuerzos (“artificio”) sacando el agua por los arcaduces de la meditación. Los gustos, al contrario, no los sacamos nosotros, sino que brotan de su “mismo nacimiento”:

Estotra fuente, viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios (4 M 2,4).

“Sin ningún ruido” quiere decir sin nuestras propias fuerzas. Al mismo tiempo, esta agua que mana de “lo profundo de nosotros” (4 M 2,6) se vierte por toda el alma y muchas veces también la siente el cuerpo.

Por otra parte, la Santa precisa que vienen del “centro del alma” (4 M 2,5). Lo más ordinario es que el místico no sabe ni entiende su origen pues superan todas sus capacidades de comprenderlo:

[...] no acaba de entender el alma las [mercedes] que allí hace el Señor (4 M 2,8).⁴⁴²

Otro rasgo característico de los gustos es que ensanchan el corazón, mientras que los contentos lo aprietan.⁴⁴³ Además, Teresa insiste que los gustos no son algo

[...] que se puede antojar, porque por diligencias que hagamos no lo podemos adquirir, y en ello mismo se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina” (4 M 2,6).

De nuevo estamos ante un puro don de amor de Dios que tiene que ser confirmado en los hechos concretos de la persona. Con otras palabras: los gustos o las mercedes de Dios producen la transformación moral de la persona. Si ésta no tiene lugar entonces el origen de las “mercedes” es dudoso. Y como veremos más adelante la Santa es una experta en discernir los efectos auténticos en la oración de los falsos.

2.5.4.4. Contemplación

“Contemplación” es otro término clave en Santa Teresa que está relacionado con lo “sobrenatural” y lo “místico”. Se trata de un fenómeno amplio que aquí podamos exponer sólo en sus rasgos fundamentales.⁴⁴⁴ Nosotros nos vamos a delimitar, primero, a describir el fenómeno de la contemplación; después, vamos a presentar sus grados a través de las imágenes que usa la Santa orientándonos hacia lo que la constituye. Así vamos a preparar

⁴⁴² He aquí las citas paralelas: “[...] ni aun el alma sabe entender qué es lo que se le da allí” (4 M 2,6). “Es en lo muy íntimo de ella esta satisfacción, y no sabe por dónde ni cómo le vino, ni muchas veces sabe qué hacer ni qué querer ni qué pedir. Todo parece lo halla junto y no sabe lo que ha hallado, ni aun yo sé cómo darlo a entender, porque para tantas cosas eran menester letras” (V 14,6). “Porque, aunque ella [el alma] aún no está de todo punto engolfada, está tan bien ocupada sin saber cómo [...] (V 15,1). “[...] y [el alma] no puede entender cómo ni por dónde entra aquel bien” (Cp 4,3).

⁴⁴³ Hablando de los gustos afirma: “Estaba yo ahora mirando -escribiendo esto- que en el verso que dije: *Dilatasti cor meum*, dice que ensanchó el corazón [...]” (4 M 2,5). “Los contentos que están dichos no ensanchan el corazón, antes lo más ordinariamente parece aprietan un poco, aunque con contento todo de ver que se hace por Dios [...]” (4 M 1,5).

⁴⁴⁴ ÁLVAREZ, Tomás: “S. Teresa de Jesús contemplativa”, en: *Estudios teresianos III. Doctrina espiritual*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 103-171. HERRAIZ, Maximiliano: “Santa Teresa de Jesús y el problema místico”, en: *A Zaga de tu huella. Estudios teresianos y sanjuanistas*. Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 195-225. PINCKAERS, Servais; PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat (ed.): *Sainte Thérèse d'Avila: Contemplation et renouveau de l'Eglise*. Éditiones Universitaires, Fribourg, 1986. SICARI, Antonio María: “La contemplazione ecclesiale di Santa Teresa di Gesù”, en: *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*. Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007, pp. 127-149. Sobre la contemplación en general se puede consultar los títulos siguientes: BERNARD, Charles-André: “Contemplation”, en: DVS, pp. 177-187. MERTON, Thomas: *New seeds of contemplation*. Burns & Oates, London, 1962. NICOLAS, Jean-Hervé: *Contemplation et vie contemplative en christianisme*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1980.

el terreno para bosquejar en el último capítulo de esta parte una fenomenología de la experiencia mística.

2.5.4.4.1. La descripción fenomenológica de la contemplación

Nuestra autora habla de la contemplación prácticamente en todos sus escritos. Las descripciones más importantes encontramos en *Vida*, en el *Camino de Perfección* y en las *Moradas*. Es interesante observar qué dice sobre ella en el *Camino* que escribe con intención pedagógica. En él nos ha dejado, podríamos decir, una descripción fenomenológica de la contemplación. Se trata de un pasaje significativo y preciso que da a entender los rasgos principales que la caracterizan:

Y porque no penséis se saca poca ganancia de rezar vocalmente con perfección, os digo que es muy posible que estando rezando el Paternóster os ponga el Señor en contemplación perfecta, o rezando otra oración vocal; que por estas vías muestra Su Majestad que oye al que le habla, y le habla su grandeza, suspendiéndole el entendimiento y atajándole el pensamiento, y tomándole -como dicen- la palabra de la boca, que aunque quiere no puede hablar si no es con mucha pena; entiende que sin ruido de palabras le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si obrasen. Gozan sin entender cómo gozan. Está el alma abrasándose en amor y no entiende cómo ama. Conoce que goza de lo que ama y no sabe cómo lo goza. Bien entiende que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearle. Abrázale la voluntad sin entender cómo. Mas en pudiendo entender algo, ve que no es éste bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasasen juntos por ganarle en la tierra. Es don del Señor de ella y del cielo, que en fin da como quien es. Esta, hijas, es contemplación perfecta. Ahora entenderéis la diferencia que hay de ella a la oración mental, que es lo que queda dicho: pensar y entender qué hablamos y con quién hablamos y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor. Pensar esto y otras cosas semejantes de lo poco que le hemos servido y lo mucho que estamos obligados a servir es oración mental. No penséis es otra algarabía, ni os espante el nombre. Rezar el Paternóster y Avemaría o lo que quisiereis, es oración vocal. Pues mirad qué mala música hará sin lo primero: aun las palabras no irán con concierto todas veces. En estas dos cosas podemos algo nosotros, con el favor de Dios; en la contemplación que ahora dije, ninguna cosa: Su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya sobre nuestro natural (CV 25,1-3).

El texto citado es un poco largo y bastante denso. Pongamos de relieve los momentos constitutivos de la contemplación teresiana:⁴⁴⁵

1. La iniciativa la tiene Dios: “le está enseñando [al alma] este divino Maestro” (CV 25,2). En otro pasaje paralelo afirma: “Acá [en la contemplación] lleva este cuidado el mismo Señor” (CV 19,7). Si el alma en la oración vocal y mental podía hacer algo, en la contemplación no puede hacer ninguna cosa, ya que esta la orienta a una atención más alta de Dios que comienza a obrar en ella de manera particular (cf. V 14,6).
2. La pasividad: las potencias del alma se quedan a oscuras ya que Dios las suspende. Es el modo secreto mediante el que Dios infunde en ella su sabiduría (cf. 4 M 2,6). Teresa en el *Camino* matiza que el “agua viva” (CV 19,6), la imagen para la contemplación, tiene que estar limpia de todos los trozos de la tierra que se mezclan con ella en la oración discursiva. Justamente con las expresiones “sin ruido de palabras” (CV 25,2) o “sin ningún ruido” (4 M 2,3) quiere resaltar que las potencias no obran de manera natural. Por eso, insiste que Dios da a sentir al alma su presencia, sobre todo en la oración de quietud y de unión (cf. V 27,4).
3. El conocimiento sapiencial: cuando la Santa habla de la contemplación a menudo usa las expresiones “gustar”, “gozar”, el “gozo”, el “deleite”, etc. Este hecho lo confirma también el significado etimológico de la palabra “sabiduría” que viene del verbo *sapere* y significa “saborear, gustar”. Teniendo en cuenta esto es evidente que el conocimiento en la contemplación no es tanto cognitivo, sino más bien afectivo e intuitivo porque Dios obra principalmente en la voluntad.
4. Se da un contacto inmediato con el objeto de conocer por el amor. En la contemplación Dios descubre su amor al alma de manera íntima y personal: “Su Majestad [le] muestra amor particular” (4 M 3,10). La amistad entre Dios y el alma se vuelve más intensa y palpable: “con tanto amor se le quería dar [Dios] por amigo” (4 M 3,10). Para San Juan de la Cruz la contemplación significa lo mismo: “[...] porque la contemplación es ciencia de amor, [...] es noticia infusa

⁴⁴⁵ Aquí nos apoyamos sobre todo en los textos de Santa Teresa. También tenemos en cuenta las ideas de estos dos autores: MARTÍN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico* ..., pp. 360-367. URBINA, Fernando: *Teología de la contemplación*. EDE, Madrid, 2009, pp. 33-39.

de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirla de grado hasta Dios, su Criador, porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios” (2 N 18,5). Por otra parte, la Santa confiesa: “Está el alma abrasándose en amor y no entiende cómo ama. Conoce que goza de lo que ama y no sabe cómo lo goza” (CV 25,2). Ella es plenamente consciente del amor de Dios que está obrando en sus potencias, sin embargo, este supera sus capacidades de entenderlo; por eso no puede precisar su modo de obrar: “no entiende cómo”; “no sabe cómo” (CV 25,2).⁴⁴⁶

Tras esta descripción fenomenológica de los rasgos fundamentales de la contemplación teresiana vamos a exponer sus diferentes grados y niveles. Lo vamos a hacer con ayuda de los símbolos que usa la Santa a este propósito. En este recorrido queremos estar atentos principalmente a dos cosas: primero, al encuentro personal e íntimo entre Dios y el alma y al sentimiento de la presencia de Dios en este encuentro (también podemos hablar de la cercanía o proximidad de Dios).

2.5.4.4.2. Los grados de contemplación en Santa Teresa

La Santa en las cuartas *Moradas*, aunque habla de la oración de quietud que representa el primer grado de la contemplación, no utiliza este término. El término aparece primero en las quintas moradas y parece estar reservado para los grados de oración mística propiamente dicha. Hay que tener en cuenta que la Santa caracteriza las cuartas moradas como una fase intermedia entre las primeras tres moradas ascéticas y las últimas tres místicas. Se trata, por lo tanto, de una especie de transición de lo “natural” a lo “sobrenatural”, de la oración no mística a la oración mística (cf. 4 M 3,17).

- El recogimiento infuso

El ingreso en la contemplación Teresa lo señala con la oración del recogimiento.⁴⁴⁷ Aquí nos interesa el recogimiento infuso, ya que el activo forma parte de la última etapa de

⁴⁴⁶ La relación entre la fe, el amor y el conocimiento en la contemplación lo hemos tratado en el subcapítulo 2.3.2.2. Amor: sentirse tocado por Dios. Aquí remitimos a los pasajes clave en San Juan de la Cruz sobre el amor y el conocimiento en la contemplación que complementan las descripciones de Santa Teresa: LB 3,48-51; 2 N 13; CB 26,8.

⁴⁴⁷ Para más sobre este tema se puede consultar: PABLO MAROTO, Daniel de: "La "oración de recogimiento" en el *Camino de Perfección*. Franciscanismo y teresianismo", en: ACIT 2, pp. 199-219.

oración ascética. Para esclarecer este primer grado de contemplación emplea en las cuartas moradas dos imágenes: la primera es el “gran Rey” o “buen pastor” y la otra es el “erizo” o la “tortuga”.⁴⁴⁸

Teresa habla de los hombres que andan perdidos fuera del castillo, el símbolo de su alma, en la que habita el gran Rey (Dios). Este les atrae por su gran misericordia a sí, a su castillo; “no son ya traidores y andan alrededor” (4 M 3,2). Teresa lo describe así:

Visto ya el gran Rey, que está en la morada de este castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia, quiérellos tornar a él y, como buen pastor, con un silbo tan suave, que aun casi ellos mismos no le entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada. Y tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados y métense en el castillo (4 M 3,2).

Subrayando que esta merced o esta oración no es fruto de nuestros esfuerzos en la meditación continúa:

Mas lo que digo es en diferente manera, y que algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor. Que no fue por los oídos, que no se oye nada, mas siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor (4 M 3,3).

Aquí el silbo del pastor es la imagen de la acción misteriosa de Dios en el alma. Además, el alma no oye el silbo con los sentidos exteriores, sino con los interiores. Así, pues, vemos que en la contemplación los sentidos interiores juegan un papel importante.⁴⁴⁹

Otra imagen para dar a entender el recogimiento que Teresa toma de Francisco de Osuna y de Bernardino de Laredo es la tortuga.⁴⁵⁰ Con ella quiere expresar “el encogimiento” suave a lo interior (4 M 3,3) que es un don de Dios:

⁴⁴⁸ Cf. MORGAIN, Stéphane-Marie: “L’oraison surnaturelle chez Thérèse de Jésus ...”, pp. 32.

⁴⁴⁹ Aquí remitimos a un estudio clásico sobre los sentidos interiores o espirituales: BALTHASAR, Hans Urs von: *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Bd. I. Schau der Gestalt*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, pp. 352-410.

⁴⁵⁰ Osuna habla de erizo: [...] y así muy bien se puede comparar el hombre recogido al erizo, que todo se reduce a sí mismo y se retrae dentro en sí, no curando de lo de fuera [...] (Tercer Abecedario, tratado 6, cap. 4). De Laredo relaciona el recogimiento con el movimiento de estos animales: “Un erizo o una tortuga o un galápago son animales que se encierran dentro de sí” (Subida del Monte Sión III, 22). Aparte de esta influencia de las imágenes podemos observar las expresiones que también pudo leer en sus maestros franciscanos: “Dicen que «el alma se entra dentro de sí» y otras veces que «sube sobre sí»” (4 M 3,2).

Paréceme que he leído que como un erizo o tortuga, cuando se retiran hacia sí, y debíalo de entender bien quien lo escribió. Mas éstos, ellos se entran cuando quieren; acá no está en nuestro querer sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced. Tengo para mí que cuando Su Majestad la hace, es a personas que van ya dando de mano a las cosas del mundo. No digo que sea por obra los que tienen estado que no pueden, sino por el deseo, pues los llama particularmente para que estén atentos a las interiores; y así creo que, si queremos dar lugar a Su Majestad, que no dará sólo esto a quien comienza a llamar para más (4 M 3,3).

Con esta obra que no depende de nosotros y no la podemos producir Dios “llama particularmente [a las personas] para que estén atentos a las [cosas] interiores” (4 M 3,3). Lo mismo pone de relieve en *Vida*:

[Dios] quiere particularmente comenzar a obrar en el alma (V 14,6).

En la oración del recogimiento el alma está de un cierto modo en el umbral de la contemplación, mientras que en la oración de quietud se le comunica Dios de manera perceptible.

- Oración de quietud

Estrictamente hablando es la oración de quietud que caracteriza el primer grado de contemplación. Esto lo veremos en el hecho de la presencia de Dios ya que él comienza a comunicarse al alma de modo que ella lo puede sentir.

Una de las imágenes más acertadas con las que Teresa describe la oración de quietud es la imagen de las dos fuentes que ya hemos expuesto arriba. Por eso, aquí solamente lo resumimos brevemente. La Santa da a entender que la primera fuente (los contentos) la llenamos nosotros por los arcaduces, es decir, con nuestros esfuerzos en la meditación. La segunda fuente, al contrario, está hecha del mismo manantial. Aquí no hacemos nada, sino que el agua brota “sin ruido” del centro del alma y se derrama por todas las potencias participando muchas veces el cuerpo:

[...] vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo; que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad (4 M 2,4).

Con la imagen preciosa del brasero y con el símbolo de unción nos da a entender cómo el amor de Dios brota desde lo más profundo en ella y penetra toda el alma y cuerpo:

Entiende una fragancia -digamos ahora- como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes; ni se ve la lumbre, ni dónde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma y aun hartas veces - como he dicho participa el cuerpo. Mirad, entendedme, que ni se siente calor ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas; sino para dárselo a entender. Y entiendan las personas que no han pasado por esto, que es verdad que pasa así y que se entiende, y lo entiende el alma más claro que yo lo digo ahora (4 M 2,6).⁴⁵¹

Los símbolos, usados por la Santa, remiten a la presencia de Dios que penetra toda la persona. Aquí vemos que los místicos en lugar de los conceptos y el lenguaje abstracto prefieren el lenguaje simbólico. Con él pueden exteriorizar el encuentro íntimo y personal con Dios que nunca puede ser expresado adecuadamente mediante los conceptos. En las sextas moradas nuestra autora nos da una pauta para entender de qué o, mejor dicho, de quién hablan estos símbolos:

También suele nuestro Señor tener otras maneras de despertar el alma: que a deshora, estando rezando vocalmente y con descuido de cosa interior, parece viene una inflamación deleitosa, como si de presto viniese un olor tan grande que se comunicase por todos los sentidos no digo que es olor, sino pongo esta comparación) o cosa de esta manera, sólo para dar a sentir que está allí el Esposo [...] (6 M 2,8).

La intención de la Santa es, por tanto, transmitir aquel secreto que acontece en la contemplación o en la experiencia mística: el encuentro personal e íntimo entre el alma y Dios. O más exactamente, Dios da a sentir al alma su presencia y su amor.

En *Vida* encontramos la imagen de la “centella” muy usada en la mística occidental. Santa Teresa la suele emplear en diminutivo:

Es, pues, esta oración una centellica que comienza el Señor a encender en el alma del verdadero amor suyo, y quiere que el alma vaya entendiendo qué cosa es este amor con regalo, esta quietud y recogimiento y centellica, si es espíritu de Dios y no gusto dado del demonio o procurado por nosotros. [...] Pues esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido, y si no la mata por su

⁴⁵¹ He aquí el texto paralelo de los *Conceptos del amor de Dios*: “[...] cuando no está el alma tan engolfada en esta suavidad, parece que todo el hombre interior y exterior conforta, como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima, a manera de un gran olor, que si entrásemos en una parte de presto donde le hubiese grande, no de una cosa sola, sino muchas, y ni sabemos qué es ni dónde está aquel olor, sino que nos penetra todos, [3] así parece es este amor suavísimo de nuestro Dios: se entra en el alma, y es con gran suavidad, y la contenta y satisface y no puede entender cómo ni por dónde entra aquel bien” (Cp 4,2-3).

culpa, ésta es la que comienza a encender el gran fuego que echa llamas de sí, como diré en su lugar, del grandísimo amor de Dios que hace Su Majestad tengan las almas perfectas. [...] Es esta centella una señal o prenda que da Dios a esta alma de que la escoge ya para grandes cosas, si ella se apareja para recibirlas. Es gran don, mucho más de lo que yo podré decir (V 15,4-5).

La última comparación de la que se sirve Teresa para la oración de quietud es la del niño. El niño pequeño no puede hacer nada por sí solo, sino que depende totalmente de su madre. Pongamos el ejemplo del *Camino*:

Y advertid mucho a esta comparación, que me parece cuadra mucho: está el alma como un niño que aún mama cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle. Así es acá, que sin trabajo del entendimiento está amando la voluntad, y quiere el Señor que, sin pensarlo, entienda que está con El y que sólo trague la leche que Su Majestad le pone en la boca y goce de aquella suavidad; que conozca le está el Señor haciendo aquella merced y se goce de gozarla; mas no que quiera entender cómo la goza y qué es lo que goza, sino descúidese entonces de sí, que quien está cabe ella no se descuidará de ver lo que le conviene (CV 31,9).⁴⁵²

Se trata de la imagen que pone de relieve la pasividad en la oración de quietud. El papel central en la quietud la tiene Dios que aquí está representado por la madre, mientras que el alma se deja en sus brazos y recibe sus dones. La Santa más adelante subraya que cualquier actividad del alma que se hiciera con fuerza en este estado le haría perder dicha merced. Por otra parte, cabe estar atentos a la cercanía de Dios al alma. El símil del niño es significativo también en este sentido ya que indica a un encuentro íntimo y personal del alma con Dios. Si en el recogimiento Dios dispone al alma para poder sentir su presencia, en la quietud el alma comienza a sentirla. Esta cercanía de Dios y su presencia la doctora mística la suele poner de manifiesto con las expresiones “cerca de”, “a mi lado”, “cabe sí”,

⁴⁵² He aquí el texto paralelo: “Porque así como un niño no entiende cómo crece ni sabe cómo mama, que aun sin mamar él ni hacer nada, muchas veces le echan la leche en la boca así es aquí, que totalmente el alma no sabe de sí ni hacer nada, ni sabe cómo ni por dónde (ni lo puede entender) le vino aquel bien tan grande. Sabe que es el mayor que en la vida se puede gustar, aunque se junten juntos todos los deleites y gustos del mundo. Vese criada y mejorada sin saber cuándo lo mereció; enseñada en grandes verdades sin ver el Maestro que la enseña; fortalecida en las virtudes, regalada de quien tan bien lo sabe y puede hacer. No sabe a qué lo comparar, sino al regalo de la madre que ama mucho al hijo y le cría y regala. «Porque es al propio esta comparación que así está el alma elevada y tan sin aprovecharse de su entendimiento, en parte, como un niño recibe aquel regalo, y deléitase en él, mas no tiene entendimiento para entender cómo le viene aquel bien: que en el adormecimiento pasado de la embriaguez, no está el alma tan sin obrar, que algo entiende y obra, porque entiende estar cerca de Dios; y así con razón dice: Mejores son tus pechos que el vino” (Cp 4,4-5).

“junto a”, etc. Desde luego, podemos observar que a medida de los grados de oración más intensos también los términos de proximidad se intensifican y expresan la cercanía cada vez más grande y viva hasta la unión total: “hecha una cosa con Dios” (6 M 4,8).

Al fin y al cabo, a través de los símbolos e imágenes hemos visto que en la oración de quietud Dios se comunica al alma y le da a sentir su presencia. Si las imágenes del brasero, la unción y la centella ponen de relieve la acción misteriosa de Dios en el alma brotando de su centro personal, el símbolo del niño sugiere la gratuidad total de este encuentro íntimo entre el alma y Dios. Como el niño impotente crece sin saber cómo y se alimenta sin hacer nada por su parte, también el alma en la oración de quietud se deja en los brazos del amor de Dios para que él pueda infundir en ella sus dones.

Y, finalmente, hemos mostrado que la relación personal e íntima del alma con Dios se va profundizando e intensificando y que este momento de la experiencia mística la Santa lo resalta con expresiones características de la proximidad y de cercanía personal.

- Oración de unión

Dentro de la oración de unión⁴⁵³ o, simplemente de unión, la Santa distingue varios grados de intensidad. Sin embargo, común a todos ellos es que el encuentro del alma con Dios se hace ya más íntimo y profundo. De la unión habla nuestra autora en el *Libro de la Vida* y en las *Moradas*. Pero hay que enfatizar que no podemos atenernos a una escala única de contemplación ya que su exposición en *Vida* se distingue de la de *Moradas*. Como bien sabemos, las séptimas moradas (el matrimonio espiritual) no tienen equivalente en *Vida*. Nosotros vamos a describir la unión y sus diferentes grados de intensidad a fin de desplegar qué es lo que en ella acontece. En nuestra tarea nos seguiremos refiriendo a algunos símbolos que ponen de relieve la oración de unión.

En *Vida* la Santa habla de varios grados de unión, de los momentos ínfimos y fugaces a la unión plena del alma con Dios. En los capítulos 16 y 17 (tercera agua), para la unión utiliza la hermosa imagen del hortelano que es Dios y de las flores y de la fruta que son sus dones sobrenaturales.

Muchas veces estaba así como desatinada y embriagada en este amor, y jamás había podido entender cómo era. Bien entendía que era Dios, mas no podía

⁴⁵³ Para una visión más amplia sobre la oración de unión remitimos a: ROUSSEAU, Olivier: "L'union à Dieu selon la tradition du Carmel", en: LECUIT, Jean-Baptiste (dir.): *Le défi de l'intériorité: Le Carmel réformé en France, 1611-2011*. Desclée de Brouwer, Paris, 2012, pp. 179-200.

entender cómo obraba aquí; porque en hecho de verdad están casi del todo unidas las potencias, mas no tan engolfadas que no obren. [...] Háblanse aquí muchas palabras en alabanzas de Dios sin concierto, si el mismo Señor no las concierta. Al menos el entendimiento no vale aquí nada. Querría dar voces en alabanzas el alma, y está que no cabe en sí; un desasosiego sabroso. Ya ya se abren las flores, ya comienzan a dar olor. Aquí querría el alma que todos la vieses y entendiesen su gloria para alabanzas de Dios, y que la ayudasen a ella, y darles parte de su gozo, porque no puede tanto gozar (V 16,2-3).

Santa Teresa experimentó durante varios años la oración de unión que “no era del todo unión de todas las potencias y que era más que la pasada” (V 16,2). Con esto quiere decir que tenía unos encuentros breves y fugaces con el Señor y al mismo tiempo que en la unión Dios obra de manera más intensa que en la oración de quietud. En la unión al alma le crece el deseo de estar con Dios y servirle aunque fuera con muchos sufrimientos.⁴⁵⁴ En el capítulo 17 sigue con la misma imagen del huerto y de las flores:

Digo que en tan alta oración como ésta, que cuando la da Dios al alma puede hacer todo esto. Y mucho más que éstos son sus efectos. Y entiende que lo hace sin ningún cansancio del entendimiento. Sólo me parece está como espantada de ver cómo el Señor hace tan buen hortelano y no quiere que tome él trabajo ninguno, sino que se deleite en comenzar a oler las flores; que en una llegada de éstas, por poco que dure, como es tal el hortelano, en fin criador del agua, dala sin medida, y lo que la pobre del alma con trabajo por ventura de veinte años de cansar el entendimiento no ha podido acaudalar, hácelo este hortelano celestial en un punto, y crece la fruta y madúrala de manera que se puede sustentar de su huerto, queriéndolo el Señor (V 17,2).

En este grado de unión Dios

[...] toma ya el oficio de hortelano y quiere que ella huelgue. Sólo consiente la voluntad en aquellas mercedes que goza (V 17,1).

La acción de Dios en el alma es cada vez más intensa. Por consiguiente, también las virtudes

[...] quedan ahora más fuertes que en la oración de quietud pasada (V 17,3).

⁴⁵⁴ Esta situación antinómica la expresa con muchas expresiones paradójicas: “Qué delgada y pesadísima cruz tenéis aparejada a los que llegan a este estado” (V 16,5); “desasosiego sabroso” (V 16,3). “Dice mil desatinos santos” (V 16,4); “tan sabrosa pena le daba” (V 16,4); “esta santa locura celestial” (V 16,5).

Poco a poco se está anunciando la transformación del alma:

[...] porque se ve otra y no sabe cómo (V 17,3).

Sin embargo, las virtudes no son fruto de sus esfuerzos, sino que son clara señal de la acción misteriosa de Dios en ella:

Comienza a obrar grandes cosas con el olor que dan de sí las flores, que quiere el Señor se abran para que ella vea que tiene virtudes, aunque ve muy bien que no las podía ella -ni ha podido- ganar en muchos años, y que en aquello poquito el celestial hortelano se las dio (V 17,3).

Aquí ya se trata de la “unión muy conocida de toda el alma con Dios” (V 17,3) en la que las potencias entienden y gozan de la obra secreta de Dios. En cuanto a las virtudes el Señor no permite que el alma reparta la fruta (la imagen para las virtudes). Por el momento la fruta tiene que comerla hasta que se haga tan fuerte que la repartirá y que no se quedará con nada.⁴⁵⁵ Dios quiere prepararla a una entrega total y a la renuncia a su egoísmo. Aquí se ve bien el fin último de las gracias místicas: tienen que servir para el provecho de los demás.

Además, la Santa habla de la unión de la voluntad con Dios en la que las otras dos potencias, el entendimiento y la memoria quedan libres. Para ella también usa el término “sueño de potencias” (R 5,5). Si en la quietud el alma goza de los bienes de Dios, aquí es al mismo tiempo capaz de obrar y hacer “obras de caridad” (V 17,4). Esto lo expresa con la conocida imagen de Marta y María, la vida activa y contemplativa.

Esto, aunque parece todo uno, es diferente de la oración de quietud que dije, en parte, porque allí está el alma que no se querría bullir ni menear, gozando en aquel ocio santo de María; en esta oración puede también ser Marta (V 17,4; cf. R 5,5).

⁴⁵⁵ “Mas [el Señor] no le da licencia que reparta la fruta, hasta que él esté tan fuerte con lo que ha comido de ella, que no se le vaya en gustaduras y no dándole nada de provecho ni pagándosela a quien la diere, sino que los mantenga y dé de comer a su costa, y quedarse ha él por ventura muerto de hambre” (V 17,2). He aquí el texto paralelo: “Queda algún tiempo este aprovechamiento en el alma: puede ya, con entender claro que no es suya la fruta, comenzar a repartir de ella, y no le hace falta a sí. Comienza a dar muestras de alma que guarda tesoros del cielo, y a tener deseo de repartirlos con otros, y suplicar a Dios no sea ella sola la rica. Comienza a aprovechar a los prójimos casi sin entenderlo ni hacer nada de sí; ellos lo entienden, porque ya las flores tienen tan crecido el olor, que les hace desear llegarse a ellas. Entienden que tiene virtudes y ven la fruta que es codiciosa. Querríanle ayudar a comer” (V 19,3).

Pero el proceso místico de unión tiende a las formas aún más intensas, y éstas señalamos con el término técnico “éxtasis”.⁴⁵⁶ De éste nos habla la Santa en los capítulos de 18 a 21 de *Vida* que equivalen a la cuarta agua.⁴⁵⁷ Aquí sí se da la suspensión de todas las potencias. Encima, es muy difícil de describirla ya que todas están inmersas en el misterio de Dios.⁴⁵⁸ Considerando la cercanía de Dios en la unión nos damos cuenta de que es más grande y más intensa que en la quietud. Si la Santa antes usaba palabras como “cerca de”, “cabe”, ahora precisa que el alma está “junto con Dios” (V 18,14) o “hecha una cosa con Dios” (6 M 4,8).

Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa. Sólo podré decir que se representa estar *junto con Dios*, y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer (V 18,14; la cursiva es nuestra).

A lo que apunta el éxtasis en sus diferentes formas y grados de intensidad es a un encuentro intimísimo del alma con el Tú de Dios. Éste forma el núcleo del éxtasis en la Santa. Los fenómenos exteriores psicofísicos son accidentales y secundarios. En general, podemos observar que el éxtasis sucede a dos niveles: nivel exterior o psicofísico y en “lo interior” (V 18,14) o nivel teológico. Pero lo que queremos subrayar es que la descripción exterior psicofísica nunca puede llegar a la “dinámica pneumática entre yo y Tú”.⁴⁵⁹ En consecuencia, Santa Teresa afirma que el entendimiento por sí no entiende “de estos secretos” (6 M 4,9), sino que sólo los puede entender en la dinámica del amor:

⁴⁵⁶ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Éxtasis”, en: DST, pp. 287-292. Más sobre el éxtasis en la Santa se puede consultar: HATEM, Jad: *Extase cruciale et théophorie chez Thérèse d'Avila*. L'Harmattan, Paris, 2002.

⁴⁵⁷ No podemos tratar aquí el éxtasis en otras obras de la Santa ya que esto superaría el marco de nuestro trabajo. Pero remitimos a los pasajes más importantes: 6 M 4-6; R 5,7-15; F 4-5; Cp 6-7.

⁴⁵⁸ La Santa misma nos cuenta esta dificultad de comunicar la unión de todas las potencias con Dios: “[...] acá el alma goza más sin comparación, y puédesse dar a entender muy menos, porque no queda poder en el cuerpo, ni el alma le tiene para poder comunicar aquel gozo. En aquel tiempo todo le sería gran embarazo y tormento y estorbo de su descanso; y digo que si es unión de todas las potencias, que, aunque quiera -estando en ello digo- no puede, y si puede, ya no es unión” (V 18,1). En los grados más elevados de contemplación nos dice lo siguiente: “No digo que entiende y oye cuando está en lo subido de él [el arrobamiento] (digo subido, en los tiempos que se pierden las potencias, porque están muy unidas con Dios), que entonces no ve ni oye ni siente, a mi parecer; mas, como dije en la oración de unión pasada, este transformamiento del alma del todo en Dios dura poco; mas eso que dura, ninguna potencia se siente, ni sabe lo que pasa allí. No debe ser para que se entienda mientras vivimos en la tierra, al menos no lo quiere Dios, que no debemos ser capaces para ello. Yo esto he visto por mí” (V 20,18).

⁴⁵⁹ JUNG, Godehard: “Die Gottesbegegnung in der Mystik in der Sicht des dialogischen Personalismus”, *Franziskanische Studien*, 52 (1970), pp. 189.

[...] que se entienden Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, sin otro artificio para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos (V 27,10).

Ahora vamos a presentar el símbolo del gusano de seda y de la mariposa con el que nuestra autora ilustra la unión del alma con Dios en su obra maestra, en el *Castillo interior*.⁴⁶⁰

Para situarnos en el contexto de las moradas quintas donde la Santa habla de esta unión cabe decir lo siguiente: en el capítulo 1 y 2 describe la unión regalada o infusa. Para ello se sirve de la comparación con el gusano de seda. En el capítulo 3, en cambio, nos presenta la unión no regalada del alma con Dios que podemos nosotros “muy bien alcanzar, con el favor de nuestro Señor” (5 M 3,3). Con su espontaneidad característica nos expone primero la imagen:

Ya habréis oído sus maravillas en cómo se cría la seda, que sólo El pudo hacer semejante invención, y cómo de una simiente, que dicen que es a manera de granos de pimienta pequeños (que yo nunca la he visto, sino oído, y así si algo fuere torcido no es mía la culpa), con el calor, en comenzando a haber hoja en los morales, comienza esta simiente a vivir; que hasta que hay este mantenimiento de que se sustentan, se está muerta; y con hojas de moral se crían, hasta que, después de grandes, les ponen unas ramillas y allí con las boquillas van de sí mismos hilando la seda y hacen unos capuchillos muy apretados adonde se encierran; y acaba este gusano que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposica blanca, muy graciosa (5 M 2,2).

El gusano comienza a vivir con el “calor del Espíritu Santo” (5 M 2,3) que es la gracia de Dios asequible a todos. Santa Teresa usa aquí el término “auxilio general” (ibid.) que abarca los medios que tiene el alma a su disposición en la Iglesia: además de los sacramentos como la eucaristía, la confesión, también la lectura de la Sagrada Escritura, las homilías, etc. (cf. 5 M 2,3). Aprovechándose de ellos empieza a vivir y crecer en el amor y conocimiento de Dios. A continuación precisa el significado de la imagen:

⁴⁶⁰ Remitimos a dos artículos interesantes sobre este símbolo: CASTELLANO, Jesús: "Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposa como ejemplo de una teología simbólica", *Revista de Espiritualidad*, 41 (1982), pp. 531-566. GUERRA, Santiago: "El gusano de seda y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual", en: ACIT 4, pp. 371-399.

Pues crecido este gusano -que es lo que en los principios queda dicho de esto que he escrito-, comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo. En una parte me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en Cristo, o en Dios, que todo es uno, o que nuestra vida es Cristo. En que esto sea o no, poco va para mi propósito. Pues veis aquí, hijas, lo que podemos con el favor de Dios hacer: que Su Majestad mismo sea nuestra morada, como lo es en esta oración de unión, labrándola nosotras (5 M 2,4-5).

En la primera frase del pasaje tenemos que tener en cuenta que nuestra autora se refiere a las moradas ascéticas pasadas. En ellas crece el gusano y construye la casa de su muerte: de muerte del yo. Pero esta casa, como nos lo dice, es Cristo, es su nueva vida.⁴⁶¹ Es decir, la unión con Dios es posible si la persona muere a su yo, a su amor propio, a su egoísmo. La Santa ha experimentado que en esto consiste el punto clave del proceso místico: la transición de la vida ascética a la mística puede darse sólo con la muerte del yo. Respecto a ello subraya dos cosas: por un lado, la unión mística o infusa no está en nuestras manos; pero por otro, lo que sí que podemos y tenemos que hacer nosotros es luchar y trabajar contra el egoísmo. Para quitarlo tenemos que contribuir, poner algo de nuestra parte: reconociéndolo nos podemos decidir y esforzar a actuar contra él:

Pues ¡ea, hijas mías!, prisa a hacer esta labor y tejer este capuchillo, quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra, poniendo obras de penitencia, oración, mortificación, obediencia, todo lo demás que sabéis; que ¡así obrásemos como sabemos y somos enseñadas de lo que hemos de hacer! ¡Muera, muera este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado!, y veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza como lo está este gusanillo en este capucho. Mirad que digo ver a Dios, como dejo dicho que se da a sentir en esta manera de unión (5 M 2,6).

Así, pues, con la muerte del yo se nos puede dar a sentir su presencia “en esta manera de unión” – con la gracia de Dios. El alma tiene que disponerse vaciándose de su egoísmo para que “el mismo Señor sea el premio de esta obra” (5 M 2,5). En realidad, se

⁴⁶¹ La Santa se apoya, como vemos, en la Sagrada Escritura. Explícitamente evoca este pasaje: “Estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios” (Col 3,3-4). Pero este está estrechamente relacionado con otros dos que Teresa no menciona, sin embargo, que iluminan muy bien su mensaje: “Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado” (Rom 6,6). “Dejando vuestra antigua conversación, despojaos del hombre viejo, viciado por la corrupción del error” (Ef 4,22).

trata de la participación personal en el misterio pascual de Cristo: si morimos con él también resucitaremos con él (cf. Rom 6,8-9). Pero para ello es necesario que nuestro yo muera a todo lo que no está conforme a la voluntad de Dios. Esto lo expresa claramente la conocida frase de Jesús:

Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame (Lc 9,23).

Y Teresa pone de relieve justamente esta unión de la conformidad de voluntades que es la única importante y sin la que tampoco se puede dar la unión infusa:

Mas advertid mucho, hijas, que es necesario que muera el gusano, y más a vuestra costa; porque acullá [en la unión infusa] ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva; acá [en la unión no infusa] es menester que, viviendo en ésta, le matemos nosotras. Yo os confieso que será a mucho o más trabajo, mas su precio se tiene; así será mayor el galardón si salís con victoria. Mas de ser posible no hay que dudar como lo sea la unión verdaderamente con la voluntad de Dios. Esta es la unión que toda mi vida he deseado; ésta es la que pido siempre a nuestro Señor y la que está más clara y segura (5 M 3,5).

Sólo conformando nuestra voluntad con la de Dios nos disponemos para que él pueda obrar en nosotros (cf. 5 M 2,1). Y para ello no son necesarias las gracias místicas especiales:

[...] que no ha menester el Señor hacernos grandes regalos para esto; basta lo que nos ha dado en darnos a su Hijo, que nos enseñase el camino (5 M 3,7).

Lo que importa es que guardemos con la perfección el amor a Dios y el amor al prójimo (cf. 5 M 3,7). Es verdad que estos dos amores se compenetran, sin embargo, la Santa afirma que el amor al prójimo es el indicador más claro del amor a Dios:

La más cierta señal que, a mi parecer, hay de si guardamos estas dos cosas, es guardando bien la del amor del prójimo; porque si amamos a Dios no se puede saber, aunque hay indicios grandes para entender que le amamos; mas el amor del prójimo, sí. Y estad ciertas que mientras más en éste os viereis aprovechadas, más lo estáis en el amor de Dios (5 M 3,8).

Pero por otra parte, si nuestra naturaleza no está transformada por el amor de Dios tampoco podemos con perfección amar al prójimo:

[...] porque creo yo que según es malo nuestro natural, que si no es naciendo de raíz del amor de Dios, que no llegaremos a tener con perfección el del prójimo (5 M 3,9).

La vida mística consiste, por tanto, en el desasimiento y en la purificación del yo, tanto de los “gustos espirituales” como de los “contentos de la tierra” (5 M 4,1). Por eso, la doctora mística insiste en que tenemos que desasirnos también de los gustos espirituales ya que pueden ser motivo de amor propio:

Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión, y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; y si tiene algún dolor, te duela a tí; y si fuere menester, lo ayunes, porque ella lo coma, no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello. Esta es la verdadera unión con su voluntad, y que si vieres loar mucho a una persona te alegres más mucho que si te loasen a ti (5 M 3,11).

Desde esta cita vemos claramente que la “verdadera unión” está en la conformidad de nuestra voluntad con la de Dios. Pero la piedra de toque de esta conformidad de voluntades es la entrega total a Dios que se muestra concretamente en el amor al prójimo. Sólo en virtud de la unión no regalada Dios puede conceder al alma también la unión regalada o infusa. Nos lo asegura la misma Santa:

[...] que jamás hará Dios, a lo que yo pienso, esta merced [la unión regalada] sino a alma que ya toma muy por suya [...]” (5 M 2,12).

Y en el numero siguiente repite “por suya”, la expresión de un rendimiento incondicional:

Pues veis aquí, hermanas, lo que nuestro Dios hace aquí para que esta alma ya se conozca *por suya*; da de lo que tiene, que es lo que tuvo su Hijo en esta vida; no nos puede hacer mayor merced (5 M 2,13; el subrayado es nuestro).

Dios no nos puede hacer mayor merced que darnos la posibilidad de la participación personal en el misterio pascual de Cristo. Lo mismo recalca también San Juan de la Cruz indicando a Jesucristo:

Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado [...] (2 S 22,5).

Resumiendo, hemos visto que la unión en Santa Teresa significa un encuentro íntimo entre yo y Tú de Dios en Jesús. Pero para que se dé este encuentro, el yo tiene que morir en sí mismo. El yo tiene que renunciar al amor propio y unirse con Dios conformando su voluntad a la de Dios. Sólo de esta manera puede nacer de un gusano feo la mariposa blanca, “nueva criatura” en Cristo (cf. 2 Cor 5,17).

- El desposorio espiritual

Hasta aquí hemos visto que la contemplación en Santa Teresa es un largo camino que va desde los primeros encuentros fugaces del alma con Dios hacia un encuentro cada vez más profundo e íntimo. Pero, a la vez, el proceso no es sólo unilateral; no es que el alma sólo se una a Dios, sino que, por otra parte, tiene que despojarse de todo aquello en ella que no es Dios. Esta dimensión de evolución mística, como lo acabamos de mostrar, se agudiza hasta el extremo en la oración de unión de las quintas moradas. Desasiéndose de lo que le impide unirse con Dios hace al alma cada vez más receptiva para la presencia de Dios y el encuentro íntimo con él. Así, la muerte del yo da lugar a la acción de Dios cada vez más intensa en ella. La unión tiende por sí al desposorio y matrimonio espiritual.

Como el símbolo nupcial dentro del que se insertan el desposorio y el matrimonio espiritual es tan rico y abundante en la Santa, lo vamos a tratar solo en unas pinceladas. Para nuestro propósito es importante que estemos atentos al fenómeno del que habla, la simbología teresiana, la experiencia del encuentro cada vez más estrecho y profundo entre el alma y el Tú de Dios.

Visto desde la perspectiva de la experiencia mística orgánica y vital, el desposorio espiritual no es otra cosa que un escalafón intensivo de la vida teologal que se realiza en el místico como fe, amor y esperanza.⁴⁶² Además, en este proceso acompañan a Teresa los fenómenos místicos fuertes que tienen consecuencias en el nivel psicológico de la persona, pero cuyo verdadero significado se encuentra más allá de la psicología: en la realidad totalmente nueva entre Dios y el alma transformada por su amor. Sin embargo, antes de describir la dinámica teologal del desposorio espiritual tenemos que mencionar la etapa de purificación.

⁴⁶² Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Desposorio espiritual", en: DST, pp. 216-217.

Aunque se haya anunciado ya la muerte del yo (el gusano de seda), el alma todavía no está preparada para la unión consumada de las séptimas moradas (el matrimonio espiritual). Primero tiene que mostrar que es digna del amor de “tan gran Dios” (5 M 3,7) que da vida por sus amigos (cf. Jn 15,13.):

[...] el Esposo [...] quiere que lo desee más y que le cueste algo bien que es el mayor de los bienes (6 M 1,1).

Por lo tanto, tiene que pasar por muchas pruebas tanto exteriores como interiores:

¡Oh, válgame Dios, y qué son los trabajos interiores y exteriores que padece hasta que entra en la séptima morada! (6 M 1,1).

Es verdad que Teresa no habla de la “noche oscura” como San Juan de la Cruz, pero la purificación de las sextas moradas tiene, sin duda, esta función. Resumamos en puntos principales en qué consiste.⁴⁶³

En primer lugar, el alma en la purificación experimenta en su propia carne lo que vivió Jesucristo en su misterio pascual: persecuciones, traiciones, humillaciones, etc. También tiene que afrontar las tentaciones de soberbia, presunción y el conflicto entre la miseria humana y el amor gratuito de Dios (cf. 6 M 1,3-5).

En segundo lugar, la Santa evoca su experiencia personal de padecer enfermedades de todo tipo durante cuarenta años: “[...] enfermedades de muchas maneras [...]” (6 M 1,6). Además de los dolores corporales sufre también las penas y combates espirituales. En ellos ve claramente que sin la misericordia de Dios no puede hacer nada.⁴⁶⁴

En tercer lugar, el alma siente en esta etapa purificadora una profunda ausencia de Dios. La Santa hace mención de

[...] unas sequedades, que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar, y que como una persona de quien oyó decir desde lejos, es cuando oye hablar de Su Majestad (6 M 1,8).

⁴⁶³ Para más sobre el tema de la “noche” en la Santa abulense remitimos a CASTRO, Secundino: “Noche oscura en *Las moradas* de Santa Teresa”, en: *El camino de lo inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*. Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2012, pp. 131-151. El artículo fue primero publicado en *Revista de Espiritualidad*, 67 (2008), pp. 291-311.

⁴⁶⁴ “En fin, que ningún remedio hay en esta tempestad, sino aguardar a la misericordia de Dios, que a deshora, con una palabra sola suya o una ocasión que acaso sucedió, lo quita todo tan de presto, que parece no hubo nublado en aquel alma, según queda llena de sol y de mucho más consuelo [...]” (6 M 1,10). “¿Es verdad que sabrá decir lo que ha? - Es indecible; porque son apretamientos y penas espirituales, que no se saben poner nombre. El mejor remedio -no digo para que se quite, que yo no le hallo, sino para que se pueda sufrir- es entender en obras de caridad y exteriores, y esperar en la misericordia de Dios, que nunca falta a los que en El esperan” (6 M 1,13).

Por último, aunque se trata de la “noche oscura” del alma tenemos que tener en cuenta que en todas estas sequedades y tribulaciones es Dios quien obra en ella secretamente. Y así la prepara para el encuentro definitivo consigo mismo. Por eso, la Santa afirma:

[...] que está casi siempre tan junta [el alma] a Su Majestad, que de allí le viene la fortaleza (6 M 1,2).

De nuevo vemos que también en la ausencia se despliega la presencia misteriosa de Dios. Ahora nos toca exponer a grandes rasgos los tres momentos de vida teologal respecto al desposorio espiritual: la fe, el amor y la esperanza.

En el desposorio espiritual la fe se hace mucho más luminosa debido a la presencia secreta de Dios. Nuestra autora pone de relieve:

Está tan esculpida en el alma aquella vista [del Esposo], que todo su deseo es tornarla a gozar. Ya he dicho, que en esta oración no se ve nada, que se pueda decir ver, ni con la imaginación; digo vista, por la comparación que puse (6 M 1,1).

Teresa insiste que “no se ve nada” (6 M 1,1) ya que se trata de “un ver el alma, por una manera secreta” (5 M 4,4); es decir, no con las categorías empíricas-rationales, sino con las categorías personales de la fe.⁴⁶⁵ Y sigue con la misma certeza:

[...] porque por los sentidos y potencias en ninguna manera podía entender en mil años lo que aquí entiende en brevísimo tiempo (5 M 4,4).

Más adelante precisa “que [las potencias] están muertas y los sentidos lo mismo” (6 M 4,4). El alma siente la presencia del Esposo con el “sentido interior” (6 M 4,3) en la fe ilustrada:

[...] es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía (6 M 7,9).

La Doctora mística suele usar también estas expresiones: “luz interior” (6 M 4,6); “luz infusa” (6 M 9,4); “un conocimiento admirable” (6 M 5,8); “una noticia admirable” (7

⁴⁶⁵ Merton con derecho matiza: “Yet contemplation is not vision because it sees “without seeing” and knows “without knowing”, *it is a more profound depth of faith*, a knowledge too deep to be grasped in images, in words or even in clear concepts”. MERTON, Thomas: *New seeds of contemplation* ..., pp. 1 (el subrayado es nuestro).

M 1,6); “el resplandor infuso” (V 28,5), etc. Con todas ellas da a entender que el Señor se le comunica personalmente “en lo muy interior del alma” (6 M 4,6) y le muestra sus “grandes secretos” (6 M 9,4). En realidad, se trata de “un encuentro de persona a persona” entre Dios y el alma en el que ella conoce a Dios de manera experiencial.⁴⁶⁶ Aquí el campo de la fe no está abandonado, sin embargo, la fe está “ilustrada” por el toque personal de Dios en su interior.⁴⁶⁷

Pues bien, el núcleo del desposorio lo forman las íntimas experiencias cristológicas:

[...] cuando nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma, muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere [...] (6 M 9,3).

En estos encuentros el alma está unida íntimamente a Dios, pero esta unión todavía no ha llegado a su plenitud. Es en el matrimonio espiritual donde se da la unión consumada.

El segundo momento de la vida teologal es el amor. La unión entre el alma y su Dios es la unión por el amor. En el desposorio espiritual Dios enamora al alma con la herida del amor. De esta manera la despierta y le infunde profundo anhelo por entregarse a él y amarle incluso más que su propia vida. He aquí la descripción de esta herida del amor:

[El alma] Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió; mas bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida. Quéjase con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa, a su Esposo; porque entiende que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que deje gozarse (6 M 2,2).

De nuevo vemos que en estos ímpetus Dios se comunica al alma y se le da a conocer personalmente: “porque entiende que está presente” (ibid.). Podemos observar otras expresiones de la presencia de Dios:

Porque parece cosa contraria dar a entender el Amado claramente que está con el alma, y parecer que la llama con una seña tan cierta que no se puede dudar y un silbo tan penetrativo para entenderle el alma que no le puede dejar de oír [...] (6 M 2,3).

Hace en ella tan gran operación, que se está deshaciendo de deseo y no sabe qué pedir, porque claramente le parece que está con ella su Dios” (6 M 2,4).

⁴⁶⁶ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 149.

⁴⁶⁷ Cf. STEIN, Edith: *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. ESGA, Bd. 17. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2003, pp. 51.

Aquí la Santa quiere dar a entender lo inefable, el encuentro íntimo con Dios que no “se puede procurar por ninguna vía humana” (ibid.). Por eso, se sirve de los oxímoron como “siente ser herida sabrosísimamente” (6 M 2,2); “dolor sabroso” y “dolor amoroso” (6 M 2,4); “pena deleitosa” (6 M 2,5); “pena sabrosa” y “tempestad sabrosa” (6 M 2,6).

Además, discierne perfectamente cuando estos impulsos vienen del demonio o son fruto de nuestra imaginación o melancolía; primero, el demonio no puede “juntar pena, y tanta, con quietud y gusto del alma” (6 M 2,6); segundo, “porque esta tempestad sabrosa viene de otra región de las que él puede señorear” (ibid.); sino que “procede de lo interior del alma” (6 M 2,7), de la séptima morada donde está el Esposo (cf. 6 M 2,3); tercero, esta pena deja grandes provechos y ganancias en el alma: “que es lo más ordinario determinarse a padecer por Dios y desear tener muchos trabajos, y quedar muy más determinada a apartarse de los contentos y conversaciones de la tierra” (6 M 2,7); y por último, como ya lo hemos dicho, que no lo puede producir la naturaleza humana, sino que es un don gratuito de Dios.

De ahí que el amor teologal no tiene nada que ver con los amores pasajeros y las emociones superficiales; al contrario, se trata de un amor que está llegando poco a poco a su plena madurez; su fundamento es el misterio pascual de Jesús en el que el alma descubre el sentido de su vida:

[...] que es larga la vida, y hay en ella muchos trabajos, y hemos menester mirar a nuestro dechado Cristo (6 M 8,13).

Y, de hecho, la experiencia personal del amor de Jesús hacia ella la empuja a “entregarse toda a su servicio” (6 M 8,4).⁴⁶⁸ Pero servir a Cristo significa servir al prójimo:

En verdad os digo, que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis (Mt 25,40).

La esperanza teologal⁴⁶⁹ en Santa Teresa está marcada por la tensión entre el encuentro con Cristo en plenitud (parusía) y consumirse en el servicio a los hermanos en la

⁴⁶⁸ “Y habéis de advertir, que por recibir muchas mercedes de éstas no se merece más gloria, porque antes quedan más obligadas a servir, pues es recibir más” (6 M 9,16). “Verdad es que también son estos deseos sobrenaturales, a mí parecer, y de almas muy enamoradas, que querrían viese el Señor que no le sirven por sueldo; y así -como he dicho- jamás se les acuerda que han de recibir gloria por cosa, para esforzarse más por eso a servir, sino de contentar al amor, que es su natural obrar siempre de mil maneras” (6 M 9,18).

⁴⁶⁹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Un testigo fuerte de esperanza cristiana”, en: *Estudios teresianos III. Doctrina espiritual*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 173-188.

vida presente (diaconía). Aquí sólo podemos tratar esta tensión respecto al desposorio místico.

Teresa en su alta vida mística, un poco antes de la experiencia de la unión consumada con Dios o el matrimonio espiritual, vive intensamente “unos deseos tan grandes e ímpetuosos” (6 M 11, tít.) de gozar a Dios, pero, al mismo tiempo, se ve ausente de encontrarse con él definitivamente. Es la tensión entre el “ya” y “todavía no” que pone en peligro su vida.⁴⁷⁰

Es la causa, 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 (6 M 11,1).

Yo vi una persona así, que verdaderamente pensé que se moría, y no era mucha maravilla, porque, cierto, es gran peligro de muerte (6 M 11,4).

En *Vida* habla de “unos tránsitos de muerte” (V 20,11). Por una parte, estos grandes deseos e ímpetus no proceden “de nuestro natural”, sino de “lo muy hondo e íntimo del alma” (6 M 11,2). Por otra parte, nadie la puede comprender ni la puede consolar ya que se encuentra en una “soledad extraña” (6 M 11,5).⁴⁷¹ La soledad extrema que no la puede llenar ninguna criatura de la tierra es la señal clara de un encuentro intenso con Cristo. Y justamente este la hace superar el miedo a la muerte y ver el sentido de toda su vida en él. Sólo él

[...] la consuela y fortalece, para que quiera vivir todo lo que fuere su voluntad (6 M 11,9).

Y es que Cristo se ha apoderado de toda su persona, por lo tanto la muerte ya no tiene la última palabra:

Quedóme también poco miedo a la muerte, a quien yo siempre temía mucho (V 38,5).

Y en *Moradas* lo afirma todavía con más fuerza:

Temor ninguno tiene de la muerte [...] (7 M 3,7).

⁴⁷⁰ Se trata de un rasgo importante de la experiencia mística que pone de relieve su carácter dramático y paradójico. Cf. FABRIZ, Adriano: “Esperienza e mistica” ..., pp. 26.

⁴⁷¹ “Con esta comunicación crece el deseo y el extremo de soledad en que se ve, con una pena tan delgada y penetrativa que, aunque el alma se estaba puesta en aquel desierto, que al pie de la letra me parece se puede entonces decir” (V 20,10).

En consecuencia, no tener miedo a la muerte también la hace perder el temor al infierno. La experiencia de encontrarse con Cristo es el punto convergente en el que el tiempo obtiene otro sentido. No es que por los deseos de ver a Dios la Santa se hubiese orientado ilusoriamente en la vida futura desatendiéndose de la vida en el tiempo presente. Al contrario, el presente adquiere su pleno sentido y valor desde la perspectiva escatológica: morir y vivir con Cristo ya aquí y ahora. Esta certeza del “presente escatológico” la expresa así:

Recuperad, Dios mío, el tiempo perdido con darme gracia en el presente y porvenir, para que parezca delante de vos con vestiduras de bodas, pues si queréis podéis (E 4,2).

En definitiva, Santa Teresa no huye de la vida cotidiana y el momento presente, sino que en el servicio a los hermanos vive lo que vivió el mismo Jesús: sólo en su propio misterio pascual está más cerca de Cristo y unida a él:

Esta es la unión que toda mi vida he deseado; ésta es la que pido siempre a nuestro Señor y la que está más clara y segura (5 M 3,5).

Pero el misterio pascual se realiza de manera más concreta en el servicio a los demás:

Lo que más me espanta de todo, es que ya habéis visto los trabajos y aflicciones que han tenido por morirse, por gozar de nuestro Señor; ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos, aunque fuese en cosa muy poca. Y si supiesen cierto que en saliendo el alma del cuerpo ha de gozar de Dios, no les hace al caso, ni pensar en la gloria que tienen los santos; no desean por entonces verse en ella: su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado, en especial cuando ven que es tan ofendido, y los pocos que hay que de veras miren por su honra, desasidos de todo lo demás (7 M 3,6).

Así vemos que la esperanza teologal coincide, en efecto, con su tarea de ser fundadora y estar al servicio de la Iglesia. Con esta exposición del desposorio místico hemos llegado de nuevo a un encuentro personal con Cristo, aún más profundo e íntimo que en los grados anteriores de contemplación, aunque no definitivo. Por un lado, el alma

todavía puede volver atrás, pero por otro, tiende hacia la unión consumada o al matrimonio místico que vamos a describir a continuación.

- El matrimonio espiritual

Al último grado de contemplación u oración mística lo llaman los místicos matrimonio espiritual.⁴⁷² Se trata del escalón más elevado de los misterios de Dios que se puede alcanzar en esta vida.⁴⁷³ Aquí tiene lugar el encuentro más íntimo y personal entre el alma y el Tú de Dios. Destaquemos aspectos principales de este encuentro en la experiencia y en el pensamiento teresianos.

En primer lugar, el matrimonio espiritual en la Santa lo caracterizan dos experiencias clave: una cristológica, otra trinitaria. Lo que a nosotros nos interesa es, sobre todo, poner de relieve el encuentro personal entre el alma y Tú de Dios que aquí llega a su cima. En la descripción de Teresa de su experiencia con Cristo podemos observar la dinámica del encuentro yo-Tú:

[...] a ésta [persona] de quien hablamos, se le representó el Señor [...] y le dijo que ya era tiempo de que *sus* cosas tomase ella por *suyas*, y El tendría cuidado de las *suyas* [...] (7 M 2,1; la cursiva es nuestra)

[...] las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra, que fue que mirase por *sus* cosas, que El miraría por las *suyas* (7 M 3,2; la cursiva es nuestra).

Díjome Su Majestad: «No hayas miedo, hija, que nadie sea parte para quitarte de *Mí*»; [...] y díjome: «Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy. Hasta ahora no lo habías merecido; de aquí adelante, no sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía: *mi* honra es ya *tuya* y la *tuya mía*» (R 35; la cursiva es nuestra).

⁴⁷² Aquí remitimos a unos trabajos importantes sobre dicho tema: ADNÉS, Pierre: "Mariage spirituel", en: DS_p, Vol. 10, col. 396-400. BAUDRY, Joseph: "Thérèse d'Avila. Épouse du Christ. Les étapes d'une conscience personnelle", *Carmel*, 4 (1985), pp. 45-59. BOREL, Denis: "L'expérience de Dieu en forme de rencontre ou le mariage mystique comme thème de la spiritualité du Carmel", *Aletheia*, 20 (2001), pp. 81-101. MAS ARRONDO, Antonio: *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las séptimas moradas del "Castillo Interior"*. Institución gran duque de Alba de la Excma. diputación provincial, Ávila, 1993.

⁴⁷³ "Pues vengamos ahora a tratar del divino y espiritual matrimonio, aunque esta gran merced no debe cumplirse con perfección mientras vivimos pues si nos apartásemos de Dios, se perdería este tan gran bien" (7 M 2,1).

Los textos citados del matrimonio espiritual muestran que se trata de un intercambio de dones entre Tú (Cristo) y yo (el hombre).⁴⁷⁴ Pero esto no es todo: lo que llama la atención es que los dos implicados en la relación están al mismo nivel; ninguno de los dos prevalece, sino que hay entre ellos una cierta igualdad.⁴⁷⁵ Por otra parte, Mas Arrondo muestra que la estructura fundamental del encuentro yo-Tú en Teresa es anterior al matrimonio espiritual.⁴⁷⁶ Sin embargo, aquí el encuentro entre yo y Tú de Dios se vuelve permanente. Antes parecía ser el encuentro más o menos difuso y oscuro, mientras que ahora

[...] siempre queda el alma con su Dios en aquel centro (7 M 2,4).

Estos dos rasgos del encuentro en el matrimonio místico, la igualdad de ambos implicados, Dios y el alma, y su continuidad, se ven perfectamente de este texto:

No se puede decir más de que -a cuanto se puede entender- queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios que, como es también espíritu, ha querido Su Majestad mostrar el amor que nos tiene, en dar a entender a algunas personas hasta adonde llega para que alabemos su grandeza, porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar El de ella (7 M 2,3).

Por un lado, “el espíritu” del alma queda “hecho una cosa con Dios” (ibid.) y, por otro, Dios se junta con la criatura de suerte que ya no se pueden apartar. Sin entrar en detalles, el “espíritu” aquí significa toda la persona humana, transformada por el amor en el largo proceso de colaboración con la gracia de Dios desasiéndose de todo lo creado:⁴⁷⁷ así el alma como “puro espíritu” se junta “en esta unión celestial con el espíritu increado” (7 M 2,7). Se trata, por lo tanto, de la unión por el amor que es diferente de la unión por gracia y de la unión sustancial con la que Dios mantiene al alma en su existencia dándole el ser.

La novedad de la unión por el amor en el matrimonio espiritual es la presencia continua de la Humanidad de Cristo en el centro del alma. Pero Cristo, Dios y hombre: “mas es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera

⁴⁷⁴ Cf. MAS ARRONDO, Antonio: *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual* ..., pp. 239.

⁴⁷⁵ Cf. JUNG, Godehard: "Die Gottesbegegnung in der Mystik in der Sicht des dialogischen Personalismus" ..., pp. 197.

⁴⁷⁶ Cf. MAS ARRONDO, Antonio: *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual* ..., pp. 240-242.

⁴⁷⁷ Cf. MAS ARRONDO, Antonio: *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual* ..., pp. 398-399.

admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía” (6 M 7,9). Esta presencia continua de Cristo la Santa la expresa con la palabra “continuanza” (7 M 3,7).

Por eso, justamente, es la unión del matrimonio diferente de la del desposorio:

[...] porque entended que hay grandísima diferencia de todas las [visiones] pasadas a las de esta morada, y tan grande del desposorio espiritual, al matrimonio espiritual, como le hay entre dos desposados, a los que ya no se pueden apartar (7 M 2,2).

Como podemos ver la Santa recurre a la simbología para dar a entender esta diferencia:

El desposorio espiritual es diferente, que muchas veces se apartan, y la unión también lo es; porque, aunque unión es juntarse dos cosas en una, en fin, se pueden apartar y quedar cada cosa por sí, como vemos ordinariamente, que pasa de presto esta merced del Señor, y después se queda el alma sin aquella compañía, digo de manera que lo entienda. En estotra merced del Señor, no; porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro. Digamos que sea la unión, como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, o el pábilo de la cera. Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cual 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 luz (7 M 2,4).

Si en el desposorio y en la unión se junta Dios con el alma también “muchas veces se apartan”; de ahí que la unión y el desposorio son gracias temporales aunque se pueden dar con mucha frecuencia. Por eso, lo característico del matrimonio espiritual es la conciencia habitual de que la persona esté siempre en compañía tanto de la Humanidad de Cristo como de la Santísima Trinidad.⁴⁷⁸ Pero por otro lado cabe subrayar que las imágenes del mar y de luz, usadas por la Santa, sugieren la superación de división “sujeto-objeto” con la experiencia unificadora de toda la realidad.

⁴⁷⁸ “Lo de las visiones imaginarias ha cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es, a mi parecer, cosa muy más subida” (R 6,3). Cf. MAS ARRONDO, Antonio: *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual* ..., pp. 396.

Otra dimensión de la misma experiencia del matrimonio espiritual forma la experiencia trinitaria.⁴⁷⁹ Así, pues, la experiencia cristológica complementa y compenetra la experiencia del misterio trinitario y viceversa. Dicho con más precisión, la experiencia cristológica introduce al hombre en el misterio de Dios uno y trino. Es justamente lo que le ocurre a la mistagoga española: al principio de su camino espiritual no encontramos en ella la experiencia trinitaria, sin embargo, a través de la experiencia de Cristo se le va descubriendo también el misterio trinitario.⁴⁸⁰ Analicemos a grandes rasgos la experiencia trinitaria en nuestra autora centrándonos en su obra maestra *Castillo Interior*.

La Santa al describir la experiencia trinitaria hace una comparación con la oración de unión de las quintas moradas precisando la diferencia principal: en ambos casos se junta Dios con el alma, lo que diferencia las dos experiencias es que en la unión de las quintas moradas hay suspensión de potencias, mientras que en el matrimonio espiritual no. El alma entiende claramente que se le comunican las tres Personas del misterio trinitario. He aquí el texto:

Aquí es de otra manera [que en la oración de unión]: quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada, por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos (7 M 1,6).⁴⁸¹

⁴⁷⁹ Más sobre la experiencia trinitaria se puede consultar: STRUCKEN, Michael: *Trinität aus Erfahrung. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz*. Tesis Doctoral, Bonn, 1999, pp. 115-134.

⁴⁸⁰ Cf. STRUCKEN, Michael: *Trinität aus Erfahrung*., pp. 247.

⁴⁸¹ Citamos el texto paralelo: “Comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de la verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno;

El lenguaje de Teresa es muy claro: al alma se le quitan las escamas, ya no queda en la oscuridad del encuentro como antes; el encuentro es tan “luminoso”, es tan claro que reconoce las tres Personas, sin embargo, no se trata de ver a Dios cara a cara. Por eso usa la imagen de “una nube de grandísima claridad” (ibid.). Aquí tiene lugar un conocimiento experiencial muy íntimo y personal del misterio trinitario. Por consiguiente, la Santa emplea dos veces el verbo “entender” precisando que entra en contacto con “estas Personas distintas” (ibid.). En Edith Stein hemos encontrado la confirmación de esta experiencia de la Santa:

Die Mystische Vermählung ist Einigung mit dem *dreifaltigen* Gott. Solange Gott nur in Dunkel und Verborgenheit die Seele berührt, kann sie die persönliche Berührung nur als solche spüren, ohne mitwahrzunehmen, ob es *eine* Person ist, die sie berührt oder mehrere. Wenn sie aber in der vollkommenen Liebesvereinigung ganz hineingezogen wird in das göttliche Leben, dann kann es ihr nicht verborgenbleiben, daß es ein dreipersonliches Leben ist, und sie muß mit allen drei göttlichen Personen in Fühlung kommen.⁴⁸²

De esta cita podemos deducir, en primer lugar, que el alma, hasta que no llega al matrimonio espiritual, percibe indudablemente el encuentro personal con Dios, pero no intuye si está tocada por una persona o si son más. En segundo lugar, al llegar al matrimonio espiritual esto ya no le puede estar escondido, sino que lo sabe “con grandísima claridad” que son tres Personas que se comunican con ella. Por lo tanto, la Santa matiza que lo que antes tenía por fe, ahora lo “entiende por vista” (7 M 1,6) que en ella equivale al conocimiento experiencial. Pero para este conocimiento experiencial del misterio trinitario tiene que llegar a la unión plena por el amor. En ésta el alma está, según Stein, absorta en la vida trinitaria. Y esa absorción significa inevitablemente un conocimiento nuevo del misterio trinitario que antes no tenía y que no podía obtener por ninguna otra vía.⁴⁸³ En esto también consiste la diferencia entre la unión por gracia y la unión mística.

Ahora podemos describir brevemente en qué consiste lo específico de este encuentro del alma con el Tú de Dios en el matrimonio espiritual.

y así me parecía hablarme todas tres Personas, y que se representaban dentro en mi alma distintamente [...]” (R 16,1)

⁴⁸² STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 151.

⁴⁸³ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 150.

En primer lugar, el matrimonio espiritual tiene lugar en el centro del alma. Se trata de un “lugar” en el que se da el encuentro del alma con Dios. Como Dios es persona y su ser es un ser personal, también el ser del alma es un ser personal. Por eso, es el centro del alma la fuente de su vida personal y, a la vez, el lugar en el que entra en contacto con otra vida personal.⁴⁸⁴ Por otra parte, hay diferentes niveles y grados de este encuentro en la oración mística. Pero lo que a nosotros nos interesa recalcar es que en el matrimonio espiritual el alma y Dios se unen desde esta fuente personal de la vida y se entregan mutuamente uno al otro.⁴⁸⁵ Es más, aquí esta entrega es total, como lo pone de relieve Santa Teresa:

[...] ni todas las mercedes que hace aquí al alma -como he dicho- son con ningún ayuda de la misma alma, sino la que ya *ella ha hecho de entregarse toda a Dios* (7 M 3,10; la cursiva es nuestra).

Además, cabe destacar, según Edith Stein, que el centro del alma es el lugar que está dado al alma para que disponga de él libremente; Dios como amor no obliga al alma que le entregue su vida, sino que esta entrega sólo puede darse dentro del horizonte de la libertad.⁴⁸⁶ Pero, al mismo tiempo, Stein precisa que la entrega en el amor es diferente de conformidad de voluntades de las que habla la Santa en las quintas moradas. En el matrimonio espiritual no se trata de someter la propia voluntad a la voluntad de Dios, sino que el alma acoge y acepta la entrega de Dios; por consiguiente, la entrega total de la persona es, a la vez, la posesión más audaz de sí mismo.⁴⁸⁷

Ahora nos podemos preguntar en qué consiste esta posesión en Santa Teresa. Paradójicamente, cuanto más se entrega el alma tanto más se posee. Es decir, la posesión más profunda de sí mismo coincide con el servicio/amor más desinteresado a Dios y al prójimo. Sólo quien se ha vaciado de todo lo que no es Dios y de sí mismo puede amar sin reservas porque en él ya vive Cristo (cf. 7 M 3,1). Por eso, dando todo no pierde nada, sino que lo encuentra todo en él, que es la fuente de la vida.

En segundo lugar, al llegar a su centro la actividad propia del alma prácticamente cesa porque ahora es Dios quien hace todo en ella; lo que ella hace es recibir todo de él;

⁴⁸⁴ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 149.

⁴⁸⁵ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 149.

⁴⁸⁶ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 150.

⁴⁸⁷ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 150.

pero este recibir debemos comprenderlo, según Edith Stein, como el “acto más alto de su libertad”:

Gott wirkt nur darum hier alles, weil sich die Seele ihm völlig übergibt. Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer Freiheit.⁴⁸⁸

En definitiva, el matrimonio espiritual, el grado más alto de contemplación u oración mística, se da en el encuentro más profundo del misterio de Dios, Uno y Trino que sea posible en esta vida. La Santa suele usar el término “compañía” que sugiere dos seres personales, Dios y el alma, en la comunión más íntima, sin que ninguno de ellos pierda su identidad, sino que la presupone.

Y por otra parte, si antes de este encuentro íntimo con Dios se sentía de manera más o menos confusa, el alma ahora siente la presencia continua de la Humanidad de Cristo y de las tres Personas de la Trinidad. Y como ha llegado a su centro personal donde mora su Esposo ninguna cosa exterior o interior puede estorbar su presencia.

2.5.1. La fenomenología del encuentro con Dios en la experiencia mística

Con la exposición de los grados de la contemplación hemos mostrado que lo que la determina y posibilita es un encuentro personal entre el hombre y Dios. Por tanto, podemos decir que este encuentro íntimo del alma con Dios forma el núcleo de la experiencia mística en Santa Teresa.

Antes hemos descrito la experiencia religiosa en términos de la revelación positiva que se distingue de la experiencia mística. Aunque se trata en el fondo de una misma cosa, no cabe la menor duda de que entre ellas existen diferencias importantes. Por lo menos, tanto Santa Teresa como Edith Stein lo ponen de manifiesto. Esperemos que a lo largo de este subcapítulo sobre el encuentro del alma con Dios se muestren más claros cuáles son los momentos que diferencian la experiencia religiosa de la experiencia mística, o hablando en el lenguaje de los místicos, la unión por gracia de la unión mística.

A continuación nos proponemos estudiar, primero el lugar del encuentro del alma con Dios, y en segundo lugar el desarrollo de este encuentro y sus diferentes tipos; por último, la transformación que produce en el alma.

⁴⁸⁸ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 135.

2.5.1.1. El centro del alma: el lugar privilegiado del encuentro con Dios

Más que analizar el símbolo “el centro del alma” en la Santa nos limitaremos a la descripción fenomenológica de este “lugar” donde sucede el encuentro personal con Dios.⁴⁸⁹ Pero primero queremos sintetizar brevemente qué es lo que nuestra autora señala con el término “centro del alma”.

En primer lugar, podemos observar una evolución terminológica de dicho término en sus escritos. En *Vida* suele usar otras expresiones: “lo interior” (V 4,7);⁴⁹⁰ “lo muy interior” (V 27,6);⁴⁹¹ “lo muy íntimo” (V 14,6); las “entrañas” (V 29,10.13).⁴⁹² Por primera vez utiliza el término “centro” en el último capítulo de *Vida*: “[...] y en el centro de ella [del alma] se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver” (V 40,5).

En segundo lugar, es en las *Moradas* donde el término “centro del alma” toma mayor relieve. En su obra maestra la Santa precisa su significado y podemos decir incluso que lo desarrolla de una manera precisa y sistemática. Por otra parte, se sirve de otras palabras que en el fondo significan lo mismo – la zona más honda de la persona “adonde sólo Su Majestad mora” (7 M 1,3); “hondón interior” (4 M 2,6), “lo hondo del alma” (5 M 3,4); “una cosa muy honda” (7 M 1,7); “lo muy hondo e íntimo del alma” (6 M 11,2); los “tuétanos” (5 M 1,6); la bodega” del Amado (5 M 1,12); “la cámara de este Rey” (3 M 1,6); “cielo empíreo” (6 M 4,8; 7 M 2,9); “el aposento” (1 M 1,1; 7 M 1,10), etc. Más de la mitad de las presencias (9) del término “centro” aparecen en las séptimas moradas, otras (8) a lo largo de las moradas anteriores.⁴⁹³

En tercer lugar, ya hemos visto que la Santa “sitúa” al Rey en el centro del alma, en la morada principal del castillo:

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 alma (1 M 1,3).

⁴⁸⁹ Para más sobre dicho tema remitimos a un hermoso artículo: ZAPF, Josef: "Der Seelengrund als Ort der mystischen Gotteserfahrung", *Zeitwende*, 57 (1986), pp. 79-89.

⁴⁹⁰ “Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma aquí siente” (V 18,14); [...] porque la unión parece principio y medio y fin, y lo es en lo interior [...]” (V 20,1).

⁴⁹¹ “Paréceme provechosa esta visión para personas de recogimiento, para enseñarse a considerar al Señor en lo muy interior de su alma [...]” (V 40,6).

⁴⁹² [...] “imprimido en las entrañas” [...] (CV 6,4).

⁴⁹³ En las primeras moradas 4 presencias, en las cuartas 1 y en las quintas 3 presencias.

Pues bien, en las moradas primeras insiste que el alma tiene que poner los ojos en su centro en el que habita el Señor:

[...] poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey [...]" (1 M 2,8).

Por eso digo, hijas, que pongamos los ojos en Cristo [...]" (1 M 2,11).

El verbo "poner" sugiere aquí la acción del alma; ella tiene que aportar algo de su parte. Sin embargo, es imposible llegar a su centro, al aposento del Rey, por sus propias fuerzas. Es más, sólo Dios puede "meter" al alma en su centro, en la morada más profunda del castillo:

Ahora me acuerdo, sobre esto que digo de que «no somos parte», de lo que habéis oído que dice la Esposa en los Cantares: Llévome el rey a la bodega del vino, o *metiome*, creo que dice. Y no dice que ella se fue. Y dice también que andaba buscando a su Amado por una parte y por otra. Esta entiendo yo es la bodega adonde nos quiere *meter* el Señor cuando quiere y como quiere; mas por diligencias que nosotros hagamos, no podemos entrar. Su Majestad nos ha de *meter* y entrar El en el centro de nuestra alma y, para mostrar sus maravillas mejor, no quiere que tengamos en ésta más parte de la voluntad que del todo se le ha rendido [...] (5 M 1,12).

Plega a Su Majestad, si es servido, menee la pluma y me dé a entender cómo yo os diga algo de lo mucho que hay que decir y da Dios a entender a quien *mete* en esta morada (7 M 1,1).

[...] primero que se consuma el matrimonio espiritual *métela* en su morada, que es esta séptima (7 M 1,3).

Pues cuando Su Majestad es servido de hacerle la merced dicha de este divino matrimonio, primero la *mete* en su morada [...] (7 M 1,5).

[...] y *metida* en aquella morada [...] (7 M 1,6).

[...] en fin, hermanas, yo no sé qué sea la causa, que en comenzando el Señor a mostrar lo que hay en esta morada y *metiendo* el alma allí [...] (7 M 3,12; la cursiva en los textos citados es nuestra).

De estos pasajes se ve claramente que el alma por sí misma no puede entrar en su centro o en la morada más profunda de su ser. En todos ellos la Santa usa el verbo "meter" que indica la pasividad de la experiencia mística: Dios tiene la iniciativa, el alma por sí no puede producir el encuentro. No sólo que el encuentro está en manos de Dios, sino también

el modo de comunicarse al alma: “cuando quiere y como quiere” (5 M 1,12). Aquí de nuevo resalta la absoluta gratuidad de la experiencia mística.

Después de las primeras moradas es normal que el término “centro del alma” no aparezca en las segundas y en las terceras ya que se trata de la vía “natural” de conocer a Dios por la fe.⁴⁹⁴ Primero en las cuartas moradas, que presentan el tránsito a la vida mística, lo menciona una vez intentando localizar el origen de los “gustos de Dios” (4 M 2,2) y de “grandísima paz y quietud” (4 M 2,4):

Pienso que debe ser el centro del alma, como después he entendido y diré a la postre (4 M 2,5).

Aquí da Dios al alma por primera vez a sentir “alguna merced sobrenatural” (4 M 2,4). El alma sabe que es algo muy diferente que hasta ahora haya experimentado: las potencias están “embebidas y mirando como espantadas qué es aquello” (4 M 2,6). Muy felizmente Zapf constata que aunque el alma se queda en la oscuridad en cuanto al origen de estos “toques”, sabe que algo nuevo le está pasando y que la sobrecoge desde “lo profundo” (4 M 2,6) de su ser.⁴⁹⁵ Lo importante es, como lo veremos más adelante, que aquí la fuente de la presencia de Dios como totalmente otro queda misteriosa y todavía a oscuras. El encuentro con Dios de persona a persona tiene lugar primero en las quintas moradas.

Desde el punto de vista antropológico la Santa distingue dos niveles diferentes en el centro, uno es “la parte superior” en el que se da el encuentro más o menos confuso con Dios de las moradas anteriores a la séptima, el otro es el mismo centro donde tiene lugar el matrimonio espiritual.⁴⁹⁶ Esto quiere decir que hay sólo un “lugar” privilegiado en el alma donde mora el Rey y donde el alma “llega a Sí” (7 M 3,13) – el centro del alma o la zona del espíritu, como veremos en la parte antropológica. Por eso, hemos puesto de manifiesto arriba que el encuentro más profundo con Dios coincide con la posesión total de sí mismo.

Ahora bien, el alma está en casa en su propio centro donde también habita Dios. Esto se ve claramente cuando el alma “llega” a su centro, a las séptimas moradas:

[...] lo esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento (7 M 1,10).

⁴⁹⁴ Cf. STEIN, Edith: "Seelenburg", en: STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*. ESGA, Bd. 11/12. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 504.

⁴⁹⁵ Cf. ZAPF, Josef: "Der Seelengrund als Ort der mystischen Gotteserfahrung" ..., pp. 85.

⁴⁹⁶ Cf. MAS ARRONDO, Antonio: *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual* ..., pp. 386.

Lo mismo da a entender la Santa ya en las primeras moradas, insistiendo en que el alma ponga sus ojos en Cristo. Con ello quiere subrayar que poner los ojos en la última morada donde habita el Rey (Cristo) sólo lo puede porque “lo esencial” de ella misma estaba de una cierta manera desde siempre ahí. Así que el alma está en casa en su centro, sin embargo, por “su naturaleza caída”, paradójicamente no está ahí en su casa, sino que se detiene a las afueras del castillo.⁴⁹⁷ Por tanto es lógico que nuestra autora comience el *Castillo Interior* desde este punto: el alma que por el primer pecado se encuentra fuera del castillo, pero que, a su vez, su “espíritu” está atraído por Dios, el “espíritu increado” que es la fuente de su vida.

Por último, hemos visto que el centro del alma es a la vez la fuente de su vida personal. Es ahí donde “pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma” (1 M 1,3). Pero el alma tiene que llegar primero a su propio centro. Por una parte, esto en parte sí depende de ella. Pero por otra parte no está sólo es sus manos, sino que pertenece al misterio de su propio destino. No todas las almas llegan a su centro personal. Sin embargo, esto no significa que desesperemos y nos rindamos. Lo que queremos recalcar es que el encuentro con Dios es en último término un secreto, secreto de nuestro propio ser.

Respecto al centro del alma nos bastan estas aclaraciones. Más adelante estudiaremos la dimensión antropológica del hombre donde vamos a completar las ideas que acabamos de exponer. A continuación vamos a presentar las etapas y los niveles del encuentro con Dios.

2.5.1.2. El encuentro con Dios y sus diferentes modos

En nuestro estudio de la experiencia mística se nos ha mostrado que es el encuentro personal del alma con Dios lo que la posibilita y caracteriza. La pregunta que queremos abordar ahora es cómo es este encuentro o, mejor dicho, de qué manera se encuentran Dios y el alma. Pero primero cabe analizar en líneas generales cuál es la estructura fundamental de este encuentro del hombre con Dios.

Ya más arriba mencionábamos en varias ocasiones la estructura Tú-yo de relación entre Dios y el hombre. Simon Frank se esfuerza en sus obras de filosofía de la religión en

⁴⁹⁷ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 132.

mostrar la estructura de esta relación de Dios y el hombre y sus propiedades.⁴⁹⁸ Resumamos a grandes rasgos sus planteamientos.

En primer lugar, la existencia de Dios, según él, no la “constatamos” como un objeto exterior no vivo, sino que a Dios lo reconocemos como Tú. Por tanto, la relación con él no la constato objetivamente desde fuera, sino que me siento en comunión inmediata con él. Con ello Frank muestra que Dios no es un concepto metafísico abstracto, al contrario, es alguien que conozco porque se dirige a mí y, por eso, también yo me dirijo a él. Se trata de una relación concreta y vital fuera de la cual no puedo experimentar a Dios.⁴⁹⁹ El modo de ser de Dios consiste en su revelación a mí como *mi* Dios y que yo me dirijo a él con el pronombre Tú. Teniendo en cuenta esto, Dios es por su naturaleza

“Dieu-avec nous” (*Emmanu-el*), en definitiva, “Dieu-avec-moi”.⁵⁰⁰

Sólo posteriormente podemos hablar de Dios en tercera persona, es decir, constatar que “Dios existe”.⁵⁰¹ Pero en la comunión inmediata con él esto es imposible porque así declararíamos su ausencia y no su presencia.⁵⁰² Igual que a una persona en su presencia no le podemos hablar en tercera persona, sino sólo cuando ella ya no está. En definitiva, hablar de Dios en tercera persona, es decir, hablarle de “él” sería desde la conciencia religiosa un “sacrilegio”.⁵⁰³

En segundo lugar, si a Dios sólo puedo conocerlo en su orientación hacia mí y en mi relación hacia él, es la única manera apropiada no de hablar de Dios, sino de expresar las palabras dirigidas a él en la oración. En este sentido evoca Frank las palabras de Goethe:

De Dios sólo podemos hablar con el mismo Dios.⁵⁰⁴

Es verdad que en la reflexión sobre Dios estamos obligados a hablar de él en tercera persona, sin embargo, no debemos perder de vista que ésta se funda en la experiencia vital y concreta con él en nuestro interior. Si se nos olvida este hecho también nuestro discurso

⁴⁹⁸ FRANK, Simon: *Dieu est avec nous. Trois méditations*. Aubier, Paris, 1955. FRANK, Simon L.: *L'inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion*. Cerf, Paris, 2007.

⁴⁹⁹ Cf. FRANK, Simon L.: *L'inconcevable* ..., pp. 380.

⁵⁰⁰ FRANK, Simon L.: *L'inconcevable* ..., pp. 381. Cf. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 71.

⁵⁰¹ Cf. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 70.

⁵⁰² Cf. FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 71.

⁵⁰³ FRANK, Simon L.: *L'inconcevable* ..., pp. 382.

⁵⁰⁴ FRANK, Simon L.: *L'inconcevable* ..., pp. 382. Véase GOETHE von, Johann Wolfgang: *Gedenkausgabe der Werke. Briefe und Gespräche*. Bd. 22. Artemis Verlag, Zürich, 1949, pp. 799.

sobre Dios se convertirá en palabras vacías.⁵⁰⁵ Así, pues, en Santa Teresa abundan las expresiones en las que ella habla con Dios de manera personal e íntima: “mi Dios”, “Jesús mío”, “Señor mío”, “Esposo mío”, “Criador mío”, etc. Todas estas expresiones son, en realidad, la oración.

En tercer lugar, hemos visto que conocer a mi Dios supone la relación fundamental de Tú a mí. Pero ahora cabe preguntarnos quién es este Tú que se dirige a mí y con el que estoy en una comunión íntima. Nosotros sabemos qué tenemos en mente cuando decimos “tú”. Nos referimos a otra persona con quien entramos en contacto; a una realidad ajena, pero, al mismo tiempo, parecida a la nuestra, que se sitúa fuera de nosotros y que se manifiesta en forma objetiva.⁵⁰⁶

Pero al “tú” no lo podemos concebir como objeto de nuestro conocimiento, sino que es una realidad autónoma e independiente que se nos revela. El “tú”, según Frank, se me descubre en su orientación hacia mí y se me revela haciéndose parte de mí o, visto desde mi perspectiva, de modo que yo trasciendo hacia él.⁵⁰⁷ Por tanto, el “tú” como tal, en un sentido amplio de la palabra, tiene que ver con lo que denominamos “revelación”.

En consecuencia, podemos distinguir, según Frank, tres modos de revelación: el primer modo es la “auto-manifestación general no relacional de la realidad”, el segundo es la “auto-revelación inmediata del ser a sí mismo”, mientras que sólo la revelación de Dios “se realiza en forma de un Tú y que coincide con la forma de ser tú eres”.⁵⁰⁸ Ahora bien, aquí tenemos que poner de relieve un detalle importante.

Como bien sabemos el Tú de Dios no lo podemos concebir como un “tú” entre otros muchos. Y es que Dios no pertenece a ningún género, ni está subsumido a un modo particular de ser y de manifestación. Por eso, el modo de ser que se manifiesta en el “tú” no pertenece a Dios, sino al contrario: Dios como el fundamento originario y principio de toda la realidad es la condición de posibilidad de la forma misma del “tú”. Frank lo expresa de esta manera:

⁵⁰⁵ Cf. FRANK, Simon L.: *L'inconcevable* ..., pp. 383.

⁵⁰⁶ Cf. FRANK, Simon L.: *L'inconcevable* ..., pp. 383.

⁵⁰⁷ Cf. FRANK, Simon L.: *L'inconcevable* ..., pp. 383.

⁵⁰⁸ FRANK, Simon L.: *L'inconcevable* ..., pp. 383.

En tant que “mon” Dieu ou que “Dieu-avec-moi”, la Divinité est, ainsi, “Tu-originaire”, le modèle originel et originaire ou l’“idée” (au sens platonicien) de tout “tu” particulier, modèle sans lequel nul “tu” concret ne serait possible.⁵⁰⁹

De ahí Dios no es un “ejemplar” particular de un fenómeno general, sino que es el tú-originario, la imagen del ser “tú” que posibilita encontrarse con cualquier tú. Frank va todavía más lejos cuando dice que relacionarse con otras personas o que cualquier comunión entre ellas es sólo la manifestación –desde luego limitada e imperfecta– de la comunión originaria inconcebible entre Dios y el hombre.⁵¹⁰ En definitiva, el Tú de Dios como condición de cualquier tú particular es, por un lado, diferente de un tú entre personas y, por otro íntimamente unido a él.

Pues bien, estas aclaraciones de Frank sobre la estructura fundamental de relación entre Dios y el hombre nos ayudarán a describir cómo esta puede evolucionar hacia un encuentro íntimo más o menos estable. Porque, como veremos en seguida, no es necesario que se desarrolle. Dado que nos movemos en el horizonte del amor donde dos libertades se encuentran nada sucede necesaria y obligatoriamente, sino sólo en la adhesión libre.

Según Edith Stein, que nos servirá como punto de referencia en nuestra descripción fenomenológica, podemos distinguir tres modos del encuentro con Dios: (1) la inhabitación sustancial por la que Dios habita en todo lo creado y lo mantiene en su existencia dándole el ser; (2) la unión por la gracia y (3) la unión transformante por el amor o la inhabitación mística.⁵¹¹ Expongamos cada uno de estos tres modos aplicándolos en Santa Teresa.

- La unión sustancial

El primer modo es la inhabitación por la que Dios sustenta al alma dándole el ser. Se trata de la unión fundamental sin la que ningún ser no puede existir. Dios Creador está presente en cualquier criatura y la mantiene en su existencia. Santa Teresa nos cuenta en dos pasajes que tuvo la experiencia de que Dios está presente en todas las cosas por “presencia y potencia y esencia” (5 M 1,10).⁵¹² Ella pensaba que ha experimentado la

⁵⁰⁹ FRANK, Simon L.: *L'inconcevable* ..., pp. 384.

⁵¹⁰ Cf. FRANK, Simon L.: *L'inconcevable* ..., pp. 385.

⁵¹¹ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 139. Stein usa los términos „unión“ (“die Vereinigung”), la „inhabitación“ (“das Innewohnen”) y la “presencia” (“die Gegenwart”) como sinónimos. Parece que la palabra “encuentro” (“die Begegnung”) la tiene “reservada” para la experiencia personal con Dios y para la experiencia mística con sus diferentes grados.

⁵¹² He aquí el texto paralelo de *Vida*: “Acaeciome a mí una ignorancia al principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas. Y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que

presencia de Dios en todas las cosas, mientras que, como vamos a ver un poco más adelante, tuvo en realidad una experiencia mística muy diferente de la inhabitación sustancial. Pero lo que a nosotros nos interesa de momento es poner de relieve algunos rasgos de esta última.

Edith Stein precisa, en primer lugar, que la inhabitación sustancial, que es común a todas las criaturas, todavía no es inhabitación en el sentido estricto de la palabra ya que para ello no se requiere más que la sumisión a la potencia y esencia de Dios y el condicionamiento por su ser.⁵¹³ En este caso es la criatura en una dependencia total del ser de Dios. Entre el ser de Dios y el de criatura no hay conexión, sino que quedan de cierta manera totalmente separados. Por poner un ejemplo, un hombre recibiendo el ser y viviendo al mismo tiempo puede estar inmerso en el pecado.⁵¹⁴ Esto significa que entre Dios que da el ser y el que lo recibe no existe ninguna comunicación, sino sólo dependencia unilateral por parte del hombre.

En segundo lugar, esta codependencia por parte del alma se rompe en la inhabitación por la gracia. Aquí es imposible que Dios habite en un alma sin que ella viva conforme a su voluntad. En consecuencia, la inhabitación por gracia se da sólo en los seres personales-espirituales y se distingue de la inhabitación sustancial por la acogida libre de la gracia de Dios.⁵¹⁵ Entonces, estamos ante una situación diferente. Lo que posibilita la inhabitación como tal es el “ser interior” por ambas partes, es decir, el ser que sea capaz de comprenderse a sí mismo y de acoger otro ser sin que se suprima la identidad y autonomía de ambos.⁵¹⁶ Solo de esta forma se da la verdadera unión.

- La inhabitación por la gracia

Ya hemos dicho que la inhabitación por gracia no se puede dar en los seres impersonales, inferiores al hombre. Con la gracia de Dios el alma recibe su ser y su vida personales; sólo quien se abre personalmente a su ser, puede recibirlo y acogerlo.⁵¹⁷ Por otra parte, la vida de Dios consiste en el amor desbordante entre las tres Personas divinas:

estaba allí no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer; porque, como digo, parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló hartó” (V 18,15).

⁵¹³ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 147.

⁵¹⁴ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 140.

⁵¹⁵ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 140.

⁵¹⁶ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 147.

⁵¹⁷ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 140.

con este amor Dios Padre engendra al Hijo y le entrega su ser, con el mismo amor el Hijo acoge su ser y se lo devuelve; el amor en el que ambos son totalmente uno lo respiran como su espíritu, el Espíritu Santo.⁵¹⁸ Por consiguiente, con la gracia de Dios el alma se hace parte de esta vida trinitaria:

[...] pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom 5,5).

Ahora bien, esta vida trinitaria se puede efectuar en el alma sin que ella percibiera interiormente su presencia. Y, de hecho, es así porque hay pocas personas que llegan a experimentar de manera perceptible la vida trinitaria en su interior. Pero ¿qué significa esto para la gran mayoría? Según Edith Stein, los que no llegan a un grado tan alto de la vida espiritual es la fe ilustrada la que les conduce a un “conocimiento vivo” de la vida trinitaria y a una comunicación amorosa con las tres Personas divinas de la Trinidad.⁵¹⁹ Dicho de otro modo, con la inhabitación por gracia recibimos la virtud de la fe con la que tenemos por verdadero lo que no percibimos presente y lo que no podemos demostrar con las pruebas racionales.⁵²⁰ Pues bien, a continuación intentaremos trazar la diferencia entre la inhabitación por gracia y la unión mística por el amor.

Hemos dicho que Santa Teresa piensa que en la unión con Dios ha experimentado el primer modo de inhabitación: la inhabitación sustancial por la que Dios está en todas las cosas. También hemos visto que este modo de inhabitación es diferente de la inhabitación por la gracia. Pero el rasgo decisivo de la unión es la certeza de la presencia de Dios en el alma. Aunque esta está como ausente en el momento de la inhabitación por Dios cuando llega a sí no puede dudar que estuvo habitada por él:

Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo (5 M 1,9).

Aquí no se trata de la visión, como advierte nuestra autora, sino de la certeza de la inhabitación por Dios en el alma:

⁵¹⁸ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 140.

⁵¹⁹ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 141.

⁵²⁰ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 148.

No digo que lo vio entonces, sino que lo ve después claro; y no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma que sólo Dios la puede poner (5 M 1,10).

Además, esta certeza no tiene nada que ver con lo corporal como en la presencia de Jesucristo en el Santísimo Sacramento, sino que está presente “sola la divinidad” (5 M 1,11). Santa Teresa se pregunta cómo es posible quedarse con una certeza tan firme de algo que no vimos, sin embargo, se ve limitada a dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta. Nosotros nos ocuparemos más adelante de este problema, lo que nos importa de momento es la descripción de la Santa, que nos puede ayudar a aclarar de qué tipo de inhabitación se trata. Su experiencia se basa en la certeza de que la unión tuvo lugar:

[El alma de] ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella (5 M 1,9).

Primero cabe subrayar que la experiencia de unión con Dios ha pasado, pero al alma le ha quedado una certeza indudable de su presencia. Según Edith Stein, esta certeza forma parte de la experiencia y la constituye, a pesar de que se haga patente sólo posteriormente:

Das Bewußtsein der Vereinigung tritt nicht von außen zu der Vereinigung hinzu, sondern gehört zu ihr selbst.⁵²¹

De ahí la conciencia y la certeza de la unión con Dios sólo pueden tenerla los seres personales y espirituales y no los seres inferiores al hombre como por ejemplo el árbol o la roca. De ello deducimos que la unión que experimentó la Santa es diferente a la unión sustancial que conserva a todos los seres creados en el ser.

Por otra parte, esta unión que ciertamente está en potencia en el hombre, no siempre tiene lugar, sino que se trata de un estado pasajero, mientras que la unión sustancial común a todas las cosas no cesa nunca hasta que perduren en su ser.⁵²² Por tanto, podemos concluir que se trata de un modo de inhabitación diferente del de por gracia no solo según el grado, sino también según la especie. Nuestra pregunta es, pues, en qué consiste entonces la diferencia entre la inhabitación por gracia y la inhabitación por el amor o mística, teniendo en cuenta que esto es solo el inicio de la vida mística propiamente dicha.

⁵²¹ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 143.

⁵²² Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 143.

- La inhabitación por el amor

Para dar a entender esta diferencia Edith Stein, apoyándose en San Agustín,⁵²³ se sirve de un ejemplo revelador: es como si oyéramos hablar de un hombre que ha hecho muchas cosas buenas; a algunas personas ya ha hecho también buenas obras y les ha concedido beneficios; de ahí surge en ellas como muestra de gratitud y amor hacia él un anhelo cada vez más grande de conocerlo personalmente. Pero él no se les ha confiado todavía; ni siquiera les ha concedido un primer encuentro, menos aún les ha abierto su interior y les ha entregado su corazón.⁵²⁴ También Santa Teresa es consciente de ello:

Es cosa muy clara que amamos más a una persona cuando mucho se nos acuerda las buenas obras que nos hace (V 10,5).

Y en *Moradas*:

[...] como acá nos le daría mayor [consuelo] haber visto a una persona que nos hace mucho bien que si nunca la hubiésemos conocido (6 M 9,14).

Por tanto, en la inhabitación por gracia uno conoce a Dios en la fe, también en diferentes grados, pero él no se le ha dado aún a conocer personalmente. Mientras que en el tercer modo de inhabitación, en el encuentro amoroso o místico, ocurre justamente esto: Dios se da a conocer al hombre en su interior de persona a persona. Edith Stein lo precisa así:

Gott gewährt ihm [dem Menschen] eine persönliche Begegnung durch eine „Berührung“ im Innersten; er eröffnet ihm sein eigenes Inneres durch besondere Erleuchtungen über seine Natur und seine geheimen Ratschlüsse; er schenkt ihm sein Herz – erst wie in einer augenblickliche Aufwallung bei persönlichem Zusammensein (im Gebet der Vereinigung), dann zu dauerndem Besitz (in der mystischen Verlobung und Vermählung).⁵²⁵

Aquí Edith Stein hace implícitamente referencia a Santa Teresa poniendo de relieve que la inhabitación mística comienza en la oración de unión de las quintas moradas donde

⁵²³ San AGUSTÍN: *Tract. Ev. Jo.* PL 35; 11,2. “Multi crediderunt in nomine eius [...] Ipse autem Iesus non credebat semetipsum eis”. “Muchos creyeron en su nombre [...], pero Jesús no se les había confiado”.

⁵²⁴ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 148. Por nuestra parte hacemos referencia a un ejemplo bíblico, al ciego Bartimeo (Mr 10,46-52) que de una manera elocuente da a entender la misma diferencia. Bartimeo en su ceguera ha oído hablar de Jesús lo que equivaldría a la inhabitación por la gracia. Sin embargo, en el momento en que Jesús le cura y le hace ver se encuentra con él de persona a persona. Esta experiencia correspondería en este caso a la inhabitación mística.

⁵²⁵ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 148.

tienen lugar los primeros encuentros personales con Dios en el centro del alma. Aquí se trata todavía de encuentros momentáneos o de un “estar junto con Dios”:

[...] está su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma (5 M 1,5).

No es por coincidencia que la Doctora mística habla aquí nuevamente del “centro del alma”. Como el encuentro de las quintas moradas se va haciendo cada vez más intenso y profundo hasta la unión continua de las séptimas moradas también el centro del alma se sitúa cada vez más en el primer plano en las descripciones de nuestra autora.

A continuación vamos a exponer la estructura interior y las propiedades del encuentro personal del alma con Dios que forma parte de la experiencia mística propiamente dicha.

2.5.1.3. El núcleo de la experiencia mística: el encuentro personal con Dios

Acabamos de presentar los tres modos de inhabitación del alma por Dios. También hemos trazado la diferencia entre el segundo modo de inhabitación por gracia que consiste en la comunión con Dios por la fe, y el tercer modo, la inhabitación mística cuyo núcleo es el encuentro del alma con Dios de persona a persona. Pues bien, esta diferencia se va haciendo todavía más clara con la descripción fenomenológica de este encuentro con Dios.

Primero, en la inhabitación mística Dios se confía al alma personalmente. Los dos seres personales entran en un intercambio recíproco que se va haciendo más rico y profundo. Por un lado, Dios se va revelando y comunicando cada vez más al alma y, por otro, también el alma va penetrando y conociendo cada vez más a Dios lo que de ella exige una entrega más y más profunda e incondicional.⁵²⁶ Segundo, Dios es el que toca al alma en su centro personal:

Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma [...] (5 M 1,9).

Con la expresión “Dios mismo” quiere decir su ser y su vida personal. Por otra parte, también el ser del alma es un ser personal que brota de su propio centro. Y es que su centro es el punto del encuentro con otra vida personal; de esta manera se establece el contacto entre dos personas en el que una da a sentir a la otra su presencia.⁵²⁷ Cuando uno se siente tocado en lo más íntimo de su ser entra en un contacto vivo con otra persona. Sin embargo, esto no es todavía la unión, sino sólo el punto inicial a partir del que esta se

⁵²⁶ Cf. STEIN, Edith: *Wege der Gotteserkenntnis* ..., pp. 47-48.

⁵²⁷ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 149.

puede establecer. Pero en comparación con la inhabitación por gracia sí que significa algo nuevo. Edith Stein lo explica así:

[...] dort [im gnadenhaften Innewohnen] wird der Seele göttliches Sein mitgeteilt, aber der persönliche Quellpunkt bleibt verborgen und tritt in diese Seinsmitteilung nicht ein; hier [im mystischen Innewohnen] tritt der Quellpunkt des göttlichen Lebens (soweit man davon sprechen kann) mit dem Quellpunkt des menschlich-seelischen Lebens in Seinsberührung und wird gegenwärtig spürbar. Dabei bleibt er aber noch im Dunkeln und verschlossen. In den Erleuchtungen über göttliche Geheimnisse öffnet sich das „verschlossene Innere“ Gottes: wenn die Seele in der gnadenhaften Mitteilung das Einstömen des göttlichen Seins in das ihre als eigene Seinserhöhung erfährt, so tritt sie hier [im mystischen Innewohnen] in das göttliche Sein ein. In der Vereinigung (mit ihren verschiedenen Stufen) vollzieht sich ein Einswerden vom persönlichen Quellpunkt des Lebens her durch wechselseitige persönliche Hingabe.⁵²⁸

Comentemos brevemente el texto. En la inhabitación por gracia, el ser de Dios se comunica al alma, pero su fondo personal se queda escondido y no entra en esta comunicación. En la inhabitación mística, al contrario, la fuente de la vida divina entra en el contacto personal con el fondo de la vida humano-anímica y de esta manera se hace sentir como presente. Pero esta fuente se queda todavía en la oscuridad y permanece cerrada. Según nuestra opinión esto debe ocurrir en las cuartas moradas del *Castillo Interior* donde tienen lugar las primeras experiencias místicas, los gustos de Dios y el recogimiento infuso como preparación para la oración de quietud.⁵²⁹

Parece que primero en las quintas moradas se abre la fuente de la vida divina a través de las iluminaciones acerca de sus misterios. Si en la comunicación por gracia el alma experimenta la corriente del ser divino como en un “elevamiento sobre su ser”, en la unión mística, en cambio, está introducida en el ser personal de Dios. Santa Teresa expresa esta inmersión en el misterio personal de Dios en varios pasajes aunque tiene lugar, en principio, a partir de las quintas moradas:

⁵²⁸ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 149.

⁵²⁹ Cf. STEIN, Edith: "Seelenburg" ..., pp. 504.

[...] que estuvo en Dios y Dios en ella (5 M 1,9).⁵³⁰

Aquí se ve claramente la entrega mutua de persona a persona en la unión mística desde el centro personal. Como lo hemos desplegado ampliamente en la descripción de los grados de contemplación, la unión mística se va profundizando desde la unión inicial de las quintas moradas, hasta el desposorio espiritual en las moradas sextas y, finalmente, en el matrimonio espiritual o la unión permanente de las séptimas moradas.

Respecto a la diferencia entre la inhabitación por gracia y la unión mística debemos destacar un detalle: según Edith Stein, un primer contacto místico con Dios en el centro personal no supone necesariamente la inhabitación por gracia.⁵³¹ Es posible que se dé en una persona increyente o incluso pecadora con el fin de despertar en ella la fe y de prepararla a acoger la gracia de Dios. También puede servir para capacitarla de ser instrumento para una misión o tarea en la historia de la salvación. La misma opinión comparte también Santa Teresa insistiendo que Dios puede conceder las gracias místicas a los que estén lejos de Dios para acercarlos más a sí o para

[...] sacarlas por este medio de las manos al demonio (CV 16,6).

Sin embargo, la unión mística como la entrega mutua no puede darse sin la gracia santificante que supone la acogida libre de Dios en la fe y la determinación de amarle.⁵³² Dicho de otro modo, la unión mística propiamente dicha no es posible sin la colaboración activa del alma con la gracia de Dios. He aquí el texto de la Santa que confirma este hecho:

Y paréceme a mí que si ésta es unión, estar tan hecha una nuestra voluntad y espíritu con el de Dios, que no es posible tenerla quien no esté en estado de gracia [...] (R 29,3).

En otro pasaje nuestra autora expresa una idea parecida refiriéndose a las virtudes:

Digo que no vendrá el Rey de la gloria a nuestra alma -digo a estar unido con ella- si no nos esforzamos a ganar las virtudes grandes (CV 16,6).

Aquí las virtudes las entendemos como el fruto de gracia y de nuestra colaboración. Más tarde, en las quintas moradas la doctora mística distingue dos tipos de unión, la unión

⁵³⁰ He aquí otros textos: “[...] que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El” (V 10,1). “Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí. Ya no es ella la que vive, sino Yo” (V 18,14).

⁵³¹ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 149.

⁵³² Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 149.

de conformar nuestra voluntad con la de Dios colaborando con su gracia, y la unión mística o “regalada”, como la suele llamar. El texto reza así:

[...] pues la verdadera unión se puede muy bien alcanzar, con el favor de nuestro Señor [es decir, con su gracia], si nosotros nos esforzamos a procurarla, con no tener voluntad sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios. [...] Pues yo os digo, y lo diré muchas veces, que cuando lo fuere, que habéis alcanzado esta merced del Señor [unión de voluntades], y ninguna cosa se os dé de estotra unión regalada que queda dicha, que lo que hay de mayor precio en ella es por proceder de ésta que ahora digo y por no poder llegar a lo que queda dicho si no es muy cierta la unión de estar resignada nuestra voluntad en la de Dios (5 M 3,3).

Como podemos ver, la actitud de la Santa ante este problema está en perfecta sintonía con lo que pone de relieve Edith Stein: la unión mística no se puede alcanzar sin la colaboración activa con la gracia de Dios mientras que esta puede preparar el camino para la primera.⁵³³ Por tanto, si en uno, que no está en el estado de gracia, tuviera lugar la unión mística, tendría que recibir primero la gracia santificante con el arrepentimiento total como la condición de ésta.⁵³⁴

Tras esta descripción fenomenológica del encuentro místico nos toca presentar a grandes rasgos la transformación del alma que este produce y los efectos que deja en ella.

2.5.1.4. La transformación del alma

Nuestra pregunta es cómo el encuentro con el Tú de Dios transforma al alma o, dicho de otro modo, cómo el alma justamente en y a través del encuentro con el Otro llega a ser otra, transformada. En este sentido la transformación del alma la consideramos como el punto de verificación del encuentro con Dios.

Más arriba hemos visto refiriéndonos a Frank que la relación yo-Tú es la que fundamentalmente marca la relación entre el hombre y Dios. Es más, fuera de esta relación no podemos conocer a Dios porque él queda como un concepto abstracto que no tiene nada que ver con nosotros. Sin embargo, en la doctora mística vemos que su Dios es un Dios concreto que está con ella y con el que ella vive en una comunión íntima.

Pues bien, este Dios como Tú, con el rostro del amigo se hace cada vez más presente en su vida. Y su presencia en la vida de la Santa va poco a poco transformándola.

⁵³³ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 150.

⁵³⁴ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 149.

Por tanto, podemos matizar que “tú-morfismo”⁵³⁵ (gr. μορφή, forma) de Dios trans-forma al alma. Es decir, la trans-formación del alma sucede en el encuentro con el ser de Dios que se manifiesta en forma de Tú. Y este Tú de Dios se ha revelado a Santa Teresa en la persona de Cristo. Es justamente este encuentro con el Tú de Cristo el que transforma su alma. A continuación veremos los puntos cruciales de este encuentro y de este cambio.

Como hemos mostrado en la parte biográfica, en los primeros veinte años de su vida religiosa, y hasta los cuarenta años de edad, nuestra autora vive dividida entre Dios y el encanto del mundo. Pero en su búsqueda de Cristo hace todo lo que puede para encontrarlo:

Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración. Si *pensaba* en algún paso, le *representaba* en lo interior [...] (V 4,7: el subrayado es nuestro).

Tenía este modo de oración: que, como no podía discurrir con el entendimiento, *procuraba representar* a Cristo dentro de mí, y hallábame mejor -a mi parecer- de las partes adonde le veía más solo. Parecíame a mí que, estando solo y afligido, como persona necesitada me había de admitir a mí. De estas simplicidades tenía muchas (V 9,4; la cursiva es nuestra).

Como todo cristiano que se propone seguir en serio a Jesús en la fe también Teresa va buscándolo y acercándose más a él en la oración.⁵³⁶ En los pasajes hemos recalcado las palabras “procurar”, “representar”, “pensar” que ponen de relieve la acción del hombre por un lado y el saber de oídas en la fe por otro. Es decir, Teresa sabe por la fe quién es Cristo, sin embargo, no lo ha encontrado todavía personalmente o, mejor dicho, él no se le ha confiado todavía de persona a persona.

Pero alrededor de la edad señalada experimenta la conversión, un acontecimiento en el que por primera vez Cristo la toca en su interior de manera diferente, lo que se manifestará en varias experiencias decisivas:

Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allá a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de

⁵³⁵ FRANK, Simon L.: *L'inconcevable ...*, pp. 382. Para la expresión de “tú-morfismo” véase la traducción eslovena de la misma obra: FRANK, Semjon: *Nedoumljivo. Ontološki uvod v filozofijo religije*. Kud Logos, Ljubljana, 2012, pp. 324.

⁵³⁶ Aquí no podemos estudiar exhaustivamente los primeros grados de oración y la búsqueda inicial de Cristo en la Santa. Cf. ORDAS GARCÍA, Ángel María: *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*. Edizioni del Teresianum, Roma, 1967, pp. 48-57.

Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda *me turbó* de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que *sentí* de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle (V 9,4; la cursiva es nuestra).

Se trata de un primer encuentro personal con Cristo que se va intensificando. Lo que llama la atención en este pasaje en comparación con los que acabamos de citar son las palabras “acaecióme”, “turbarse” y “sentir”. Aquí se ve con toda claridad que no es Teresa la que “piensa” en Cristo o lo “representa” y “procura” hacer algo, sino que el encuentro le “acaece”, le sucede. Estos verbos expresan la dimensión pasiva del encuentro. El encuentro no lo producimos nosotros, sino que en él alguien nos sale al encuentro, se encuentra inesperadamente en frente de nosotros y nos toca personalmente.

Otro encuentro decisivo con Cristo es sin duda el que nuestra autora describe en los capítulos 27 y 28 de *Vida*.

A cabo de dos años que andaba con toda esta oración mía y de otras personas para lo dicho [...] me acaeciό esto: estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser El el que me hablaba, a mí 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 (V 27,2).

Teresa nuevamente comienza su relato con el verbo “me acaeciό esto”. El encuentro no está en sus manos aunque puede disponerse para él.⁵³⁷ Las expresiones “junto”, “cabe mí” y “a mí lado” ponen de manifiesto la presencia de Jesús. En el fondo a la mística abulense le ocurre algo muy sencillo: Cristo, a quien antes conocía en la oscuridad de la fe, en un momento determinado se hace presente para ella de manera perceptible en ella. El Tú de Dios en la persona de Cristo le da a sentir su presencia y comienza a penetrar todo su ser. Ahora nos interesa cómo esta presencia del Tú de Cristo transforma el alma.

⁵³⁷ “Pareceros ha que ya está todo dicho lo que hay que ver en esta [quinta] morada, y falta mucho, porque - como dije- hay más y menos. Cuanto a lo que es unión, no creo sabré decir más; mas cuando el alma a quien Dios hace estas mercedes *se dispone*, hay muchas cosas que decir de lo que el Señor obra en ellas” (5 M 2,1; la cursiva es nuestra).

Nuestra autora lo explica con la conocida imagen del gusano de seda aunque la experiencia de transformación misma permanece misteriosa e incommunicable. Como ya hemos visto el gusano de seda es “grande y feo” (5 M 2,2) y todo lo que puede hacer es arrastrarse. A pesar de ser un símbolo universal, podemos presentir que Teresa lo evoca en varias ocasiones desde su identificación personal con el gusano:⁵³⁸

¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así queréis levantar un gusano tan vil! (V 19,2).

Mas mirad, Señor, que ya sois Dios de misericordia; habedla de esta pecadorcilla, gusanillo que así se os atreve (CV 3,9).

Pues un gusano tan despreciado, mi Dios, ¿queréis sufra estas contrariedades? (E 6,1).

Esto no es sorprendente porque enfrente de Dios, nuestra autora efectivamente se siente un gusano o como lo declara felizmente Frank:

Comparé à lui ou face à lui, je me vois moi-même comme un "rien" absolu [...].⁵³⁹

El alma puede reconocerse a sí misma como un gusano, como la “nada” ya que se ve metida en Cristo que es “nuestra morada”:

Pues crecido este gusano [...] comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo. En una parte me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en Cristo, o en Dios, que todo es uno, o que nuestra vida es Cristo. [...] que Su Majestad mismo sea nuestra morada, como lo es en esta oración de unión, labrándola nosotras. Parece que quiero decir que podemos quitar y poner en Dios, pues digo que El es la morada y la podemos nosotras fabricar para meternos en ella. Y ¡cómo si podemos!, no quitar de Dios ni poner, sino quitar de nosotros y poner, como hacen estos gusanitos; que no habremos acabado de hacer en esto todo lo que podemos, cuando este trabajillo, que no es nada, junte Dios con su grandeza y le dé tan gran valor que el mismo Señor sea el premio de esta obra. Y así como ha sido el que ha puesto la mayor costa, así quiere juntar nuestros trabajillos con los grandes que padeció Su Majestad y que todo sea una cosa (5 M 2,4-5).

⁵³⁸ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Jesucristo en Teresa de Jesús", en: *Estudios teresianos III. Doctrina espiritual*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 361.

⁵³⁹ FRANK, Simon L.: *L'inconcevable ...*, pp. 415.

Lo que le sucede a Teresa es la inmersión en el Tú de Cristo y la penetración por su presencia. Es verdad que la transformación no puede darse sin la colaboración con la gracia de Dios, pero ésta no es suficiente para que se produzca. El momento determinante es el encuentro con Cristo de persona a persona, la unión íntima con él: él tiene la iniciativa, él junta todos los esfuerzos del alma con su “grandeza”. Es más, “el mismo Señor” es “el premio de esta obra” (5 M 2,5). Lo que a todo cristiano le sucede por la fe en el misterio bautismal aquí la Santa lo experimenta de manera perceptible en su propia carne:

Pues veamos qué se hace este gusano, que es para lo que he dicho todo lo demás, que cuando está en esta oración bien muerto está al mundo: sale una mariposita blanca. ¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale una alma de aquí, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con El; que a mi parecer nunca llega a media hora! Yo os digo de verdad que la misma alma no se conoce a sí; porque, mirad la diferencia que hay de un gusano feo a una mariposica blanca, que la misma hay acá. No sabe de dónde pudo merecer tanto bien -de dónde le pudo venir, quise decir, que bien sabe que no le merece [...] (5 M 2,7).

La penetración por el Tú de Dios en la persona de Cristo la cambia y la transforma. Él mismo es su morada, ella está escondida en el Tú de Cristo, en su vida:

Es [...] otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la [de después] es que vivía Dios en mí [...] (V 23,1).

Aquí el alma entiende

[...] por experiencia cómo ayuda el Señor y transforma un alma, que no parece ella ni su figura (5 M 2,8).

La transformación es tan profunda que ni ella misma se (re)conoce. En definitiva, este encuentro con el Tú de Cristo –que no es un tú entre muchos, sino la imagen originaria y la posibilidad de todo tú– saca a la persona del quicio de su propio yo y la hace oscilar hacia el Otro.

Aquí nos parece oportuno hacer alusión a una expresión significativa de Theunissen según el que el cambio o la transformación (“Veränderung”) implica el hecho de hacerse Otro/otro o ponerse en su lugar (“Veranderung”): se trata de la *Umschlag der Aneignung*

des Anderen in die Veranderung des Eigenen.⁵⁴⁰ Con el símil de gusano de seda Santa Teresa expresa de manera análoga la misma idea: en el encuentro con Cristo muere el modo del yo –que es un yo apropiador del otro– y renace del Tú de Cristo. Y como Cristo es la imagen de todo tú particular el hombre transformado no se centra más en sí mismo, sino en el otro, es decir, en el prójimo. En consecuencia, la misión de la persona transformada en Cristo es servir a los demás:

[...] ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle [...] y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morir, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos, aunque fuese en cosa muy poca (7 M 3,6).

Aquí es evidente que el amor a Dios y el amor al prójimo se complementan entre sí o como lo esclarece Frank lúcidamente que

[...] la première de ces relations est le fondement ontologique originaire de la seconde, et où celle-ci est l'exposant psychologique et l'image la plus fidèle de celle-là [...].⁵⁴¹

Santa Teresa es plenamente consciente de ello, por eso insiste tanto en los efectos que producen el encuentro con el Tú de Cristo en el alma. Enumerémoslos limitándonos a las séptimas moradas:

- un olvido de sí,
- un deseo de padecer grande,
- un gran gozo de ser perseguido,
- gran deseo de servirle [al Señor],
- un desasimiento grande de todo,
- está el alma en quietud casi siempre (7 M 3,2-10).

Todos estos efectos proceden del encuentro con el Tú de Dios, uno y trino, y culminan en el amor concreto a Dios y al prójimo. Es más, Santa Teresa insiste que a las almas transformadas que llegan a la plena madurez espiritual les caracteriza un “amor particular” a los enemigos (7 M 3,5). Porque si el amor a los que nos aman es, como lo

⁵⁴⁰ THEUNISSEN, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1965, pp. 490.

⁵⁴¹ FRANK, Simon L.: *L'inconcevable ...*, pp. 385.

muestra Jesús, un amor natural, el amor a los enemigos, en cambio, supera todos nuestros esquemas de pensar y nos une más estrechamente a él:

Sed, pues, vosotros perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial (Mt 5,48).

Dicho esto, en el amor a Dios y al prójimo, pero por excelencia en el amor a los enemigos, consiste para Teresa, como lo veremos en seguida, la veracidad del encuentro con Dios y la verificación de la experiencia mística.

Al mismo tiempo, cabe subrayar que “un olvido de sí” (7 M 3,2) o el “centramiento” en el Otro/otro (“Veränderung”) implica, a su vez, la posesión más profunda y auténtica del propio yo.⁵⁴² En la presencia continua del Tú de Cristo descubre las dimensiones insospechadas de su personalidad, vividas en la comunión del amor con él y con toda la creación.

Por último, vamos a exponer cuáles son, según Santa Teresa, los fundamentos de verificación del encuentro con Dios y, por consiguiente, de la experiencia mística. Primero, tenemos que tener claro que aquí no nos podemos apoyar en las pruebas empíricas de las ciencias naturales ya que tenemos que ver con las realidades personales. Segundo, la argumentación de la Santa se basa en la relación personal y real entre el hombre y Dios que se encuentran y cuyo punto del encuentro es la libertad. Y esta no se puede ni exigir ni determinar en el sentido de las ciencias exactas, sino que sólo puede darse como la entrega libre de la persona.

Ahora bien, Santa Teresa se pregunta:

[...] qué efectos hacen las verdaderas visiones y contemplación, cuando es de nuestro Señor y no imaginación o engaño del demonio (7 M 4,5).

Una y otra vez insiste en los que ya hemos puesto de manifiesto y que marcan la persona transformada: “ofrecerse más a Él [a Dios]” (7 M 4,7), el amor y el servicio a los demás, las “virtudes” (7 M 4,9) que son señal de este amor concreto:

[...] porque el amor tengo por imposible contentarse de estar en un ser, adonde le hay (7 M 4,9).

Y como hemos detallado que la libertad es el horizonte que verifica el encuentro del hombre con Dios, citemos este pasaje elocuente de la Santa:

⁵⁴² Cf. WELTE, Bernhard: "Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie", en: BWGS IV/2. *Wege in die Geheimnisse des Glaubens*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2007, pp. 51-52.

Si Su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras? ¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quien, señalados con su hierro que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su *libertad*, los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como El lo fue; que no les hace ningún agravio ni pequeña merced (7 M 4,8; el subrayado es nuestro).

Resumiendo, el encuentro del hombre con el Tú de Dios se funda en la libertad entre dos seres personales que también tiene sus principios y “leyes”, aunque son de *otro* rango que los de las ciencias empírico-naturales.⁵⁴³ Pero, por eso, no son menos fiables, sino que tienen validez propia, diferente a la de las ciencias exactas. El amor no se puede de-mostrar, sin embargo, se muestra en las obras de la persona transformada por él:

¡Oh hermanas mías, qué olvidado debe tener su descanso, y qué poco se le debe de dar de honra, y qué fuera debe estar de querer ser tenida en nada el alma adonde está el Señor tan particularmente! Porque si ella está mucho con El, como es razón, poco se debe de acordar de sí; toda la memoria se le va en cómo más contentarle, y en qué o por dónde mostrará el amor que le tiene. *Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras* (7 M 4,6; el subrayado es nuestro).

2.6. La experiencia mística teresiana: un encuentro personal con Dios

En nuestra exposición hemos puesto de relieve que es necesario, para comprender apropiadamente la experiencia mística en Santa Teresa, estudiar dos fenómenos principales: en primer lugar, lo que ella llama lo “sobrenatural” y, en segundo lugar, la “contemplación”. Estudiando sus escritos hemos llegado a la conclusión que lo “característico” de los dos fenómenos es la gratuidad absoluta con la que Dios se hace presente al alma. Pero por otro lado, hemos mostrado que en la experiencia mística tiene lugar un encuentro personal con Dios mismo.

En este sentido hemos diferenciado con la Santa entre la experiencia religiosa común y la experiencia propiamente mística:

⁵⁴³ Cf. WELTE, Bernhard: "Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums", en: BWGS I/2. *Mensch und Geschichte*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 231-239.

Porque aquí viniera bien dar aquí a entender qué es auxilio general o particular - que hay muchos que lo ignoran-, y cómo este particular quiere el Señor aquí que casi le vea el alma por vista de ojos, como dicen, y también para muchas cosas que irán erradas (V 14,6).

Desde esta cita es evidente que el auxilio particular equivale a la experiencia mística (aunque en el grado más bajo, la oración de quietud); lo propio por lo que se distingue del auxilio general o la experiencia religiosa común consiste precisamente en el encuentro personal con Dios o conocimiento experiencial de sus misterios (cf. 7 M 1,6).

Primero en las quintas moradas la Santa habla de la certeza que es la característica fundamental de la experiencia mística. En las moradas precedentes Dios se comunicaba por los efectos, es decir, de manera mediata, mientras que en la oración de unión plena tiene el “conocimiento personal y experiencial el carácter de inmediatez”.⁵⁴⁴ Es decir que no es solo la absoluta gratuidad con la que Dios se da a conocer la característica de lo propiamente místico porque esto se da, de una cierta manera, también en la experiencia religiosa común. Según Truhlar la *differentia specifica* entre los dos tipos de experiencia es que todo lo “mediato” en el experimentar disminuye y así el mismo experimentar se intensifica:

Das eigene der mystischen Christuserfahrung ist eine intensivere, aus einem besonders zusätzlichen Gnadenlicht fließende Minderung der Mittelbarkeit im Erfahren Christi, die als Grundeigenschaft auch allen anderen Eigenschaften (Fülle, Ruhe, Freude, Kraft ...) eine intensivere Prägung verleiht.⁵⁴⁵

Poniendo una imagen podríamos decir que en la experiencia religiosa común entre nosotros y Dios hay la puerta todavía cerrada, mientras que en la experiencia mística las puertas cerradas se abren. El encuentro personal tiene lugar. Sin embargo, como siempre lo subrayan los místicos, nunca se abren de par en par.

Además, hemos visto que en las quintas moradas Teresa menciona nuevamente el “centro del alma” como lugar privilegiado del encuentro con Dios. Otro detalle que nos parece significativo es que aquí recurre a las imágenes de impresión de Dios al alma: así pone de relieve que “fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma” (5 M 1,9). Asimismo menciona el término “esencia del alma” tanto en las quintas como en las

⁵⁴⁴ STEIN, Edith: *Wege der Gotteserkenntnis* ..., pp. 48.

⁵⁴⁵ TRUHLAR, Vladimir: *Christuserfahrung*. Verlag Herder, Rom, 1964, pp. 95.

últimas, séptimas moradas; con ello quiere de una cierta manera englobar el proceso místico propiamente dicho. Por tanto, a base de los rasgos que acabamos de exponer podemos con derecho deducir que las quintas, las sextas y las séptimas moradas son las propiamente místicas.

Esta distinción sólo tiene sentido si de hecho existe una diferencia entre la experiencia religiosa común y la experiencia mística particular. Por otra parte se explica esto con lo que la Santa afirma en varios lugares en sus escritos, a saber que la experiencia mística no es necesaria para la salvación y que las personas que la reciben están llamadas a servir a Dios y ser ejemplo en un grado mayor que a los que no se las conceden. Los que las reciben tienen que padecer mucho, les caracteriza un amor especial hacia los enemigos, etc.

Teresa subraya también que los que no reciben las gracias místicas especiales no deben tener envidia de los que las reciben. Porque estas en último término no dependen de las condiciones y las circunstancias humanas, sino que son puro don de Dios. En ello podemos ver la señal clara de la autonomía y la trascendencia de Dios por un lado y la cercanía y el amor inconcebible de Dios al hombre por otro. Justamente en este contexto podemos comprender las pronunciaciones de Teresa que Dios puede conceder sus dones particulares incluso a los pecadores como lo hemos mostrado. Pero estos son, desde luego, casos excepcionales ya que el desarrollo místico normal implica que el portador de la experiencia mística coopere con la gracia de Dios y se disponga para recibirla.

3. La experiencia mística desde el enfoque antropológico teresiano

3.1. Preliminares

En la sección sobre la experiencia mística en nuestra autora nos hemos ido refiriendo constantemente al hombre como portador de la misma aunque no nos hayamos propuesto estudiarlo de manera sistemática. Después de mostrar que la experiencia mística consiste en el encuentro personal del hombre con Dios, nos toca profundizar en la dimensión antropológica de este encuentro. Nuestra pregunta es, por lo tanto, quién es el portador de la experiencia mística o, mejor dicho, cuáles son las bases antropológicas a partir de las cuales se hace posible el encuentro personal con Dios. La respuesta la encontramos en la vivencia propia de nuestra autora y en sus escritos.

Como el tema de la antropología en Santa Teresa es muy amplio, nos vamos a limitar a los aspectos que tienen que ver principalmente con el encuentro con Dios.⁵⁴⁶ Desde esta perspectiva analizaremos la persona humana o el “alma” como “lugar” abierto para este encuentro.

En primer lugar, nos dedicaremos a describir el alma en nuestra autora. Como la Santa no tiene estudios, se encuentra libre de todas las concepciones filosófico-teológicas previas sobre el alma. Por tanto, su punto de partida al describirla es su propia experiencia. Teniendo en cuenta este hecho, consideramos sus descripciones simbólico-fenomenológicas.

En segundo lugar, nos interesará la estructura del alma. Así, abordaremos el tema de la interioridad. El mundo interior que se nos descubrirá es casi inabarcable. Como veremos, la vida del “yo” consiste en moverse por todo este espacio con muchas moradas o esferas. Pero la pregunta que surgirá es esta: ¿Es el “yo” realmente la fuente de su vida? ¿No le viene al “yo” del alma la vida de “otra parte superior”, como suele decir la Santa, o de su “centro” que es, en realidad, el reino del Espíritu?

⁵⁴⁶ Aquí mencionamos la bibliografía fundamental sobre la antropología teresiana: ALVIRA, Maria Isabel: *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'héroïsme*. F.X de Guibert, O.E.I.L., Paris, 1992. BOUDOT, Pierre: "L'Anthropologie de Thérèse d'Avila", en: *Teresa de Jesús. Estudios histórico-literarios*. Teresianum, Roma, [1982?], pp. 39-46. FERRADA URIOS, Manuel: "Significado antropológico de la mística de Santa Teresa de Jesús desde las categorías de Helmuth Plessner", *Rev. Fil. Univ. Costa Rica*, 54 (1983), pp. 105-122. GARCÍA, Ciro: "Antropología teresiano-sanjuanista y oración", *Burgense*, 44 (2003), pp. 129-166. ROCCETTI, Antonella: *Antropología Teresiana. Acercamiento humano a Teresa de Ávila*. Oviedo, Tesis Doctoral, 1999. SERRANO PÉREZ, Agustina: *Una propuesta de antropología teológica en el "Castillo interior" de Santa Teresa*. Diputación de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2011.

En tercer lugar, esta pregunta nos llevará al problema de la diferencia entre “alma” y “espíritu”. ¿En qué consiste esta diferencia? Para aclararla es inevitable que volvamos brevemente al tema del centro del alma que hemos tratado a grandes rasgos ya en la parte sobre la experiencia mística. Así, esperamos llegar a una idea más clara sobre el “alma” y el “espíritu”. Al final del apartado plasmaremos la descripción fenomenológica del “espíritu” en nuestra autora. Aunque citaremos a los autores relevantes respecto a los temas tratados, procuraremos ir por nuestro propio camino.

3.2. El nuevo interés por el hombre en el umbral de la Edad Moderna

Antes de adentrarnos en la dimensión antropológica del hombre en la Doctrina mística tenemos que argumentar nuestra intención. ¿Por qué tiene la antropología en Teresa de Ávila tanto peso? ¿De dónde surge este interés por el ser humano a partir de ella? Respecto a este punto son muy lúcidas las observaciones de Michel de Certeau que muestra en qué consiste la novedad de los místicos al principio de la Edad Moderna, en nuestro caso, de Santa Teresa.⁵⁴⁷

En primer lugar, de Certeau constata que el universo mental y social de la civilización occidental se está derrumbando por las guerras entre las religiones, que relativizan las convicciones de fe; la pluralidad de las Iglesias afecta al fundamento común de las seguridades religiosas; otros acontecimientos, como las sublevaciones de los campesinos, el hambre masiva o las epidemias, debilitan la sociedad y testifican el decaimiento de las estructuras políticas.⁵⁴⁸

En segundo lugar, los inventos científicos repercuten en los esquemas mentales del hombre moderno; en la astronomía se rompe con el modelo del “mundo cerrado” en el que todo está ordenado según la “providencia divina”, y orientándose hacia una concepción del universo infinito.⁵⁴⁹ En este ambiente de inseguridad social, política y existencial, el hombre está obligado a buscar la certeza dentro de sí. Movimientos muy diversos como el escepticismo y la crítica de la tradición y de las instituciones, se interrogan acerca del sujeto y de la autonomía de la razón.⁵⁵⁰ El profundo cambio cultural se manifiesta en una

⁵⁴⁷ CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire*. Éditions de Seuil, Paris, 1987, pp. 32-38.

⁵⁴⁸ Cf. CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire* ..., pp. 32-33.

⁵⁴⁹ CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire* ..., pp. 33. De Certeau se refiere aquí a KOYRÉ, Alexander: *Du monde clos à l'univers infini*. PUF, Paris, 1962. En el idioma original: *From the closed world to the infinite universe*. Harper, New York, 1958.

⁵⁵⁰ Cf. CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire* ..., pp. 34.

literatura de ilusión en la que todo fluye, es inestable e inconstante como una burbuja; de Certeau hace mención de un caso ejemplar, el de un químico y médico de aquella época, Jean-Baptiste van Helmont (1577-1644), que presenta una imagen del cosmos como una “burbuja hueca” sobre los “abismos de oscuridad” y decide buscar, antes que Descartes, el criterio de la certeza en su propia experiencia; ya no se busca el principio de la vida biológica y espiritual en el punto más elevado del universo, sino en uno mismo.⁵⁵¹ Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo lo dicho con Santa Teresa?

Nuestra autora es, indudablemente, sensible a los problemas socio-culturales y existenciales de su época. Pero lo que llama la atención en la vida de los místicos es que ven en la crisis general la oportunidad para el encuentro con Dios, un encuentro en el que Él como Verdad viva se revela como la verdad para el hombre.⁵⁵² Teresa introduce en su obra *Castillo Interior* un símbolo revelador. Se trata de un símbolo cosmológico parecido a los de su época, pero con una diferencia. La estructura principal del símbolo es más o menos similar a la de Pedro Apiano en su obra *Cosmographia* (1539) —en la que la tierra está en el centro rodeada de las esferas que dibujan las órbitas de la Luna, del Sol, de Venus, etc., y así hasta los octavos, novenos y los décimos cielos—⁵⁵³ pero en la mística española destaca algo que de Certeau pone de manifiesto con palabras casi proféticas:

Le « thème » symbolique de Thérèse ne dit plus la structure d'un *objet*, mais celle de *sujet*; il transpose en une anthropologie l'ancienne cosmologie. Le cosmos (dont le fond est la terre où descend l'influx céleste et d'où s'élève l'âme pour rejoindre l'empyrée) devient microcosme humain: « globe » comme le monde ancien et « cristal » comme le bulle, c'est un monde que chaque sujet constitue à lui seul, dont le centre est « résidence » de Dieu et dont l'environnement est « abîme d'obscurité ». Dans la vision thérésienne, les cercles concentriques de l'ancienne cosmologie subsistent aussi, mais ils jalonnent un *devenir intérieur* dû au « soleil » qui habite le cœur de l'homme, et non plus une ascension à travers la succession de cieus.⁵⁵⁴

Del texto que acabamos de citar es evidente que en Santa Teresa tiene lugar, incluso antes que en van Helmont, el paso de la cosmología a la antropología, del macrocosmos al microcosmos, del objeto al sujeto. El movimiento que marca al sujeto

⁵⁵¹ CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire ...*, pp. 34.

⁵⁵² Cf. CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire ...*, pp. 35.

⁵⁵³ Cf. CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire ...*, pp. 35.

⁵⁵⁴ CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire ...*, pp. 35-36.

moderno no es hacia fuera y hacia lo alto, sino hacia dentro y hacia el interior.⁵⁵⁵ El jesuita francés, que conocía bien la corriente estructuralista, viene a precisar:

Le globe devient [...] le langage *nouveau* de l'expérience mystique.⁵⁵⁶

Aplicando esta constatación a la conclusión a la que hemos llegado a través de nuestro estudio sobre la experiencia mística, podemos decir que el ser humano es el punto del encuentro entre Dios y el hombre. Es verdad que los símbolos como el “globo”, las “moradas”, el “centro” y el “castillo” son tradicionales y que los encontramos en los antecedentes de la Doctrina mística; sin embargo, hay una novedad:

Ce que est nouveau, c'est le rôle totalisateur que joue le moment culturel d'une désagrégation et d'une innovation, lieu récapitulatif et signifiant, structure culturelle et spirituelle d'une prise de conscience mystique. Le symbole désigne à la fois ce que périclit et ce que naît. La détérioration d'un univers devient pour Thérèse le langage d'un autre univers, celui-là anthropologique.⁵⁵⁷

El interés por el hombre en Santa Teresa viene, por tanto, de un “lugar recapitulativo y significativo” que no representa solo la cultura y la sociedad, sino principalmente a sí misma. Su alma es este lugar, este símbolo totalizador que abarca el fin de un universo degradado y el nacimiento de un universo nuevo. Se trata, en definitiva, del centro o de la morada donde el hombre y Dios se encuentran. En este sentido, deberíamos hablar en la Santa, en lugar de antropología, de una “teo-antropología”. Al hombre podemos llegar mediante Dios y a Dios a través del hombre.

A continuación nos toca bosquejar a grandes rasgos la dimensión antropológica del sujeto místico poniendo de relieve la estructura de la persona humana en la Santa abulense. Así, describiremos la realidad personal y espiritual que la misma Teresa designa con palabras como “alma”, “persona”, “espíritu”. Estos términos están históricamente cargados de matices muy diferentes. La tarea que nos proponemos aquí es sobre todo aclararlos dentro del contexto en el que los emplea nuestra autora. Por eso, vamos a presentar primero el léxico teresiano respecto al alma.

⁵⁵⁵ Sería interesante confrontar las ideas de Certeau y de Guardini que también habla del espacio existencial de la persona, pero esto superaría el marco de nuestro trabajo. Por eso aquí sólo remitimos a la obra de GUARDINI, Romano: *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, ⁶1988, pp. 45-70.

⁵⁵⁶ CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire ...*, pp. 36.

⁵⁵⁷ CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire ...*, pp. 36.

3.3. La persona humana en el pensamiento de Santa Teresa

3.3.1. El léxico y las influencias en cuanto al concepto del “alma”

Para introducir el tema cabe poner de manifiesto primero qué tiene en mente Santa Teresa cuando utiliza el concepto “alma”. En general, encontramos en sus escritos dos términos, el “alma” y la forma arcaizante menos frecuente “ánima”.⁵⁵⁸ Maticemos sus significados.

Con “alma” señala por un lado la dimensión espiritual del hombre en contraposición al cuerpo; refiriéndose a su propia experiencia de la enfermedad –casi mortal– reconoce:

A la que esperaban muerta, recibieron con alma; mas el cuerpo peor que muerto,
para dar pena verle (V 6,2).

Aquí el alma significa el aliento que da vida al hombre a pesar de que el cuerpo se encuentre en muy mal estado. Al hablar de San José reconoce que le ha librado de los peligros “así de cuerpo como de alma” (V 6,6). Acompañando a su padre Alonso en la enfermedad antes de morir, nos cuenta que estaba ella “más enferma en el alma que él en el cuerpo” (V 7,14).⁵⁵⁹ Pero con las descripciones de este tipo, por otro lado, nos da a entender que el “alma” es para ella una totalidad orgánica de la persona humana.

Gran mal es un alma sola entre tantos peligros (V 7,20).

[...] ver un alma tan pertinaz e ingrata con quien tantas mercedes le ha hecho (V 8,1).

En este contexto de la persona en su totalidad con frecuencia habla de “las potencias del alma” (4 M 1,8). Pero este tema, por ser extenso y complejo, no lo podemos tratar aquí.

Ahora bien, pasando a la expresión “ánima” cabe observar que en la gran mayoría de los casos equivale a “alma”. Rara vez la tiene reservada para indicar a la persona después de la muerte:

[...] las ánimas de purgatorio (V 15,7).

[...] me acaeció una noche de las ánimas (V 31,10).

⁵⁵⁸ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Alma”, en: DST, pp. 34-38.

⁵⁵⁹ Otro ejemplo con los tonos patéticos: “Sí, que no matéis a nadie -¡vida de todas las vidas!- de los que se fían de Vos y de los que os quieren por amigo; sino sustentáis la vida del cuerpo con más salud y dáisla al alma” (V 8,6).

Pero lo normal es que también con este término se refiera al hombre como tal o ponga de relieve la dimensión espiritual de la persona humana.

Además de estas determinaciones lingüísticas tenemos que iluminar brevemente el contexto general en el que Santa Teresa hereda esta concepción dicotómica de la persona humana como unidad orgánica de alma y cuerpo. Apoyada, por un lado, en el pensamiento de San Pablo considera el cuerpo como cárcel del alma y, por consiguiente, que esta vive encarcelada en él durante su existencia terrena:

[...] participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo (V 11,15).

En el *Camino* se repite la misma idea:

La pobre alma [...] muchas veces fatigada de verse sujeta a tantos inconvenientes y embarazos y atadura como trae el estar en la cárcel de este cuerpo, porque querría pagar algo de lo que debe (CV 32,13; cf. R 5,12).

Por eso, en varias ocasiones habla del alma que quiere liberarse del cuerpo y tomar parte de la vida divina. Se trata de los deseos y de los ímpetus tras el encuentro íntimo con Dios.⁵⁶⁰ Esta tensión entre la dimensión espiritual y corporal del hombre se manifiesta de manera más concreta en el éxtasis.

Después, cabe hacer mención de dos influencias en cuanto al alma en nuestra autora. Primero, Álvarez sostiene que la Santa –ante el descubrimiento de su propia alma en la experiencia mística– está libre de un sistema nocional previo respecto al alma; sin un bagaje filosófico-teológico de la tradición platónica o aristotélica que determine sus descripciones de los hechos vividos por ella. En cambio, su concepción del alma se basa en los conocimientos del catecismo: la distinción del cuerpo, su inmortalidad, la sede de la gracia, etc.⁵⁶¹ Con esta tesis estamos de acuerdo aunque no queda claro en qué medida la

⁵⁶⁰ He aquí el texto más elocuente: “¡Oh, qué es un alma que se ve aquí, haber de tornar a tratar con todos, a mirar y ver esta farsa de esta vida tan mal concertada, a gastar el tiempo en cumplir con el cuerpo, durmiendo y comiendo! Todo la cansa, no sabe cómo huir, vese encadenada y presa. Entonces siente más verdaderamente el cautiverio que traemos con los cuerpos, y la miseria de la vida. Conoce la razón que tenía San Pablo de suplicar a Dios le librase de ella. Da voces con él. Pide a Dios libertad, como otras veces he dicho; mas aquí es con tan gran ímpetu muchas veces, que parece se quiere salir el alma del cuerpo a buscar esta libertad, ya que no la sacan. Anda como vendida en tierra ajena, y lo que más la fatiga es no hallar muchos que se quejen con ella y pidan esto, sino lo más ordinario es desear vivir. ¡Oh, si no estuviésemos asidos a nada ni tuviésemos puesto nuestro contento en cosa de la tierra, cómo la pena que nos daría vivir siempre sin él templaría el miedo de la muerte con el deseo de gozar de la vida verdadera!” (V 21,6)

⁵⁶¹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Viaggio d’un mistico intorno all’anima”, en: AA.VV.: *L’Anima e il suo mistero*. Studium Christi, Roma, 1972, pp. 138.

Santa recibe el influjo de la tradición aristotélica en cuanto a la estructura del alma que le viene indirectamente a través de otros autores como Osuna, Laredo, etc. Como se trata de un tema que supera el marco de nuestro trabajo, no lo podemos tratar aquí.

Otra influencia en la concepción del alma en la Santa le viene de San Agustín.⁵⁶² Visto desde un panorama general, esto no es nada sorprendente ya que está considerado como el padre del “valor absoluto” de la persona humana:

La pensée religieuse a connu la réalité particulière, intérieure et incomparable de l'être personnel pour la première fois dans saint Augustin.⁵⁶³

Así pues, la Santa, leyendo las *Confesiones*, se da cuenta de que el alma es un espacio interior en el que puede encontrar a Dios.⁵⁶⁴ Ahora bien, a continuación nos toca exponer cómo Santa Teresa percibe el alma.

3.3.2. La descripción simbólico-fenomenológica del alma en Santa Teresa

El alma es una realidad corporal-psíquico-espiritual compleja y difícil de matizar.⁵⁶⁵ La Doctora mística reconoce que se encuentra ante un misterio:

¡Qué gran cosa es entender un alma! (V 23,17).

Por otra parte, sabemos que el hombre tiene también “cuerpo”. Y además de estas dos dimensiones, solemos hablar del “espíritu”. Espontáneamente surgen las preguntas: ¿Qué es el cuerpo? ¿Qué es el alma? ¿Qué es el espíritu? Aquí no podemos explorar cada uno de dichos conceptos. Lo que nos interesa es describir, a partir de Santa Teresa, qué es

⁵⁶² Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Alma” ..., pp. 35.

⁵⁶³ FRANK, Simon: *Dieu est avec nous* ..., pp. 131.

⁵⁶⁴ Citamos el texto que confirma esta influencia agustiniana en la Doctora mística: “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 apega, 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 buscar a Dios. En especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los contentos ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí” (V 40,6). Véase también: CV 28,2; 4 M 3,3; 6 M 7,9.

⁵⁶⁵ El “alma” es un tema aún no suficientemente explorado en Santa Teresa. He aquí la bibliografía fundamental que se puede consultar: ALLEN, Prudence: “Soul, Body and transcendence in Teresa of Avila”, *Toronto Journal of Theology*, 3 (1987), pp. 252-266. ÁLVAREZ, Tomás: “Viaggio d'un mistico intorno all'anima” ..., pp. 127-166. MARTÍN, de Jesús María: “El concepto del alma humana en las *Moradas* de Santa Teresa de Jesús”, *Revista de Espiritualidad*, 1 (1942), pp. 206-214. ROF CARBALLO, Juan: “La estructura del alma humana según Santa Teresa”, *Revista de Espiritualidad*, 22 (1963), pp. 413-431. Los planteamientos de Allen y Álvarez son novedosos, mientras que los de otros dos autores carecen de originalidad. Un enfoque original ofrece indudablemente Edith Stein, en la que nos apoyaremos más adelante.

lo que ella entiende por “alma” y a lo largo de esta descripción esperamos clarificar también los conceptos de “cuerpo” y “espíritu”.

En este apartado vamos a exponer las experiencias místicas que tiene la Santa de su propia alma. A través de ellas penetra el misterio de su alma desde dentro. Las “visiones” de su alma, como veremos, no son fruto de sus esfuerzos intelectuales, sino que surgen de un encuentro personal con Dios en ella. Por otro lado, podemos observar que todas sus experiencias están casi siempre representadas por un símbolo o una imagen. A continuación, nos toca describirlas apoyándonos en la rica simbología de la que se sirve nuestra autora.

3.3.2.1. El alma como huerto y esponja

En el *Libro de la Vida* nuestra autora presenta el alma con el símil del huerto. Se trata de un símbolo clásico en la literatura espiritual que desarrolla con su propio estilo.⁵⁶⁶ He aquí los dos textos clave:

Ahora tornemos a nuestra huerta o vergel, y veamos cómo comienzan estos árboles a empreñarse para florecer y dar después fruto, y las flores y claveles lo mismo para dar olor. Regálame esta comparación, porque muchas veces en mis principios (y plega al Señor haya yo ahora comenzado a servir a Su Majestad; digo «principio» de lo que diré de aquí adelante de mi vida) me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto y al Señor que se paseaba en él. Suplicábale aumentase el olor de las florecitas de virtudes que comenzaban, a lo que parecía, a querer salir y que fuese para su gloria y las sustentase, pues yo no quería nada para mí, y cortase las que quisiese, que ya sabía habían de salir mejores (V 14,9).
Paréceme ahora a mí que he leído u oído esta comparación -que como tengo mala memoria, ni sé adónde ni a qué propósito, mas para el mío ahora conténtame-: ha de hacer cuenta el que comienza [a tener oración], que comienza a hacer un huerto en tierra muy infructuosa que lleva muy malas hierbas, para que se deleite el Señor. Su Majestad arranca las malas hierbas y ha de plantar las buenas. Pues hagamos cuenta que está ya hecho esto cuando se determina a tener oración un

⁵⁶⁶ Sobre el símbolo del huerto y sus influencias en la obra de la Santa véase: ORTIZ LOTMANN, Maryrica: "The gardens of Teresa of Ávila", en: KALLENBORG, Hilaire (ed.): *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Brill, Leiden, 2010, pp. 323-342. SESÉ, Bernard: "Poétique du jardin mystique selon Thérèse d'Avila et Jean de la Croix", en: BRENOT, Anne-Marie; COTTRET, Bernard (ed.): *Le Jardin: figures et métamorphoses*. Éditions Universitaires de Dijon, Dijon 2005, pp. 93-101. MARTÍNEZ, Celeste: "El huerto como imagen del alma en el *Libro de la Vida*: Tradición literaria y lenguaje simbólico en Santa Teresa", en: ACIT 1, pp. 275-291.

alma y lo ha comenzado a usar. Y con ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas y tener cuidado de regarlas para que no se pierdan, sino que vengan a echar flores que den de sí gran olor para dar recreación a este Señor nuestro, y así se venga a deleitar muchas veces a esta huerta y a holgarse entre estas virtudes (V 11,6).

En primer lugar, Santa Teresa compara explícitamente su alma con un huerto, considerando a Dios el sujeto que pasea por él. Por consiguiente, su alma es la tierra del huerto. Su tarea es cultivarla para que crezcan las flores y los frutos que en el lenguaje simbólico significan las virtudes. Teresa también habla de diferentes modos de regar el huerto (cf. V 11,7). El agua es el símbolo de la gracia o de la acción de Dios en el alma.

En segundo lugar, “su Majestad” es el que “arranca las malas hierbas y ha de plantar las buenas” (V 11,6), es decir, que quita del alma los apegos a las cosas mundanas y pone en ella el deseo de él y de las virtudes. Por un lado tenemos el huerto y, por otro, a Dios que está presente de una manera ausente. Entonces, es el alma la que toma el papel de hortelano para regar y cultivar el huerto.

En tercer lugar, la oración es el medio con el que lo riega. Aunque parezca que hay un hortelano, hay en realidad dos, ya que la oración es siempre relación: al principio obra más el alma, mientras que en los grados más altos de oración se encarga Dios del riego, “el celestial hortelano” (V 17,3).⁵⁶⁷ Así pues, el alma simboliza tanto el huerto como el hortelano. Igual que el símbolo del castillo: el alma como castillo con muchas moradas por un lado y, por otro, el habitante del mismo que vive y se mueve por ellas. Los dos símiles son importantes porque nos ayudarán a comprender la relación entre el “yo” y el “alma”.

Otra imagen significativa en relación con el alma es la “esponja”. Es una imagen muy acertada para lo que la Doctora mística quiere expresar. Citemos los dos textos en los que aparece:

Parecióme se me representó [Dios] 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 entendí: «No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí». Parecíame que de dentro de mi alma -que estaban y vía yo estas tres Personas- se

⁵⁶⁷ Teresa por un lado establece el diálogo con su alma y la llama “hortelano” (V 11,10), mientras que por otro lado habla de Dios como el “hortelano celestial”, “tan buen hortelano” (V 17,2) o el “celestial hortelano” (V 17,3). Con ello Teresa subraya la diferencia entre el “hortelano” (alma) y el “celestial hortelano” que es “criador del agua” y que se la da a ella “sin medida” (V 17,2).

comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo (R 18).

Una vez entendí cómo estaba el Señor en todas las cosas y cómo en el alma, y púsoseme comparación de una esponja que embebe el agua en sí (R 45).

Como veremos al tratar otros símbolos, Teresa no puede hablar del alma, es decir, del hombre, sin referirse al mismo tiempo a Dios en su interior. Y no solo eso; el mismo Dios en el alma también encierra en sí todas las cosas. Igual que en el símbolo del espejo que vamos a presentar ahora.

3.3.2.2. El alma como espejo y abismo

La Doctora mística nos ha dejado descrita en el último capítulo de la *Vida* una experiencia profundísima de su propia alma. Se trata de una experiencia densa y muy rica en contenido que aquí solo podemos presentar a grandes rasgos. Cronológicamente data del año 1565 (la segunda redacción del libro). Para explicarla se sirve del símbolo del espejo.⁵⁶⁸

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 amorosa (V 40,5).

En primer lugar, el tema del alma como espejo es antiguo. Indirectamente lo encontramos ya en Platón, mientras que Plotino habla de él explícitamente.⁵⁶⁹ Más tarde, San Atanasio⁵⁷⁰ y Gregorio de Nisa⁵⁷¹ desarrollan sus ideas.⁵⁷² También Tomás Álvarez observa que esta experiencia teresiana pone de relieve:

⁵⁶⁸ Sobre los planteamientos antropológicos del espejo, su óptica y epistemología remitimos a un sustancioso artículo de TEUBER, Bernhard: "Per speculum in aenigmate – Medialität und Anthropologie des Spiegels vom Mittelalter zur frühen Neuzeit", en: NITSCH, Wolfram; TEUBER, Bernhard (hrsg.): *Vom Flugblatt zum Feuilleton – Mediengebrauch und ästhetische Anthropologie in historischer Perspektive*. Gunter Narr Verlag, Tübingen, 2002, pp. 13-33.

⁵⁶⁹ *Enéadas*, IV, 3, 11,7. Véase también *Enéadas*, I, 4, 10,6-9.

⁵⁷⁰ Cf. BERNARD, Régis: *L'image de Dieu d'après Saint Athanase*. Aubier, Paris, 1952, esp. cap. III.

⁵⁷¹ Cf. DANIELOU, Jean: "La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne", *Eranos Jahrbuch*, 23 (1954), pp. 389-418, esp. 394-396.

⁵⁷² "Miroir", en: DS, pp. 638.

[...] la vieja idea platónica de que el alma humana es reflejo de lo divino [...].⁵⁷³

En segundo lugar, si leemos atentamente el texto, podemos ver que la experiencia de la Santa evoca también el símbolo del abismo.⁵⁷⁴ Teresa habla de su alma como “un espejo claro” que es, en realidad, un abismo insondable: “sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo” (V 40,5). Originariamente el símbolo del abismo significaba “aquello que es *sin fondo*, el mundo de las profundidades o de las alturas indefinidas”.⁵⁷⁵ Un ejemplo precioso lo encontramos en Cecilia del Nacimiento, Carmelita Descalza en la que nuestra autora influyó decisivamente:

[...] y es cosa maravillosa el abismo del alma, como pozo sin suelo en donde caben tantas grandezas de Dios y Él mismo.⁵⁷⁶

Aquí el abismo está usado en la acepción positiva, como lugar abierto a la trascendencia. Pero, por otra parte, el mismo símil tiene también una connotación oscura, ya que indica el “caos tenebroso de los orígenes” y las “tinieblas infernales” del juicio final.⁵⁷⁷ Esta dimensión simbólica la expresa Santa Teresa en otro lugar con su experiencia de “estar metida en el infierno” (V 32,1). Inmediatamente antes de la visión de su alma como espejo, la compara con el “abismo”, resaltando su lado negativo:

¡Oh Grandeza y Majestad mía! ¿Qué hacéis, Señor mío todopoderoso? ¡Mirad a quién hacéis tan soberanas mercedes! ¿No os acordáis que ha sido esta alma un abismo de mentiras y piélago de vanidades y todo por mi culpa [...] (V 40,4)?

Para comprender esta experiencia del alma en Teresa tenemos que tener en cuenta los significados de los dos símbolos, del espejo y del abismo. En general, el espejo

⁵⁷³ ÁLVAREZ, Tomás: “Alma” ..., pp. 36.

⁵⁷⁴ El símbolo del “abismo” es un tema ampliamente desarrollado por los místicos cristianos. Con él hemos topado en los textos de Hadewijch, Ángela de Foligno, Juan Taulero, Angelus Silesius, María de la Encarnación, Teresa del Niño Jesús, Isabel de la Trinidad, etc. He aquí algunos estudios sobre el tema: GNÄDINGER, Louise: *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*. Verlag C. H. Beck, München, 1993, II. parte, cap. 10: Der doppelte Abgrund, ein einziger Abgrund, pp. 181-191. HAAS, M. Alois: *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Univ.-Verl., Freiburg, 1979, 7.2. Struktur der mystischen Erfahrung, pp. 272-295. HATEM, Jad: *L'âme et l'abîme dans la mystique féminine carmélitaine. Thérèse d'Avila, Thérèse de l'Enfant-Jésus, Elisabeth de la Trinité, Gertrude von Lefort, Edith Stein*. L'Harmattan, Paris, 2012. Para el significado de abismo en la tradición cristiana véase SANDAEUS, Maximilianus: *Pro theologia mystica clavis*. Colonia Agrippina, 1640, reproducción Éditions de la bibliothèque S.J. Collège philosophique et théologique, Louvain, 1963, entrada: “Abyssus”, pp. 33-36.

⁵⁷⁵ “Abîme”, en: DS, pp. 2.

⁵⁷⁶ CECILIA del NACIMIENTO: *Obras completas*. EDE, Madrid, 1971, pp. 302. Cf. TOFT, Evelyn: “Cecilia del Nacimiento, second-generation mystic of the Carmelite reform”, en: KALLENDORF, Hilaire (ed.): *A New Companion to Hispanic Mysticism* ..., pp. 231-252.

⁵⁷⁷ “Abîme”, en: DS, pp. 2.

simboliza la claridad, la verdad y la pureza. Según Plotino, un ser es capaz, igual que el espejo, de recibir la influencia de su modelo. En San Pablo el espejo es la expresión de una experiencia espiritual profundísima del Misterio de Dios:

Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor (2 Cor 3,18).⁵⁷⁸

Algo parecido le ocurre también a la Doctora mística: en el espejo que es Cristo – Logos, la “misma Verdad” (V 40,3), como ella lo suele llamar, reconoce su propia verdad, la verdad de su propia alma.⁵⁷⁹ Aquí la Santa se encuentra en cierta manera metida en el abismo de Dios, en el Misterio insondable de su amor y de su verdad. Teresa no está delante de Dios, sino inmersa en Él mismo; por eso también siente una vergüenza infinita por sus pecados (cf. V 40,9.10). Vista desde la misma Verdad, desde el Hijo de Dios, se da cuenta de su propia fealdad. Este encuentro personal con Jesucristo que equivale, en realidad, a la penetración por su amor la transforma desde dentro. Por eso, ya no se trata solo de un reflejo, sino de la participación en el misterio de Dios. Además, Jad Hatem considera al alma y a Dios como dos espejos que forman una totalidad ya que el uno refleja al otro; la relación entre ellos está caracterizada por una doble relación: Dios en el alma y ella en Dios.⁵⁸⁰

A favor de ello habla también la constatación de Leisegang:

Wenn Gott sich daher in der menschlichen Seele spiegelt, so sieht er darin sich selbst, und umgekehrt erkennt die menschliche Seele sich selbst in Gott wieder. So kann bei den Mystikern die Seele als Spiegel Gottes, aber auch umgekehrt Gott als Spiegel der Seele erscheinen.⁵⁸¹

Por lo tanto, no es una coincidencia que los místicos cristianos de todas las épocas acudan al símbolo del espejo. Con ello querían subrayar que el hombre puede conocerse a Sí mismo solo en Dios y a través de Él. Este hecho es todavía más significativo en el caso

⁵⁷⁸ Cf. DUPONT, Jacques: "Le chrétien, miroir de la gloire divine, d'après 2 Cor 3,18", *Revue biblique*, 56 (1949), pp. 392-411. WAGNER, Christian: "Gotteserkenntnis im Spiegel und Gottesliebe in den beiden Korintherbriefen", *Bijdragen*, 19 (1958), pp. 370-381.

⁵⁷⁹ Pero también advierte de la experiencia contraria: "[...] como faltamos en no disponernos y desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida" (7 M 2,8).

⁵⁸⁰ Cf. HATEM, Jad: *Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique. Thérèse d'Avila, Andreï Roublev, Michel Henry*. Lessius, Bruxelles, 2006, pp. 120-121.

⁵⁸¹ LEISEGANG, Hans: "Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 4 (1949), pp. 165.

de nuestra autora, ya que la visión del alma como espejo en cuyo centro está Jesucristo coincide con la visión intelectual de todas las cosas en Dios. Y, en efecto, Santa Teresa nos cuenta esta experiencia en el mismo capítulo de la *Vida*:

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 quedó muy imprimido en mi alma [...] (V 40,9).

Una experiencia parecida encontramos también en Santa Hildegarda de Bingen⁵⁸² y en el Maestro Eckhart.⁵⁸³ Esto confirma nuestra conclusión: lo que aquí experimenta Teresa no es una cosa aislada e imaginada, sino que significa la penetración en el misterio de Dios encarnado en la Persona de Jesús y arraigada en la tradición de la Iglesia.

En fin, a través del símbolo del espejo y del abismo los místicos expresan la realidad de su alma que está como tal abierta a la trascendencia de Dios. El reflejo de Dios en el alma, por otra parte, revela que está creada según su imagen. Dios es la “misma verdad” del alma. Solo de cara a esta verdad “esculpida” en su fondo el alma puede reconocerse a sí misma. Y justamente el conocimiento de sí misma en Dios, en el que están todas las cosas, la abre a toda la creación. Por lo tanto, podemos hablar en Teresa de una misma experiencia del misterio de Dios que está en su propia alma y, a la vez, en todas las cosas.

⁵⁸² “Omnia quidem quę Deus operatus est, ante principium temporis in prescientia sua habuit. In pura enim et sancta diuinitate cuncta uisibilia et inuisibilia absque momento et absque tempore ante eum apparuerunt, quemadmodum arbores uel alia creatura aquis uicina in ipsis uidentur, quamuis in eis corporaliter non sint; sed tamen omnis formatio earum in ipsis apparet: Quando autem Deus dixit: Fiat, statim formatione induta sunt, quę prescientia ipsius ante eum nulla corpora habentia intuebatur. Sicut enim in speculo omnia quę coram ipso sunt radiant, sic in sancta diuinitate omnia opera eius sine etate temporum apparuerunt”. HILDEGARDIS BINGENSIS: *Liber Divinorum Operum*, I, i, c. 6, 1-11.

⁵⁸³ “Nun komme ich wieder zurück auf mein Wort: Gott schmeckt sich selbst in allen Dingen. Die Sonne wirft ihren lichten Schein auf alle Kreaturen aus, und worauf die Sonne ihren Schein wirft, das (= Nominativ) zieht sie (= Akkusativ: die Sonne) in sich und sie verliert doch (darum) nichts von ihrer Leuchtkraft. [...] Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grunde der Sonne aus und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er (= der Spiegel) das, was *er* ist. So auch ist es mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und mit seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie (= die Seele) das, was *sie* ist”. Predigt 26. ECKHART Meister: *Deutsche Predigten und Traktate*. Carl Hanser Verlag, München, 1985, pp. 272, 18-22; pp. 273, 1-9.

3.3.2.3. El alma como palacio y castillo

Es imposible hablar del alma en Santa Teresa sin referirnos al símbolo del castillo y del palacio. A continuación nos toca presentar los matices que la Doctora mística expone sobre el alma en el capítulo 28 del *Camino de Perfección* y al principio de su obra más madura, el *Castillo Interior*. En el *Camino* habla del alma como “palacio”, mientras que en *Las Moradas* la compara al “castillo”. Se trata de dos descripciones en el fondo parecidas, aunque la del *Castillo* es más elaborada. El texto clave del *Camino* es el siguiente:

Pues hagamos cuenta que dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas, en fin, como para tal Señor; y que sois vos parte para que este edificio sea tal, como a la verdad es así, que no hay edificio de tanta hermosura como una alma limpia y llena de virtudes, y mientras mayores, más resplandecen las piedras; y que en este palacio está este gran Rey, que ha tenido por bien ser vuestro Padre; y que está en un trono de grandísimo precio, que es vuestro corazón (CV 28,9).

En el *Castillo* la idea principal es parecida, pero se nota que nuestra autora ha dedicado más tiempo a su elaboración y ha matizado el símbolo con mucho cuidado:

[...] nuestra alma [es] como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas 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 alma (1 M 1,1.3).

En ambos textos citados la Santa se sirve de los símbolos y de las imágenes espaciales para dar a entender, paradójicamente, algo que no cabe dentro de estas categorías. Según de Certeau, el símbolo

[...] dit la structure à laquelle la pensée se réfère sans parvenir à l'expliciter tout à fait.⁵⁸⁴

Es justamente el papel que tiene el símbolo en las descripciones de la Doctora mística, expresar la estructura de una realidad, en nuestro caso la del alma, sin poderla desplegar totalmente. Y es que no lo puede explicar porque se trata de una realidad

⁵⁸⁴ CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire ...*, pp. 35.

paradójica y misteriosa a la vez. No es coincidencia que en ambas descripciones reconozca su impotencia al exponerlo. Dice así en el *Camino*:

Parecerá esto al principio cosa impertinente -digo, hacer esta ficción para darlo a entender- y podrá ser aproveche mucho, a vosotras en especial [...] (CV 28,10).

Y más tarde en el *Castillo Interior*:

Parece que digo algún disparate; porque si este castillo es el ánima claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro (I M 1,5).

Es curioso que las dos advertencias empiecen con atenuante “parecer” que no alude tanto a la inseguridad, sino que más bien pone de manifiesto sus limitaciones para explicar verbalmente la realidad orgánica y vital del alma. También desde el punto de vista lingüístico estamos ante una paradoja: por un lado, Teresa habla del alma teniendo en mente al hombre como tal, pero, al mismo tiempo, insiste en que entre en su interior, que asimismo designa con la palabra “alma”. Por eso le resulta “desatino” justamente esto: que el alma entre en el “alma”, es decir, en su interior. Teniendo en cuenta esta dificultad lingüística, merece la pena citar el precioso pasaje del *Camino*, de gran valor literario, lleno de paradojas y oxímoros, y que resalta la incompatibilidad de la presencia de Dios en el alma:

Reiránse de mí, por ventura, y dirán que bien *claro* se está esto, y tendrán razón; porque para mí fue *oscuro* algún tiempo. Bien entendía que tenía alma; mas lo que merecía esta alma y quién estaba dentro de ella, si yo no me tapara los ojos con las vanidades de la vida para verlo, no lo entendía. Que, a mi parecer, si como ahora entiendo que en este palacio *pequeñito* de mi alma cabe *tan gran* Rey, que no le dejara tantas veces solo, alguna me estuviera con El, y más procurara que no estuviera tan sucia. Mas ¡qué cosa de tanta admiración, quien hinchiera mil mundos y muy mucho más con su *grandeza*, encerrarse en una cosa *tan pequeña*! A la verdad, como es Señor, consigo trae la libertad, y como nos ama, hácese a nuestra medida. Cuando un alma comienza, por no la alborotar de verse *tan pequeña* para tener en sí cosa *tan grande*, no se da a conocer hasta que va ensanchándola poco a poco, conforme a lo que es menester para lo que ha de poner en ella (CV 28,11-12; la cursiva es nuestra).

El texto citado también sugiere que las imágenes espaciales –aunque necesarias e inevitables– no pueden abarcar la persona humana. En *Las Moradas* es todavía más explícita al respecto:

No habéis de entender estas moradas una en pos de otra, como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan. Así acá, enrededor de esta pieza están muchas, y encima

lo mismo. Porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza, pues no le levantan nada, que capaz es de mucho más que podremos considerar, y a todas partes de ella se comunica este sol que está en este palacio. Esto importa mucho a cualquier alma que tenga oración, poca o mucha, que no la arrincone ni apriete. Déjela andar por estas moradas, arriba y abajo y a los lados, pues Dios la dio tan gran dignidad (1 M 2,8).⁵⁸⁵

Lo que destaca en este pasaje es el aviso para que consideremos el alma “con plenitud y anchura y grandeza”; que no la debemos “arrinconar ni apretar” (ibid.). También es expresiva la imagen del sol que se extiende por toda el alma y que, de una cierta manera, no pone límites. Este momento lo hemos puesto de manifiesto al tratar del símbolo del espejo y del abismo. Lo mismo subraya también Edith Stein:

Es ist wichtig, sich möglichst rein geistig und unbildlich klarzumachen, was hier in räumlichen Bildern ausgesprochen ist. Diese Bilder sind kaum zu entbehren. Aber sie sind vieldeutig und mißverständlich.⁵⁸⁶

En este contexto merece la pena citar un pasaje importante en la Santa en el que Dios le da a entender que no se puede concebir el alma con las mismas categorías que el cuerpo:

[...] que erraba en imaginar las cosas del alma con la representación que las del cuerpo; que entendiase que eran muy diferentes, y que era capaz el alma para gozar mucho (R 18).⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ He aquí un texto paralelo que pone de relieve la anchura y la amplitud del alma: “No hablamos ahora con ellas [las almas en el pecado mortal], sino con las que ya, por la misericordia de Dios, han hecho penitencia por sus pecados y están en gracia, que podemos considerar no *una cosa arrinconada y limitada*, sino un mundo interior, adonde caben tantas y tan lindas moradas como habéis visto; y así es razón que sea, pues dentro de esta alma hay morada para Dios” (7 M 1,5; la cursiva es nuestra).

⁵⁸⁶ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 132.

Ahora bien, hemos visto que el símbolo del castillo con sus moradas y con la “ronda” alrededor (1 M 1,5) sugiere la idea de la interioridad en contraposición con el mundo exterior. Santa Teresa insiste en que “hay un mundo interior acá dentro” (4 M 1,9). ¿Qué es lo que entiende por “mundo interior”? Para responder a esta pregunta es inevitable tratar la estructura del alma.

3.3.3. La estructura del alma según Santa Teresa

3.3.3.1. Lo “exterior” – lo “interior”

Acabamos de presentar los símbolos a través de los que la Doctora mística describe su propia alma. A continuación, nos dedicaremos a los “componentes” que forman su estructura.

Nosotros hemos partido del símbolo del castillo que representa la totalidad orgánica del cuerpo y del alma. Nuestra autora entiende que el alma está compuesta de dos estratos principales: de lo que se encuentra en la superficie, es decir, de lo “exterior”, y de lo “interior” o de lo “profundo”.⁵⁸⁷ Desde luego, estos estratos están subdivididos en muchas moradas. Con la “ronda” del castillo se refiere al cuerpo y a los sentidos exteriores, mientras que lo “interior” equivale al alma, a lo profundo de la persona humana. El punto más hondo y vital es el centro del alma o su espíritu. Intentemos ahora exponer a grandes rasgos estos dos estratos del alma que forman –esto tenemos que tenerlo siempre en cuenta– una unidad orgánica e indivisible.

Teresa, al principio del *Castillo Interior*, hablando de la necesidad de conocerse a sí mismo (“el socratismo cristiano”), precisa en qué consiste la exterioridad del alma:

No es pequeña lástima y confusión que, por nuestra culpa, no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos. ¿No sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es, y no se conociese ni supiese quién fue su padre ni su madre ni de qué tierra? Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos, y así a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos almas. Mas qué bienes puede haber en esta

⁵⁸⁷ He aquí otro texto elocuente al respecto: “Yo os digo que será imposible dar a entender cuán sentible cosa es el padecer del alma, y cuán diferente al del cuerpo, si no se pasa por ello” (6 M 11,7).

⁵⁸⁸ Más sobre el tema de la interioridad en la Santa se puede consultar: CHRÉTIEN, Jean-Louis: “L’espace intérieur dans la pensée de sainte Thérèse d’Avila”, en: LECUIT, Jean-Baptiste (dir.): *Le défi de l’intériorité: Le Carmel réformé en France, 1611-2011*. Desclée de Brouwer, Paris, 2012, pp. 201-222.

alma o quién está dentro en esta alma o el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos; y así se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar su hermosura: todo se nos va en la grosería del engaste o cerca de este castillo, que son estos cuerpos (1 M 1,2).

Del texto citado se deduce obviamente que habla del cuerpo como la “grosería del engaste o cerca del castillo”, es decir, del alma. Pero con esta descripción pone de relieve un dato importante: el hombre, por su naturaleza “se detiene en estos cuerpos” (ibid.). El alma vive gran parte de su vida orientada a las cosas exteriores y “pocas veces” considera los “bienes” dentro de sí. Y, de hecho, está continuamente activa en el mundo y en un afrontamiento permanente con él. Por eso, según Edith Stein, su orientación natural consiste en salir de sí hacia fuera y hacia lo exterior y no entrar dentro de sí.⁵⁸⁹ La Doctora mística complementa el texto anterior con este:

Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo que es adonde están los que le guardan, y que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene. Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar al alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es (1 M 1,5).⁵⁹⁰

De nuevo subraya que el alma en su estado natural se queda en la exterioridad: “en la ronda del castillo”. Por otra parte, la expresión “no se le da nada de entrar dentro” apunta a una fuerza muy grande que tienen para ella las cosas exteriores. Aquí cabe poner de relieve que hay dos modos de entrar dentro de sí: en el primer modo somos nosotros los que podemos –desde luego con la gracia de Dios– entrar con nuestras propias fuerzas, acostumbrándonos a acompañar al Esposo dentro de nosotros (cf. CV 29,4). El segundo modo no depende de nosotros, sino que es un don gratuito de Dios que nos tira hacia nosotros mismos desde dentro.

3.3.3.2. El “yo” y las “profundidades del alma”

Estas primeras indicaciones nos pueden ayudar a adentrarnos en el alma. Ahora nos toca describir el alma con las expresiones fenomenológicas que Santa Teresa no emplea,

⁵⁸⁹ STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*. ESGA, Bd. 11/12. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 372.

⁵⁹⁰ “Hagamos cuenta que estos sentidos y potencias (que ya he dicho que son la gente de este castillo, que es lo que he tomado para saber decir algo), que se han ido fuera y andan con gente extraña, enemiga del bien de este castillo, días y años [...]” (4 M 3,2).

pero que conoce intuitivamente, sustituyéndolas con símbolos e imágenes. Aquí nos apoyaremos en gran parte en Edith Stein.

Antes de describir los estratos del alma tenemos que subrayar que entre Edith Stein y Teresa de Jesús, aunque haya similitudes, también hay diferencias. En cuanto a la concepción del alma, nos vamos a limitar a los puntos que tienen en común. Los estratos o las dimensiones del alma orgánicamente unidos son: el “yo”, el “alma” y el “centro del alma”, morada de Dios que equivale a lo que nuestra autora llama el “espíritu”.

Como ya hemos mencionado, la Santa habla del “yo” en las imágenes del “hortelano” y del “castellano”. ¿Qué tenemos en mente cuando decimos “yo”? Edith Stein pone de manifiesto, desde la fenomenología, que el “yo” es un ente que recibe vida y que es consciente de su ser.⁵⁹¹ Él no crea el ser, sino que le está dado para que pueda disponer de él y desarrollarlo libremente.⁵⁹² Refiriéndose explícitamente a nuestra autora y a su obra *Castillo interior*, la filósofa alemana precisa:

Die Seele als “innere Burg”, wie sie unsere heilige Mutter Teresia gezeichnet hat, ist nicht punktartig wie das „reine Ich“, sondern ein „Raum“ –ja eine „Burg“ mit vielen Wohnungen– worin das Ich sich frei bewegen kann, bald nach außen gehend, bald sich mehr ins Innere zurückziehend“.⁵⁹³

Es decir, que el “yo” se puede mover libremente por las moradas del castillo, que es el alma. A veces se queda en las moradas más exteriores, otras veces en las moradas interiores. Este moverse por el castillo significa su libertad que es condicionada y no absoluta.⁵⁹⁴ El “yo” no equivale sin más al alma y al cuerpo, aunque “mora” en ellos.

Por otra parte, el “yo” está arraigado en el mundo sensible; sin embargo, no se queda en él. Al contrario, lo que lo caracteriza y lo diferencia del animal es justamente la posibilidad de ir más allá del mundo sensible y tomar asiento en el ser superior o en el mundo espiritual; desde ahí, puede entrar libremente en contacto con el ser inferior.⁵⁹⁵ Lo que destaca en el movimiento hacia lo exterior, es que en realidad no se separa de su cuerpo, sino que se queda “atrapado” en él. El cuerpo es la “cáscara” del alma, perteneciente a ella, mientras que todo lo exterior propiamente dicho le es ajeno y está

⁵⁹¹ Cf. STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein* ..., pp. 318.

⁵⁹² Cf. STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein* ..., pp. 317.

⁵⁹³ STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein* ..., pp. 318.

⁵⁹⁴ “Der geschaffene reine Geist ist nur dadurch in seiner Freiheit beschränkt, daß er sein Sein nicht aus sich hat, sondern empfängt und während der ganzen Dauer seines Seins als immer neue Gabe empfängt. Alle geschöpfliche Freiheit ist bedingte Freiheit”. STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein* ..., pp. 316.

⁵⁹⁵ Cf. STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein* ..., pp. 316.

separado de ella.⁵⁹⁶ En consecuencia, hablamos del cuerpo como “Leib” porque lo percibimos también desde dentro y no solo desde fuera, como “Körper”.⁵⁹⁷ Además, entre lo ajeno y separado del alma distinguimos las cosas que tienen un ser puramente exterior y las que tienen “interioridad”, como la propia alma.⁵⁹⁸ Ahora bien, estas precisiones fenomenológicas de Edith Stein nos pueden ayudar a situarnos en la realidad vital del alma.

El “yo”, como hemos visto, tiene que ver fundamentalmente con el alma. Podríamos decir que constituye su lado “luminoso”; con su toma de posición se enciende la luz de la conciencia y así en el “espacio” del alma ilumina un ámbito determinado.⁵⁹⁹ Esto significa que forma parte de una profundidad que le está escondida.⁶⁰⁰ Santa Teresa considera el alma como un “espacio” interior sin fondo en el que hay secretos que ni siquiera nosotros mismos conocemos. Por eso, con frecuencia acude a las imágenes abismales: lo “hondo”, lo “profundo”, lo “íntimo”, lo “interior” del alma, “(a)dentro”, “centro”, “entrañas”, “tuétanos”; en Edith Stein encontramos expresiones como las “profundidades del alma” (die “Tiefe(n) der Seele”) o el fondo del alma (der “Grund der Seele”).

Otro hecho central en la Doctora mística es que siempre concibe el alma en relación ontológica con Dios. Prácticamente no puede hablar del alma sin referirse al mismo tiempo a Dios, a imagen del cual ella ha sido creada. Desde luego, no se trata de una fusión de dos seres, sino que el alma, aunque recibe su ser de Dios, es libre y autónoma. La dependencia y la autonomía por parte del alma la vamos a intentar aclarar más adelante estudiando la diferencia entre “alma” y “espíritu”. Pero antes nos toca poner de relieve qué es lo que Teresa de Jesús entiende por lo “profundo” del alma y cómo Dios llama al alma desde lo “hondo” de su ser.

Nuestra autora parte del hecho de que el alma, después del pecado original, se aleja de Dios y pierde la sensibilidad para las cosas divinas. Ella suele hablar de las “almas tan enfermas” que se detienen fuera del castillo:

⁵⁹⁶ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 132.

⁵⁹⁷ Cf. STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein* ..., pp. 312-313. Das “Leib” en alemán viene del verbo “leben”, vivir.

⁵⁹⁸ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 132-133.

⁵⁹⁹ Cf. STEIN, Edith: “Seelenburg” ..., pp. 524.

⁶⁰⁰ “Das ganze bewußte Leben ist nicht gleichbedeutend mit „meinem“ Sein – es gleicht der belichteten Oberfläche über einer dunklen Tiefe, die sich durch diese Oberfläche kundgibt”. STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein* ..., pp. 311.

[...] que hay almas tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores, que no hay remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí; porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas, y con ser de natural tan rica y poder tener su conversación no menos que con Dios, no hay remedio (1 M 1,6).

Por un lado, quiere decir que el alma, por su naturaleza, está creada según la imagen de Dios, pero, por otro lado, podemos afirmar con Edith Stein que por su “naturaleza *caída*” se pierde en las cosas exteriores.⁶⁰¹ Por eso, es su tarea primeramente llegar a poseer esta riqueza que lleva dentro de sí. ¿Cómo ahora puede el alma entrar dentro de sí, en las profundidades de su ser donde habita Dios? La experiencia de las personas espirituales, en nuestro caso de Santa Teresa, nos enseña que solo Dios puede acercarla hacia sí y así también hacia ella misma.⁶⁰² Pongamos de relieve brevemente cómo Dios despierta el alma y la llama a entrar dentro de sí. Aquí nos vamos a limitar principalmente a *Las Moradas*.

Teresa, en el capítulo segundo y tercero de las sextas moradas, habla de

[...] algunas maneras con que despierta Dios al alma [...] (6 M 2 tit).⁶⁰³

Primero, tenemos que tener en cuenta que estos modos de despertar el alma, que son muy variados, suponen antes un periodo largo de purificación a través de la oración. Segundo, la Santa los señala con las expresiones siguientes: “unos impulsos tan delicados y sutiles” (6 M 2,1); “herida sabrosísima” (6 M 2,2); “un silbo tan penetrativo” (6 M 2,3); “unas hablas con el alma de muchas maneras” (6 M 3,1). Nuestra tarea aquí no es estudiar a fondo estas maneras de despertar el alma. A nosotros nos interesa, sobre todo, de dónde proceden estas llamadas de Dios. La Doctora mística nos lo explica de manera clarísima:

Pues comencemos ahora a tratar de la manera que se ha con ella el Esposo y cómo antes que del todo lo sea se lo hace bien desear, por unos medios tan delicados, que el alma misma no los entiende, ni yo creo acertaré a decir para que lo entienda, si no fueren las que han pasado por ello; porque son unos impulsos tan

⁶⁰¹ STEIN, Edith: “Seelenburg” ..., pp. 519 (el subrayado es de autora).

⁶⁰² “Auf der anderen Seite steht die Tatsache, daß niemand so in die Tiefen der Seele eingedrungen ist wie die Menschen, die mit einem heißen Herzen die Welt umfaßt hatten und dann durch die starke Hand Gottes aus der Verstrickung gelöst und in das eigene Innere und Innerste hineingezogen wurden”. STEIN, Edith: “Seelenburg” ..., pp. 523-524.

⁶⁰³ Y más adelante: “También suele nuestro Señor tener otras maneras de despertar el alma” (6 M 2,8). “Otra manera tiene Dios de despertar el alma [...]” (6 M 3,1).

delicados y sutiles, que proceden de *lo muy interior del alma*, que no sé comparación que poner que cuadre (6 M 2,1; la cursiva es nuestra).

Más adelante precisa:

Es [esta habla] tan en *lo íntimo del alma*, y parécele tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor y tan en secreto, que la misma manera del entenderlas, con las operaciones que hace la misma visión, asegura y da certidumbre no poder el demonio tener parte allí (6 M 3,12; la cursiva es nuestra).

Dios llama al alma desde lo profundo de su ser.⁶⁰⁴ Sus toques, llamadas o ímpetus vienen de la esfera más honda, que el “yo” no es capaz de localizar porque está dirigido principalmente hacia lo exterior. O, dicho de otro modo, no lo puede ubicar hasta que no llegue a su propio centro. Pero esto ocurre primero en las séptimas moradas, como veremos más adelante. Lo que nos importa aquí es resaltar el asombro del alma ante este misterio de Dios en ella. La misma autora, admirada ante él, nos lo cuenta de este modo:

Estaba yo ahora mirando -escribiendo esto- que en el verso que dije: Dilatasti cor meum, dice que ensanchó el corazón; [...] Pienso que debe ser el centro del alma, como después he entendido y diré a la postre; que, cierto, veo *secretos en nosotros mismos* que me traen espantada muchas veces. Y ¡cuántos más debe haber! ¡Oh Señor mío y Dios mío, qué grandes son vuestras grandezas!, y andamos acá como unos pastorcillos bobos, que nos parece alcanzamos algo de Vos y debe ser tanto como nada, *pues en nosotros mismos están grandes secretos que no entendemos*. Digo tanto como nada, para lo muy muy mucho que hay en Vos, que no porque no son muy grandes las grandezas que vemos, aun de lo que podemos alcanzar de vuestras obras (4 M 2,5; la cursiva es nuestra).

Harta misericordia nos hace que haya comunicado estas cosas a persona que las podamos venir a saber, para que mientras más supiéremos que se comunica con las criaturas, más alabaremos su grandeza y nos esforzaremos a no tener en poco almas con que tanto se deleita el Señor, pues cada una de nosotras la tiene, sino que como no las preciamos como merece criatura hecha a la imagen de Dios, *así no entendemos los grandes secretos que están en ella* (7 M 1,1; la cursiva es nuestra).

Aquí podemos ver que la Doctora mística es plenamente consciente del misterio del alma y de los secretos escondidos en ella. Su gran misterio consiste en el hecho de que está

⁶⁰⁴ Se pueden ver otros pasajes: 4 M 3,3; 6 M 4,3; 6 M 11,2; 7 M 3,8.

“hecha a la imagen de Dios” (ibid.). Por eso, siempre intenta comprenderla desde la comunión secreta con Dios que encierra en sí. Y no solo su propia alma, sino también las almas ajenas:

Pues, tornando a lo que decía, estando yo en grandísimo gozo mirando aquel alma, que me parece quería el Señor viese claro los tesoros que había puesto en ella [...] (V 34,17).

Su concepción del alma es justamente contraria a la del empirismo del siglo XVI (Bacon, Locke) que culmina en la “psicología sin alma” del siglo XIX. Esta concibe al alma como un conjunto de puros fenómenos sensibles, como un objeto compuesto de átomos.⁶⁰⁵ Nuestra autora sabe por experiencia que el alma no es una “cosa oscura”, sino “otra cosa más preciosa [...] dentro de nosotras”:

Porque nos importa mucho, hermanas, que no entendamos es el alma alguna cosa oscura; que como no la vemos, lo más ordinario debe parecer que no hay otra luz interior sino ésta que vemos, y que está dentro de nuestra alma alguna oscuridad (7 M 1,3).

[...] que hay otra cosa más preciosa, sin ninguna comparación, dentro de nosotras que lo que vemos por de fuera. No nos imaginemos huecas en lo interior (CV 28,10).

La Santa aquí insiste en que el alma no es un espacio interior vacío, sino que es de una gran profundidad y plenitud. El “yo” consciente y libre en su actuar está arraigado en las profundidades del alma. Este hecho lo podemos ver claramente a partir de su problema afectivo con las personas. Su “yo” primero siente el apego a las personas con una conciencia primordial confusa, mientras que luego se hace plenamente consciente de él; sin embargo, no es capaz de superarlo.

En el enfrentamiento con su problema de afectividad, éste está en las profundidades de su alma sin que ella sea consciente de ello. Como bien sabemos, solo en un encuentro íntimo con Dios (en su primer éxtasis) llegó a resolverlo. Nos hemos servido de esta

⁶⁰⁵ “Die Psychologie der letzten drei Jahrhunderte läßt sich nicht in einem einfachem Bild einheitlich kennzeichnen, denn es hat immer verschiedene Richtungen nebeneinander gegeben. Aber der Hauptstrom, der mit den Bemühungen der englischen Empiristen einsetzte, hat sich doch immer mehr im Sinne eines naturwissenschaftlichen Verfahrens gestaltet und ist schließlich dabei gelandet, alle seelische Regungen aus einfachen Sinnesempfindungen, wie ein räumliches und stoffliches Ding aus Atomen, zusammensetzen zu wollen: man hat nicht nur alles Bleibende und Dauernde, die Wirklichkeitsgrundlage der wechselnden „Erscheinungen“, d. h. des fließenden Lebens, geleugnet, sondern aus dem Fluß des seelischen Lebens selbst Geist, Sinn und Leben ausgeschaltet”. STEIN, Edith: “Seelenburg” ..., pp. 521.

experiencia de la Santa con el fin de mostrar que la vida de su “yo” procede de una profundidad oscura, de una abundancia de posibilidades que en su libre realización revelan una parte de ella, aunque, al mismo tiempo, permanece siempre un misterio. Edith Stein lo afirma del modo siguiente:

Was sie [die Person] frei und bewußt vollzieht, ist Ichleben, aber sie holt es aus der Tiefe heraus [...] und diese Tiefe ist die Tiefe der Seele, die im Ichleben „lebendig“ wird und aufleuchtet, vorher aber verborgen war und auch trotz dieses Aufleuchtens gehemnisvoll bleibt.⁶⁰⁶

Al fin y al cabo, hemos visto por un lado que el “yo”, según la Santa, se puede mover libremente por las moradas del alma, pero que, por otro, su vida consciente se la debe a una esfera más honda, a la esfera del espíritu. El alma es, por lo tanto, un misterio que uno nunca puede comprender totalmente, ya que es la plenitud de las posibilidades que se revelan primero en sus capacidades de realizarlas.

El “yo” no podría vivir por sí solo; el alma como un espacio interior es la fuente de sus capacidades. Y al revés, tampoco el alma por sí misma podría existir: el “yo” le da la forma concreta. Aquí surge la pregunta esencial: ¿es el alma la fuente de su propia vida? La Doctora mística nos diría que la fuente única de la vida del alma es el “espíritu”, la región más profunda del alma donde mora Dios. Esta experiencia suya es la que intentaremos desplegar a continuación poniendo de manifiesto en qué consiste la distinción entre el “alma” y el “espíritu”.

3.3.4. La diferencia entre el “alma” y el “espíritu” en Santa Teresa

Dicha relación es clave para la comprensión del alma en nuestra autora.⁶⁰⁷ A ella acude en varias ocasiones; sin embargo, siempre reconoce dificultades y paradojas relacionadas con ello. En general, se trata de un problema antiguo en la historia del pensamiento cristiano,⁶⁰⁸ pero que nuestra autora afronta desde su propia experiencia, sin conocimientos previos. Y justamente en ello consiste su originalidad.

⁶⁰⁶ STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein* ..., pp. 320.

⁶⁰⁷ Un planteamiento interesante sobre la distinción entre el “alma” y “espíritu” ofrece ALVIRA, Maria Isabel: *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila* ..., pp. 247-253.

⁶⁰⁸ Respecto a ello remitimos a un artículo historico-filosófico de FOKIN, R. Alexey: "The relationship between soul and spirit in Greek and Latin patristic thought", *Faith and Philosophy*, 26 (2009), pp. 599-614.

Ahora bien, arriba hemos mostrado que el alma forma una unidad orgánica con el cuerpo. Nuestra autora nos muestra en el *Castillo Interior* que podemos considerar el cuerpo como la capa o la esfera más externa del alma. Por otra parte, el punto más hondo o más interior lo denomina centro del alma. Así que el alma es toda esta unidad orgánicamente fusionada. Como hemos visto, el “yo” se puede mover libremente por todo el espacio, desde el exterior (el cuerpo) hacia el punto más interior (su centro). Asimismo, hemos hablado del cuerpo y del alma, pero ¿dónde está el espíritu? ¿Cuál es el verdadero problema que surge aquí? Intentemos plantearlo desde el punto de vista de la Doctora mística.

3.3.4.1. El planteamiento del problema

La Santa se da cuenta a lo largo de su vida espiritual de que hay una diferencia clara entre el “alma” (que abarca también el cuerpo) y el “espíritu“. Pero, al mismo tiempo, constata que los dos son una misma cosa. Merece la pena citar los textos en los que resalta esta antinomia. Parece que Teresa hace la primera indicación a ella en el *Libro de la Vida* (1565):

[...] yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente, ni *qué diferencia tenga del alma o espíritu* tampoco; *todo me parece una cosa* [...] (V 18,2; la cursiva es nuestra).⁶⁰⁹

Doce años más tarde, en su obra maestra, reanuda el mismo problema. En las sextas moradas lo concreta en la hermosa imagen del sol y sus rayos:

Muchas veces he pensado, si como el sol estándose en el cielo, que sus rayos tienen tanta fuerza que no mudándose él de allí, de presto llegan acá, *si el alma y el espíritu, que son una misma cosa* como lo es el sol y sus rayos, puede, quedándose ella [el alma] en su puesto, con la fuerza del calor que le viene del verdadero Sol de Justicia, alguna parte superior [su espíritu] salir sobre sí misma (6 M 5,9; la cursiva es nuestra).

⁶⁰⁹ A la diferencia del “alma” al “espíritu” alude ya en el capítulo anterior: “Esto, aunque *parece todo uno, es diferente* de la oración de quietud que dije, en parte, porque allí está el alma que no se quería bullir ni menear, gozando en aquel ocio santo de María; en esta oración puede también ser Marta. Así que está casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa, y entender en obras de caridad y negocios que convengan a su estado, y leer, aunque no del todo están señores de sí, y entienden bien que está *la mejor parte del alma en otro cabo*. Es como si estuviésemos hablando con uno y por otra parte nos hablase otra persona, que ni bien estaremos en lo uno ni bien en lo otro” (V 17,4). Cuando dice que “la mejor parte del alma está en otro cabo” quiere decir en la zona del “espíritu”.

Pero donde el problema aflora con toda claridad y agudeza es en el primer capítulo de las séptimas moradas. Lo anuncia ya en el título del mismo:

Dice cómo, a su parecer, hay *diferencia alguna del alma al espíritu*, aunque *es todo uno* (7 M 1 tit.; la cursiva es nuestra).

Pero a continuación encontramos dos textos clave:

[...] y le parecía [al alma] que por trabajos y negocios que tuviese, *lo esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento*, de manera que en alguna manera le parecía *había división en su alma* [...] (7 M 1,10; la cursiva es nuestra).

Si antes hablaba de la “diferencia” entre el “alma” y el “espíritu”, ahora cambia la palabra y dice “división”. En realidad, el cambio en la expresión no tiene mucha importancia y no afecta al problema en cuanto a su contenido. Lo veremos en seguida en el pasaje que sigue, en el que utiliza indiferentemente las dos expresiones:

Esto os parecerá, hijas, desatino, mas verdaderamente pasa así; que aunque se entiende que *el alma está toda junta*, no es antojo lo que he dicho, que es muy ordinario. Por donde decía⁶¹⁰ yo que se ven cosas interiores, de manera que cierto se entiende *hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu, aunque más sea todo uno*. Conócese *una división tan delicada*, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno [el alma] de lo otro [el espíritu], como el sabor que les quiere dar el Señor (7 M 1,11; la cursiva es nuestra).

Después de citar los textos más importantes que indican, por un lado, una clara diferencia entre el “alma” y el “espíritu” y, por otra, ponen de relieve una unidad orgánica e inseparable, entendemos que debemos iluminar un poco el contexto del problema.

En primer lugar, la Santa habla del matrimonio espiritual, la unión más profunda del alma con Dios, a la que en esta vida se puede llegar. Lo que acontece en él es que Dios “mete al alma en su morada” (7 M 1,5). Es decir, en su centro personal donde mora él. En este sentido, el tema del “espíritu” y de su diferencia con el “alma” está estrechamente vinculado con el tema del centro del alma.

⁶¹⁰ He aquí pasaje al que se refiere: “Otra manera de arrobamientos hay, o vuelo del espíritu le llamo yo, que aunque todo es uno en la sustancia, en el interior se siente muy diferente” (6 M 5,1). Véase también el número 9 que citamos unas líneas antes.

En segundo lugar, el alma desde su centro *experimenta* lo que antes de manera oscura intuía, a saber, que en ella hay una “diferencia”. Lo que indica la palabra “diferencia”, que es más apropiada que “división”, es que en su interior halla a alguien que es diferente de ella. Hablando de una manera un poco grosera, parece que en el alma habitan dos sujetos diferentes, ella y Dios. Justamente por eso, le parece a Teresa que habla “desatinos”, porque usando el lenguaje conceptual, cae en contradicciones. Como bien sabemos, la lógica se basa en los principios de la identidad y de la contradicción, y no permite que los dos coincidan en un mismo sujeto. ¿Cómo, por consiguiente, podemos resolver dicha antinomia?

Simon Frank propone la solución siguiente: el problema es insoluble si lo planteamos desde los principios del pensamiento lógico-racional; es decir, que existen dos seres diferentes y a la vez independientes, Dios y el hombre. Así, inevitablemente caemos en una contradicción. Por tanto, la única salida de esta antinomia es que entre los dos, Dios y el hombre, debe haber una unidad primordial y supra racional que conlleva la diferencia y que, como tal, posibilita el uso de los conceptos de “Dios” y de “hombre”.⁶¹¹ Esto tiene por consecuencia que en el hombre se da la unidualidad de su ser o, como dice la Santa, la “diferencia” entre el “alma” y el “espíritu”, que son a la vez “una sola cosa”. Aunque Teresa no habla en términos filosóficos, podemos intuir que en su experiencia mística está ante el mismo problema. Esto lo confirma también Frank, que la menciona dos veces en su exposición.

Refiriéndose a la tradición mística de las religiones monoteístas, pone de manifiesto la doctrina de las “dos esferas del espíritu humano”⁶¹² o de la apertura del espíritu humano al espíritu de Dios. Primero menciona a Santa Teresa junto con los representantes de esta corriente mística, como San Pablo, Tertuliano, San Agustín, Dionisio Areopagita y

⁶¹¹ He aquí la argumentación de Frank: “Die Verbindung zwischen Gott und Mensch ist keine einfache, äußere, rational denkbare Verbindung zweier verschiedenartiger und voneinander unabhängiger Seinsinstanzen. Diese Instanzen selbst sind als solche nicht außerhalb des Verhältnisses zueinander denkbar; [...] die Zweiheit der Gottmenschlichkeit [ist] logisch früher als die Begriffe Gott und Mensch. Um das Verhältnis im ganzen widerspruchsfrei zu erklären, müssen wir also unterscheiden zwischen dem sekundären, abgeleiteten Verhältnis, das schon die fertigen Begriffe Gott und Mensch voraussetzt, und dem primären, transzendenten Verhältnis, das diese Begriffe selbst *konstruiert*”. FRANK, Simon: *Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins*. Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg; München, 2004, pp. 283.

⁶¹² FRANK, Simon: *Die Realität und der Mensch* ..., pp. 293.

otros.⁶¹³ Pero la cita que nos importa en cuanto al problema que venimos planteando es esta:

Ebenso spricht auch die hl. Teresa [von Ávila] vom “Geist” oder vom “Mittelpunkt“ der Seele und lehrt, das zwischen dem „Geist“ und der „Seele“ ein realer Unterschied bestehe.⁶¹⁴

Aquí el filósofo ruso afirma que en la Santa se da una “diferencia real” entre el “alma” y el “espíritu”. La expresión de Frank se podría malinterpretar: en realidad no existe una “diferencia real” entre el “alma” y el “espíritu”, sino una “diferencia cualitativa”, ya que los dos forman una unidad orgánica e indivisible.⁶¹⁵ En el texto citado también llega a precisar lo que literalmente dice nuestra autora, a saber, que el “espíritu” equivale al “centro” del alma. Ahora nos toca iluminar más esta conexión.

3.3.4.2. El “espíritu”: la zona límite del “alma”

El texto que tiene Frank en mente al referirse a la mística española es el siguiente:

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 (7 M 2,10; la cursiva es nuestra).

Aquí la Santa explícitamente precisa que el “centro del alma” coincide con el “espíritu”. En el fondo, se trata de una misma esfera del alma. Es decir, que realmente experimenta una diferencia entre el “alma” y el “espíritu”. Pero ¿qué acontece en realidad en el centro del alma o en el espíritu?

Guardini nos da una pista respecto a este problema en su obra *Welt und Person* (“Mundo y persona”).⁶¹⁶ Reflexionando sobre los polos del espacio existencial, constata que el centro de nuestra existencia no equivale a un punto astronómico del universo según la imagen antigua del mundo, sino al punto más interior de nosotros mismos. Es decir, que el centro del mundo no está fuera de nosotros, sino que está en aquel que se pregunta por él, en el hombre:

⁶¹³ Cf. FRANK, Simon: *Die Realität und der Mensch* ..., pp. 293.

⁶¹⁴ FRANK, Simon: *Die Realität und der Mensch* ..., pp. 294.

⁶¹⁵ Como lo veremos más abajo Frank es plenamente consciente de que esta diferencia de ninguna manera significa el desdoblamiento de nuestra personalidad. Por tanto, se trata más bien de una cuestión terminológica.

⁶¹⁶ Cf. GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 45-70.

Wo ich bin, ist die Mitte der Welt.⁶¹⁷

Así pues, el movimiento va desde el mundo externo hacia mi mundo interior y, además, hacia lo alto. Así, se abre capa por capa el espacio de nuestro interior que tan plásticamente describe Santa Teresa en su *Castillo*; primero, las esferas corporales más externas; luego, las psíquicas, después, las espirituales.

Pero ahora nos interesa aclarar si este movimiento hacia el interior también llega realmente a su punto final, ya que con cada esfera se le abre al alma otra esfera más honda. De tal modo que podríamos seguir hasta el infinito. Así que aquí surge la pregunta acerca del *límite* de nuestra interioridad y, por lo tanto, de nuestra existencia. Si el alma realmente llega al límite o a su mismo centro tiene que darse, según Guardini, un “cambio cualitativo”; tiene que ocurrir algo nuevo.⁶¹⁸ En palabras de Santa Teresa, el alma tiene que darse cuenta de la “diferencia” en ella. ¿Y qué significa ahora esta diferencia, límite o centro?

La diferencia apunta a la esfera del “espíritu” donde mora Dios, el totalmente Otro.⁶¹⁹ El alma se encuentra con Dios, que es cualitativamente diferente de ella, pero, a la vez, semejante a ella. Nuestra autora describe en muchos pasajes este encuentro con Dios, con el Otro, pero de manera especial en las últimas moradas, desde su centro personal:

[...] aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria sino intelectual, aunque más delicada que las dichas, como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: «Pax vobis». Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante, y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué lo comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo, por más subida manera que por ninguna visión ni gusto espiritual. No se puede decir más de que -a cuanto se puede entender- queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios que, como es también espíritu [...] (7 M 2,3).

[...] que apartase en ellos todo lo que es corpóreo en el alma y la dejase en puro espíritu, para que se pudiese juntar en esta unión celestial con el espíritu increado [...] (7 M 2,7).

⁶¹⁷ GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 65.

⁶¹⁸ GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 66.

⁶¹⁹ Cf. BOROS Ladislaus: *Der Anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung*. Walter-Verlag, Olten, ²1964, pp. 59.

Podríamos citar otros muchos pasajes,⁶²⁰ pero en estos dos se ve con toda claridad que se trata de un encuentro con Dios, que es diferente del alma: el alma como el espíritu creado se une con el “espíritu increado”. Aquí la diferencia cualitativa es evidente.⁶²¹ La novedad absoluta con la que topa la Santa es Dios en ella, revelado en Jesús de Nazaret, totalmente Otro, pero, a la vez, amigo de su alma.

Ante Dios, el totalmente Otro, el alma se da cuenta de que es un ser creado y, por tanto, finito. Aquí se le descubre al alma el límite de su existencia ante la nada.⁶²² Y justamente en esta experiencia de la nada se le manifiesta Dios como el Todo. Pero el límite de la finitud de la propia existencia lleva consigo también una clara conciencia de la propia pecaminosidad. He aquí una oración de la Santa de las séptimas moradas:

¡Oh gran Dios!, parece que tiembla una criatura tan miserable como yo de tratar en cosa tan ajena de lo que merezco entender [se refiere al matrimonio espiritual]. Y es verdad que he estado en gran confusión pensando si será mejor acabar con pocas palabras esta morada; porque me parece que han de pensar que yo lo sé por experiencia, y háceme grandísima vergüenza, porque, conociéndome la que soy, es terrible cosa (7 M 1,2).

3.3.4.3. ¿La totalidad o la división del alma?

Ahora surge la pregunta de si la diferencia entre el “alma” y el “espíritu” lleva consigo una división de la persona. A esto tenemos que responder de manera negativa. Santa Teresa, como hemos podido deducir de las citas que hemos presentado arriba, siempre afirma que el “alma” y el “espíritu” son “una misma cosa” (6 M 5,9) o que “todo es uno” (7 M 1 tit) o que el “alma es toda junta” (7 M 1,11).

⁶²⁰ Véase: 7 M 1,6.9; 2,1; 6 M 8,2-3; 9,3; 10,2.5; 5 M 1,9-12, etc.

⁶²¹ Al límite o a la diferencia cualitativa llega el alma también desde el polo contrario a la interioridad que es lo alto. He aquí el texto de la Santa: “Estaba yo cuando esto entendía en gran manera levantado el espíritu. Diome a entender el Señor qué era espíritu y cómo estaba el alma entonces y cómo se entienden las palabras del Magnificat: *Exultavit spiritus meus*. No lo sabré decir; paréceme se me dio a entender que el espíritu era lo superior de la voluntad. [...]Y paréceme a mí que si ésta es unión, estar tan hecha *una nuestra voluntad y espíritu con el de Dios*, que no es posible tenerla quien no esté en estado de gracia, que me habían dicho que sí”. (R 29,1.3; la cursiva es nuestra).

⁶²² Sobre la relación entre la nada ante Dios se puede consultar: WELTE, Bernhard: “Versuch zur Frage nach Gott”, en: BWGS III/3. *Zur Frage nach Gott*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2008, pp. 50-64. WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: “Das Nichts als »Ort« der religiösen Erfahrung. Das Phänomen des Nichts und der Aufweis des Daseins Gottes”, en: *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein Bd. 2. ...*, pp. 305-344.

Para comprender bien de qué se trata tenemos que distinguir dos aspectos en cuanto a la persona humana: en el nivel ontológico el alma y el espíritu son indudablemente “una misma cosa”, mientras que en el nivel psicosomático hay una clara “diferencia” o “división”.⁶²³ En el capítulo 20 de la *Vida*, la Santa, hablando del éxtasis, nos ofrece unas pautas para la comprensión de este fenómeno psicosomático que a continuación procedemos a sintetizar:⁶²⁴

Primero, ella insiste en que la unión con Dios es “principio y medio y fin y lo es en lo interior” (V 20,1). Aquí todavía no ha llegado a su “centro”, por eso dice solo “lo interior”. Pero también es verdad que la unión “hace los efectos interior y exteriormente” (V 20,1). Y nuestra autora describe minuciosamente los efectos que produce la unión en el nivel psicosomático. La acción de Dios es tan fuerte que suspende las potencias del alma, tanto las corporales como las psíquicas:

Pues cuando está en el arrobamiento, el cuerpo queda como muerto, sin poder nada de sí muchas veces, y como le toma se queda: si en pie, si sentado, si las manos abiertas, si cerradas. Porque aunque pocas veces se pierde el sentido, algunas me ha acaecido a mí perderle del todo, pocas y poco rato. Mas lo ordinario es que se turba y aunque no puede hacer nada de sí cuanto a lo exterior, no deja de entender y oír como cosa de lejos (V 20,18).

También describe con precisión el fenómeno psicosomático de la elevación:

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 [...] (V 20,6).

Digo que muchas veces me parecía me dejaba el cuerpo tan ligero, que toda la pesadumbre de él me quitaba, y algunas era tanto, que casi no entendía poner los pies en el suelo (V 20,18).

Pero más que estos fenómenos secundarios nos interesa subrayar la dimensión teologal del éxtasis. He aquí dos textos clave:

[...] muéstrase el gran poder del Señor y cómo no somos parte, cuando Su Majestad quiere, de detener tan poco el cuerpo como el alma, ni somos señores de ello; sino que, mal que nos pese, vemos que hay superior y que estas mercedes son dadas de Él y que nosotros no podemos en nada nada [...] Muéstrase una

⁶²³ Cf. ALVIRA, María Isabel: *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila ...*, pp. 248; 250.

⁶²⁴ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Comentarios a las Obras de Santa Teresa*. Monte Carmelo, Burgos, 2005, pp. 140-143.

majestad de quien puede hacer aquello, que espeluzna los cabellos, y queda un gran temor de ofender a tan gran Dios (V 20,7).

Pues tornando a este apresurado arrebatarse el espíritu, es de tal manera que verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta; al menos ella no puede decir si está en el cuerpo o si no, por algunos instantes. Parece que toda junta ha estado en otra región muy diferente de en ésta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas. Y acaece que en un instante le enseñan tantas cosas juntas que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento no pudiera de mil partes la una (6 M 5,7).

De los textos citados podemos deducir que no se trata del fraccionamiento del alma y del espíritu, ni siquiera del desdoblamiento de la personalidad, sino de la concentración profunda de su espíritu en el misterio de Dios. Y justamente por eso sostiene en las séptimas moradas, donde la unión se hace definitiva, que no

[...] hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino sólo espíritu [...] (7 M 2,3; cf. n. 7).

Al alma le parece como si no estuviera en el cuerpo, ya que está absorbida por la presencia de Dios. Desde el punto de vista psicossomático, esta absorción del alma por Dios la experimenta como una cierta diferencia en su persona; sin embargo, en el plano ontológico, no se da ninguna división. La Santa, usando las imágenes del fuego y de la llama, insiste en que

[...] *todo me parece una cosa*, bien que el alma alguna vez sale de sí misma, a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube muy arriba del fuego, mas *no por eso es cosa diferente, sino la misma llama que está en el fuego* (V 18,2; el subrayado es nuestro).

En cuanto al mismo problema, también Simon Frank constata que dicha diferencia entre el “alma” y el “espíritu” no significa la división de nuestra propia personalidad, sino que, al contrario, supone la “unidad supra racional” de la persona:

Man darf aber nicht meinen, daß diese Zweiheit irgendeine innere Spaltung unserer Person bedeutet. Sie ist eine überrationale Zweieinheit, eine Zweiheit, die

gänzlich umfassen und durchdrungen ist von der unteilbaren Einheit der Person, von unserem „Selbst“.⁶²⁵

He aquí dos argumentos más que hablan a favor de la unidad orgánica de la persona. Primero, hemos dicho que el alma ha conocido sus límites. Esto puede acontecer solo desde su propio centro. Solo desde este “verdadero punto de Arquímedes” el alma es capaz de abarcar su propio ser en su totalidad.⁶²⁶ Pero esto es posible porque aquí no es el alma o, mejor dicho, su propio “yo” quien se observa a sí mismo; no hay división psicológica entre el “yo” observador y el “yo” observado, sino que el alma participa de la mirada con la que la ve Dios.⁶²⁷ Dicho de otro modo, el alma se ve a sí misma con los ojos de Dios. Este es el verdadero punto de partida y el fin de todo autoconocimiento.⁶²⁸

Segundo, hay que subrayar también que en el encuentro del alma (el espíritu creado) con Dios (el “espíritu increado”) la personalidad del alma no se esfuma como es el caso en la mística oriental, sino que, al contrario, se apodera y dispone totalmente de sí misma. La Santa insiste que en el centro

[...] llega el alma a Sí [...] (7 M 3,13).

Refiriéndonos a Frank podemos comentar estas palabras de nuestra autora así: el alma es libre y dispone de sí; su esencia está marcada por la fuerza creadora y por el hecho de ser ella misma; pero esta capacidad de ser ella misma y de disponer de sí libremente no se origina de manera arbitraria, sino que la recibe desde la zona del espíritu donde Dios habita en ella solo y escondido.⁶²⁹ Y es que Dios determina mi ser de tal modo que yo pueda disponer de mí mismo libre y voluntariamente. Él, escondido en mis profundidades, no niega o limita mi libertad, sino que, al contrario, la supone y la fomenta.⁶³⁰ Por lo tanto, solo de esta manera es posible un encuentro de dos seres libres y, a la vez, diferentes.

⁶²⁵ FRANK, Simon: *Die Realität und der Mensch* ..., pp. 300.

⁶²⁶ GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 59.

⁶²⁷ Cf. GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 59.

⁶²⁸ Para más sobre el tema del autoconocimiento en Santa Teresa véase: OTT, Rudi: "Einheit von Selbst- und Gotteserkenntnis bei Teresa von Avila", *Geist und Leben*, 81 (2008), pp. 336-352. SANCHO FERMÍN, Francisco Javier: "El conocimiento del sí en la meditación teresiana", en: SANCHO FERMÍN, Francisco Javier (coord.): *La meditación teresiana. Características fundamentales y su práctica*. CITES, Ávila, 2002, pp. 51-90.

⁶²⁹ Sólo en la Persona de Jesús hay plenitud de vida: “Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla” (Jn 10,17-18). Véase también STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein*..., pp. 388.

⁶³⁰ Cf. FRANK, Simon: *Die Realität und der Mensch* ..., pp. 297-298.

Al fin y al cabo, hemos mostrado que el centro del alma o el “espíritu” es el lugar donde el alma topa con sus límites. Entre el “alma” y el “espíritu” se da un cambio o una “diferencia” cualitativa. El “espíritu” es *otra* dimensión del “alma” donde mora Dios, totalmente Otro, “en la luz inaccesible” (1 Tim 6,16).

Pero también es verdad que no se puede separar el “espíritu” del “alma”, sino que se trata de una misma entidad. Además, si el “espíritu” es otra región del alma, claro está que esta no puede entrar en él con sus propias fuerzas, o sea, en su centro, sino solo cuando Dios lo permite en el acto de su libre determinación.⁶³¹ Ahora nos toca exponer con más precisión qué es el espíritu en Santa Teresa.

3.3.4.4. Los diferentes significados del “espíritu” en el léxico teresiano

Antes de describir el fenómeno del “espíritu” en la Santa, tenemos que presentar a grandes rasgos los significados que tiene este término en sus escritos. Indudablemente se trata de un vocablo polisémico y con muchos matices.

En primer lugar, el “espíritu” en la Santa a veces equivale al “alma”, es decir, a la porción espiritual o inmaterial de la persona. En este caso, los dos términos son prácticamente sustituibles. He aquí algunos ejemplos:

Dice hasta dónde podemos llegar con el favor de Dios por nosotros mismos, y el daño que es querer, hasta que el Señor lo haga, subir el espíritu a cosas sobrenaturales (V 12, tit).

Yo querría declarar [...] cómo puede [...] hablar el mismo espíritu a sí mismo (V 25,2).

Y es así que, en entrando en el confesonario, sentí en mi espíritu un no sé qué, que antes ni después no me acuerdo haberlo con nadie sentido [...] (V 33,9).

En segundo lugar, la Santa emplea el mismo término para dar a entender que se trata de la inspiración divina en el momento de escribir sus obras:

Ayúdame poco el poco tiempo que tengo, y así ha menester Su Majestad hacerlo; porque he de andar con la comunidad y con otras hartas ocupaciones (como estoy en casa que ahora se comienza, como después se verá), y así es muy sin tener

⁶³¹ He aquí la comparación de Teresa que afirma lo que acabamos de matizar: “Digamos ahora como una persona que estuviere en una muy clara pieza con otras y cerrasen las ventanas y se quedase a oscuras; no porque se quitó la luz para verlas y que hasta tornar la luz no las ve, deja de entender que están allí. Es de preguntar si cuando torna la luz y las quiere tornar a ver, si puede. *Esto no está en su mano, sino cuando quiere nuestro Señor* que se abra la ventana del entendimiento” (7 M 1,9; la cursiva es nuestra).

asiento lo que escribo, sino a pocos a pocos, y esto quisiérale, porque cuando el Señor da espíritu, pónese con facilidad y mejor: parece como quien tiene un dechado delante, que está sacando aquella labor; mas si el espíritu falta, no hay más concertar este lenguaje que si fuese algarabía, a manera de decir, aunque hayan muchos años pasado en oración (V 14,8).⁶³²

Aquí hace una clara distinción entre la actividad puramente humana y el impulso creador que le viene de Dios. Este hace que todo sea más fácil y, si le falta, por sí sola escribe cosas que, al final, son incomprensibles.

En tercer lugar, “espíritu” puede significar ánimo, valor o impulso moral. Por ejemplo, en este caso:

[...] si veía a alguno predicar con espíritu y bien, un amor particular le cobraba, sin procurarle yo, que no sé quién me le ponía (V 8,12).

[...] porque el obispo que ahora tenemos [...] hizo juntar personas de letras y espíritu y experiencia para este punto, y se vino a determinar esto (F 31,1).

En cuarto lugar, la Santa suele usar el término “espíritu” también cuando se refiere al conjunto de vivencias y costumbres de una comunidad. Se trata de una “fuerza viva y supra-racional” que determina su modo de ser y que impacta a los que viven a su alrededor.⁶³³ Pongamos unos ejemplos:

[...] la labor que el espíritu de los santos pasados dejaron en las religiones (V 7,5).

Como entré en la iglesia [de Duruelo], quedéme espantada de ver el espíritu que el Señor había puesto allí (F 14,6; n. 11).

[...] el espíritu de nuestra Regla [...] (F 18,8).

[...] espíritu de nuestra manera de vivir (Mo 30).

En quinto lugar, nuestra autora relaciona el “espíritu” con un don sobrenatural que el hombre con sus esfuerzos no puede alcanzar. En este contexto habla a menudo de la “libertad de espíritu” (V 11,14)⁶³⁴ y de la “pobreza de espíritu” (V 22,11)⁶³⁵ o de los “pobres de espíritu” (CV 38,9).⁶³⁶

⁶³² Véase también: V 40,24; M prol, 1.

⁶³³ Cf. GUARDINI, Romano: "Lebendiger Geist", en: *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, ²1963, pp. 124.

⁶³⁴ Los ejemplos son numerosos: V 11,17; 13,5; 22,5; 31,14; F 5,7; 6,15; CV 8,3; 10,1; 3 M 2,4.

⁶³⁵ Véase CE 2,5;

⁶³⁶ Véase CV 2,3.5; CE 2,3.

Estos son, en fin, los significados principales del término “espíritu”. Ahora nos toca exponer en qué consiste su contenido. Para ello acudiremos de nuevo al método fenomenológico.

3.3.4.5. La descripción fenomenológica del “espíritu” en la Santa

Como se trata de un tema amplio, nos limitaremos aquí al fenómeno del espíritu como aparece en nuestra autora. Nosotros partimos de la realidad concreta e intentaremos describir fielmente los rasgos del espíritu que reflejan su experiencia y sus escritos.

- La capacidad de Dios

La concepción del “espíritu” en la Santa tiene que ver fundamentalmente con la Revelación y, por tanto, con la Sagrada Escritura y con las enseñanzas de la Iglesia. Esto significa que el espíritu creado, es decir, el alma, está vinculado con el espíritu increado que es la tercera Persona de la Trinidad, el Espíritu Santo.⁶³⁷ Pero para que se dé este vínculo el alma tiene que ser capaz de unirse con el espíritu de Dios; tiene que tener en sí esta capacidad de captar a Dios. Y, de hecho, la tradición de la Iglesia habla de la *capacitas Dei* del alma.⁶³⁸ También en Santa Teresa encontramos la misma idea:

No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran *capacidad*; y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fuesen, a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues El mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza (1 M 1,1; la cursiva es nuestra).

En el segundo capítulo de las segundas moradas, hablando del pecado, dice que este oscurece la capacidad de unirse con Dios que el hombre tiene por naturaleza:

No queráis más saber de que, con estarse el mismo sol que le daba tanto resplandor y hermosura todavía en el centro de su alma, es como si allí no estuviese para participar de Él [de Dios], con *ser tan capaz para gozar de Su*

⁶³⁷ El papel del Espíritu Santo en Santa Teresa no lo podemos tratar aquí. Para ello remitimos a uno de los mejores estudios sobre el tema: CROCE, della Giovanna: "Geisterfahrung als Grunderfahrung christlicher Existenz bei Teresa von Avila", *Teresianum*, 33 (1982), pp. 411-445.

⁶³⁸ Guardini adscribe este término a San Agustín aunque en él, según nuestros datos, de esta forma no aparece. Cf. GUARDINI, Romano: "Lebendiger Geist" ..., pp. 140.

Majestad como el cristal para resplandecer en él el sol (1 M 2,1; la cursiva es nuestra).⁶³⁹

La capacidad de captar a Dios y unirse con él es lo primero que se muestra en el fenómeno del espíritu humano en la Santa. Con el verbo “captar” a Dios no tenemos en mente solo la capacidad intelectual, sino que se trata de un captar con toda la persona, también con las fuerzas volitivas e imaginativas. Según Guardini, el espíritu es aquella realidad que es capaz de captar a Dios no en su esencia, sino en la forma análoga desde su condición de ser criatura.⁶⁴⁰

- La llamada y la respuesta

Como vemos en Santa Teresa, su espíritu no capta una idea o un valor absoluto, sino a Dios vivo, revelado en la Persona de Jesús: “que era Dios y hombre” (6 M 7,14). El segundo rasgo del espíritu es que puede ser llamado. El espíritu es aquello en la persona que puede ser llamado por Dios; es más, Dios crea al espíritu de modo que lo llama por su nombre.⁶⁴¹ El acto de nombrar y llamar a la persona, en nuestro caso a Teresa, es un acto creador de Dios que “hace nuevas todas las cosas” (Ap 21,5). Por consiguiente, se trata de un acto único y singular. Y, por otra parte, el espíritu es también aquello en mí que está llamado a responder a la llamada de Dios. Cuanto más honda es la llamada de Dios, tanto más exigente e incondicional será también mi respuesta.

En este contexto es muy significativo el nombre de nuestra autora, *Teresa de Jesús*. En él se manifiesta la novedad insospechada del Espíritu Santo. El cambio del nombre de *Teresa de Ahumada* a *Teresa de Jesús* pone de relieve, según Hatem, la “nueva conciencia de sí”.⁶⁴² Y este conocimiento nuevo de sí mismo (*metanoia*) solo es posible a la luz de un conocimiento de Dios:

[...] y a mi parecer jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios (1 M 2,9).

De ahí que el nuevo nombre de Teresa es la expresión externa de su encuentro personal con Cristo. Al mismo tiempo, este nombre está, por la tradición del Carmelo,

⁶³⁹ A este pasaje se refiere cuando en las últimas moradas vuelve a hablar de ello: “De la [el alma] que no está en gracia yo os lo confieso, y no por falta del Sol de Justicia que está en ella dándole ser; sino por no *ser ella capaz para recibir la luz*, como creo dije en la primera morada [...]” (7 M 1,3; la cursiva es nuestra).

⁶⁴⁰ Cf. GUARDINI, Romano: “Lebendiger Geist” ..., pp. 140.

⁶⁴¹ Cf. GUARDINI, Romano: “Lebendiger Geist” ..., pp. 141.

⁶⁴² HATEM, Jad: *Théologie de l’œuvre d’art mystique et messianique* ..., pp. 86.

vinculado a la fundación de su primer convento de la regla primitiva, el de San José de Ávila.⁶⁴³ En su realización tenemos una clara *respuesta* de Teresa a la llamada de Jesús que resuena en estas palabras:

Pensaba qué podría hacer por Dios. Y pensé que lo primero era seguir el *llamamiento* que Su majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese (V 32,9; la cursiva es nuestra).

Además, el espíritu es también aquello en la persona que es capaz de distinguir la llamada de Dios de lo que tiene que ver con la Providencia.⁶⁴⁴ Por ejemplo, la realización del convento de San José como respuesta de Teresa a la llamada de Dios no es algo que se dé por sentado, sino que ocurre como fruto de la escucha y de la responsabilidad ante los acontecimientos de su vida. Por tanto, no nos debe extrañar que esté incluso dispuesta a renunciar al proyecto si entendiera que no es esa la voluntad del Señor:

Porque por muy poca imperfección que me dijeran [los prelados] era, mil monasterios me parece dejara, cuánto más uno. Esto es cierto. Porque aunque lo deseaba por apartarme más de todo y llevar mi profesión y llamamiento con más perfección y encerramiento, de tal manera lo deseaba, que cuando entendiera era más servicio del Señor dejarlo todo, lo hiciera -como lo hice la otra vez- con todo sosiego y paz (V 36,5).

En cuanto a la dinámica de la llamada de Dios al alma y su respuesta, cabe destacar que el alma no siempre le responde porque vive enredada en el mundo exterior. Sobre todo en las moradas anteriores a las séptimas. En estas, en cambio, el alma puede responder a Dios en cualquier circunstancia. Pero no porque ella con sus propias fuerzas alcance la dimensión profunda de su ser, sino porque es el espíritu de Dios quien la empuja desde su propio centro:

Cuando esto os acaeciere [a tener oración de unión], acordaos que es de esta morada interior, adonde está Dios en nuestra alma, y alabadle mucho; porque, cierto, es suyo aquel recaudo o billete escrito con tanto amor, y de manera que sólo vos quiere entendáis aquella letra y lo que por ella os pide, y *en ninguna manera dejéis de responder* a Su Majestad, aunque estéis ocupadas exteriormente y en conversación con algunas personas; porque acaecerá muchas veces en

⁶⁴³ Sobre la fundación de San José véase los capítulos 32-36 de *Vida*.

⁶⁴⁴ Cf. GUARDINI, Romano: "Lebendiger Geist" ..., pp. 141.

público querer nuestro Señor haceros esta secreta merced, y es muy fácil -como ha de ser la respuesta interior- hacer lo que digo haciendo un acto de amor, o decir lo que San Pablo: ¿qué queréis, Señor, que haga? de muchas maneras os enseñará allí con qué le agradéis y es tiempo acepto; porque parece se entiende que nos oye, y casi siempre dispone el alma este toque tan delicado *para poder hacer lo que queda dicho con voluntad determinada* (7 M 3,9; la cursiva es nuestra).

La “respuesta interior” de la que aquí habla la Santa puede darse de maneras muy diferentes, ya que el Espíritu Santo enseña al alma desde dentro cómo y cuándo tiene que responder a Su Majestad.

- El espíritu creado en relación inmediata con Dios

El tercer rasgo del espíritu creado es que no tiene su origen en el mundo, sino que viene de Dios.⁶⁴⁵ Justamente en el acto creador de Dios se traduce su inmediatez y su singularidad.

Mi espíritu no se desvanece en el mundo, sino que existe en la relación inmediata con Dios. Pero, por otra parte, también está en el mundo. De ahí que haya una tensión constante entre el espíritu y el mundo, entre el “ya” y el “todavía no”. Esto se ve claramente en Santa Teresa en su deseo de ver a Dios, por un lado, y, por otro, de estar al servicio de sus hermanos.⁶⁴⁶ Es más, en las últimas moradas esta tensión todavía existe, pero a la Santa ya no le afecta: su vida se consume en el amor hacia los demás, ya que “Su Majestad es el que ahora vive” (7 M 3,8) en ella. He aquí un texto que fue escrito un año antes de la muerte de la Santa, lo que significa que durante sus últimos nueve años vivió la unión plena del matrimonio espiritual:

¡Oh, quién pudiera dar a entender bien a vuestra señoría la quietud y sosiego con que se halla mi alma!; porque de que ha de gozar de Dios tiene ya tanta certidumbre, que le parece goza el alma que ya le ha dado la posesión aunque no el gozo; como si uno hubiese dado una gran renta a otro con muy firmes escrituras para que la gozara de aquí a cierto tiempo y llevara los frutos; mas hasta entonces no goza sino de la posesión que ya le han dado de que gozará esta renta. Y con el agradecimiento que le queda, ni la querría gozar, porque le parece no ha merecido, sino servir, aunque sea padeciendo mucho, y aun algunas veces parece que de

⁶⁴⁵ Cf. GUARDINI, Romano: "Lebendiger Geist" ..., pp. 141.

⁶⁴⁶ Véase el subcapítulo • desposorio espiritual del apartado 2.5.4.4.2. “Los grados de contemplación en Santa Teresa” donde hemos tratado el tema de la esperanza teologal.

aquí al fin del mundo sería poco para servir a quien le dio esta posesión. Porque, a la verdad, ya en parte no está sujeta a las miserias del mundo como solía; porque aunque pasa más, no parece sino que es como en la ropa, que el alma está como en un castillo con señorío, y así no pierde la paz, aunque esta seguridad no quita un gran temor de no ofender a Dios y quitar todo lo que le puede impedir a no le servir, antes anda con más cuidado, mas anda tan olvidada de su propio provecho, que le parece ha perdido en parte el ser, según anda olvidada de sí. En esto todo va a la honra de Dios y cómo haga más su voluntad y sea glorificado (R 6,1).

El texto nos muestra que el espíritu de la Santa está definitivamente unido al espíritu de Cristo y que esta unión encuentra la expresión más concreta en el servicio al prójimo. Dicho de otro modo, el espíritu de Dios en ella la empuja a hacer en todo su voluntad, que no es otra cosa que dar la vida por sus amigos (cf. Jn 15,13). Y en este amor consiste el vástago de los cielos nuevos y de la tierra nueva (Ap 21,1). Ahí se evidencia la dimensión escatológica del espíritu.

Y, por último, en el punto que acabamos de describir, vemos también claramente que el espíritu en Santa Teresa no es ninguna abstracción como, por ejemplo, en la concepción idealista ni tampoco es una naturalización o degradación dualista como, por ejemplo, en Nietzsche; al contrario, ella acepta su naturaleza humana desde el foco del espíritu.⁶⁴⁷ Sin duda alguna, la ve como el fundamento de su existencia, como tarea y parte vivificante de su ser, pero, a la vez, también la concibe como peligro y amenaza si se queda apegada a ella. Y es que solo desde el centro del alma, desde el espíritu, es capaz de aceptarla y asumirla en su totalidad.

A lo mismo se refiere también Edith Stein en su estudio sobre la obra maestra de la Santa: todo el camino hacia el centro del alma supone, a su vez, una purificación que consiste en la renuncia a la naturaleza caída. Pero este desprendimiento no es la “meta”, sino el “camino” para llegar a Dios:

Das Ende [der Seelenburg] zeigt ja, daß der Seele schließlich *ihre ganze natürliche Wirkungskraft* wiedergegeben wird, um im Dienst des Herrn arbeiten zu können.⁶⁴⁸

Como bien sabemos, las sextas moradas son las moradas purificadoras y solo pasando por ellas puede el alma entrar en las séptimas moradas. Si en las pasadas tiene que

⁶⁴⁷ Cf. GUARDINI, Romano: "Lebendiger Geist" ..., pp. 142-144; 125-134.

⁶⁴⁸ STEIN, Edith: "Seelenburg" ..., pp. 520 (el subrayado es nuestro).

aprender a renunciar a las cosas mundanas, en estas últimas, en cambio, le son devueltas para que pueda mediante ellas servir a Dios. Desde esta perspectiva, también el cuerpo obtiene un papel y un valor insospechables: no lo podemos considerar la prisión del alma, sino que es el lugar de la santificación:

¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo (1 Cor 6,19-20).

3.4. La “teo-antropología”: desde el hombre hacia Dios en él

En primer lugar, hemos comenzado nuestra exposición antropológica en Santa Teresa con las descripciones simbólico-fenomenológicas de su propia alma. Hemos visto que para dar a entender qué es el alma acude a los símbolos del jardín, de la esponja, del espejo y del abismo, del palacio y del castillo. Según ella, todos estos símbolos remiten a una realidad más honda que está escondida a nuestros ojos corporales.

En segundo lugar, hemos intentado desplegar la relación entre el “yo” del alma y sus profundidades. Y hemos llegado a la conclusión de que la vida del “yo” siempre se revela en la realización de sus posibilidades. Su vida consciente es algo que se ha concretado en una abundancia de posibilidades que, como tal, queda escondida. Lo que el “yo” es ahora, en el momento actual, no lo es todo. Lo que pueda llegar a ser es un misterio. Esto nos hace pensar en que hay una fuente más honda de la que el “yo” o el “alma” recibe la vida, recibe las posibilidades y las realiza libremente. Así, hemos llegado a la antinomia entre el “alma” y el “espíritu”, a la que constantemente acude Santa Teresa, y a la resolución, que es clave para la comprensión de la persona humana en nuestra autora.

En tercer lugar, el problema de la diferencia entre el “alma” y el “espíritu” se nos ha mostrado insoluble abordándolo desde la lógica y el lenguaje conceptual. Por tanto, hemos acudido a la idea de la “teo-humanidad”, de una relación fundamental entre Dios y el hombre en el fondo del alma que hace posible usar los dos conceptos: “Dios” y “hombre”. Esta unidad supra-racional la pone de relieve la Santa cuando se da cuenta de que hay una cierta diferencia entre el “alma” y el “espíritu”, pero que, a la vez, son una misma cosa.

A continuación, hemos mostrado que, si hay una diferencia entre las dos dimensiones del alma, tiene que haber entre ellas un cambio cualitativo. Y, en efecto, el

alma se topa con sus límites en su propio centro, en la zona del “espíritu” donde encuentra a Dios, totalmente Otro y Diferente de ella. Ahí experimenta la diferencia entre sí misma, el espíritu creado, y Dios, el espíritu increado. Aquí se da cuenta del abismo de la nada que la rodea, pero, al mismo tiempo, de la mano de Dios que la sostiene en su ser. Ha conocido que frente a Dios, el totalmente Otro, es un ser finito, y que la fuente de su vida no viene de ella, sino de Dios revelado en la Persona de Jesús.

Pero también hemos visto que la diferencia entre el “alma” y el “espíritu” de ninguna manera perjudica el libre albedrío del alma. No se trata de una división de la personalidad, sino que, al contrario, Dios escondido en el alma supone la libertad de la persona y la fomenta. Por eso, precisamente, la Santa insiste en que solo aquel que ha llegado a su propio centro ha llegado a sí mismo, es decir, es capaz de abarcar su propio ser en su totalidad y de tomar decisiones con todas sus consecuencias.

En cuarto lugar, hemos expuesto una fenomenología del espíritu en la Santa. Se nos han mostrado los rasgos siguientes: el espíritu es aquello en la persona que es capaz de captar a Dios y encontrarlo en su interioridad. Después, es también aquello que es llamado por su nombre. Y, si es la llamada lo que fundamentalmente lo marca, también está, al mismo tiempo, llamado a responder a esta llamada. Por fin, el espíritu no pertenece a este mundo aunque está en él. Su origen está en Dios porque él lo creó. Y en la Santa esta tensión entre el “ya” y el “todavía no” se encarna en el servicio a los demás.

En definitiva, podemos concluir que en la Doctora Mística el espíritu es la zona límite del alma en la que se da un encuentro personal con Dios totalmente Otro, revelado en Jesús de Nazaret. Y desde este encuentro concreto y real en el centro de su ser, es capaz de aceptar su naturaleza humana con todas las consecuencias. Por tanto, no es el idealismo y tampoco el dualismo, sino el realismo lo que marca el pensamiento antropológico teresiano.

4. La dimensión eclesial de la experiencia mística de Santa Teresa

4.1. Planteamientos preliminares

Nosotros pensamos que la experiencia mística de nuestra autora está profundamente relacionada con la Iglesia y con todo aquello que esta implica. Sin embargo, en los estudios contemporáneos observamos que esta dimensión pasa totalmente desapercibida.⁶⁴⁹ Por eso, a continuación intentaremos iluminar la conexión interna entre la experiencia mística subjetiva de Teresa y el magisterio de la Iglesia.

Nuestra tesis principal es que la experiencia mística en Santa Teresa de Jesús es comprensible solo dentro de la Iglesia. Es más, solo desde la relación intrínseca con la comunidad eclesial puede nacer y desarrollarse. Es la comunidad de los creyentes quien la hace posible; su experiencia subjetiva surge del misterio de Dios que está presente en la Iglesia y cuyo testigo vivo es ella misma. Entre la Iglesia y la personalidad del místico hay siempre una cierta tensión constructiva: el místico es consciente de que debe su vida espiritual a ella y que sus dones son para enriquecer a la comunidad, mientras que la Iglesia está llamada a concederle espacio para que pueda desarrollarse. Partiendo del Nuevo Testamento, trataremos a continuación de poner de manifiesto la importancia de la comunidad eclesial en la vida interior del creyente a partir de los siguientes ejemplos.

Empecemos con el encuentro de Jesús Resucitado con los discípulos después de su resurrección. El caso de Tomás el apóstol (“Dídimo”) es ejemplar.⁶⁵⁰ Sabemos que los apóstoles se encuentran reunidos con Jesús, mientras que Tomás no está con ellos. Después de haber visto al Señor se lo cuentan a Tomás, pero él no les cree. Como no estaba con ellos no es capaz de reconocer al Resucitado; alejándose de la realidad del misterio pascual

⁶⁴⁹ Cf. ALSTON, P. William: *Perceiving God. The epistemology of religious experience*. Cornell Univ. Press, Ithaca, 1993. BAGGER, C. Matthew: *Religious Experience, Justification, and history*. Cambridge University Press, 1999.

⁶⁵⁰ He aquí el texto: “La tarde del primer día de la semana, estando cerradas las puertas del lugar donde se hallaban los discípulos por temor de los judíos, vino Jesús y, puesto en medio de ellos, les dijo: La paz sea con vosotros. Y diciendo esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron viendo al Señor. Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo. Diciendo esto, soplo y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos. Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Dijéronle, pues, los otros discípulos: Hemos visto al Señor. El les dijo: Si no veo en sus manos la señal de los clavos y meto mi dedo en el lugar de los clavos y mi mano en su costado, no creeré. Pasados ocho días, otra vez estaban dentro los discípulos, y Tomás con ellos. Vino Jesús, cerradas las puertas, y, puesto en medio de ellos, dijo: La paz sea con vosotros. Luego dijo a Tomás: Alarga acá tu dedo y mira mis manos, y tiende tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino fiel. Respondió Tomás y dijo: ¡Señor mío y Dios mío! Jesús le dijo: Porque me has visto, has creído; dichosos los que sin ver creyeron” (Jn 20,19-29).

de Jesús exige pruebas. En otras palabras: como no tiene la experiencia del amor de Dios manifestado en Jesús, ahora presente en la comunidad de los apóstoles, busca otro modo de confirmación: las pruebas empíricas. De lo dicho podemos concluir que solo la comunidad de los creyentes nos transmite el verdadero conocimiento de Dios, que es un conocimiento en la fe y en el amor. Fuera de la comunidad, nuestra fe se deforma y se hace abstracta. En otra ocasión, ya formando parte del cuerpo de Cristo, es decir, de la comunidad con los demás apóstoles, Tomás es capaz de reconocer al Resucitado.⁶⁵¹ Así pues, la comunidad es el testigo vivo de la presencia de Dios entre los hombres:

Donde están reunidos dos o tres en mi nombre, ahí estoy yo en medio de ellos (Mt 18,20).

Otro ejemplo significativo al respecto es la conversión de San Pablo.⁶⁵² En el camino a Damasco tiene un encuentro profundo y personal con Cristo Resucitado. Pero

⁶⁵¹ He aquí otro texto en el que Santo Tomás nuevamente está con los apóstoles: “Después de esto se apareció Jesús a los discípulos junto al mar de Tiberíades, y se apareció así: Estaban juntos Simón Pedro y Tomás, llamado Dídimo; Natanael, el de Cana de Galilea, y los de Zebedeo, y otros dos discípulos. Díjoles Simón Pedro: Voy a pescar. Los otros le dijeron: Vamos también nosotros contigo. Salieron y entraron en la barca, y en aquella noche no cogieron nada. Llegada la mañana, se hallaba Jesús en la playa; pero los discípulos no se dieron cuenta de que era Jesús. Díjoles Jesús: Muchachos, ¿no tenéis en la mano nada que comer? Le respondieron: No. El les dijo: Echad la red a la derecha de la barca y hallaréis. La echaron, pues, y ya no podían arrastrar la red por la muchedumbre de los peces. Dijo entonces a Pedro aquel discípulo a quien amaba Jesús: ¡Es el Señor! Así que oyó Simón Pedro que era el Señor, se ciñó la zamarra – pues estaba desnudo – y se arrojó al mar. Los otros discípulos vinieron en la barca, pues no estaban lejos de tierra, sino como unos doscientos codos, tirando de la red con los peces. Así que bajaron a tierra, vieron unas brasas encendidas y un pez puesto sobre ellas y pan. Díjoles Jesús: Traed de los peces que habéis cogido ahora. Subió Simón Pedro y arrastró la red a tierra, llena de ciento cincuenta y tres peces grandes; y con ser tantos, no se rompió la red. Jesús les dijo: Venid y comed. Ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle: ¿Tú quién eres?, sabiendo que era el Señor. Se acercó Jesús, tomó el pan y se lo dio, e igualmente el pez. Esta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos después de resucitado de entre los muertos” (Jn 21,1-14).

⁶⁵² Citamos todo el pasaje: “Estando ya cerca de Damasco, de repente se vio rodeado de una luz del cielo; y cayendo a tierra, oyó una voz que decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? El contestó: ¿Quién eres, Señor? Y El: Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que has de hacer. Los hombres que le acompañaban quedaron atónitos oyendo la voz, pero sin ver a nadie. Saulo se levantó de tierra, y con los ojos abiertos nada veía. Lleváronle de la mano y le introdujeron en Damasco, donde estuvo tres días sin ver y sin comer ni beber. Había en Damasco un discípulo, de nombre Ananías, a quien dijo el Señor en visión: ¡Ananías! El contestó: Heme aquí, Señor. Y el Señor a él: Levántate y vete a la calle llamada Recta y busca en casa de Judas a Saulo de Tarso, que está orando. Vio Saulo en visión a un hombre llamado Ananías, que entraba y le imponía las manos para que recobrase la vista. Y contestó Ananías: Señor, he oído a muchos de este hombre cuántos males ha hecho a tus santos en Jerusalén y que viene aquí con poder de los príncipes de los sacerdotes para prender a cuantos invocan tu nombre. Pero el Señor le dijo: Ve, porque es éste para mí vaso de elección, para que lleve mi nombre ante las naciones y los reyes y los hijos de Israel. Yo le mostraré cuánto habrá de padecer por mi nombre. Fue Ananías y entró en la casa, e imponiéndole las manos, le dijo: Hermano Saulo, el Señor Jesús, que se te apareció en el camino que traías, me ha enviado para que recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo. Al punto se le cayeron de los ojos unas como escamas y recobró la vista, y levantándose, fue bautizado, tomó alimento y se repuso. Pasó algunos días con los discípulos de Damasco, y luego se dio a predicar en las sinagogas que Jesús es el Hijo de Dios” (Hch 9,3-20).

este encuentro subjetivo puede ser también una ilusión. Por tanto, en aquel tiempo todavía Saulo busca la confirmación de la comunidad cristiana. El primer gesto que hace es ir a ver a Ananías, el representante de la comunidad, y se deja bautizar por él. Su encuentro subjetivo con Cristo obtiene su pleno sentido primero en la comunidad de los creyentes. Es elocuente la frase:

Pasó [Saulo] algunos días *con los discípulos* de Damasco” (Hch 9,19; la cursiva es nuestra).

Su experiencia subjetiva con Cristo busca el complemento en el misterio pascual cuya memoria vive en la Iglesia, la comunidad de los discípulos de Cristo. Ellos son los testigos vivos de su misterio. Y así también él se asegura de que su experiencia no es fruto de una ilusión o alucinación, sino que es una experiencia real.

Estos ejemplos que acabamos de indicar nos introducen en nuestro tema y nos ayudarán a comprender que la experiencia mística como tal nunca está separada de la Iglesia, la comunidad de los creyentes. La experiencia de Tomás y de Pablo valen para todo creyente, cuanto más para el místico para quien la fe abarca toda su vida y la vive por tanto con todas sus consecuencias. Así pues, la experiencia del místico comienza y se desarrolla en la comunidad. Ésta tiene la autoridad de discernir y corregir sus experiencias subjetivas; en ella se encuentra la memoria perenne del acontecimiento (das “Ereignis”) de Jesús Resucitado. Por eso, el místico se atiene a ella y busca en ella la confirmación de sus experiencias místicas interiores. Algo muy parecido ocurre en el caso de Santa Teresa.

A continuación presentaremos primero su imagen de la Iglesia exterior y la situaremos en su marco biográfico, después bosquejaremos el conflicto íntimo que se origina entre sus experiencias subjetivas y el magisterio objetivo de la Iglesia y, finalmente, describiremos desde el punto de vista filosófico el papel de la Iglesia en la vida espiritual de la Santa.

4.2. La Iglesia en Santa Teresa: el marco exterior

Para disponer de un panorama general sobre el punto de vista de nuestra autora con respecto a la Iglesia vamos a dibujar a grandes rasgos la imagen exterior y geográfica. Según Tomás Álvarez podemos distinguir cuatro grupos que influyen y determinan su ideario de la Iglesia: moros, el mundo infiel de las Indias, los herejes y los judíos y

judaizantes.⁶⁵³ Como ya nos hemos detenido en su ascendencia judía en la parte histórico-biográfica del trabajo, este último grupo lo omitiremos aquí. Además, en sus escritos apenas encontramos alusión a los judíos, y si aparece alguna no tiene nada que ver con el problema judío o con la limpieza de sangre, sino que se trata de pura designación histórica. En cambio, para nuestro propósito nos interesa mucho más esbozar su concepción de la cristiandad y de la Iglesia Católica.

4.2.1. Contacto con el mundo del Islam

Disponemos de suficientes datos acerca de sus primeros contactos con creyentes musulmanes. En la memoria de Teresa se quedó grabado el recuerdo de su padre Don Alonso que tenía en su casa una esclava mora a quien la trataba como a sus propios hijos. Así nos lo cuenta en su *Vida*:

Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres y *piedad* con los enfermos y aun con los criados; tanta, que jamás se pudo acabar con él tuviese esclavos, porque los había gran *piedad*, y estando una vez en casa una de un su hermano, la regalaba como a sus hijos. Decía que, de que no era libre, no lo podía sufrir de *piedad* (V 1,1; la cursiva es nuestra).

Esta experiencia –seguramente, de una manera infantil, pero no por ello menos real– ayudó a Teresa a comprender que la propia religión no se acaba en sí misma, sino que va más allá de sus límites exteriores. En un contexto socio-religioso en el que tanto cristianos como moros estaban sometidos a un sentimiento de “mutua aversión” esto no era algo habitual.⁶⁵⁴ De ahí que no nos extrañe el clamor de Teresa cuando sus hermanos de hábito encarcelan a San Juan de la Cruz:

[...] tuviera por mejor que estuviera entre moros, porque quizá tuvieran más *piedad* (Carta 218,6; 4 diciembre 1577).

Es significativo que también aquí Teresa usa la palabra “piedad” igual que en su relato autobiográfico antes citado.

Otro acontecimiento, relacionado con el mundo musulmán, que deja huella en la vida de la Santa es su deseo infantil de

⁶⁵³ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa y la Iglesia", en: *Estudios teresianos III. Doctrina espiritual*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 213-227.

⁶⁵⁴ ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa y la Iglesia" ..., pp. 213.

[...] ir a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen (V 1,4).

De nuevo podemos leerlo en dos sentidos: como una pura fantasía infantil o como expresión de un profundo deseo que aspira a algo inefable. Más tarde, Teresa se sirve de esta experiencia con el fin de incitar en sus monjas la devoción a la Iglesia y despertar en ellas la disposición al martirio.⁶⁵⁵

Al fin y al cabo, hemos visto que nuestra autora no quedó indiferente ante las influencias del mundo musulmán, sino que supo integrarlas en su propia concepción de la Iglesia desde su plena madurez espiritual:

[...] procede [esta pena en la oración] de la muy grande que le da de ver que es ofendido Dios y poco estimado en este mundo, y de las muchas almas que se pierden, así de herejes como de moros (5 M 2,10).

4.2.2. Las Indias o el mundo infiel

El descubrimiento de las Indias Occidentales tuvo, sin duda alguna, una repercusión notable sobre Teresa y sobre su ideario de la Iglesia y de la cristiandad. Desde sus primeros años es testigo de muchas conversaciones entre sus hermanos, ya que poco a poco todos salieron de casa con el fin de probar suerte en el nuevo mundo.

En primer lugar, cabe destacar que la Santa tenía una imagen muy idealizada sobre la situación socio-política de las Indias en relación con la Iglesia y la cristiandad. No sabemos qué empujaba a sus hermanos a irse a las Indias –probablemente fue la búsqueda de suerte o del honor caballeresco– sin embargo, a sus ojos eran los defensores del Rey y los heraldos de la fe cristiana. Por lo menos, esa parece que es la idea que tenía la Santa sobre ellos. Hasta el punto de tal, como ya hemos mencionado en la parte biográfica, considerar como mártir a su hermano Rodrigo, que murió por la zona del Río de la Plata.

En segundo lugar, en el año 1566 esta imagen idealizada de Teresa se rompió con la visita de Fray Alonso Maldonado, un fervoroso misionero de las Indias que visita el convento de San José de Ávila. Ahí habló a la comunidad de la opresión y la tiranía de los

⁶⁵⁵ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa y la Iglesia" ..., pp. 214. Hay un testimonio precioso que confirma cuánto le agradaba a la Santa representar el suceso en los ratos de recreación: "También cuando esta declarante [su sobrina Teresita] estaba con la Santa Madre en Sevilla, vio que sus monjas, en la hora que tienen entretenimiento, hicieron una representación tan viva y tan fervorosa del martirio, de la manera que en el artículo se hace mención, que esta declarante, como era niña, se espantó tanto como si fuera verdadero aquel acto, que la hubieron de esconder". BMC, II, pp. 340.

conquistadores frente a los indios inocentes. No cabe la menor duda de que la concepción que tenía la Santa sobre las Indias cambió repentinamente. Por otro lado, esta experiencia la sensibilizó en favor de la salvación de las almas y despertó en ella un gran celo apostólico:

A los cuatro años, (me parece era algo más), acertó a venirme a ver un fraile francisco, llamado fray Alonso Maldonado, harto siervo de Dios y con los mismos deseos del bien de las almas que yo, y podíalos poner por obra, que le tuve yo harta envidia. Este venía de las Indias poco había. Comenzóme a contar de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina, e hízonos un sermón y plática animando a la penitencia, y fuese. Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí. Fuime a una ermita con hartas lágrimas. Clamaba a nuestro Señor, suplicándole diese medio cómo yo pudiese algo para ganar algún alma para su servicio, pues tantas llevaba el demonio, y que pudiese mi oración algo, ya que yo no era para más. Había gran envidia a los que podían por amor de nuestro Señor emplearse en esto, aunque pasasen mil muertes. Y así me acaece que cuando en las vidas de los santos leemos que convirtieron almas, mucha más devoción me hace y más ternura y más envidia que todos los martirios que padecen, por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado, pareciéndome que precia más un alma que por nuestra industria y oración le ganásemos, mediante su misericordia, que todos los servicios que le podemos hacer (F 1,7).

En el texto se ve con claridad que a la Santa se le abrió una perspectiva más amplia de las Indias y que la idea que tenía del mundo infiel quedó corregida. Otro texto que merece la pena citar al respecto es la carta a su hermano Lorenzo, que hacía poco le había avisado de su intención de regresar a España:

[...] y que nos juntemos entrambos [aquí en España] para procurar más su honra y gloria [de Dios] y algún provecho de las almas; que esto es lo que mucho me lastima, ver tantas perdidas, y esos indios no me cuestan poco. El Señor los dé luz, que acá y allá hay harta desventura; que, como ando en tantas partes y me hablan muchas personas, no sé muchas veces qué decir, sino que somos peores que bestias, pues no entendemos la gran dignidad de nuestra alma, y cómo la apocamos con cosas tan apocadas como son las de la tierra. Denos el Señor luz (Carta 24, Toledo, 17 enero 1570).

En definitiva, aunque la Santa tenía primero una imagen confusa y poco realista de las Indias Occidentales y del papel de la Iglesia en la conquista del nuevo mundo, a través

de las personas y nuevas experiencias llega a atisbar la situación en su totalidad. A esta ampliación del punto de vista contribuyó, finalmente, su profunda experiencia con Dios.

4.2.3. Europa invadida por la herejía

No tenemos datos exactos del momento en que la categoría “herejía” y “herejes” vinieron a formar el ideario de la Santa en relación con su concepción de la Iglesia y de la cristiandad. Según Álvarez era posterior a las dos que acabamos de exponer.⁶⁵⁶ También en cuanto al encuentro de nuestra autora con la herejía y los herejes podemos resaltar dos fases.

En la primera etapa hubo un enfrentamiento tenue entre Teresa y una protestante audaz en el que nuestra autora tomó una clara posición. Lo situamos en el primer periodo de su vida mística cuando fue descubierto el círculo de opositores reunido en torno a Agustín Cazalla, que había desempeñado el cargo del capellán de Carlos V.⁶⁵⁷ Los autos de fe de Valladolid se celebraron el 21 de mayo y el 8 de octubre del año 1559.⁶⁵⁸ Este último despertó mucho interés entre la gente no solo porque lo presidió Felipe II, sino también por la fama de las personas procesadas. Toda esta situación la evoca Ana de Jesús, una de sus monjas:

[Que] cuando las herejías de Cazalla y sus secuaces, habían querido estos tratar a Doña Guiomar de Ulloa y otras señoras viudas y religiosas, y que sabiendo que trataban con personas de diferentes Ordenes, dijeron no querían entrar ellos en casas de tantas puertas; y con esto se libraron de saber nada de ellos. Y a la misma Santa también la codiciaron hablar antes que supiesen trataba con tantos.⁶⁵⁹

Por otra parte, tenemos un testimonio de la misma Santa en el que —esto podemos suponerlo con un alto grado de seguridad— se refiere justamente a este episodio. En su *Libro de la Vida* leemos:

⁶⁵⁶ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Santa Teresa y la Iglesia* ..., pp. 216-217.

⁶⁵⁷ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Santa Teresa y la Iglesia* ..., pp. 217. BEHN, Irene: "Die Kirche in der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts", en: DANIELLOU, Jean; VORGRIMLER, Herbert (hg.): *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1961, pp. 321; 328.

⁶⁵⁸ Cf. FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, Domingo Ángel: *El Carmelo Teresiano en la historia/I* ..., pp. 159-160.

⁶⁵⁹ BMC, I, pp. 121, n. 1. Cf. MANCHO, María Jesús (dir.): *Fray Andrés de la Encarnación Memorias Historiales Vol. II*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca, 1993, Q. A., número 67.

Este concierto querría hiciésemos los cinco que al presente nos amamos en Cristo, que como otros en estos tiempos se juntaban en secreto para contra Su Majestad y ordenar maldades y herejías, procurásemos juntarnos alguna vez para desengañar unos a otros, y decir en lo que podríamos enmendarnos y contentar más a Dios (V 16,7).

La segunda etapa de los contactos de la Santa con la herejía protestante queda bien documentada al principio del *Camino de Perfección*.⁶⁶⁰ Aquí no podemos estudiar a fondo este tema; lo que nos interesa es poner de relieve los puntos más destacados.

Como ya hemos mencionado en la parte histórico-biográfica, la Doctora mística usa en su relato la palabra “luteranos” para designar a los hugonotes de Francia y a los herejes en general. Según su terminología no distingue entre los diferentes grupos del movimiento protestante. Por eso usa como sinónimos los “luteranos” y los “herejes”. Es muy conocido este pasaje:

En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta. Dime gran fatiga, y como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal (CV 1,2).

Después, podemos observar dos momentos fundamentales en su actitud respecto a los herejes: por un lado está convencida de que están equivocados, pero por otro, se muestra compasiva con ellos ya que los considera hermanos por el bautismo. También en más de una ocasión pide por ellos para que Dios les dé luz sobre su error. He aquí los ejemplos más elocuentes:

Paréceme a mí que contra todos los luteranos me pondría yo sola a hacerles entender su yerro (R 3,8).

[...] pena que me da las muchas almas que se condenan (de estos luteranos en especial, porque eran ya por el bautismo miembros de la Iglesia) [...] (V 32,6).

Por un punto de aumento en la fe y de haber dado luz en algo a los herejes, perdería [el alma] mil reinos, y con razón (V 21,1).

[...] os pido que en mi nombre, cada vez que leyereis aquí, alabéis mucho a Su Majestad y le pidáis el aumento de su Iglesia y luz para los luteranos [...] (M epil, 4).

⁶⁶⁰ Cf. GUERRA, Santiago: "Camino de Perfección y reforma protestante" ..., pp. 549-554.

No cabe la menor duda de que la Santa se muestra durísima hacia los herejes. Los considera “traidores” que quieren volver a crucificar a Cristo:

[...] que parece que querrían tornar ahora [a este Señor mío] a la cruz estos traidores [...] (CV 1,2).

Estáse ardiendo el mundo, quieren tornar a sentenciar a Cristo, como dicen, pues le levantan mil testimonios, quieren poner su Iglesia por el suelo [...] (CV 1,5).

Pero hablando desde su experiencia mística tiene, al mismo tiempo, lástima de estas almas desgraciadas. La Santa no las juzga, sino que siente profundamente con ellos este apartamiento. En el fondo no se trata tanto de la separación exterior de la Iglesia, sino de la ruptura interior del cuerpo místico de Cristo. Y precisamente en ésta deberíamos buscar el sentido de palabras tan duras de Santa Teresa. Lo que los herejes hacen con la Iglesia, con su cuerpo místico, lo siente igual que en su propio cuerpo. En realidad, se trata de *una gracia apostólica muy especial*.⁶⁶¹ como cada alma es miembro único e inseparablemente unido a Cristo, por tanto, la Iglesia de ninguna manera puede conformarse con el hecho de que tantas se condenen:

Dejo las penas que dan [...] daños de la Iglesia de estas herejías, adonde vemos perder tantas almas (V 13,10).

[...] no me deja de quebrar el corazón ver tantas almas como se pierden. Mas del mal no tanto: querría no ver perder más cada día (CV 1,4).

Mirad, Dios mío, mis deseos y las lágrimas con que esto os suplico, y olvidad mis obras, por quien Vos sois, y habed lástima de tantas almas como se pierden, y favoreced vuestra Iglesia (CV 3,9).

Otro punto que merece ser mencionado es su defensa de los sacramentos de la Iglesia Católica frente a los herejes. También insiste en la doctrina católica en cuanto a la veneración de las imágenes. Citemos los pasajes más significativos en los que de nuevo habla desde su experiencia mística:

Desventurados estos herejes que han perdido por su culpa esta consolación [de las imágenes], con otras (CV 34,11).

⁶⁶¹ FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, Domingo Ángel: *El Carmelo Teresiano en la historia*/I ..., pp. 183.

[...] que no vaya adelante tan grandísimo mal y desacatos como se hacen en los lugares adonde estaba este Santísimo Sacramento entre estos luteranos, deshechas las iglesias, perdidos tantos sacerdotes, quitados los sacramentos (CV 35,3).⁶⁶²

Santa Teresa sabe desde su conocimiento profundo de Dios que la Iglesia, como veremos a continuación, es una gran familia de todos los hombres. Por eso es normal que le pesen los herejes que ya formaban parte de ella, y que sin embargo, por su “gran ceguedad” (CE 36,4) se apartaron de ella. Es esta su pena profunda y permanente:

Las herejías, que muchas veces me afligen; y casi siempre que pienso en ellas, me parece que sólo este trabajo es de sentir (R 1,19).

Pues bien, hemos mostrado que Santa Teresa poco a poco va conociendo la herejía protestante. Primero más por los hechos y sus contactos exteriores, y después desde su vivencia mística con Dios y con la Iglesia. La última dimensión es sumamente importante si queremos comprender su actitud hacia “esta desventurada secta” (CV 1,2). Tras esta exposición esencial nos toca poner de manifiesto cuál es su concepción de la Iglesia y de la cristiandad.

4.2.4. La cristiandad y la Iglesia

El pensamiento de la Doctora mística está impregnado con las categorías “cristiandad” e “Iglesia”. Es interesante señalar —como constata Álvarez— que la Santa concibe a la Iglesia más como “cristiana” que como “católica”.⁶⁶³ También cabe subrayar que la Iglesia y la cristiandad en Teresa son dos dimensiones complementarias de una misma realidad. No se pueden comprender la una sin la otra. Esto es todavía más evidente si tenemos en cuenta que nuestra autora habla desde una experiencia de la Iglesia y desde una cristiandad dividida. Como hemos visto en el *Camino de Perfección*, siempre está en el trasfondo la división entre luteranos y católicos.

En cuanto al léxico teresiano hay un rasgo curioso, a saber, que en el mismo libro no aparece ni una sola vez el adjetivo “católico”.⁶⁶⁴ El término “Iglesia católica” con sus

⁶⁶² He aquí un pasaje casi igual escrito desde la profunda experiencia mística de la Santa: “Mas Vos, Padre Eterno, ¿cómo lo consentisteis? ¿Por qué queréis cada día ver en tan ruines manos a vuestro Hijo? Ya que una vez quisisteis lo estuviese y lo consentisteis, ya veis cómo le pararon. ¿Cómo puede vuestra piedad cada día, cada día, verle hacer injurias? ¡Y cuántas se deben hoy hacer a este Santísimo Sacramento! ¡En qué de manos enemigas suyas le debe de ver el Padre! ¡Qué de desacatos de estos herejes!” (CV 33,3).

⁶⁶³ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y la Iglesia” ..., pp. 220-221.

⁶⁶⁴ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y la Iglesia” ..., pp. 221.

facetas (“Iglesia católica romana”) es más bien tardío y es fruto de una reflexión personal y de una polémica sutil con sus censores. Es probable que se hiciera más sensible a esta cuestión en los últimos años de su vida. Pongamos de relieve los puntos más importantes.⁶⁶⁵

Es sabido que la Santa suele hacer un acto de sumisión a la Iglesia y a sus censores en todos sus escritos mayores. Empezando con el *Camino*, en el que su autora al principio y al final del libro se dirige a Domingo Báñez, supuestamente el único censor del libro, primero no hace mención a la Iglesia. Cuando ya tiene casi terminado el libro, en dos pasajes quiere dar a entender que en todo acepta la fe profesada por la Iglesia y, refiriéndose a sus hermanas del hábito, escribe:

Procurad [...] creer firmemente lo que tiene la Madre Santa Iglesia [...] (CV 21,10).

[...] en todo nos sujetemos a lo que tiene la Iglesia, y así lo hago yo aquí (CV 30,4).

Más tarde, al preparar el texto para la primera edición sobre el año 1578, antepuso al prologo una declaración sorprendente:

En todo lo que en él dijere, me sujeto a lo que tiene la madre santa Iglesia romana, y si alguna cosa es contraria a esto, es por no la entender [...].⁶⁶⁶

Asimismo arregló y completó los dos fragmentos ya citados:

Procurad [...] creer firmemente lo que tiene la santa madre Iglesia *romana* [...].⁶⁶⁷

[...] en todo nos sujetemos a lo que tiene la *santa romana* Iglesia [...].⁶⁶⁸

Parecidas correcciones y perfecciones hizo la Doctora mística antes de la impresión del texto también en las *Moradas* y en el *Libro de las Fundaciones*.⁶⁶⁹ Todas ellas no testifican tanto la evolución personal en su comprensión del misterio de la Iglesia, sino que ponen de manifiesto más bien su profundo respeto a ella y el seguimiento de la ortodoxia. Además, hay que tener en cuenta que Teresa tiene una idea natural y sencilla de la Iglesia: la concibe como “madre santa”, la guardiana y la protectora de la revelación, la administradora de los sacramentos, etc.

⁶⁶⁵ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y la Iglesia” ..., pp. 221-222.

⁶⁶⁶ BMC, III, pp. 357 (la transcripción actualizada).

⁶⁶⁷ BMC, III, pp. 421 (la transcripción actualizada).

⁶⁶⁸ BMC, III, pp. 444 (la transcripción actualizada).

⁶⁶⁹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y la Iglesia” ..., pp. 222.

Como veremos más adelante, la cristiandad en el ideario teresiano corresponde en primera línea a una realidad concreta entre las personas que se han decidido a seguir a Cristo y que, por lo tanto, sobrepasa las fronteras geográficas e históricas. En su pensamiento la persona es siempre vista como una parte inseparable de la comunidad. Hay una cita que lo afirma:

Dios mío [...] habed lástima de tantas *almas* como se pierden, y favoreced vuestra *Iglesia*. No permitáis ya más daños en la *cristiandad*, Señor (CV 3,9).

Aquí está claro que la Santa parte de una Iglesia, comunidad viva de las personas, y no de un concepto abstracto. En este sentido, las almas, es decir, las personas, la Iglesia y la cristiandad forman una unidad orgánica y concreta. Pero esta realidad ontológica toma las formas y las categorías de su tiempo. Su imagen de la Iglesia es inevitablemente militante. Pero en comparación con la concepción de Ignacio hay diferencias profundas e importantes. Esto no nos debe extrañar, ya que la guerra y la lucha determinaban el horizonte mental del hombre de aquella época, mucho más en nuestra autora, tan sensible hacia los problemas sociales y existenciales.⁶⁷⁰ Pero los términos militantes en su pensamiento ordinariamente obtienen matices netamente espirituales. Pongamos algunos ejemplos.

La Iglesia peregrina en la tierra siempre está en una lucha permanente en la que los predicadores y los teólogos son “capitanes” (CV 3,2), los contemplativos “soldados de Cristo” (CV 38,2) y las monjas “[...] estando encerradas peleamos por El” (CV 3,5). Las almas son castillos (1 M 1,1) y la vida espiritual está concebida como combate y guerra.⁶⁷¹ En este sentido, el capítulo 18 del *Camino* no puede ser más claro. La Santa compara al contemplativo con el alférez que tiene que pelear más que todos los soldados porque es el responsable del ánimo del ejército:

Porque aunque en las batallas el alférez no pelea, no por eso deja de ir en gran peligro, y en lo interior debe de trabajar más que todos; porque como lleva la bandera, no se puede defender, y aunque le hagan pedazos no la ha de dejar de las manos. Así los contemplativos han de llevar levantada la bandera de la humildad

⁶⁷⁰ Es interesante observar el vocabulario guerrero en la Santa: “arma” (23 presencias); “batalla” (39); “bandera” (16); “batería” (11); “capitán” (22); “combate” (5); “guerra” (82); “pelea” (6); “soldado” (15); A Cristo lo compara con el “buen capitán” (V 22,6) y “guerrero” (P 22). ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORRELL, Agustí: *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús, Vol. I y II*. Editoriales O.C.D., Roma, 2000.

⁶⁷¹ Véase los pasajes: CV 3,4; 11,5; 23,5; 4 M 1,12; 6 M 1,10; R 36,1.

y sufrir cuantos golpes les dieran sin dar ninguno; porque su oficio es padecer como Cristo, llevar en alto la cruz, no la dejar de las manos por peligros en que se vean, ni que vean en él flaqueza en padecer; para eso le dan tan honroso oficio. Mire lo que hace, porque si él deja la bandera, perderse ha la batalla (CV 18,5).

En definitiva, la Santa tiene por un lado una concepción básica y sencilla de la Iglesia, pero dinámica y con muchos matices; la entiende desde el ambiente de la cristiandad con la imagen confusa y borrosa de las fronteras geográficas que incluye los rasgos étnicos, como el Islam y el judaísmo; con la colonización, el nuevo mundo comienza a integrarse en esta gran comunidad eclesial, mientras que la herejía desde dentro quiere separarse de ella. Por otro lado, tiene una visión militante de la Iglesia en la que Cristo es el “capitán del amor” (CV 6,9) y los contemplativos sus soldados. Estos no luchan con las armas, sino con la fuerza de la oración y de la vida interior.

Después de esta breve exposición del marco exterior de la Iglesia y de la cristiandad, nos toca adentrarnos en la experiencia mística de la Iglesia por parte de la Santa. A continuación, vamos a explorar cuál es la conexión entre sus experiencias interiores, que vive intensamente, y la realidad objetiva de la revelación cuya guardiana es la Iglesia.

4.3. Santa Teresa frente al magisterio de la Iglesia

4.3.1. Reflexión preliminar

Antes de describir el conflicto interior entre el saber místico de la Santa y la doctrina de la Iglesia, nos parece oportuno introducir el tema resaltando dos aspectos significativos que nos ayudarán comprender el contexto global del problema.

En primer lugar, uno de los teólogos más destacados del siglo XX, Hans Urs von Balthasar, en su escrito *Verbum caro* habla de la separación entre la dogmática y la espiritualidad. Entre otras cosas constata que en el cristianismo después de la alta escolástica casi no encontramos “santos teólogos”.⁶⁷² Los santos teólogos eran los Padres de la Iglesia de los primeros siglos y los grandes maestros espirituales de la Edad Media en los que la experiencia personal está siempre en sintonía con la dogmática:

⁶⁷² BALTHASAR, Hans Urs von: *Verbo Caro. Skizzen zur Theologie I*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960, pp. 195.

Bei den Alten schmiegt sich die ganze persönliche Erfahrung immer sogleich in ein dogmatisches Gewand: alles wird ins Objektive gewendet, die subjektiven Zustände, Erfahrungen, Erschütterungen und Bemühungen sind nur dazu da, den sachlichen Inhalt der Offenbarung tiefer und reicher zu erfassen, zu orchestrieren. Jede Spiritualität, jede Mystik behält einen dienenden Charakter. Sie ist, wie die ganze Heiligkeit überhaupt, vor allem ein kirchlicher Auftrag.⁶⁷³

Más tarde, un poco antes de la Edad Moderna, podemos observar, según el teólogo suizo, el proceso en que la mística y la espiritualidad se han ido independizando de la dogmática, la ciencia que explica la Revelación. Esto quiere decir que, por un lado, tenemos la dogmática y, por otro, la “ciencia sobre la vida cristiana”.⁶⁷⁴ Ahora bien, en este contexto viene a hablar de la mística española refiriéndose también a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa. Citemos el texto:

Sowenig die Lehre der letzteren [der Spirituellen der Grand Siècle] im geringsten mit der dogmatischen Theologie in Widerspruch steht –sind doch Franz [von Sales] und Johannes [vom Kreuz] Kirchenlehrer– so sehr ist es doch wahr, daß sie primär weniger objektive Dienstmystik, als vielmehr subjektive Erfahrungs- und Zustandsmystik ist. Zustände sind bei Theresia [von Ávila] und Johannes [vom Kreuz] der eigentliche Gegenstand ihrer Beschreibung, am Zustand wird, vergrößernd gesprochen, der objektive Gegenstand, der in ihnen offenbar wird, abgelesen. *Die spanische Mystik steht hier fernab von der Mystik der Bibel [...]* – der dogmatischen Mystik aber auch einer Hildegard von Bingen und noch der Mechthilden, Brigittas und der zwei Katharinen,⁶⁷⁵ bei denen es vorwiegend um eine der Kirche zu übermittelnde, in Sachlichkeit und Dienstlichkeit auszurichtende Botschaft ging, die ja nichts anderes war als Auslegung der einzigen Offenbarung für das kirchliche Heute.⁶⁷⁶

La cita de Balthasar es problemática desde varios aspectos. Más adelante vamos a ver por qué. Primero, aunque se trata en Santa Teresa (en ella más que en San Juan de la Cruz) de una “mística de experiencia”, ésta nunca deja de ser a la vez una “mística objetiva al servicio”. Después, los estados místicos de Teresa siempre buscan el complemento y

⁶⁷³ BALTHASAR, Hans Urs von: *Verbo Caro* ..., pp. 205.

⁶⁷⁴ BALTHASAR, Hans Urs von: *Verbo Caro* ..., pp. 201.

⁶⁷⁵ No sabemos exactamente a cuáles Catalinas (“Katharinen”) se refiere aquí Urs von Balthasar. Una es seguro Catalina de Sena, mientras que la otra puede ser Santa Catalina de Suecia, hija de Santa Brígida. Las dos vivieron en el siglo XIV.

⁶⁷⁶ BALTHASAR, Hans Urs von: *Verbo Caro* ..., pp. 205-206 (la cursiva es nuestra).

confirmación en el objeto único de revelación de Dios presente en la Iglesia. Por último, la mística española, en nuestro caso la de la Doctora mística, se atiene constantemente a la Sagrada Escritura. Es más, esta le sirve como el criterio último en el discernimiento de sus experiencias subjetivas.

En segundo lugar, para contar con una visión global, vamos a contrastar las constataciones de Balthasar con los planteamientos del gran teresianista Tomás Álvarez. El primer dato que cabe destacar es que, al principio de su exposición sobre Santa Teresa y la Iglesia, Álvarez, al igual que el teólogo suizo, menciona a las grandes místicas medievales como Santa Brígida, Catalina de Siena e Hildegarda de Bingen entre otras.⁶⁷⁷ Pero muestra que, en comparación con ellas, no hay en la Santa abulense nada parecido al modo de hablar a toda cristiandad como en Santa Brígida.⁶⁷⁸ Tampoco encontramos en sus escritos los avisos y las advertencias que sugieren los mensajes dirigidos a los Papas como en el caso de la mística sueca o Santa Catalina de Siena o que traigan a la memoria las exhortaciones de Santa María Magdalena de Pazzi o de Hildegarda de Bingen a la Iglesia jerárquica.⁶⁷⁹ Los elementos de la mística profética de este tipo están totalmente ausentes en los escritos de la Santa.

Por otra parte, el *Libro de la Vida* es según su estructura y su contenido muy diferente de las *Revelaciones* de Santa Brígida. Ordinariamente se pone demasiado peso en las descripciones de los estados místicos, de las visiones y revelaciones. En realidad, estos no constituyen la esencia de la obra. Teresa ni siquiera los entiende como revelaciones en el sentido estricto. Álvarez constata correctamente que para serlo “carecen de «mensaje» profético para la Iglesia”.⁶⁸⁰ Para la Santa la Revelación es una sola y ésta consiste en Jesucristo, muerto y resucitado:

[...] que no ha menester el Señor hacernos grandes regalos para esto [para ser unos con Él y con el Padre]; basta lo que nos ha dado en darnos a su Hijo, que nos enseñase el camino (5 M 3,7).

Las “revelaciones” son más bien las vivencias íntimas y personales de la Palabra de Dios que, si nos referimos a la parábola del sembrador de la Palabra (Mc 4,3-20), Dios

⁶⁷⁷ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y la Iglesia” ..., pp. 211; 250.

⁶⁷⁸ “Du skall veta, att jag icke talar endast för din skull utan för alla kristnas frälsnings skull”. Heliga BIRGITA: *Himmelska Uppenbarelser*. Allhems Förlag, Malmö, 1967, pp. 49. He aquí la frase traducida: “Tú sabrás que no hablo sólo para ti, sino para la salvación de todos los cristianos”.

⁶⁷⁹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y la Iglesia” ..., pp. 211.

⁶⁸⁰ ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y la Iglesia” ..., pp. 249.

Padre siembra en el corazón de la persona. Por lo tanto, las experiencias interiores de Teresa son los modos y medios por los que la única Revelación puede hacerse presente y realizarse en su vida. Su autobiografía representa en este sentido un testimonio de cómo se ha efectuado en ella la gracia de Dios. En comparación con los grandes personajes femeninos de la Edad Media sería Santa Teresa una figura insignificante.⁶⁸¹

En definitiva, no son las revelaciones y su contenido en primera línea el objeto del examen de la Iglesia, sino cómo ella vive las nuevas formas de la gracia. Por un lado, a ella misma le sorprende el modo más hondo mediante el que se le da a conocer el misterio de la fe; por eso busca la confirmación y el complemento de la autoridad de la Iglesia. De ahí que la Santa recurra al magisterio exterior ya mucho antes de que tengan en ella lugar las visiones y revelaciones. Pero por otro lado, también a la Iglesia le interesa comprobar si las formas de la vida sobrenatural que se han establecido en ella son auténticas o falsas.

Así pues, hemos intentado equilibrar las observaciones de Balthasar con las de Álvarez, que nos sitúan en el contexto del drama íntimo de Santa Teresa entre su saber místico y el magisterio de la Iglesia que vamos a presentar a continuación.

4.3.2. El conflicto íntimo y sus etapas⁶⁸²

Ya hemos mencionado que el *Libro de la Vida* es el fruto directo de dicho drama: en cuanto la Santa se da cuenta de las nuevas dimensiones que lo sobrenatural toma en su interior, siente la necesidad de compartir estas experiencias íntimas con un representante de la Iglesia y de recibir de él también una respuesta clara sobre su origen y su naturaleza. Así acude, inexperimentada y sin grandes exigencias, a un sacerdote primerizo y a un teólogo laico presentándoles su caso. Es este el primer paso del que nace su autobiografía.⁶⁸³

Desde la obra podemos deducir tres acontecimientos cruciales que caracterizan el conflicto interior de la Santa con el magisterio exterior. En un primer momento, el tribunal

⁶⁸¹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa y la Iglesia" ..., pp. 249-250.

⁶⁸² En la descripción de las etapas del drama de la Santa con el magisterio nos referimos a ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa y la Iglesia" ..., pp. 247-260. ABIVEN, Jean: "Thérèse d'Avila: Mystique et théologie en dialogue", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 89 (1988), pp. 202-213.

⁶⁸³ Según nuestra opinión es equivocada la tesis de Haas que el origen del *Libro de la Vida* se atribuye a la Inquisición: "Die *Vida* hat ihren Ursprung im Zeichen der Inquisition [...]". HAAS, Alois M.: "Teresa von Ávila – Subjektivität und Mystik", en: *Mystik im Kontext*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2004, pp. 336. Para los detalles sobre el origen de *Vida* remitimos a: ÁLVAREZ, Tomás: *Nota histórica. Anexo al volumen II del Libro de la Vida*. Patrimonio nacional, Monte Carmelo, Burgos, 1999, pp. 505-515.

de dos consejeros improvisados condena el espíritu de la Santa. Así nos lo cuenta ella misma:

Pues como di el libro [de Laredo], y hecha relación de mi vida y pecados lo mejor que pude por junto (que no confesión, por ser seglar, mas bien di a entender cuán ruin era), los dos siervos de Dios miraron con gran caridad y amor lo que me convenía. 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 [el teólogo laico], era demonio; [...] A mí me dio tanto temor y pena, que no sabía qué me hacer (V 23,14-15).

Teresa recibe la terrible respuesta del tribunal primerizo a sus vivencias interiores. Al mismo tiempo, parece que los dos consejeros no estaban totalmente seguros de su juicio (“díjome que *a todo su parecer*” era mal espíritu). Por eso, la mandan a “un padre de la Compañía de Jesús” ya “que eran muy experimentados en las cosas de espíritu” (V 23,14). Pero más que este dato, es decisivo lo que relata la Santa a continuación:

Y estando en un oratorio muy afligida, no sabiendo qué había de ser de mí, leí en un libro -que parece el Señor me lo puso en las manos- que decía San Pablo: Que era Dios muy fiel, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados.⁶⁸⁴ Esto me consoló mucho (V 23,15).

El detalle de la Santa llama la atención; lo que ocurre aquí es que la Palabra de Dios de la Sagrada Escritura, con su presencia y con su fuerza ha remediado el grave error de los representantes inexperimentados de la Iglesia. La consolación es el efecto inmediato que produce en ella.

El segundo episodio tiene que ver con un problema casi idéntico al primero, pero respecto a la carga acusativa, lo consideramos mucho más grave. Como esta vez hay más personas en el tribunal, el peso del juicio es sentido de forma más intensa por la Santa. Escribe así:

En especial me acaeció una vez que se habían juntado muchos a quien yo daba gran crédito [para juzgar su caso]. [...] Creo eran cinco o seis, todos muy siervos

⁶⁸⁴ Nuestra autora se refiere en su relato a esta frase de San Pablo: “No os ha sobrevenido ninguna prueba que no sea humana; pero fiel es Dios, que no os dejará ser probados más de lo que podéis resistir, sino que dará también juntamente con la prueba la salida, para que podáis soportarla” (1 Cor 10,13). La pudo leer en el “Tercer Abecedario” de Osuna (Tr. 5, c. 4). Cf. LLAMAS, Román: “Una cita teresiana en *Vida* 23,15”, *Monte Carmelo*, 92 (1984), pp. 461-468.

de Dios. Y díjome mi confesor [Baltasar Álvarez] 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 era temerosa en extremo, como he dicho (V 25,14).

Igual que en el primer caso también ahora el fallo cometido por los consejeros será enmendado con una palabra de la Escritura. La única diferencia con la situación anterior consiste en el hecho de que esta vez la Palabra de Dios no es leída exteriormente en un libro, sino que la Santa la percibe interiormente. He aquí el texto:

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 desampararé; no temas. [...] Heme aquí con solas estas palabras sosegada, con fortaleza, con ánimo, con seguridad, con una quietud y luz que en un punto vi mi alma hecha otra [...]. Sus palabras son obras (V 25,18).

Para Santa Teresa estas palabras son las mismas que dice Cristo Resucitado a los apóstoles: “Yo soy; no temáis” (Jn 6,20). Además, es acertada la observación de Álvarez, que precisa que en el fondo de su relato está la palabra bíblica que la Santa percibe directamente como la palabra de Dios amigo con el que está en una relación estrechísima.⁶⁸⁵ Aunque no tiene acceso directo a la Biblia, se nota que conoce bien los

⁶⁸⁵ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y la Iglesia” ..., pp. 251, nota 180. El texto clave es: “Pues estándome sola, sin tener una persona con quien descansar, ni podía rezar ni leer, sino como persona espantada de tanta tribulación y temor de si me había de engañar el demonio, toda alborotada y fatigada, sin saber qué hacer de mí. En esta aflicción me vi algunas y muchas veces, aunque no me parece ninguna en tanto extremo. Estuve así cuatro o cinco horas, que consuelo del cielo ni de la tierra no había para mí, sino que me dejó el Señor padecer, temiendo mil peligros. ¡Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren! ¡Alaben os todas las cosas, Señor del mundo! ¡Oh, quién diese voces por él, para decir cuán fiel sois a vuestros amigos! Todas las cosas faltan; Vos Señor de todas ellas, nunca faltáis. Poco es lo que dejáis padecer a quien os ama. ¡Oh Señor mío!, ¡qué delicada y pulida y sabrosamente los sabéis tratar! ¡Quién nunca se hubiera detenido en amar a nadie sino a Vos! Parece, Señor, que probáis con rigor a quien os ama, para que en el extremo del trabajo se entienda el mayor extremo de vuestro amor. ¡Oh Dios mío, quién tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma! Fáltame todo, Señor mío; mas si Vos no me desamparáis, no os faltaré yo a Vos. Levántense contra mí todos los letrados; persíguenme todas las cosas criadas, atormentenme los demonios, no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacáis a quien sólo en Vos confía” (V 25,17).

A la descripción del desamparo y de soledad sigue una oración de Teresa que está llena de resonancias bíblicas. Pongamos de relieve las más evidentes:

- “¡Alaben os todas las cosas, Señor del mundo!” – una clara alusión al Salmo 148.
- “Poco es lo que dejáis padecer a quien os ama. [...] Parece, Señor, que probáis con rigor a quien os ama, para que en el extremo del trabajo se entienda el mayor extremo de vuestro amor”. – el texto evoca la conocida frase de la carta a los Romanos: “Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir

pasajes bíblicos, sea indirectamente desde otros libros o directamente a través de la oración.

El tercer momento presenta el culmen del conflicto: Santa Teresa, aparte de las locuciones, comienza a tener visiones. Sus consejeros y asesores consideran que también estas son de origen diabólico:

Tan cierto les parecía que tenía demonio. [...] Como las visiones fueron creciendo, uno de ellos que antes me ayudaba [Baltasar Álvarez] [...], comenzó a decir que claro era demonio (V 29,4-5).

Para conjurarlas le obligan, cada vez que veía alguna visión, a hacer el gesto plebeyo de las higas:

Mándanme que, ya que no había remedio de resistir [a las visiones], que siempre me santiguase cuando alguna visión viese, y diese higas, porque tuviese por cierto era demonio, y con esto no vendría (V 29,5).

Como la Santa está convencida de que las visiones son de Dios, le pesa mucho obedecer a sus confesores:

A mí me era esto gran pena; porque, como yo no podía creer sino que era Dios, era cosa terrible para mí (V 29,5).

En el número siguiente repite la frase con la misma estructura: en la primera parte confiesa que dar higas le duele mucho y, después, que no puede creer que fuese el demonio:

Dábame este dar higas grandísima pena cuando veía esta visión del Señor; porque cuando yo le veía presente, si me hicieran pedazos no pudiera yo creer que era demonio [...] (V 29,6).

Con ello quiere subrayar que se somete incondicionalmente al juicio de la Iglesia, aunque sigue estando convencida de que es a Dios a quien ve. En todo caso, lo que dice la Iglesia le importa más que su propia experiencia:

todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados” (Rom 8,28).

- “¡Oh Dios mío, quién tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma!” – se puede percibir un eco del himno al amor: “Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad, no soy nada” (1 Cor 13,2; cf. Rom 8,37-39).

Acordábame de las injurias que le habían hecho los judíos, y suplicábale me perdonase, pues yo lo hacía por obedecer *al que tenía en su lugar*, y que no me culpase, pues *eran los ministros que El tenía puestos en su Iglesia*. Decíame [el Señor] que bien hacía en obedecer, mas que él haría que se entendiese la verdad. Cuando me quitaban la oración, me pareció se había enojado. Díjome que les dijese que ya aquello era tiranía (29,6; la cursiva es nuestra).

El texto que acabamos de citar nos da varias pistas para la comprensión de la actitud de la Santa frente al magisterio. Primero, cabe aclarar por qué ella siempre se atiene al juicio de la Iglesia, es decir, de sus confesores y consejeros. Seguramente no porque le interesen las “consideraciones eclesiales” ni lo hace por el miedo a la Inquisición, sino por el miedo de estar equivocada ella misma, de estar engañada por el demonio y, en consecuencia, de despistar a los demás.⁶⁸⁶ Estas son sus preocupaciones principales. Por tanto, hasta que no reciba la aprobación de los representantes de la Iglesia de que sus visiones y locuciones corresponden a las Escrituras y al magisterio, no puede estar tranquila.

En segundo lugar, mientras ella comparte sus experiencias interiores con sus consejeros y se somete a su juicio, automáticamente renuncia a su propio enjuiciamiento, que es el único medio por el que el demonio puede entremeterse y confundirla.⁶⁸⁷ He aquí un texto en el que se da cuenta de que comunicar sus experiencias a los confesores es el medio más seguro para discernir las experiencias auténticas de las falsas:

Lo más seguro es (yo así lo hago, y sin esto no tendría sosiego, ni es bien que mujeres le tengamos, pues no tenemos letras) y aquí no puede haber daño sino muchos provechos, como muchas veces me ha dicho el Señor, que no deje de comunicar toda mi alma y las mercedes que el Señor me hace, con el confesor, y que sea letrado, y que le obedezca. Esto muchas veces (V 26,3).⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ Cf. SCHIFFERS, Udo Maria: "Weisheit des Gehorsams bei Teresa von Ávila", en: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Bd. II. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*. EOS-Verl., St. Ottilien, 1987, pp. 839.

⁶⁸⁷ Cf. SCHIFFERS, Udo Maria: "Weisheit des Gehorsams bei Teresa von Ávila" ..., pp. 846.

⁶⁸⁸ He aquí otros textos paralelos: “Con todo, puede hacer muchos embustes el demonio, y así no hay cosa en esto tan cierta que no lo sea más temer e ir siempre con aviso, y tener maestro que sea letrado y no le callar nada, y con esto ningún daño puede venir” (V 25,14). “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” (V 26,4). Hablando de sí misma y de sus confesores nos asegura: “[...] siempre [les] daba parte de todo” (R 4,11).

En realidad se trata del artificio del demonio que quiere engañar a uno de modo que no comparta sus experiencias interiores y se cierre en su mundo de autosuficiencia.⁶⁸⁹ Desde luego, el demonio puede confundir también a los confesores, lo que, en efecto, la Santa tiene que experimentar dolorosamente. ¿Cómo acontece esto? Ibáñez nos ofrece unas pistas en su *Informe* que trataremos más abajo. Nos cuenta lo siguiente:

Antes que entendiesen bien sus confesores el espíritu de Dios en D.^a Teresa, por algunas razones que tuvieron, determinaron [...] que era engaño del demonio [...]. Y como ellos andaban errados entonces, también tomaban remedios errados.⁶⁹⁰

¿Y cuál fue este “remedio errado”? Se trata de la oración. Lo precisa la Santa misma y, luego, nos lo explica también Ibáñez. Estemos atentos a que los dos coinciden totalmente en este asunto. Teresa nos cuenta:

Cuando [los confesores] *me quitaban la oración*, me pareció se había enojado [el Señor]. Díjome que les dijese que ya aquello era tiranía (V 29,6; la cursiva es nuestra).

La explicación de este error de los confesores es esta:

Porque es cosa muy averiguada que la oración, hecha como se ha de hacer, allega y aficiona mucho a Dios y desapega destotras amistades que no traen provecho espiritual y no se ordenan a esto. El demonio también es excluido grandemente por el amor de Dios; no hay cosa que más aborrezca; y por eso, cuando hay alguna visión o revelación para enamorar a Dios, es imposible que el demonio tenga parte ni operación en aquello; y como este amor de Dios se alcanza con mucha oración, lo que más principalmente procura el demonio es *quitar la oración*; porque cesando ella, el favor y ayuda de Dios nos deja y quedamos llenos de flaquezas.⁶⁹¹

Vemos que tanto Santa Teresa como Ibáñez usan hasta las mismas palabras. No cabe la menor duda de que los confesores estaban equivocados. Pero aun así, el demonio

⁶⁸⁹ Su confesor, P. Ibáñez, comenta al respecto: “Estilo es del demonio, cuando pretende engañar, avisar que callen lo que les dice; mas a ella le avisan que lo comunique con letrados siervos del Señor, y que cuando callare, por ventura la engañará el demonio”. BMC, II, pp. 131.

⁶⁹⁰ BMC, II, pp. 147.

⁶⁹¹ BMC, II, pp. 141 (la cursiva es nuestra).

no pudo vencerla ya que ella obedecía a sus confesores.⁶⁹² Y es que sólo la comunidad como cuerpo de Cristo tiene el poder de vencer al demonio:

Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo *mi Iglesia*, y *las puertas del infierno no prevalecerán contra ella* (Mt 16,18; la cursiva es nuestra).

Esto se ve claramente en Santa Teresa. La Iglesia es la que tiene el poder sobre las fuerzas demoníacas y no el individuo:

Diese spannende Vorgänge [zwischen Teresa und ihren Beichtvätern] verweisen auf die Wirklichkeit der Kirche, der es als Corpus und Gemeinschaft in Einheit mit ihrem Herrn, dem Bezwingen der Dämonen, gegeben ist, der unseligen Mächte Herr zu werden, welche Fähigkeit keinem einzelnen, und sei es der begabte Beter, zukommt, da die bindungslose Innerlichkeit stets zum schutzlosen und haltlosen Spielball der dämonischen Täuschungen verkommt.⁶⁹³

En tercer lugar, si nos fijamos bien en el texto citado antes, Teresa matiza que, a pesar de que sus confesores están equivocados, es el Señor quien “haría que se entendiese la verdad” (V 29,6).⁶⁹⁴ Pero esto supone que el Señor mismo se someterá a su Iglesia; él no anula la autoridad eclesial, sino que orienta a sus ministros, para que confirmen y aprueben las experiencias interiores de la Santa.⁶⁹⁵ Es verdad que con ello corre el riesgo de que haya también fallos y errores de los implicados, pero, por otra parte, solo por esta vía la comunidad puede llegar a la conclusión común de que las experiencias de Teresa son de Dios y no del demonio. Aunque vemos que hay un fuerte contraste entre lo que ella experimenta en su interior y las instrucciones del magisterio, lo importante es que la voz interior nunca va en contra de la obediencia externa.⁶⁹⁶ Justamente en ello consiste una de las pautas del discernimiento de sus experiencias interiores:

⁶⁹² De nuevo una aclaración significativa de Ibáñez: “Ella determinó de obedecer; aunque ella entendía era cosa de Dios, no quiso creerse; pero sintió mucho que la obediencia la pusiese en necesidad de tratar así a su Maestro y Esposo [...]”. BMC, II, pp. 147.

⁶⁹³ SCHIFFERS, Udo Maria: “Weisheit des Gehorsams bei Teresa von Ávila” ..., pp. 847.

⁶⁹⁴ Ibáñez en su informe prácticamente cita a la Santa: “[...] y él [el Señor] asegurábala con que *Él haría entender que Él era* y no el demonio el que le hablaba y enseñaba”. BMC, II, pp. 151 (el subrayado es nuestro).

⁶⁹⁵ Cf. SCHIFFERS, Udo Maria: “Weisheit des Gehorsams bei Teresa von Ávila” ..., pp. 854-855.

⁶⁹⁶ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y la Iglesia” ..., pp. 252. SCHIFFERS, Udo Maria: “Weisheit des Gehorsams bei Teresa von Ávila” ..., pp. 855.

Siempre que el Señor me mandaba una cosa en la oración, si el confesor me decía otra, me tornaba el mismo Señor a decir que le obedeciese; después Su Majestad le volvía para que me lo tornase a mandar (V 26,5).⁶⁹⁷

Pues bien, en los tres momentos principales del conflicto interior hemos querido mostrar que Teresa siempre acepta el juicio de la Iglesia. También cuando éste es contrario a su experiencia interior. Al mismo tiempo, hemos visto que Dios socorre a Teresa en estos tiempos difíciles, confirmando que es él, a través de su Palabra. Ahora nos toca analizar a grandes rasgos un documento que habla a favor del espíritu de la Santa y, después, mostrar que la Sagrada Escritura es el último criterio en el discernimiento de sus experiencias místicas.

4.3.3. El informe de Pedro Ibáñez sobre Santa Teresa

Acabamos de ver que el conflicto interior de la Santa con el magisterio se va agudizando. En un momento oye hablar de las primeras denuncias a la Inquisición. Nos lo cuenta ella misma en su *Vida*:

También comenzó aquí el demonio, de una persona en otra, procurar se entendiese que había yo visto alguna revelación en este negocio, e iban a mí con mucho miedo a decirme que andaban los tiempos recios y que podría ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores. A mí me cayó esto en gracia y me hizo reír, porque en este caso jamás yo temí, que sabía bien de mí que en cosa de la fe contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo iba, por ella o por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pondría yo a morir mil muertes. Y dije que de eso no temiesen; que hartó mal sería para mi alma, si en ella hubiese cosa que fuese de suerte que yo temiese la Inquisición; que si pensase había para qué, yo me la iría a buscar (V 33,5).

Pero en lugar de que estos rumores le infundiesen miedo a la Inquisición, suscitan en ella una cuestión clave: ¿están sus experiencias místicas en plena sintonía con la Sagrada Escritura? Inmediatamente acude a su confesor escribiendo:

Y tratélo con este Padre mío dominico que -como digo- era tan letrado que podía bien asegurar con lo que él me dijese, y díjele entonces todas las visiones y modo

⁶⁹⁷ Véase el texto paralelo: “Jamás hizo cosa por lo que entendía en la oración, antes si le decían sus confesores al contrario, lo hacía luego [...]” (R 4,11).

de oración y las grandes mercedes que me hacía el Señor, con la mayor claridad que pude, y supliqué lo mirase muy bien, y *me dijese si había algo contra la Sagrada Escritura* y lo que de todo sentía. El me aseguró mucho [...] (V 33,5; la cursiva es nuestra).

El fruto de esta demanda de la Santa es el *Informe* que escribe Ibáñez estudiando minuciosamente su caso. A la tarea accede con el rigor de experto en teología. Según su deseo, parte de la Escritura, pero se atiene también a lo que de las visiones y revelaciones sostienen los teólogos. Sobre todo Santo Tomás⁶⁹⁸ y el canciller de la Universidad de París, Jean Gerson. Sin entrar en detalles, pongamos de manifiesto la estructura del *Informe*.

Después de una breve introducción y la biografía de la Santa, Ibáñez expone primero cinco razones desfavorables a las revelaciones. Parte de la posición de los que no conocen su caso y, por lo tanto, se inclinan a condenarlas. Enumerémoslas:

1. Había muchas personas que, diciendo que tenían revelaciones, estaban engañadas, y así, también los doctos que las aprobaban se dejaban engañar. Además, estos engaños se dan más en las mujeres que en los hombres.⁶⁹⁹
2. Según la doctrina de los santos, no se deben aceptar las revelaciones y las visiones, sino que se deben rechazar, ya que para creer en Dios no son necesarias.⁷⁰⁰
3. Se supone que las visiones verdaderas son milagros. Pero éstos, por un lado, no acontecen sin que se dé gran necesidad y, por otro, tienen que suceder en público. Por tanto, sería lógico que en una monja de clausura no tengan lugar.
4. La humildad es uno de los efectos más importantes de las apariciones. Por eso, que las cosas tan íntimas se hagan públicas es incompatible con ella.⁷⁰¹
5. La última razón es que lo probable es que estas visiones sean mentira porque el demonio suele engañar bajo la apariencia del bien y de la verdad.⁷⁰²

⁶⁹⁸ En su *Dictamen*, condensado en 33 puntos, leemos: “Doctrina es de Santo Tomás, y de todos los Santos, que, en la paz y quietud del alma que deja el Ángel de luz, se conoce”. BMC, II, pp. 130.

⁶⁹⁹ Cf. BMC, II, pp. 135-136.

⁷⁰⁰ “[...] los santos han siempre enseñado que no se reciban por verdaderas revelaciones, ni visiones, sino muy poquitas, y con gran necesidad, y que los que quieren de veras aprovechar en amar de Dios, no sólo no las deseen, sino que las huyan como cosa dañosa regularmente”. BMC, II, pp. 136.

⁷⁰¹ “[...] aunque los santos las tenían hartas veces [las apariciones y visiones], pero tenían gran cuidado de encubrir las, y tenían por cierto que, si las manifestaran, Dios les castigara y les privara de tanta merced. Y aun parece claro que no se compadece la humildad con publicar cosas tan grandes que particularmente Dios hace a sus siervos”. BMC, II, pp. 136.

Como acabamos de ver, Ibáñez recoge en la primera argumentación las razones de la tradición y de la doctrina de los santos, que eran muy escépticos respecto a las visiones y revelaciones:

[...] en este negocio sigamos la experiencia de los antiguos y su do[c]trina, que con tanta dificultad se hacían creer ser cosas semejantes de verdad y de santidad.⁷⁰³

A continuación sigue refiriéndose al Concilio de Constanza, en el que examinan dos casos parecidos al de Santa Teresa. Se trata de Santa Brígida de Suecia, que no menciona en su escrito, y de Santa Catalina de Siena.⁷⁰⁴ Uno de los teólogos en el Concilio, Jean Gerson, se muestra sumamente dudoso respecto a las visiones de ambas santas.⁷⁰⁵ Como este problema supera el marco de nuestro trabajo, no lo podemos investigar aquí.⁷⁰⁶

Pues bien, Ibáñez, teniendo en cuenta los principios teológicos de Gerson, elabora su propia criteriología y la aplica al caso de Santa Teresa. Su método se basa en los efectos

⁷⁰² “Y si juntamente con eso dijésemos que aun los malos pueden hacer milagros y tener espíritu de profecía, como el Señor dice, no resta ninguna razón para tener esto por cosa verdadera y de autoridad [...]”. BMC, II, pp. 137.

⁷⁰³ BMC, II, pp. 137.

⁷⁰⁴ “Habrá ciento y cincuenta años, en tiempo que se celebraba el Concilio Constanciense en la ciudad Constancia en Alemania, que Dios levantó un gran espíritu y heroica santidad en una mujer, que se llamó Caterina, que después fue canonizada, y llamada Santa Caterina de Sena. Llegó a tanta privanza de Dios, que ella misma cuenta cosas increíbles al parecer [...]”. BMC, II, pp. 137.

⁷⁰⁵ “[...] y como oyese algo desto un Maestreescuela de Paría, llamado Gerson, varón señalado en virtud y do[c]trina, que nos dejó muchas obras suyas de gran espíritu, escribió contra esto, y trató muy de veras que se pusiese silencio en aquellas revelaciones, y tuvo por cosa muy acertada que el Concilio en esto pusiese su autoridad, condenando y reprobando esto”. Y más adelante: “Y Gerson que más habló en abrir camino para esto [para discernir las visiones y revelaciones verdaderas de las falsas], poniendo tantos documentos, vino a burlar de las visiones y revelaciones que Santa Caterina de Sena tuvo, guiándose por razones naturales, y por estas ciencias humanas. BMC, II, pp. 137; 139.

⁷⁰⁶ Al respecto remitimos a algunas de sus obras: GERSON, Jean: “De distinctione verarum visionum ad falsis”, en: GERSON, Jean: *Oeuvres complètes. Vol. III. L'oeuvre magistrale (87 - 105)*. Desclée & Cie, Paris, 1962, pp. 36-56. GERSON, Jean: “De probatione spiritum y De examinatione doctrinarum”, en: GERSON, Jean: *Oeuvres complètes. Vol. IX. L'oeuvre doctrinale (423 - 491)*. Desclée & Cie, Paris, 1973, pp. 177-185; 458-475. También se puede consultar: ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa y la Iglesia” ..., pp. 252-254. Se ha criticado la actitud negativa de Gerson hacia las mujeres visionarias. Álvarez en su artículo cita los pasajes más problemáticos de Gerson respecto a ellas y, en concreto, a las dos Santas. En los estudios recientes sobre Gerson y sobre su postura hacia las mujeres carismáticas se ha mostrado que los estudiosos a menudo citan los pasajes aislados, leídos fuera del contexto histórico y teológico más amplio: “If we read Gerson’s discernment discourse purely in terms of gender and ignore equally pressing questions of historical and theological context, we do him – and our own scholarship – a considerable disservice”. ANDERSON, Wendy Love: “Gerson’s Stance on Women”, en: *A Companion to Jean Gerson*. Brill, Leiden, 2006, pp. 315.

que estas visiones y revelaciones producen en la persona.⁷⁰⁷ Apuntémoslos (en forma positiva):⁷⁰⁸

1. Desprecio de sí mismo y el (re)conocimiento de las propias faltas.
2. El recogimiento y el alejamiento del mundo.
3. La persona está cada vez más ejercitada en la oración.
4. Busca el parecer de los letrados y comparte sus experiencias con los confesores.
5. Ibáñez repite lo que ha dicho en el número anterior.
6. La persona tiene que pasar por pruebas y persecuciones.
7. La conciencia limpia y las virtudes.
8. La repercusión moral y ética en los prójimos.
9. Igual que en el número 4.
10. Aprecio de esta persona por todos, sobre todo por los expertos en este asunto.
11. Las tentaciones del demonio son inevitables.

Tras la exposición densa de los efectos que las revelaciones dejan en la persona, apoyándose en la Escritura y en la doctrina de los santos, el autor del *Informe* los aplica al caso de la Santa. Sin repetir todo el razonamiento, podemos constatar que su experiencia interior corresponde a los efectos que acabamos de enumerar. He aquí las palabras que condensan el mensaje del escrito:

[...] para consolación de sus siervos y para que otros se salven, siempre ha acostumbrado Su Majestad hacer a algunas personas estas maravillas, y pues tantas razones hay para que creamos que esta religiosa [Teresa misma] es privada [=favorecida] de Dios, no hay para qué negarlo, pues ningún fundamento hay. Entendido esto que se ha puesto aquí [para negarlo], no es probable ni verosímil.⁷⁰⁹

Al fin y al cabo, hemos mostrado que el confesor dominico escribió sobre el espíritu de Santa Teresa un refrendo positivo y favorable. Se trata de un documento único que testifica que la experiencia mística de la Santa no es una experiencia aislada de la Iglesia, sino, al contrario, que está profundamente arraigada en ella. Esta dimensión va a

⁷⁰⁷ “[...] como los corazones de nuestros prójimos nosotros no los podemos conocer en sí ni verlos, hemos de buscar otro medio para saber si son buenos o malos, y éstos son los efe[c]tos y el fruto que viene de nuestros corazones. [...] la verdad interior de alma y su santidad se conoce en alguna manera por las obras y concierto que en sus cosas muestra”. BMC, II, pp. 139.

⁷⁰⁸ Véase BMC, II, pp. 139-146.

⁷⁰⁹ BMC, II, pp. 152.

resaltar aún más al estudiar la Sagrada Escritura como la piedra de toque de sus experiencias interiores.

4.3.4. La Sagrada Escritura: el criterio decisivo

Después de bosquejar las etapas del conflicto íntimo de Teresa con el magisterio de la Iglesia, nos interesa poner de manifiesto cuál es la clave para su resolución. Por un lado, hemos podido percibir –a través del análisis del *Informe* de Ibáñez– que una de las claves es seguramente la obediencia a los confesores. Pero por otro, como ya hemos indicado arriba, es que la Sagrada Escritura⁷¹⁰ le sirve a la Santa como criterio definitivo que garantiza la autenticidad de sus experiencias subjetivas. Aunque nos centraremos a continuación más en el criterio de la Escritura, tenemos que tener en cuenta que éste va siempre mano a mano con la obediencia al magisterio de la Iglesia.

Como ya hemos mostrado en la parte sobre la experiencia mística, esta nace en el interior de la fe. Pero esto es solo un primer paso. Ahora la experiencia tiende a profundizarse en la oración y a través de ella. Es decir, en la oración se le revelan al orante las dimensiones más profundas e insospechables del misterio de la fe. Y justamente eso es lo que le ocurre a Teresa en sus experiencias místicas: le fe se sensibiliza y personaliza. Pero ahora esta fe personalizada busca su “lado” objetivo. La fe subjetiva no está completa hasta que no sea confirmada y asegurada por la experiencia objetiva vivida por la Iglesia y realizada en la Sagrada Escritura. El reflejo de esta totalidad de la experiencia lo podemos ver con toda claridad en la encomienda que Santa Teresa, que busca el complemento objetivo de su fe, hace al P. Ibáñez:

Y tratélo con este Padre mío dominico que -como digo- era tan letrado que podía *bien asegurar* con lo que él me dijese [...] y supliquéle *lo mirase muy bien*, y me

⁷¹⁰ La Sagrada Escritura en la Santa no es sólo un libro entre otros, sino que equivale a la Palabra de Dios en el sentido más hondo de la palabra. Ella conoce la gran parte de la Escritura no porque la hubiera leído – como bien sabemos por su condición de mujer no tenía acceso directo a ella – sino que entra en contacto con ella a través de otros libros espirituales que recogen la gran mayoría de los textos bíblicos. Así aprende de memoria muchos pasajes de la Escritura meditándolos en la oración. Por eso también sus referencias a la Escritura son en realidad los ecos del texto bíblico, dado que los recuerda espontáneamente y no los cita al pie de la letra. Cf. LLAMAS, Román: *Biblia en Santa Teresa*. Editorial de espiritualidad, Madrid, 2007, pp. 30. Al respecto se puede consultar también: HERRÁIZ, Maximiliano: "Biblia y espiritualidad carmelitana", en: HERRÁIZ, Maximiliano: *A zaga de tu huella ...*, pp. 37-70. RENAULT, Emmanuel: "La lecture thérésienne de la Bible", *Carmel*, 26 (1982), pp. 65-80. SÁNCHEZ CARO, José Manuel: "La Biblia en Castillo Interior de Teresa de Jesús", en: ACIT 4, pp. 123-158.

dijese si había *algo contra la Sagrada Escritura y lo que de todo sentía* (V 33,5; la cursiva es nuestra).

De esta manera, la experiencia mística subjetiva se puede hacer completa e integral. Con la apertura a la objetividad del misterio de Dios, presente en la Iglesia y en la Escritura, desaparece o, por lo menos, disminuye notablemente el peligro del autoengaño y del engaño del demonio. A continuación, vamos a exponer lo que nos ha dejado escrito de ello la autora que estudiamos. He aquí los pasajes clave:

Tengo por muy cierto que el demonio no engañará -ni lo permitirá Dios- a alma que de ninguna cosa se fía de sí y está fortalecida en la fe, que entienda ella de sí que por un punto de ella morirá mil muertes. Y con este amor a la fe, que infunde luego Dios, que es una fe viva, fuerte, siempre procura ir conforme a lo que tiene la Iglesia, preguntando a unos y a otros, como quien tiene ya hecho asiento fuerte en estas verdades, que no la moverían cuantas revelaciones pueda imaginar - aunque viese abiertos los cielos- un punto de lo que tiene la Iglesia.

Si alguna vez se viese vacilar en su pensamiento contra esto, o detenerse en decir: «pues si Dios me dice esto, también puede ser verdad, como lo que decía a los santos» (no digo que lo crea, sino que el demonio la comience a tentar por primer movimiento; que detenerse en ello ya se ve que es malísimo, mas aun primeros movimientos muchas veces en este caso creo no vendrán si el alma está en esto tan fuerte como la hace el Señor a quien da estas cosas, que le parece desmenuzaría los demonios sobre una verdad de lo que tiene la Iglesia, muy pequeña), digo que si no viere en sí esta fortaleza grande y que ayude a ella la devoción o visión, que no la tenga por segura. [...]

Que, a lo que yo veo y sé de experiencia, de tal manera queda el crédito de que es Dios, que vaya conforme a la Sagrada Escritura, y como un tantico torciese de esto, mucha más firmeza sin comparación me parece tendría en que es demonio que ahora tengo de que es Dios, por grande que la tenga. Porque entonces no es menester andar a buscar señales ni qué espíritu es, pues está tan clara esta señal para creer que es demonio, que si entonces todo el mundo me asegurase que es Dios, no lo creería (V 25,12-13).

Se trata de un texto denso y rico en matices de la experiencia mística y eclesial. Como podemos ver, la Santa habla del alma “fortalecida en la fe”, es decir, de una fe personalizada que se ha vuelto “amor” o, como ella suele decir, amistad con Cristo. Las señales de esta fe son la viveza y fortaleza y por ella está dispuesta a dar su vida. Con esta

expresión tan audaz (“que por un punto de ella morirá mil muertes”) da a entender que la fe ya forma parte del núcleo de su persona y que a ningún precio va a renunciar a ella.

Pero esta fe, por “viva” y “fuerte” que sea, en sí no es suficiente si se queda aislada de la Iglesia y encerrada en la propia interioridad. De ahí que busque su complemento objetivo (“asiento fuerte”) en “lo que tiene la Iglesia”: así el alma “siempre procura ir conforme a lo que tiene la Iglesia, preguntando a unos y a otros” (V 25,12). Por lo tanto, el papel del teólogo o letrado consiste principalmente en el hecho de aprobar y certificar que la experiencia subjetiva de la gracia está en plena sintonía con el contenido objetivo de la fe propuesta por la Iglesia.⁷¹¹ Pero, desde el punto de vista ontológico, la expresión “lo que tiene la Iglesia”, que aparece en el texto tres veces, equivale a las verdades de la Sagrada Escritura. Esto significa que la Sagrada Escritura es el criterio decisivo en el discernimiento de las revelaciones auténticas de las falsas. Y todo lo que no corresponde a ella es con “mucho más firmeza sin comparación” del demonio.

En definitiva, la primacía en el discernimiento le pertenece a la Sagrada Escritura, mientras que la función del teólogo está exclusivamente en comprobar si la experiencia interior coincide con este último criterio. Es justamente eso lo que le interesa a la Santa:

[...] que quería tratar con grandes letrados [...] porque ella [habla de sí misma] no quería sino saber *si era conforme a la Sagrada Escritura todo lo que tenía* (R 4,7; la cursiva es nuestra).

Y después de someter sus experiencias místicas a su confesor, que las trató con otros letrados, entre los que estaba también el famoso profesor de Alcalá y Salamanca, Mancio del Corpus Christi, (1497-1566) nos vuelve a asegurar:

Ninguna [cosa] han hallado que no sea *muy conforme a la Sagrada Escritura* (R 3,13; la cursiva es nuestra).

Por último, he aquí la respuesta del P. Ibáñez a la enmienda de la Santa si “había *algo contra la Sagrada Escritura*”(V 33,5; la cursiva es nuestra) en cuanto a sus experiencias interiores:

⁷¹¹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa y la Iglesia"..., pp. 259.

Todas las cosas que le dice [Dios Nuestro Señor] *van conformes a la Escritura divina* y a lo que la Iglesia enseña, y son muy verdaderas en todo rigor escolástico.⁷¹²

No es necesario presentar más citas. El criterio de la Sagrada Escritura en el discernimiento de sus experiencias interiores es evidente. Al mismo tiempo, tiene también una clara idea del letrado-teólogo: representante de la Iglesia y experto en las verdades de la Sagrada Escritura.⁷¹³ En una polémica, poniendo de relieve la diferencia entre el “espiritual” y el “letrado”, se inclina más por el último:

[...] es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz y, llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: de devociones a bobas nos libre Dios (V 13,16).

[...] porque en la Sagrada Escritura que tratan, [los letrados] siempre hallan la verdad del buen espíritu (V 13,18).⁷¹⁴

Otro matiz que hay que tener en cuenta respecto a la Sagrada Escritura, y que también encontramos en Santa Teresa, es su lectura integral.⁷¹⁵ A diferencia de la lectura parcial y literal de la Escritura, que fue utilizada por los Inquisidores en el famoso proceso contra Carranza,⁷¹⁶ llegó nuestra autora –por una experiencia mística– a un modo completo de interpretarla:

Dijome [Dios]: «Diles [a los que les parecía mal que saliese a fundar] que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos» (R 19).

⁷¹² BMC, II, pp. 130 (la cursiva es nuestra).

⁷¹³ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa y la Iglesia" ..., pp. 259. Más sobre este tema véase: EGIDO, Aurora: "Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra", *Criticón*, 20 (1982), pp. 85-121. GOEDT, de Michel: *Le Christ de Thérèse de Jésus*. Desclee, París, 1993, pp. 21-29. RENAULT, Emmanuel: "Le mystère de l'Eglise chez Thérèse d'Avila", en: *Sainte Thérèse d'Avila: Contemplation et renouveau de l'Eglise* ..., pp. 95-99.

⁷¹⁴ He aquí el texto paralelo de las *Moradas*: "[...] porque aunque no hayan pasado por estas cosas, tienen un no sé qué grandes letrados, que como Dios los tiene para luz de su Iglesia, cuando es una verdad, dásela para que se admita" (5 M 1,7).

⁷¹⁵ Cf. DOBHAN, Ulrich: "Ist Mystik objektiv? Überlegungen zur mystischen Erfahrung Teresas von Ávila", en: LANGNER, Dieltind; SORAC, A. Marco; ZIMMERLING, Peter (hg.): *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch*. Academic Press, Fribourg, 2008, pp. 199-200.

⁷¹⁶ Se trata del método *in rigore ut iacent* (también *iacent*). Más sobre ello se puede consultar: TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio: *Introducción*, en: CARRANZA, Bartolomé: *Comentarios sobre el catechismo cristiano vol. I y III*. BAC, Madrid, 1972; 1999, pp. 38-42, 59-64; XIV-XXIX.

Al final de este apartado, podemos afirmar que la Sagrada Escritura es el compás de la vida interior de la Santa; es el criterio definitivo al que se atiene su experiencia subjetiva. Por tanto, tenemos que refutar la constatación de Balthasar:

Die spanische Mystik steht hier fernab von der Mystik der Bibel.⁷¹⁷

Al contrario, la mística española –a nosotros aquí nos interesa sobre todo la mística de Santa Teresa, aunque lo mismo vale para la mística sanjuanista– está fundamentalmente unida a la Sagrada Escritura. Es más, su mística brota de ella y siempre busca su “asiento fuerte” (V 25,12) en ella. También hemos mostrado que el papel del teólogo-letrado consiste, en realidad, solamente en aprobar y certificar que la experiencia mística de Teresa está en plena sintonía con la Sagrada Escritura. A la misma conclusión llega también Dobhan:

Die Hl. Schrift, die ihr [Teresa von Ávila] nur bruchstückhaft zur Verfügung stand, ist bei diesem Bemühen um Objektivität ihr ständiges Kriterium, wobei das kirchliche Lehramt in den Personen ihrer Beichtväter und geistlichen Berater die Aufgabe hat, festzustellen, inwieweit diese ihre Erfahrungen mit dem für sie in der Hl. Schrift sich offenbarenden Wort Gottes übereinstimmen. So wird die Schrift für sie tatsächlich zur *norma normans*. Nicht am “Zustand“ wird der objektive Gegenstand abgelesen, sondern der “Zustand“ wird an der objektiven Größe, nämlich der Schrift, gemessen.⁷¹⁸

4.4. La aproximación filosófica: la Iglesia en Santa Teresa

Acabamos de poner de relieve el papel de la Iglesia en la experiencia mística de Santa Teresa. Primero, a través de su ideario exterior que tiene sobre la Iglesia de su época; después, mediante el conflicto íntimo que se origina en ella entre la gracia sobrenatural percibida de manera personal y subjetiva, y su objetividad presente en la Iglesia y realizada en la Sagrada Escritura. A continuación, nos toca profundizar en nuestros planteamientos y preguntarnos en qué radican, cuál es su fundamento. Por eso, es inevitable que en el último apartado del capítulo eclesial resaltemos algunos enfoques filosófico-ontológicos sobre la Iglesia y el creyente, en nuestro caso Santa Teresa. Así esperamos iluminar esta relación tan elemental y también misteriosa entre el místico y la Iglesia.

⁷¹⁷ BALTHASAR, Hans Urs von: *Verbo Caro* ..., pp. 206.

⁷¹⁸ DOBHAN, Ulrich: "Ist Mystik objektiv? ..., pp. 203.

4.4.1. “Hija de la Iglesia”

Empecemos por considerar una frase significativa que Teresa, ya moribunda en Alba de Tormes, pronuncia antes de expirar. María de San Francisco nos dejó un bello testimonio de dicho acontecimiento:

Después de haber recibido a Nuestro Señor [=el Santísimo Sacramento], le daba muchas gracias, porque la había hecho hija de la Iglesia y porque moría en ella. Muchas veces repetía: “En fin, Señor, soy hija de la Iglesia”.⁷¹⁹

A primera vista no hay nada especial en esta frase, pero si la desplegamos fenomenológicamente se nos abrirá una profunda verdad sobre la relación entre la Iglesia y su miembro.⁷²⁰ Por un lado, la Santa se sentía hija de la Iglesia. Pero, por otro, como hemos visto antes en el *Camino* (el código de Toledo) al revisarlo para imprimir, llama a la Iglesia “madre”. Por lo tanto, sí se sentía hija de la Iglesia, tenía una clara conciencia de que ella es su madre. No hay madre sin hija ni hija sin madre. Esto no son conceptos abstractos, sino imágenes y símbolos concretos, llenos de sentido. Romano Guardini, uno de los pensadores más originales y completos del siglo pasado, comprendió el alcance, la profundidad y la fuerza del símbolo. Es significativo cómo comienza su reflexión sobre la Iglesia:

Wenn ein Mensch aus den ersten Jahrhunderten gefragt würde: Was bedeutet in Deinem Glauben die Kirche? – so würde er vielleicht antworten: *Die Kirche ist die Mutter, die meinen Glauben geboren hat*. Sie ist die Luft, in welcher er atmet, und der Boden, auf dem er steht. Die Kirche ist es eigentlich, welche glaubt. Sie glaubt in mir.⁷²¹

La primera imagen que simboliza la Iglesia es “madre” que da a luz a mi fe; después, es también como el aire que respiro, como el suelo que piso. Con todas ellas quiere subrayar que el creyente, el místico, *recibe* su fe; que no es él la fuente de ella. Algo parecido encontramos también en Santa Teresa. Ella es plenamente consciente de que la Iglesia, en el sentido más profundo, es la revelación de Dios Padre en Jesucristo por el Espíritu Santo. Por eso, se siente hija de la Iglesia, ya que ha recibido nueva vida en

⁷¹⁹ BMC, II, pp. 242-243.

⁷²⁰ “Cette exclamation exprimait une connaissance du mystère de l’Eglise, surprenante pour son temps, et qui constituait comme la synthèse et le sommet de toutes les grâces qu’elle avait reçues au cours de sa vie”. RENAULT, Emmanuel: “Le mystère de l’Eglise chez Thérèse d’Avila” ..., pp. 86.

⁷²¹ GUARDINI, Romano: *Vom Leben des Glaubens* ..., pp. 133 (la cursiva es nuestra).

Jesucristo. Pero por otra parte, sabe por experiencia que la Iglesia es también la comunidad viva de todos los creyentes: los obispos, los sacerdotes, sus confesores y asesores, sus monjas y sus hermanos carmelitas, los laicos, los santos, en total, todo el pueblo de Dios.⁷²² Y, de hecho, esta realidad de “Nosotros” es solo el lado humano de la Iglesia como revelación de Dios. Iluminémoslo a grandes rasgos.

4.4.2. “Nosotros” de la Iglesia y la personalidad

La Iglesia es una totalidad orgánica en la que podemos distinguir dos polos o dos “lados”, uno objetivo y otro subjetivo. Para introducir el tema, Guardini matiza que la Iglesia es:

Das “neue Leben“ in der Menschheit.⁷²³

De nuevo usa dos imágenes: “vida nueva” y la “humanidad”. Y es que Dios Amor enciende en la criatura nueva vida, vida de la gracia. Así, la criatura participa de la naturaleza divina. Hablando con el lenguaje de la revelación positiva, es Dios Padre que la adopta como hijo suyo en Jesucristo por el Espíritu Santo.⁷²⁴ Es precisamente lo que llega a experimentar Santa Teresa. Igual que en Guardini, también en ella destaca la expresión “vida nueva”:

Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra *vida nueva*. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, *es que vivía Dios en mí*, a lo que me parecía (V 23,1; la cursiva es nuestra).

Esta “vida nueva” significa que Dios, con su gracia, comienza a vivir en la persona; él ha hecho posible que ella pueda acoger su gracia y amor. Pero ahora tenemos que dejar claro lo siguiente: esta vida nueva o el hecho de que Dios habita en la persona no es algo natural, sino que es un acto libre de Dios. Y este está vinculado con la persona de Jesús de Nazaret y con su obra salvífica que ha realizado en la historia.⁷²⁵ Por consiguiente, no se

⁷²² Sobre el “espíritu eclesial” de Santa Teresa véase: GARCÍA BURILLO, Jesús: “La relación de Teresa con la Jerarquía. Su espíritu eclesial. *En fin Señor, soy hija de la Iglesia*”, en: ACIT 3, pp. 167-197.

⁷²³ GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge. Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*. Matthias Grünewald Verlag, Mainz, ⁵1990, pp. 35.

⁷²⁴ Cf. GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Kirche* ..., pp. 36.

⁷²⁵ Cf. GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Kirche* ..., pp. 36.

trata de un hecho natural, sino que pertenece al orden de la gracia que supera toda la naturaleza.⁷²⁶ Pues bien, vamos a describir el lado objetivo de la Iglesia.

Primero, cabe preguntarnos de dónde nos viene la fe. Cómo el hombre se hace creyente, de qué manera llegamos a creer. Guardini con toda claridad pone de manifiesto que no empezamos a creer de la nada, sino que nuestra fe se enciende gracias a la fe de nuestros padres, nuestros maestros o profesores, amigos u otras personas que viven a nuestro alrededor.⁷²⁷ Un creyente aislado, totalmente separado de los demás no existe. Santa Teresa, por ejemplo, recibió su fe primero en su casa natal; luego, la profundizó al lado de una monja agustina, María de Briceño; más tarde, en las conversaciones con sus confesores, etc. Esto nos lleva a un “principio”, a una comunidad, a un “Nosotros” que posee la fe y que la transmite.

En la historia de la humanidad podemos localizar un acontecimiento en el que nace esta comunidad de la fe, la Iglesia (ἐκκλησία). Es el acontecimiento de Pentecostés.⁷²⁸ ¿Qué sucede en aquel momento entendido como kairós (καιρός)? Dios interviene en la humanidad y se hace presente en el género humano como tal, en la totalidad humana unida biológica, cultural y socialmente mediante las personas. Pero esta comunidad es algo más que la mera suma de ellas. Guardini muestra con lucidez que no es necesario, para que Dios con su gracia intervenga en esta totalidad, que toque a todos los hombres, sino que es suficiente que se haga presente en aquello que está más allá de lo individual.⁷²⁹ Sea cual sea el número de los apóstoles y de los demás discípulos en Pentecostés, esta es la comunidad objetiva, la Iglesia a la que el creyente (en el sentido de “miembro”) está orgánicamente unido:

Gott faßt die Menschen, [...] sofern sie in einer überpersönlichen Einheit stehen,
Glieder einer Gemeinschaft sind oder sein können.⁷³⁰

Pero la “unidad sobrepersonal” de la que habla Guardini es, ante todo, una experiencia. Somos “Nosotros” los que hemos experimentado la Revelación de Dios Padre

⁷²⁶ Es justamente lo que expresa el autor de la Carta a los Hebreos: “Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo” (Heb 1,1-2).

⁷²⁷ Cf. GUARDINI, Romano: *Vom Leben des Glaubens* ..., pp. 134-135.

⁷²⁸ Cf. MOURoux, Jean: *L'expérience chrétienne* ..., pp. 194.

⁷²⁹ Cf. GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Kirche* ..., pp. 36. “Was darin erfaßt wird, sind nicht die “Vielen“, selbst nicht die „Alle“, das sind sämtlich noch Zahlbegriffe; sondern das Menschengeschlecht als solches, das Menschengesamt“. GUARDINI, Romano: *Vom Leben des Glaubens* ..., pp. 138.

⁷³⁰ GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Kirche* ..., pp. 37.

en Jesucristo. En la primera Epístola de San Juan encontramos la descripción fenomenológica de esta experiencia:

Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida – porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó– lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1 Jn 1,1).

Con todo derecho, de Certeau subraya la dimensión comunitaria de “Nosotros”, la totalidad de toda la Iglesia en este texto.⁷³¹ Lo que tenemos que tener en cuenta aquí es que el “Nosotros” de la Iglesia es una realidad, es una experiencia de la comunión con Dios Padre en la Persona de Jesucristo. Por eso Guardini advierte que no existe una “filosofía de la Iglesia” y que el fenómeno de la Iglesia es descriptible solo desde su dimensión sociológica.⁷³² Con ello quiere decir simplemente que su esencia no nos es comprensible de otro modo que mediante la Revelación. Así pues, solo posterior y condicionalmente, podemos describir la realidad viva y orgánica de “Nosotros” (“Wir”).⁷³³ Hagámoslo a grandes rasgos.

“Nosotros”, según Welte, significa “estar en relación” y “convivir con” los demás.⁷³⁴ Pero “estar en relación” y “convivir con” se da como vida entre tú y yo y, por lo tanto, como conversación. Así pues, la Iglesia como conversación y encuentro entre los creyentes nunca es una subsistencia, sino un acontecimiento continuo:

Sie [die Kirche] ist wesentlich nicht eine vorhandene Substanz, ein stehendes, statisches Ding. Sie ist ein in der Gegenseitigkeit glaubender Personen sich vollziehendes Leben.⁷³⁵

⁷³¹ “La vie chrétienne commune (le « nous » de saint Jean apporte sans doute le témoignage de toute l’Eglise que parle avec lui) a sa vérité dans rencontre effective avec le Dieu que vient en nous par Jésus-Christ”. CERTEAU, Michel de: “L’expérience religieuse, „connaissance vécue“ dans l’Église”, *Recherches de Science Religieuse*, 76, (1988), pp. 187.

⁷³² Cf. GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Kirche* ..., pp. 37, n. 3.

⁷³³ Cf. FRANK, Simon: ““Ich” und “Wir” (Zur Analyse der Gemeinschaft)”, *Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur*, 1 (1929/30), pp. 49-62. GUARDINI, Romano: *Vom Leben des Glaubens* ..., pp. 137. WELTE, Bernhard: “Die Person als das Un-begreifliche”, en: BWGS *I,1. Person*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 137.

⁷³⁴ Cf. WELTE, Bernhard: “Die Person als das Un-begreifliche” ..., pp. 137.

⁷³⁵ WELTE, Bernhard: “Die Person als das Un-begreifliche” ..., pp. 137.

Ahora nos podemos preguntar en qué radica el “Nosotros”, la comunidad viva de los creyentes a partir de la conversación y del encuentro. Ya antes hemos indicado que la Iglesia como “Nosotros” tiene raíces en la persona histórica de Jesucristo, en su acontecimiento (“Ereignis”) salvífico en la humanidad:

Ihr Geschehen [der Kirche] gründet auf dem Glauben, d. h. auf der beständig erneuernden, glaubenden Begegnung mit der Person und also dem Ereignis Jesu. Diese grundlegende personale Begegnung bleibt gleichsam wach durch die Geschichte hin im fortdauernden Geschehen des Wir (des Gesprächs) der Glaubenden im Geschehen der Kirche.⁷³⁶

Es decir, el acontecimiento de Jesucristo está presente durante toda la historia a partir de la conversación y el encuentro de “Nosotros”. Ahora bien, el lado objetivo de la Iglesia que han descrito y pensado los filósofos de la religión como Welte, Guardini y otros, lo ha llegado a experimentar profundamente Santa Teresa. Para ella, la humanidad de Cristo es la piedra angular en la que se basa la Iglesia. Como dicho tema en la Santa ya lo hemos tratado en la parte histórica, baste destacar aquí lo siguiente: ella está convencida de que con el “acontecimiento” de Jesús la fe subsiste o cae. ¿Cómo se ve esto en su experiencia? Sabemos bien que su modo de orar siempre se basa en la Persona de Jesús. He aquí unos ejemplos:

Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración (V 4,7).

Tenía este modo de oración: que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí (V 9,4).⁷³⁷

Asimismo, recordemos con qué fervor defiende la humanidad de Cristo ante aquellos que en un cierto punto de la vida espiritual quieren prescindir de ella. Y cómo se apoya en su defensa en este “Nosotros” de la Iglesia:

⁷³⁶ WELTE, Bernhard: "Die Person als das Un-begreifliche" ..., pp. 137.

⁷³⁷ Véase otros pasajes de Teresa en los que resalta la Humanidad de Cristo: “Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre” (V 9,6). “[...] que por este camino que fue Cristo han de ir los que le siguen [...]” (V 11,5). “De los que comienzan a tener oración [...] han de procurar tratar de la vida de Cristo” (V 11,9). “Había sido yo tan devota toda mi vida de Cristo. [...] Y así siempre tornaba a mi costumbre de holgarme con este Señor [...]” (V 22,4). “Comencé a tomar de nuevo amor a la sacratísima Humanidad” (V 24,2). “Comenzóme mucho mayor amor y confianza de este Señor en viéndole, como con quien tenía conversación tan continua. Veía que, aunque era Dios, que era hombre, que no se espanta de las flaquezas de los hombres [...]. Puedo tratar como con amigo, aunque es señor” (V 37,5), etc.

También os parecerá que quien goza de cosas tan altas no tendrá meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor. [...] Al menos yo les aseguro que no entren a estas dos moradas postreras; porque si pierden la guía, que es el buen Jesús, no acertarán el camino; hartos serán si se están en las demás con seguridad. [...] Y tengo para mí que hasta que muramos, por subida oración que haya, es menester esto [atenerse a la Humanidad de Cristo] (6 M 7,5-6.8).

En definitiva, el núcleo de “Nosotros”, de la comunidad viva, es para la Santa la humanidad de Cristo, el acontecimiento objetivo (nunca objetivado) de la Iglesia. De ahí que también “es menester” pensar “en la sacratísima Virgen y en la vida de los Santos, que tan gran provecho y aliento nos da su memoria” (n. 6). Y es que su justificación de la humanidad de Cristo se argumenta justamente con “la vida de los Santos”:

Miremos al glorioso San Pablo, que no parece se le caía de la boca siempre Jesús, como quien le tenía bien en el corazón. Yo he mirado con cuidado, después que esto he entendido, de algunos santos, grandes contemplativos, y no iban por otro camino. San Francisco da muestra de ello en las llagas; San Antonio de Padua, el Niño; San Bernardo se deleitaba en la Humanidad; Santa Catalina de Siena... otros muchos [...] (V 22,7).

Después de esta exposición del lado objetivo de la Iglesia, nos toca delinear en unas pinceladas también su lado subjetivo. Acabamos de ver que la Iglesia abarca la persona en cuanto está dirigida más allá de sí misma, hacia los demás y con ellos forma una unidad. Pero la nueva vida de la gracia no se apodera solo de la comunidad, sino también de cada persona en su forma subjetiva y personal. Es decir, que la persona no está orientada solo hacia lo común, sino que también tiene asiento en sí misma.

Por un lado, Dios se hace presente en la unidad sobrepersonal, pero, por otro, entra en relación con cada persona de manera única y singular.⁷³⁸ Es significativa en este contexto la imagen del “castillo” de la Santa. Por una parte, todos somos un castillo vuelto hacia nuestro centro personal, pero, por otra, también hacia otros castillos a nuestro alrededor. Así pues, no se trata de dos cosas separadas entre sí, sino de una unidad

⁷³⁸ Cf. GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Kirche ...*, pp. 38.

orgánica. Hay solo un Dios, pero que se comunica en dos direcciones: a la comunidad y, a la vez, a la persona, el miembro de la comunidad.⁷³⁹

Además, es importante que tengamos en cuenta el hecho de que entre la comunidad y la personalidad no hay contradicción (“Widerspruch”), sino contraste (“Gegensatz”).⁷⁴⁰ La Iglesia en el sentido descrito no es un poder que fuerce y oprima a la persona. Esta tampoco necesita imponerse contra ella para hacerse valer, sino que, al contrario, la comunidad supone su singularidad y la fomenta.⁷⁴¹ Desde este punto de vista, la Iglesia deja que cada uno se desarrolle de manera única e irrepetible. Y no cabe la menor duda de que el ejemplo de la Santa abulense sea único y singular dentro de la mucha variedad que encontramos en la Iglesia. Este rasgo destaca en su santidad, en su autoridad de ser maestra de oración y en su Doctorado.⁷⁴² Justamente en ello podemos ver que la comunidad eclesial y la personalidad no están en oposición, sino que hay entre ellas una cierta sinergia.

Como último punto en este apartado eclesial, nos toca plasmar a grandes rasgos la dimensión litúrgica de la experiencia mística de Santa Teresa.

4.4.3. Eucaristía: la memoria perenne del acontecimiento de Cristo

Santa Teresa desde pequeña participa en la Eucaristía⁷⁴³ con sus padres y recibe la formación al uso de la Iglesia “pretridentina”.⁷⁴⁴ También participa en las procesiones populares y en las fiestas de la Iglesia, como las Navidades, la Pascua, etc. En su adolescencia probablemente deja de lado por cierto tiempo las celebraciones eucarísticas.

⁷³⁹ Cf. GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Kirche* ..., pp. 39.

⁷⁴⁰ Dos cosas contrarias se excluyen: el bien y el mal, blanco y negro, sí y no. Mientras que todo lo viviente-concreto está compuesto de los contrastes que se destacan mutuamente y se condicionan. Una de estas unidades concretas y vivientes es justamente la comunidad y la personalidad. Más sobre ello véase GUARDINI, Romano: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie der Lebendig-Konkreten*. Matthias-Grünwald-Verlag. ⁴1998.

⁷⁴¹ Cf. GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Kirche* ..., pp. 40.

⁷⁴² Véase CRUZ (ÁLVAREZ), de la Tomás: "Actualidad y razón teológica del Doctorado de Santa Teresa" y SAGRADO CORAZÓN (LLAMAS), Enrique del: "Datos históricos sobre el “doctorado” de Santa Teresa de Jesús", en: *Fe y magisterio eclesiástico. Doctorado de Santa Teresa*. Madrid, 1971, pp. 393-406; 317-372.

⁷⁴³ Aquí mencionamos la bibliografía fundamental sobre la eucaristía en la Santa: ÁLVAREZ, Tomás: *Paso a paso. Leyendo con Teresa su Camino de Perfección*. Monte Carmelo, Burgos, ²1998, pp. 227-251. CASTELLANO CERVERA, Jesús: "Vivir con Teresa de Jesús la liturgia de la Iglesia", *Monte Carmelo*, 89 (1981), pp. 209-233. GARCÍA, Ciro: "Experiencia eucarística de Santa Teresa de Jesús", *Burgense*, 41 (2000), pp. 73-86. GENNARO, Camillo: "Il mistero eucaristico nell'esperienza di Teresa d'Avila", *Rivista di vita spirituale*, 37 (1983), pp. 153-164. PARENTE, Pietro: *Esperienza mistica dell'Eucaristia: croce e pane, follia dell'amore*. Città Nuova, Roma, 1981, pp. 43-57.

⁷⁴⁴ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Eucaristía". En: *DST*, pp. 276.

Es normal que con su desarrollo personal y espiritual también la Eucaristía obtenga más importancia en su vida. Sin duda alguna, es su experiencia mística quien la introduce en las profundidades del misterio eucarístico. Mencionemos los momentos principales.

En primer lugar, a partir del encuentro íntimo de Teresa con Jesucristo a su lado (V 27) descubriendo en su humanidad el fundamento de su propia existencia (V 22), es natural que también la eucaristía pase a un primer plano. Según la opinión de Álvarez, es probable que la Santa por estas fechas practique la comunión diaria, aunque se trata de un caso excepcional en aquel ambiente comunitario.⁷⁴⁵

En segundo lugar, se trata de un episodio serio en la historia de la Santa. Cuando aumentan sus gracias místicas y los confesores las juzgan diabólicas, entonces toman contra ella una medida rigurosa, a saber, le restringen el acceso a la comunión:

Y díjome mi confesor que todos se determinaban [...] que no comulgase tan a menudo [...]. Fuime de la iglesia con esta aflicción [...] habiéndome quitado muchos días de comulgar [...] (V 25,14-15).

Pero la Santa acepta la decisión de los asesores por obediencia, viendo en ello un medio a través del que Dios prueba a sus amigos verdaderos. Nos lo asegura ella misma:

Parece, Señor, que probáis con rigor a quien os ama, para que en el extremo del trabajo se entienda el mayor extremo de vuestro amor (V 25,17).

Lo que esta opresión pasajera produce en realidad en la Santa es que aumenta su amor a la Eucaristía, lo que testifica su madurez espiritual.

En tercer lugar, si observamos bien la vida de nuestra autora, nos damos cuenta de que los hechos cruciales de su historia personal de salvación están relacionados estrechamente con la Eucaristía. Baste aquí mencionar su tarea fundacional (V 32,11),⁷⁴⁶ así como otras gracias eucarísticas que presentan el culmen de su autobiografía (V 38,19.21.23). También cabe destacar que muchas experiencias místicas descritas en sus *Relaciones*, le vienen a la hora de la comunión:⁷⁴⁷ “después de comulgar” penetra su alma

⁷⁴⁵ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Eucaristía". En: *DST*, pp. 277.

⁷⁴⁶ La experiencia mística brota de la Eucaristía y lleva al místico a la misión ("missio" – ser enviado) y al apostolado. Cf. MOURoux, Jean: *L'expérience chrétienne ...*, pp. 198-206. Este aspecto de la experiencia mística en la Santa lo desarrolla bien WILHÉLEM, François-Régis: *Dieu dans l'action. La Mystique Apostolique selon Thérèse d'Avila*. Éditions du Carmel, Venasque, 1992.

⁷⁴⁷ Ibáñez lo afirma en su *Dictamen*: "Estas cosas [las experiencias místicas] ordinariamente le vienen después de larga oración, y de estar muy puesta en Dios y abrasada en su amor, o comulgando". BMC, II, pp. 131.

el misterio de la Trinidad (R 16). Asimismo, durante la eucaristía está introducida en el matrimonio espiritual (R 35). ¿Qué podemos deducir de todo ello? Un hecho de gran importancia: entre la dimensión subjetiva de la experiencia mística y la dimensión litúrgico-objetiva no hay contradicción, sino que se complementan y condicionan entre sí.⁷⁴⁸ Cuando Santa Teresa cae en éxtasis durante la celebración litúrgica, ésta no se interrumpe, sino que, a pesar de ello, sigue participando activamente en ella:

Die Gnade Gottes ermöglicht es der Mystikerin, der paradoxen Aufgabe völliger Anwesenheit (Forderung der Gemeinschaft wie der Ritus) bei gleichzeitig völliger „Abwesenheit“ zu entsprechen.⁷⁴⁹

Esto es una señal clara de que su experiencia interior encuentra en la liturgia su complemento objetivo. Dicho de otro modo, lo objetivo en la liturgia se realiza a través de la experiencia mística subjetiva, mientras que la experiencia subjetiva con la oscilación hacia lo litúrgico-objetivo recibe su confirmación.

Ahora solo queremos detallar un rasgo importante de la experiencia eucarística de Santa Teresa. Como ya hemos mencionado, la eucaristía se basa en la persona y en el acontecimiento de Cristo y, por tanto, en la memoria perenne de su misterio pascual.

Es justamente lo que el sacerdote en nombre de toda la comunidad expresa en la celebración eucarística durante la consagración: “haced esto en conmemoración mía”.⁷⁵⁰ Es decir, que nosotros estamos incluidos en el misterio de Cristo. Es más, nosotros formamos su cuerpo místico en que está guardada la memoria perenne de su encarnación, muerte y resurrección. He aquí un pasaje de Guardini que confirma lo que acabamos de matizar:

Die Gläubigen sind [...] durch einen wirklichen, gemeinsamen Lebensgrund verbunden. Das ist der wirkliche Christus; sein Leib ist das unsere; ihm sind wir „einverleibt“, wir sind „sein Leib“, *Corpus Christi mysticum*.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ Cf. BENKE, Christoph: "Mystik und Liturgie", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 125 (2003), pp. 470.

⁷⁴⁹ BENKE, Christoph: "Mystik und Liturgie" ..., pp. 470.

⁷⁵⁰ *Misal Romano*, Plegaria eucarística I-IV. Se trata de la frase tomada de la Sagrada Escritura: “Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó el pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros; *haced esto en memoria mía*. Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz, diciendo: Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, *haced esto en memoria mía*” (1 Cor 11,24-25; la cursiva es nuestra). Para más sobre ello véase: CROCE, Giovanna della: “”Fate questo in memoria di me”. Considerazioni sull’”anamnesi” del Signore”, *Rivista di vita spirituale*, 37 (1983), pp. 135-142.

⁷⁵¹ GUARDINI, Romano: *Vom Geist der Liturgie*. Matthias-Grünwald-Verlag, ²⁰1997, pp. 33 (la cursiva es del autor).

La memoria eterna de la presencia de Cristo está en la hostia, en el santísimo Sacramento que se reparte a toda la comunidad cristiana. Así, también cada uno de los creyentes participa de su muerte y resurrección aquí y ahora. No se trata, por tanto, solo de un recuerdo de algo que ya pasó, sino de una “re-creación”, de una “renovación”:

Il faudrait arriver à penser l'acte ambigu qui s'exprime dans le verbe commémorer. Il ne s'agit sûrement pas seulement d'une évocation subjective, mais d'une re-crédation, d'un renouvellement.⁷⁵²

Es precioso cómo la Santa describe este misterio eucarístico en la comunidad eclesial y en cada alma:

[...] pues Su Majestad ya nos le dio y envió al mundo [a su Hijo] por sola su voluntad, que El quiere ahora por la suya propia no desampararnos, sino *estarse aquí con nosotros* [...]; que el habernos dado este pan sacratísimo *para siempre*, cierto lo tenemos. Su Majestad nos le dio -como he dicho- este mantenimiento y maná de la Humanidad, que le hallamos como queremos, y que si no es por nuestra culpa, no moriremos de hambre; que de todas cuantas maneras quisiere comer el alma hallará en el Santísimo Sacramento sabor y consolación (CV 34,2; la cursiva es nuestra).

Las palabras que aluden a que Jesús “se está aquí con nosotros” muestran que su misterio pascual se actualiza en su cuerpo místico (en la Iglesia) de manera objetiva aunque en cada uno de sus miembros se realiza de modo personal y subjetivo. También la expresión “para siempre” da a entender que la presencia de Jesús entre y en nosotros es un acontecimiento terminante y definitivo y que, por eso, forma parte de “un cierto ahora”.⁷⁵³

En definitiva, el capítulo 34 del *Camino* es un testimonio profundo que nos ha dejado la Santa sobre la Eucaristía y el Santísimo Sacramento.⁷⁵⁴ En nuestra exposición hemos intentado mostrar que el núcleo de su experiencia mística es justamente la Eucaristía.

⁷⁵² MARCEL, Gabriel: *Présence et immortalité* ..., pp. 52.

⁷⁵³ FLORENSKI, Pavel: *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010, carta 7, pp. 198.

⁷⁵⁴ Se pueden consultar otros pasajes: V 22,6; V 38,21; 5 M 1,11; F 18,5; R 15,6, etc.

4.5. Recapitulación: la experiencia mística – el diálogo constante con la Iglesia

En este capítulo hemos intentado mostrar que no existe una experiencia mística aislada, sino que siempre comienza en la comunidad, en el ámbito de lo sobrepersonal. Así pues, también la experiencia mística de Santa Teresa empieza a brotar en la comunidad, aunque presenta en ella rasgos únicos e insustituibles.

Primero hemos visto que el ideario exterior que tiene Teresa sobre la Iglesia se va afinando y profundizando. En el fondo, ella descubre que las fronteras geográficas de la Iglesia de su época conducen a la unidad en la diversidad. Pero el hombre conquistador no lo puede ver ni reconocer. Santa Teresa, en cambio, se da cuenta de que todos compartimos el mismo destino, sobre todo a través de su sensibilidad por las almas perdidas del mundo de las Indias y de los herejes. Que somos hijos de un mismo Padre y hermanos de una Iglesia. Aunque su concepción de la Iglesia parece estar al principio bastante limitada, se va poco a poco –gracias a su experiencia mística– ampliando y profundizando hacia la dimensión de los hijos de Dios, en la que desaparecen los prejuicios y limitaciones exteriores.

Después hemos desplegado en líneas generales el conflicto íntimo de Santa Teresa frente al magisterio de la Iglesia. Como en las experiencias subjetivas del apóstol Tomás y de San Pablo, mencionadas al principio de este capítulo, hemos visto que también las vivencias místicas interiores de la Santa, para no engañarse a sí misma, buscan el complemento en la experiencia objetiva del “Nosotros” de la Iglesia. En este sentido, su experiencia mística es una experiencia profundamente *dialogal*. Y no solo como comunión con Jesús en su interioridad de manera personal y subjetiva, sino también con los representantes de la Iglesia. Al mismo tiempo, cabe subrayar que esta experiencia objetiva de “Nosotros” de la Iglesia se realiza de manera única e irreversible en la Sagrada Escritura. Justamente por eso, nuestra autora quiere asegurarse de si sus experiencias subjetivas corresponden con la Palabra de Dios, reflejada en la Sagrada Escritura. Y el papel clave en ello lo tienen los teólogos y letrados. La Sagrada Escritura es ciertamente el criterio decisivo en el discernimiento de sus experiencias místicas, mientras que ellos solo atestiguan que de facto se da esta correspondencia entre su experiencia subjetiva y la Sagrada Escritura.

Y, finalmente, hemos llegado a la conclusión de que la experiencia subjetiva de Santa Teresa obtiene su pleno sentido en la Eucaristía, en la que está implicada la realidad del “Nosotros” de la Iglesia y cuyo centro es el acontecimiento salvífico de Jesús.

5. El problema de la certeza en la experiencia mística de Santa Teresa

5.1. Clarificaciones previas

Nuestro estudio se ha ido orientando hacia la cuestión de la certeza de los estados místicos en Teresa de Jesús. Primero hemos descrito la experiencia mística tal como la encontramos en sus escritos. Después hemos desplegado su dimensión antropológica y eclesial. A continuación, nos toca estudiar el fenómeno de la certeza que acompaña y determina la experiencia mística cristiana.

Teresa de Ávila es indudablemente una autoridad imprescindible cuando se trata de este problema complejo y difícil de resolver. A ella siempre se han ido refiriendo los autores de los pocos estudios de que disponemos sobre este tema. A nosotros nos interesará ante todo describir la certeza en la mística española en el sentido fenomenológico, es decir, cómo o de qué manera aparece y se manifiesta.

Después nos preguntaremos cuál es su objeto: de qué o, mejor dicho, de quién tiene Teresa la certeza. Como se trata de un encuentro personal con Dios tenemos que tener en cuenta que se trata de la certeza de una presencia, de la presencia de Dios. Y, por tanto, de una certeza personal. Pero esto no es todo. Como bien sabemos, en el ámbito de la fe solemos hablar de la certeza de fe. Sin embargo, aquí nos proponemos analizar la certeza mística o la certeza de los estados místicos. Por lo tanto, tendremos que aclarar primero qué tenemos en mente cuando usamos el término “certeza mística”.

5.2. El concepto de la “certeza mística”: ¿una invención moderna?

Cuando hablamos de la certeza en general podemos darnos cuenta de que solemos distinguir diferentes tipos de certeza: la certeza científica, moral, jurídica, la certeza de fe, etc. Entre ellos no encontramos la certeza mística ya que se trata de un tipo de certeza muy específica, relacionada con la experiencia mística. Como veremos más adelante, la certeza mística forma parte de la fe, pero, al mismo tiempo, va más allá. O mejor dicho, se basa en una fe iluminada. Pero por otra parte cabe poner de relieve que este tipo de certeza está mucho más presente en la historia del pensamiento de lo que parece a primera vista.

Igual que en el caso de la experiencia religiosa y mística, tenemos que distinguir dos cosas: una es el fenómeno en sí y otra es el estudio de este fenómeno. Con ello queremos poner de relieve lo siguiente: que la certeza mística es, por un lado, un fenómeno que necesariamente acompaña a toda experiencia mística auténtica y que desde siempre ha existido y ha habido místicos que la experimentaban. Y, por otro lado, con este concepto

también señalamos que dicho fenómeno lo podemos estudiar de una manera sistemática. Si el padre del concepto de la experiencia religiosa y el introductor de su estudio organizado según los principios objetivos de la ciencia era William James, difícilmente podemos localizar a alguien que de modo igual impulsara las investigaciones sobre la certeza mística. Por una parte, porque esta se considera solo un rasgo –aunque importante– de la experiencia mística, y, por otra, porque como no todos llegan a vivir la experiencia mística también son pocos los que experimentan la certeza que la acompaña.

Pero aunque no podemos precisar al autor de este tema significativo en el ámbito de la filosofía de la religión, sí que podemos determinar el país y el ámbito lingüístico en el que aparece el término y en el que se han realizado hasta hoy la gran mayoría de los estudios sobre ello. El concepto “certeza mística” está ligado en primera línea a la lengua francesa y al ámbito intelectual francés. Por tanto el término original es la *certitude mystique*.

Según nuestros datos, aparece en el siglo XIX y su uso se prolonga durante el siglo XX. Este hecho tiene que ver probablemente con el renacimiento del estudio de la mística en Francia en la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo con Henri Bremond (1865-1933), el autor de la monumental obra *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*.⁷⁵⁵ Desconocemos si él en su libro usa el vocablo *certitude mystique*; sin embargo, lo encontramos en *Conférences de Notre-Dame de Paris*, del teólogo dominicano Henri Dominique Lacordaire.⁷⁵⁶ Es interesante su calificación de la certeza mística como certeza supra racional.

A principios del siglo XX fue publicado un libro de Jules Pacheu sobre la experiencia mística y la actividad subconsciente.⁷⁵⁷ Se trata de un estudio clásico sobre la psicología de la religión. En él el autor mediante la teoría psicológica, describe y analiza los fenómenos místicos, entre ellos también *certitudes des mystique*.⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ BREMOND, Henri: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de religion jusqu'à nos jours. Vol. I-V*. Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2006. La primera edición en doce tomos se publicó en Bloud et Gay, Paris, 1916/36.

⁷⁵⁶ LACORDAIRE, Henri Dominique: *Conférences de Notre-Dame de Paris/I. Années 1835, 1836, 1843, 1844*. Poussielgue, Paris, [1872]. Dix-septième conférence: de la certitude supra-rationnelle ou mystique produite dans l'esprit par la doctrine catholique, pp. 321-339. Dix-huitième conférence: des causes de la certitude supra-rationnelle ou mystique produite dans l'esprit par la doctrine catholique, pp. 341-359.

⁷⁵⁷ PACHEU, Jules: *Psychologie des mystiques chrétiens critique des faits: l'expérience mystique et l'activité subconsciente*. Perrin et cie., 1911, cap. VIII, pp. 224-253.

⁷⁵⁸ PACHEU, Jules: *Psychologie des mystiques chrétiens ...*, pp. 224.

El siguiente autor que tenemos que mencionar es Henri Delacroix (1873-1937), un psicólogo y filósofo de la época del modernismo. En su libro *La religion et la foi*, publicado en el año 1922, dedica un capítulo al estudio de la *certitude mystique*.⁷⁵⁹ Su exposición se detiene sobre todo en la descripción de los estados místicos, principalmente en el éxtasis. Así pues, el tema de la certeza mística queda en un segundo plano.

Aunque no es de habla francesa, no puede pasar desapercibido un trabajo sugestivo, dividido en cinco partes, que se propone estudiar explícitamente la certeza del conocimiento místico en Santa Teresa.⁷⁶⁰ El autor del mismo es un carmelita español que, en clave tomista, interpreta el fenómeno de la certeza teresiana. Su tesis principal es que si no podemos dudar de la realidad de los hechos naturales de la conciencia, es lícito aceptar la misma ley también para los hechos sobrenaturales. Es verdad que nos podemos equivocar en la explicación de su *naturaleza*, mientras que dudar de su *existencia* es imposible.⁷⁶¹ Y, de hecho, la Santa muchas veces reconoce su incapacidad de darlos a entender, pero esto de ninguna manera invalida la certeza de los hechos experimentados en su interior.

Otro escrito que también explora dicho problema es un artículo breve, pero interesante de Joseph de Tonquédec, un jesuita francés.⁷⁶² En él, a partir de una regla ignaciana, muestra que la certeza mística consiste en la acción de Dios sobre el hombre, irreductible a cualquier otro acontecimiento interior.

En nuestra época, son varios los autores que han estudiado la certeza de la experiencia mística; primero cabe hacer mención de Henri Mongis, un fenomenólogo francés. Su artículo sobre el estatus de la certeza en la experiencia mística cristiana aporta algunas ideas perspicaces sobre el tema.⁷⁶³ En su presentación encontramos varias veces el término *certitude mystique*. Su intención principal es, desde el punto de vista fenomenológico, desplegar la problemática de la certeza en los estados místicos. Poniendo de manifiesto el problema del “yo” en la experiencia mística y describiendo el primer

⁷⁵⁹ DELACROIX, Henri: *La religion et la foi*. Félix Alcan, Paris, 1922, pp. 247-284. Una versión abreviada fue publicada en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1921), pp. 615-637.

⁷⁶⁰ NIÑO JESÚS, Marcelo del: "Santa Teresa y la certeza del conocimiento místico", *Monte Carmelo*, 34 (1932), pp. 170-175, 195-201, 243-249, 291-300, 339-346.

⁷⁶¹ Cf. NIÑO JESÚS, Marcelo del: "Santa Teresa y la certeza del conocimiento místico" ..., pp. 245.

⁷⁶² TONQUÉDEC, Joseph de: "De la certitude dans les états mystique. A propos d'une règle ignatienne du Discernement des esprits", *Nouvelle Revue Théologique*, 75 (1953), pp. 399-404.

⁷⁶³ MONGIS, Henri: "Le statut de la certitude dans l'expérience mystique chrétienne", en: KAPLAN, Francis; VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (ed.): *Introduction à la philosophie de la religion*. Éditions du Cerf, Paris, 1989, pp. 87-110.

grado de la oración mística (la oración de quietud) examina también el estatus de la certeza. Se trata, en fin, de un ensayo significativo, aunque poco sistemático.

En segundo lugar, María Isabel Alvira, en su libro sobre la antropología en Santa Teresa, también aborda el tema de la certeza.⁷⁶⁴ En el apartado IV del sexto capítulo de la tercera parte sobre la “estructura del hombre” plantea dos dimensiones del problema: primero analiza a grandes rasgos la certeza en el conocimiento místico y, después, expone el problema de la seguridad y del temor frente a la salvación eterna. Asimismo, la autora expone de manera convincente los criterios según los que la Santa distingue las experiencias místicas auténticas de las falsas.

El último autor que vamos a mencionar es Jad Hatem, un filósofo libanés que ha publicado varios escritos sobre Santa Teresa. En uno de sus libros recientes dedica el primer capítulo a Santa Teresa, en el que además del tema de la verdad indaga también sobre el problema de la certeza.⁷⁶⁵ Partiendo de la fenomenología, pone de manifiesto en la primera parte los rasgos fundamentales de la certeza teresiana, diferente de la cartesiana. Pero como la certeza que tiene Santa Teresa en sus experiencias místicas es una certeza inmanente, es necesario, por un lado, el proceso de discernimiento y, por otro, tienen que darse ciertos complementos exteriores que aporten credibilidad. Y justamente de estos criterios se ocupa Hatem en la segunda parte de su estudio. Por consiguiente, sus constataciones nos van a servir para profundizar en el tema de la certeza mística en Teresa de Ávila.

En conclusión, esta breve presentación acerca del término “certeza mística”⁷⁶⁶ y de los trabajos que la estudian ha sido necesaria. Con ella hemos querido mostrar que lo que tratamos no es algo inventado por nosotros, sino que tiene una tradición destacada en el ámbito filosófico-teológico francés y que se sitúa, a su vez, en un contexto histórico contemporáneo. Y lo que es aún más importante, prácticamente todos los autores que hemos mencionado (excepto Lacordaire) se refieren a Teresa de Jesús⁷⁶⁷ como autoridad eminente en la cuestión de la certeza de la experiencia mística.

⁷⁶⁴ ALVIRA, María Isabel: *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila ...*, pp. 338-352.

⁷⁶⁵ HATEM, Jad: "Voir la vérité. L'authenticité de l'expérience mystique selon Thérèse d'Avila", en: *L'âme et l'abîme dans la mystique féminine carmélitaine ...*, pp. 7-24.

⁷⁶⁶ Es curioso que en otras lenguas europeas no nos hayamos topado con dicha expresión: ni en inglés, ni en alemán, ni en español ni en italiano.

⁷⁶⁷ Además de Santa Teresa, otra autoridad en cuanto a la certeza de la experiencia mística es, indudablemente, San Juan de la Cruz. Aquí queremos resaltar dos estudios importantes que tratan este tema: BARUZI, Jean: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Felix Alcan, 1924, 1931².

5.3. La certeza de la presencia de Dios en Santa Teresa

Cuando hablamos de la certeza de los estados místicos, el hecho determinante y decisivo es que los místicos no solo experimentan la presencia de Dios, sino que tienen una certeza indudable y absoluta de su presencia. Santa Teresa precisa esta experiencia como el “sentimiento de la presencia de Dios” (V 10,1). Por tanto, nuestra tarea será primero describir el fenómeno de la presencia de Dios en Teresa de Jesús y después explorar cuál es la certeza que la acompaña.

5.3.1. Acercamiento fenomenológico a la presencia de Dios

El hecho innegable de la presencia de Dios está en el centro de la experiencia mística teresiana. Como nos cuenta Teresa en su autobiografía, y más tarde en las *Moradas*, Dios se hará cada vez más presente en su vida hasta que su presencia abarque toda su persona en el matrimonio espiritual. En general, se trata de un largo proceso de diferentes grados: la Santa va poco a poco disponiéndose para Dios y abriéndose progresivamente a su presencia. Este camino lo hemos expuesto ampliamente en el apartado de los grados de la contemplación. Por ello, lo que nos interesa aquí es, sobre todo, describir el modo (cómo) y el contenido (quién) de la presencia de Dios. Pero antes tenemos que presentar las experiencias más importantes que tiene Teresa de Dios. Al mismo tiempo, estaremos atentos al rasgo principal que les acompaña: la certeza.

5.3.2. La descripción teresiana de la presencia de Dios⁷⁶⁸

- En la oración de quietud

Como bien sabemos, el primer grado de oración mística lo constituye la oración de quietud. ¿Qué acontece en la quietud centrándonos en la presencia de Dios? Santa Teresa nos lo matiza en los capítulos 14 y 15 de la *Vida*. Aquí nos interesa en primera línea resaltar el plano teológico del fenómeno.

En primer lugar, la Santa para dar a entender la presencia de Dios en la oración de quietud recurre al lenguaje teológico. Usa un término que está en el ámbito teológico-

LACOSTE, Jean-Yves: "De la certitude au dénuement. Descartes et Jean de la Croix", *Nouvelle Revue Théologique*, 113 (1991), pp. 516-534.

⁷⁶⁸ Como hemos estudiado con detenimiento los grados de contemplación en la parte central de la tesis aquí sólo presentaremos los niveles de la experiencia de la presencia de Dios y la certeza que la acompaña.

espiritual de su época y cargado de distintos significados: el “auxilio particular”. Con él quiere subrayar que se trata de un don particular y gratuito de Dios al alma:

Digo que está más cerca el agua, porque la gracia da más claramente a conocer al alma (V 14,2).

[...] porque comienza Su Majestad a comunicarse a esta alma y quiere que sienta ella cómo se le comunica [...] *Quiere* Dios por su grandeza que entienda esta alma que está Su Majestad tan cerca de ella que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino hablar ella misma con El, y no a voces, porque está ya tan cerca que en meneando los labios la entiende (V 14,5; el subrayado es nuestro).

[...] *quiere* este Emperador y Señor nuestro que entendamos aquí que nos entiende, y lo que hace su presencia, y que *quiere* particularmente comenzar a obrar en el alma, en la gran satisfacción interior y exterior que la da [...] *quiere* el Señor aquí que casi le vea el alma por vista de ojos, como dicen [...] (V 14,6; el subrayado es nuestro).

Hemos destacado cuatro veces el verbo “querer”, que señala la acción de Dios. También está claro que ahora la gracia (el “auxilio general”) se da a conocer al alma de manera particular: no solo que Dios comienza a comunicarse con el alma, sino que ella también siente los efectos de su presencia:

Querría mucho el Señor me favoreciese para poner los efectos que obran en el alma estas cosas [...] (V 14,8).

Es decir, que Dios obra en esta alma “particularmente” y le da a sentir su presencia “en la gran satisfacción interior y exterior”, en “este deleite y contento” (V 14,6). Por un lado, la quietud interior es profunda, pero, por otro, es una cosa totalmente nueva y diferente de las que conocía hasta ahora:

Es en lo muy íntimo de ella esta satisfacción, y no sabe por dónde ni cómo le vino, ni muchas veces *sabe qué hacer* ni qué querer ni qué pedir (14,6; el subrayado es nuestro).

[...] cuando el Señor comienza a hacer estas mercedes, la misma alma no las entiende *ni sabe qué hacer de sí*. [...] Porque he yo pasado mucho y perdido harto tiempo *por no saber qué hacer* (V 14,7; el subrayado es nuestro).

En definitiva, la presencia de Dios en la oración de quietud desborda todas sus capacidades para entenderla. Y si no puede acudir a alguien que tenga una experiencia

parecida, se encuentra desorientada.⁷⁶⁹ Al mismo tiempo, el alma tiene la certeza de esta presencia activa en ella:

[...] que no se puede dudar, pues se ve clara la obra (V 14,10).

Muy de pasada mencionemos que en la quietud es la voluntad la que está capturada por el amor de Dios y que en el tiempo de encantamiento amoroso no le deja libertad para ninguna otra cosa:

[...] sola la voluntad se ocupa de manera que, sin saber cómo, se cautiva; sólo da consentimiento para que la encarcele Dios, como quien bien sabe ser cautivo de quien ama. ¡Oh Jesús y Señor mío! ¡qué nos vale aquí vuestro amor!, porque éste tiene al nuestro tan atado que no deja libertad para amar en aquel punto a otra cosa sino a Vos (V 14,2).

Otras dos potencias, el entendimiento y la memoria, a veces importunan y perturban la quietud de la voluntad; por eso es importante que esta no haga caso de ellas, sino que siga gozando de la presencia de Dios.

Resumiendo, en la oración de quietud la presencia de Dios se da a conocer al alma por los efectos de “gran satisfacción” que Dios pone en ella y a través de la certeza de que esta viene de Dios.⁷⁷⁰ A continuación, nos toca poner de relieve la certeza en la unión.

- En la oración de unión

La Santa habla de la unión en muchas partes; por tanto, tenemos que delimitarnos. Nosotros hemos escogido el capítulo 18 de la *Vida*, que vamos a completar con algún pasaje de la *Relación 5*. De nuevo, nos importa destacar lo que ocurre a nivel teologal. Pero este se enlaza con el plano autobiográfico de la autora:

Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma aquí siente. ¡Dígalo quien lo sabe, que no se puede entender, cuánto más decir! Estaba yo pensando *cuando quise escribir esto*, acabando de *comulgar* y de estar en esta misma oración que escribo, qué hacía el alma *en aquel tiempo* (V 18,14; el subrayado es nuestro).

⁷⁶⁹ “[...] es gran trabajo, si no hay quien la entienda; y esle gran gusto verse pintada, y entonces ve claro va por allí. [...] y he gran lástima a almas que se ven solas cuando llegan aquí; porque aunque he leído muchos libros espirituales, aunque tocan en lo que hace al caso, decláranse muy poco, y si no es alma muy ejercitada, aun declarándose mucho, tendrá hartos que hacer en entenderse” (V 14,7).

⁷⁷⁰ En la segunda parte del capítulo 15 de la *Vida*, la Santa pone de relieve los criterios del discernimiento entre la quietud genuina y sus simulaciones.

Estas frases forman una nota introductoria a la experiencia que nuestra autora acaba de recibir. Nos lo da a entender con la expresión “en aquel tiempo”, en el momento “de estar en esta misma oración”:

Y es así que *cuando comencé* esta postrera agua *a escribir*, que me parecía imposible saber tratar cosa más que hablar en griego, que así es ello dificultoso. Con esto, lo dejé y *fui a comulgar*. [...] aclaró Dios mi entendimiento, unas veces con palabras y otras poniéndome delante cómo lo había de decir [...] (V 18,8; el subrayado es nuestro).

De los dos pasajes citados podemos deducir que hay una conexión entre la experiencia eucarística y la inspiración literaria. En seguida precisa que, “en esta misma oración” (n. 14) de unión, Dios ilumina su entendimiento “unas veces con palabras y otras poniéndome delante cómo lo había de decir” (n. 8). Teniendo en cuenta esto, podemos estar seguros de que esta vez en la unión experimentada durante la comunión oyó las palabras de San Pablo:

Díjome el Señor estas palabras: Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí. Ya no es ella la que vive, sino Yo.⁷⁷¹ Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo (V 18,14).

El primer dato clave en la oración de unión es que Dios se comunica con el alma a través de su palabra.

[...] Dios mío [...] con verdad podamos hablar de esta *comunicación* que aun en este destierro tenéis con las almas (V 18,3; el subrayado es nuestro).

Segundo, la experiencia de la presencia de Dios, caracterizada por un modo nuevo de conocer, por un exceso de luz divina, desborda sus capacidades intelectivas.⁷⁷²

[...] que ha sido grande la claridad del sol que ha estado allí, pues así la ha derretido [al alma] (V 18,12).

⁷⁷¹ He aquí la referencia paulina: [...] ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20). Estas palabras de San Pablo la Santa las evoca con frecuencia en sus escritos: “Viénneme días que me acuerdo infinitas veces de lo que dice San Pablo -aunque a buen seguro que no sea así en mí-, que ni me parece vivo yo, ni hablo, ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza, y ando como casi fuera de mí, y así me es grandísima pena la vida” (R 3,10).

⁷⁷² “La nueva luz que ilumina el entendimiento produce un nuevo modo de conocer a Dios, diverso del que se origina en los sentidos y termina en conceptos claros”. PACHO, Eulogio: “La iluminación divina y el itinerario espiritual según Santa Teresa”, *Monte Carmelo*, 79 (1970), pp. 370.

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 (V 18,14)
[...] porque el entendimiento está como espantado (R 5,6).

Ahora prosigue con la descripción resaltando otro matiz teologal:

Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa. Sólo podré decir que se representa *estar junto con Dios*, y *queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer* [= tener por cierto] (18,14; el subrayado es nuestro).

Es importante notar que en la unión la presencia de Dios se comunica al alma o, hablando desde la perspectiva del orante, “que [el alma] se representa estar junto con Dios”. E, igual que en la oración de quietud, vemos que también en la unión la certeza absoluta acompaña al sentimiento de la presencia de Dios.⁷⁷³ Después se centra en el nivel psicosomático y recalca los momentos puntuales de la experiencia:

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 (V 18,14; cf. R 5,6).

La Santa insiste en que esta presencia se produce en el alma por pura iniciativa de Dios,⁷⁷⁴ más allá del dinamismo habitual de las potencias. Como vemos, estas se suspenden para que pueda gozar de

[...] un bien, adonde juntos se encierran todos los bienes, mas no comprende este bien. Ocúpanse todos los sentidos en este gozo, de manera que no queda ninguno desocupado para poder [ocuparse] en otra cosa, exterior ni interiormente (V 18,1).

Pero la suspensión de las potencias o el silencio psicológico profundo se da de tal modo que no anula la condición concienical de la persona ni los contenidos cognoscitivos,

⁷⁷³ He aquí otro indicio a la certeza de la presencia activa de Dios: “Es cosa tan conocida las operaciones exteriores, que *no se puede dudar* que hubo gran ocasión, pues así quitó las fuerzas con tanto deleite para dejarlas mayores” (V 18,11; la cursiva es nuestra).

⁷⁷⁴ En el título afirma que la unión acontece “por la bondad del Señor” (V 18, tit) y que se trata de “grandísimo favor del Señor” (n. 15).

ni el aumento del amor y gozo.⁷⁷⁵ La inmersión del alma en la presencia de Dios es total aunque la doctora mística asegura que

[...] el espacio de estar el alma en esta suspensión de todas las potencias, es bien breve: cuando estuviese media hora, es muy mucho (V 18,12).

Como esta experiencia de la presencia divina acontece en “lo interior” del alma, claro está que tendrá influencias también en el exterior, es decir en el cuerpo:

[...] porque toda la fuerza exterior se pierde y se aumenta en las del alma para mejor poder gozar de su gloria. El deleite exterior que se siente es grande y muy conocido (V 18,10).

Volviendo a “esta misma oración” en la que se encontró Teresa hace un momento, esta suscita en ella el recuerdo de una de sus primeras experiencias de la unión plena con Dios:

Acaeciome a mí una ignorancia al principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas. Y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer; porque, como digo, parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló hartó (V 18,15).

Teresa se refiere a una experiencia puntual de la presencia de Dios que tuvo probablemente al principio del estado que está describiendo. El dato que resalta en su evocación es que la dejó absorta por su novedad, por lo cual tuvo que acudir a un teólogo para que se la confirmase. Él le aclaró que, por un lado, era una presencia de Dios universal (“estar presente en todas las cosas”), pero, por otro, que “se comunicaba con nosotros” de manera concreta a través de su palabra, alguna verdad, etc.

En definitiva, hemos mostrado que la unión acontece cuando Teresa experimenta la presencia activa de Dios y su comunicación. También hemos visto que la certeza sobre la presencia divina forma parte de la misma experiencia. Y, por fin, que Dios se comunica al alma mediante los efectos de gran gozo y deleite.

⁷⁷⁵ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Comentarios a las obras de Santa Teresa ...*, pp. 131-132.

- En la visión intelectual de Jesucristo

Ahora nos interesa presentar el cómo de la presencia de Dios en la visión intelectual. Como ejemplo más claro y más conocido vamos a escoger la visión intelectual de Cristo al lado derecho, que fue la experiencia decisiva en la vida interior de nuestra autora.

Pero antes de describir esta experiencia teresiana, tenemos que dejar claro que estamos entrando en otro grado de la presencia de Dios, diferente a la presencia en la quietud y en la unión. Esto nos lo dará a entender claramente la misma Santa en su exposición del capítulo 27 de la *Vida*, que completaremos con el capítulo 8 de las sextas *Moradas*.

1. La descripción de la visión intelectual

La experiencia de Cristo presente ocurrió muy probablemente en el año 1560 cuando la Santa tenía 45 años. He aquí el pasaje clave de este acontecimiento:

[...] 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. [...] Parecíame *andar siempre a mi lado Jesucristo*, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas *estar siempre al lado derecho*, sentíalo muy claro, y que *era testigo de todo lo que yo hacía*, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que *estaba cabe mí* (V 27,2: el subrayado es nuestro).

La Santa, como vemos, afirma repetidamente una clara presencia de Cristo a su lado derecho. La presencia, además, es continua, ya que dos veces repite el determinante de tiempo “siempre”. Más tarde, en las *Moradas* precisa que esta visión intelectual de Cristo presente

[...] no es como las [visiones] imaginarias, que pasan de presto, sino que dura muchos días, y aún más que un año alguna vez (6 M 8,3).

Se trata, por consiguiente, de una experiencia sorprendente y totalmente nueva que supera las capacidades de la Santa para poder describirla:

[...] y, cierto, para esta manera de visión, a mi parecer, no la hay [la comparación] que mucho cuadre. [...] no hay términos para decirla [...] (V 27,3).

Pues bien, nuestra autora, a pesar de la inefabilidad de esta experiencia profunda, se esfuerza por darla a entender, no solo a sí misma, sino también al confesor al que le describe lo sucedido (cf. V 27,3.5). Nosotros aquí vamos a subrayar los puntos principales de la presencia de Cristo, que se instala en el ámbito personal y existencial de la Santa.

2. Una experiencia personal inmediata

En primer lugar, Teresa en esta experiencia ya no experimenta a Dios que se comunica mediante alguna verdad, alguna palabra bíblica o imagen, sino que se hace presente Jesucristo en persona: “Jesucristo, hijo de la Virgen” (V 27,4). Un poco después dirá “el mismo Cristo” (V 28,7) y “Cristo vivo” (V 28,8). Esta experiencia personal *par excellence*, se distingue nítidamente de la presencia por los efectos en la oración de quietud y de unión:

No es como una presencia de Dios que se siente muchas veces, en especial los que tienen oración de unión y quietud, que parece en queriendo comenzar a tener oración hallamos con quién hablar, y parece entendemos nos oye por los efectos y sentimientos espirituales que sentimos de gran amor y fe, y otras determinaciones, con ternura. Esta gran merced es de Dios, y téngalo en mucho a quien lo ha dado, porque es muy subida oración, mas no es visión, que entiéndese que está allí Dios por los efectos que, como digo, hace al alma, que por aquel modo quiere Su Majestad darse a sentir. Acá vese claro que está aquí Jesucristo, hijo de la Virgen. En estotra oración represéntanse unas influencias de la Divinidad; aquí, junto con éstas, se ve nos acompaña y quiere hacer mercedes también la Humanidad Sacratísima (V 27,4).

Una cosa es, por tanto, la presencia de Dios que “se da a sentir por los efectos que [...] hace al alma”, mientras que aquí además de estos efectos se hace presente y “nos acompaña” Jesucristo mismo, su Humanidad Sacratísima.⁷⁷⁶ Edith Stein, hablando de los diferentes tipos de conocimiento de Dios, también viene a apuntar esta diferencia entre la experiencia mediata (por los efectos) y la experiencia personal de Dios:

Im Verhältnis zu jenen Offenabrungen in denen sich *nicht Gott selbst* erschließt, sondern nur eine einzelne Wahrheit oder auch ein einzelnes, der natürlichen

⁷⁷⁶ Baltasar Álvarez, el confesor de la Santa, hablando de su propia experiencia, subraya lo mismo: “Aquí recibí entrar dentro de mí con veras; y también se me fijó una como ordinaria composición corporal de Cristo nuestro Señor” (EE, Escritos acerca de su modo de oración A, 14).

Erkenntnis unzugängliches Ereignis enthüllt wird, hat die persönliche Erfahrungserkenntnis den Charakter der Unmittelbarkeit: in dem Sinn, in dem das *selbst Gegenwärtige unmittelbar* erfahren genannt wird im Vergleich zu dem, was *nur in seinen Wirkungen* miterfaßt oder durch Boten vergegenwärtigt ist.⁷⁷⁷

Del texto citado se deduce perfectamente la diferencia entre el primer y el segundo grado de la presencia de Dios que Santa Teresa subraya en su texto: el encuentro personal con Cristo *mismo* tiene el carácter de experiencia *inmediata*, mientras que la experiencia de Dios que se da a sentir por los “efectos” y las “influencias”⁷⁷⁸ sería una experiencia *mediata*. Pero hay que tener en cuenta que en las dos tenemos que considerar experiencias sobrenaturales y por tanto diferentes de la fe; así pues, distinguimos las experiencias sobrenaturales en comparación con la fe, igual que, en el campo natural, la experiencia propia en comparación con el saber teórico: algo que antes solo hemos captado en nuestros pensamientos ahora llega a cumplirse.⁷⁷⁹ A continuación, vamos a poner de relieve los grados de presencia de Dios que acabamos de indicar.

3. Tres grados de la presencia de Dios

En este contexto conviene hacer mención de otro autor místico que distingue diferentes grados de la presencia de Dios y que coincide en gran medida con lo que viene matizando la Doctora mística. Jean-Joseph Surin afirma que “el sentimiento de la presencia de Dios en sí mismo tiene como tres grados”:

Le premier [degré] est que l'âme goûte en son fond l'Être de Dieu, en général et confusément, sans connaissance distincte. [...] Le second est que cette même âme sent en soi la présence de Jésus Christ le quel lui est uni et par sa grâce et par la Sainte Eucharistie, si bien qu'elle expérimente Jésus Christ demeurant et opérant en soi-même, comme celui que sentirait près de soi quelque personne qui lui tiendrait compagnie. [...] Le troisième degré est plus relevé et moins ordinaire, qui est de sentir ces trois divines Personnes résidentes dans l'âme et conversant avec elles.⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ STEIN, Edith: *Wege der Gotteserkenntnis* ..., pp. 48 (el subrayado es nuestro).

⁷⁷⁸ Así describe la oración de unión: “Parece que estando el alma en el deleite que queda dicho, que se siente estar toda engolfada y amparada con una sombra y manera de *nube de la Divinidad*, de donde vienen *influencias* al alma [...]” (Cp 5,4). Las dos cosas subrayadas señalan el hecho de que la experiencia de la presencia de Dios es mediata.

⁷⁷⁹ Cf. STEIN, Edith: *Wege der Gotteserkenntnis* ..., pp. 48.

⁷⁸⁰ SURIN, Jean-Joseph: *Guide spirituel pour la perfection*. Desclée de Brouwer, Paris, 1963, pp. 137-138.

De momento queremos fijarnos en los primeros dos grados de la presencia de Dios, aunque Teresa hace aquí también una primera y clara alusión al tercer grado, que sería la presencia trinitaria:

[...] porque se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas (V 27,9).

Surin, de forma parecida a Santa Teresa, a la que se refiere explícitamente en otros pasajes de su exposición, sostiene que el alma en el primer grado de la presencia de Dios (en la oración de quietud y de unión) goza el “Ser de Dios” de manera general y confusa.⁷⁸¹ Se trata de unas comunicaciones efímeras de Dios o Cristo al alma sin que ella tenga un conocimiento distinto de él. En el contexto de la unión nuestra autora da a entender que el toque de Dios es misterioso e inefable:

[...] porque no se puede decir más claro, por ser tan *oscuro* lo que allí [en lo interior del alma] pasa (V 18,14; el subrayado es nuestro).

Todo lo contrario en la experiencia de Cristo presente. Las descripciones de la Santa y de Surin son prácticamente iguales al respecto. Los dos sitúan la presencia de Cristo al lado de la persona que lo experimenta. La Santa incluso precisa que está “al lado derecho” (V 27,2), aunque a veces habla en términos generales: “cabe mí”, “junto cabe mí”, “a mi lado” (V 27,2-3). Pero lo que distingue esta experiencia de Jesús presente de la presencia de Dios por los efectos en la quietud y unión es la claridad con la que la Santa “ve”, “siente” y “entiende” a Jesucristo, aunque no lo vea con los ojos del cuerpo ni del alma, como asegura:

[...] con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada [...] (V 27,2)

[...] que con los ojos del cuerpo ni del alma no lo veo [...] (V 27,3).

Pero, al mismo tiempo, subraya una y otra vez:

[...] sentíalo muy claro [a Jesucristo] [...] (V 27,2).

[...] lo veía claro y sentía [...] era cosa muy clara (V 27,3).

Acá vese claro que está Jesucristo [...] (V 27,4).

Si no lo ve ni con los ojos del cuerpo ni con los ojos del alma, pero con toda certeza insiste en que lo “ve” claramente, tiene que percibirlo de alguna manera. ¿De qué manera?

⁷⁸¹ Cf. ORDAS GARCÍA, Ángel María: *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa ...*, pp. 88.

4. El encuentro personal con Cristo en el amor

Una pista para aclarar esta cuestión nos la ofrece el filósofo García Morente en su escrito autobiográfico el *Hecho extraordinario*, en que se refiere precisamente a la experiencia de Santa Teresa que venimos analizando. Como la Santa no veía en qué forma estaba Cristo presente, pero, a la vez, decía que lo veía claramente, Morente explica su incoherencia psicológica así:

[...] la terminología de santa Teresa carece de rigor psicológico; ello explica la aparente contradicción en su texto, cuando dice que *no le veía* y pocas líneas después que *lo veía claro*. Porque cuando dice que no le veía, quiere decir que no tenía *sensación visual*, y cuando dice que lo veía claro y sentía, quiere decir que lo *percibía e intuía* sin sensaciones.⁷⁸²

La manera en que la Santa ve y siente la presencia de Cristo sería, según Morente, *una percepción sin sensaciones* o “una percepción puramente espiritual”, *sine corpore interposito*.⁷⁸³ San Ignacio de Loyola señala una experiencia parecida con el término *consolación sin causa precedente*.⁷⁸⁴ Nuestra autora, más tarde, en las *Moradas*, adquirirá el cultismo escolástico de “visión intelectual” que, en realidad, no la contenta.⁷⁸⁵ De todas esas fórmulas podemos concluir que se trata de una infusión en el amor o de un conocimiento infuso por medio del amor.

Ahora bien, para dar a entender esta presencia de Cristo, la Doctora mística acude a la simbología. Primero pone una comparación de una persona en una habitación oscura que se encuentra al lado de otra (cf. V 27,3).⁷⁸⁶ Pero en seguida advierte que la imagen no es apropiada, ya que en la oscuridad sentimos a la persona a nuestro lado o la tocamos, mientras que en la experiencia de Cristo presente no es así. Después la compara al manjar que ya está en el estómago sin haberlo consumido (cf. 27,7). También es como una persona de buen oído que no puede prescindir de las voces de otras personas que le hablan aunque

⁷⁸² GARCÍA MORENTE, Manuel: "El hecho extraordinario", en: *Obras completas II (1937-1942) Vol. II*. Anthropos, Barcelona; Fundación Caja de Madrid, Madrid, 1996, pp. 435 (el subrayado es de autor).

⁷⁸³ GARCÍA MORENTE, Manuel: "El hecho extraordinario", pp. 435; 436.

⁷⁸⁴ SAN IGNACIO: *Ejercicios Espirituales*, n. 330.

⁷⁸⁵ “Esta llaman visión intelectual, no sé yo por qué” (6 M 8,2).

⁷⁸⁶ Guardini hace una comparación parecida al hablar de un saber de la presencia de Dios: “Ich weile mit einem anderen Menschen, dem ich innerlich verbunden bin, im gleichen Zimmer. Ich bin mit irgend etwas beschäftigt, und er auch. Wir tun nichts zusammen, wir sprechen gar nicht miteinander, wir blicken auch nicht auf einander hin, und dennoch weiß ich: Er ist da. Durch alles Tun, oder Reden, oder Denken hin geht einfaches, gleichmäßiges Bewußtsein: Er ist da ... und ist Er ... und beides ist eins“. GUARDINI, Romano: *Vom lebendigen Gott*. Matthias Grünewald Verlag, Mainz, ²1987, pp. 59.

quisiese, sino que tiene que oírlas (cf. 27,7). Y por último, el símil que es, según ella, el más convincente:

[...] como uno que sin deprender ni haber trabajado nada para saber leer ni tampoco hubiese estudiado nada, hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde, pues aun nunca había trabajado aun para desprender el abecé. Esta comparación postrera me parece declara algo de este don celestial [...] (V 27,8-9).

Otro rasgo importante de esta manera en la que se instala la presencia de Jesucristo es que no depende de ella; ni siquiera tenía conocimiento de que pudiera darse.

[...] ni jamás se había movido a desearlo, ni había venido a mi noticia podía ser (V 27,7).

Acaece, estando el alma descuidada de que se le ha de hacer esta merced ni haber jamás pensado merecerla [...] (6 M 8,2).

De nuevo resalta que esta experiencia de la presencia de Cristo se produce sin que ella la quisiera o hiciera algo para adquirirla. Es fruto de la gratuidad absoluta de Dios:

[...] que no obramos nosotros nada ni hacemos nada. Todo parece obra el Señor (V 27,7).

Pero, en el plano teologal, Teresa da a entender que el eje central de esta presencia misteriosa es “amor y amistad”. Es como la relación íntima entre dos personas que conviven juntos durante mucho tiempo y que ya no necesitan comunicarse mediante gestos y palabras, sino que se entienden solo con las miradas:

[Cristo] la hace capaz [al alma] de tan grandes bienes y le comunica secretos y trata con ella con tanta *amistad* y *amor* que no se sufre escribir. [...] que se entienden Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, *sin otro artificio* para darse a entender el *amor* que se tienen estos dos amigos. Como acá si dos personas se quieren mucho y tienen buen entendimiento, aun *sin señas* parece que *se entienden con sólo mirarse*. Esto debe ser aquí, que sin ver nosotros cómo, de en hito en hito *se miran* estos dos amantes [...] (V 27,10; el subrayado es nuestro).⁷⁸⁷

⁷⁸⁷ Una descripción casi idéntica la encontramos en el jesuita Cardaveraz: “Lo 2º, advierto las prodigiosas propiedades de estos afectos del alma en este estado: La 1ª es, que ya parece que el alma no hace nada en estas operaciones, antes son tan sublimes y sobrenaturales, que con una simple vista se hace todo a un tiempo, porque con modo divino e inexplicable y con lenguaje propio de ángeles, *se entienden mutuamente*”

En este pasaje Santa Teresa intenta detallar el encuentro personal con Cristo que ocurre en el interior del “amor y amistad”. De ahí que ella y Cristo se comuniquen y se entiendan de manera puramente espiritual, “sin señas” y “sin otro artificio”; “con sólo mirarse”. Aquí ocurre justamente lo que hemos expuesto del encuentro personal en la parte sobre la experiencia mística.⁷⁸⁸ El alma antes conocía a Dios en la oscuridad de la fe, mientras que ahora *él mismo*, en la persona de Cristo, se le da a conocer personalmente y le descubre la fuente personal de su vida y le comunica sus “secretos” (V 27,9) y “grandes verdades y misterios” (V 27,6).

No erraríamos si dijéramos que en este encuentro de persona a persona Cristo ha acogido a Santa Teresa en “amor y amistad” y que ella desde ahora lo conoce de una manera nueva:

[...] porque hasta que le hizo esta merced que digo, nunca sabía quién la hablaba, aunque entendía las palabras (6 M 8,2; la Santa habla de sí misma).

Aquí experimenta qué significa verdaderamente la oración: “tratar de amistad” (V 8,5). Si antes ella trataba con Jesús y se esforzaba en conocerlo, es ahora *él mismo* el que “trata con ella con amistad y amor que no se sufre escribir” (V 27,9). El alma ya no necesita meditar para conocer a Dios y amarlo, sino que se encuentra en su presencia en cuanto comienza a orar e, incluso, fuera de la oración:⁷⁸⁹

Y cada vez que quería tratar con Su Majestad en oración, y aun sin ella, le parecía estar tan cerca, que no la podía dejar de oír (6 M 8,3).

La Santa ahora sabe por experiencia que Cristo la ama:

[...] Su Majestad se nos comunica y nos muestra el amor que nos tiene [...] (6 M 8,1).

Y precisamente este encuentro personal con él es lo que es más valioso de todas las cosas y lo que le proporciona un gozo incomparable con cualquier otro deleite mundano. Es más, todos ellos le parecen “basura” en comparación con el amor que le tiene Cristo:

[...] no puedo decir lo que se siente cuando el Señor la da a entender secretos y grandezas suyas, el deleite tan sobre cuantos acá se pueden entender, que bien con

Dios y el alma, con sólo mirarse con los ojos del entendimiento. Y esto se explica algo con lo que pasa en lo humano cuando dos se aman mucho” (CC, 5º [Cartapacio], 28; el subrayado es nuestro).

⁷⁸⁸ Véase el subcapítulo 2.5.1.2., especialmente la sección • La inhabitación por el amor

⁷⁸⁹ Cf. STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 96-97.

razón hace aborrecer los deleites de la vida, que son basura todos juntos. Es asco traerlos a ninguna comparación aquí, aunque sea para gozarlos sin fin, y de estos que da el Señor sola una gota de agua del gran río caudaloso que nos está aparejado (V 27,12).

A continuación, nos toca describir a grandes rasgos este modo de conocer en el amor que la Santa ha experimentado en su encuentro con Cristo y que excede todo conocimiento humano.

5. El valor noético de la visión intelectual

En primer lugar, hay que tener presente que nuestra autora, como mostraremos en el apartado sobre las visiones imaginarias, ve y conoce a Cristo en el Espíritu Santo. Esto lo da a entender con el símbolo de la “luz”:

[Jesucristo] se [le] 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 (V 27,3; el subrayado es nuestro).

Es una captación de Cristo en el Espíritu de Dios que “alumbra el entendimiento”. Unas líneas después precisa que

[...] *se imprimió* en mi *entendimiento* que era Él [...] que sin verse, *se imprime* con *una noticia tan clara* que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan *esculpido en el entendimiento*, que no se puede dudar más que lo que se ve, ni tanto (V 27,5; el subrayado es nuestro).

Pues tornando a esta manera de entender [la locución espiritual], lo que me parece es que quiere el Señor de todas maneras tenga esta alma *alguna noticia* de lo que pasa en el cielo, y paréceme a mí que así como allá sin hablar se entiende [...] (V 27,10; el subrayado es nuestro).

En los pasajes citados hemos subrayado las palabras “entendimiento” (tres veces), “imprimirse” (dos veces), “estar esculpido” (una vez) y una “noticia tan clara” o “más clara que el sol” o “alguna noticia”. La Santa, hablando de la visión y de locución intelectual, quiere poner de relieve que en las dos se trata de un entender u oír puramente espiritual: al alma se le imprime una noticia (un conocimiento) en el entendimiento de que Cristo está presente.

Esta *verdad* la comprende, como hemos visto, en el espíritu, es decir, en “lo muy interior del alma” (V 27,6). Es el Espíritu Santo el que introduce al alma en la verdad:

[...] pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa [...] (Jn 16,13).

También la Doctora mística viene a resaltar que la verdad se manifiesta:

[...] que el Señor [...] declarase la verdad [...] (V 27,2).

[...] el Señor se dio tanta prisa a [...] declarar esta verdad (28,4).

En este contexto cabe mencionar una descripción elocuente del jesuita Álvarez de Paz, un experto en la teoría mística, que sintetiza perfectamente lo que nos intenta transmitir Santa Teresa:

Ita loqui solet ad animam contemplantem sine ullo ministerio vocis exterioris, nec interioris cogitationis, per solam impressionem veritatis quam intellectus ab omnibus sensibus abstractus eorum usu relicto percipit.⁷⁹⁰

Es decir, que tanto en la locución como en la visión intelectual, se imprime la verdad en el entendimiento, libre de toda actividad y mediación sensual. Y justamente a esto se refiere la Santa cuando afirma:

Es una cosa tan de espíritu esta manera de visión y de lenguaje [= las visiones y hablas intelectuales], que ningún bullicio hay en las potencias ni en los sentidos [...] (V 27,7).

Pero es posible y, de hecho, ocurre que lo que el místico ha visto u oído de una manera espiritual pura puede comunicarse a la imaginación y tomar forma. De nuevo Álvarez de Paz, refiriéndose a San Ignacio, detalla:

Erat enim tunc sanctus Pater in raptu abstractus a sensibus et altissima contemplatione defixus; in qua visiones solent in intellectu fieri vel saltem ab illo inchoare et se ad vires inferiores demittere.⁷⁹¹

Aquí San Ignacio está en alta contemplación en la que sucede la suspensión de los sentidos. Por eso, en este estado las visiones solo se pueden dar en el entendimiento o, por lo menos, en él comienzan y se comunican a las facultades inferiores. Nuestra autora, en cambio, recalca que en la visión intelectual la suspensión de los sentidos tiene lugar “alguna vez y con brevedad” y que “muy pocas veces” se da en la contemplación:

⁷⁹⁰ ÁLVAREZ DE PAZ, Iacobi: *De inquisitione pacis*, III. V, 3, 6. Moguntiae, 1619, pp. 1788.

⁷⁹¹ ÁLVAREZ DE PAZ, Iacobi: *De inquisitione pacis*, III. V, 3, 12. Moguntiae, 1619, pp. 1831.

Esto [que ningún bullicio hay en las potencias ni en los sentidos=la suspensión de las potencias] es alguna vez y con brevedad, que otras bien me parece a mí que no están suspendidas las potencias ni quitados los sentidos, sino muy en sí; que no es siempre esto en contemplación, antes muy pocas veces; mas éstas que son, digo que no obramos nosotros nada ni hacemos nada (V 27,7).

La Santa aquí sostiene que la visión intelectual se da en la mayoría de los casos fuera de la suspensión de las potencias.⁷⁹² Pero más que si sucede en el éxtasis o no, nos importa el segundo dato: lo que el místico en un primer momento ve u oye en el espíritu se va comunicando, según Álvarez de Paz, a las potencias inferiores. Así pues, se da una conexión entre las visiones intelectuales e imaginarias en las que lo “visto” o lo “oído” espiritualmente toma una forma concreta. Precisamente esto es lo que quiere subrayar la Santa cuando da a entender que las visiones intelectuales e imaginarias “casi siempre vienen juntas”:

Y casi vienen juntas estas dos maneras de visión siempre; y aun es así que lo vienen, porque con los ojos del alma [en la visión imaginaria] vese la excelencia y hermosura y gloria de la santísima Humanidad, y por estotra manera que queda dicha [en la visión intelectual] se nos da a entender cómo es Dios y poderoso y que todo lo puede y todo lo manda y todo lo gobierna y todo lo hinche su amor (V 28,9).⁷⁹³

Lo que acaba de precisar la Santa es de gran importancia para comprender el enlace entre un conocimiento puramente espiritual en el amor y lo que el místico nos transmite sobre él mediante las palabras e imágenes. Pero cabe resaltar un detalle al respecto. En la visión intelectual Cristo no es experimentado en una forma determinada, sino como una fuerza o energía creadora.⁷⁹⁴ San Pablo, según Guardini, tampoco veía el rostro de Cristo y su imagen, sino que lo experimentó como *Machtwesen*, como “aquel que actúa, reina y crea”.⁷⁹⁵ Una descripción parecida nos la ofrece también la Santa en el pasaje citado:

⁷⁹² Cf. BAUMANN, Theodor: "Die psychischen Vorgänge bei den Ekstasen und die sogenannte "intellektuelle" Vision. Nach den Erlebnisberichten der Teresa von Avila", *Archive for the Psychology of Religion*, 12 (1976), pp. 131.

⁷⁹³ He aquí otra cita que confirma la relación intrínseca entre las visiones intelectuales e imaginarias: “Por donde se da a entender que también fue visión intelectual como imaginaria, y que ni pudo ser antojo ni ilusión del demonio” (F 20,7). La misma conexión destaca en: V 33,15, R 15,5 y R 58,3.

⁷⁹⁴ Desde luego no se trata de una energía religiosa impersonal, sino que Cristo es siempre Jesús en persona, el Señor, Dios y hombre.

⁷⁹⁵ GUARDINI Romano: *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1961, pp. 51.

Cristo es el que “todo lo puede y todo lo manda y todo lo gobierna y todo lo hinche su amor” (V 28,9). Sin embargo, este Cristo, el Señor, visto en el espíritu, puede tomar forma. Y precisamente esto es lo que ocurre en la visión imaginaria.

Pero, antes de pasar a las visiones imaginarias, tenemos que poner de relieve que el rasgo más significativo que acompaña a la visión intelectual de Cristo es la certeza sobre su presencia.⁷⁹⁶ Como ya hemos citado el pasaje clave de la *Vida*, queremos copiar aquí el texto paralelo de las *Moradas*:

Vi a esta persona que le hizo Dios esta merced [habla de sí misma], con otras que diré adelante, fatigada en los principios harto, porque no podía entender qué cosa era, pues no la veía; y entendía *tan cierto* ser Jesucristo nuestro Señor el que se le mostraba de aquella suerte, que *no lo podía dudar*, digo que estaba allí aquella visión. [...] Sentía que andaba al lado derecho, mas no con estos sentidos que podemos sentir que está cabe nosotros una persona; porque es por otra vía más delicada, que no se debe de saber decir; mas es *tan cierto* y *con tanta certidumbre* y *aun mucho más* (6 M 8,2-3: el subrayado es nuestro).⁷⁹⁷

Al fin y al cabo, la certeza que la Santa tiene de la presencia de Cristo es una certeza diferente a la que nos proporcionan nuestros sentidos. Como la visión intelectual es un conocer en el amor, el foco de la certeza se encuentra en la voluntad.⁷⁹⁸ Por eso aquí valen otras leyes diferentes a las que rigen en nuestro modo habitual de conocer la realidad.⁷⁹⁹ Se trata, en el fondo, de un toque de Dios que transforma a toda la persona.

- La presencia de Cristo en la visión imaginaria

Nosotros intentaremos mostrar en este apartado que las visiones intelectuales sin imagen y sin forma tienden a tomar una imagen en las visiones imaginarias. O dicho de otro modo: lo que la Santa percibe en el encuentro personal con Cristo de manera puramente espiritual va obteniendo una imagen o una figura concreta.

⁷⁹⁶ Cf. BAUMANN, Theodor: "Die psychischen Vorgänge bei den Ekstasen ...", pp. 138.

⁷⁹⁷ Baltasar Álvarez también pone de relieve la certeza absoluta en la visión intelectual: “[...] y entrando en la oración, sentí la presencia del Señor que estaba allí de una manera que ni se veía, ni se imaginaba, pero sentíase y aprendíase con más certeza y claridad que lo que se ve y se imagina” (EE, Sentimientos espirituales, III, 21).

⁷⁹⁸ Cf. BAUMANN, Theodor: "Die psychischen Vorgänge bei den Ekstasen ...", pp. 141.

⁷⁹⁹ Cf. RAHNER, Hugo: "Die Psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius", *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 10 (1935), pp. 276.

1. Descripción de la visión imaginaria

Antes de presentar fenomenológicamente la presencia de Cristo que se le instala a Teresa en la visión imaginaria, tenemos que reconstruir fielmente el relato que nos ha dejado.

Primero cabe resaltar en él un dato biográfico significativo: Cristo se le apareció por primera vez, como lo afirma, en la fiesta de San Pablo, que con toda probabilidad tuvo lugar el 25 de enero de 1561.⁸⁰⁰

Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad [...] (V 28,3).

Aunque la Santa no hace referencia explícita en su descripción a la experiencia de San Pablo, podemos suponer que también ella tuvo una experiencia similar a la del apóstol. Los dos tuvieron un encuentro íntimo y personal con Jesucristo Resucitado.

Ahora nos interesa la visión imaginaria que Teresa recibió aproximadamente siete meses después de la visión intelectual:

Tornando a nuestro propósito, pasé algunos días, pocos, con esta visión muy continua [intelectual], y hacíame tanto provecho, que no salía de oración, y aun cuanto hacía, procuraba fuese de suerte que no descontentase al que claramente veía estaba por testigo⁸⁰¹ (V 28,1).

La primera aparición en la que la Santa ve a Cristo Resucitado es, en realidad, una serie de visiones imaginarias. El Señor se le va mostrando progresivamente: primero le muestra las manos, luego el rostro y finalmente la Humanidad Sacratísima:

Estando un día en oración, quiso el Señor mostrarme solas las manos con tan grandísima hermosura que no lo podría yo encarecer. [...] Desde a pocos días, vi también aquel divino rostro, que del todo me parece me dejó absorta. [...] [Pasado este momento] toda esta Humanidad sacratísima (V 28,1.3).

Sabemos que Teresa, según la tipología medieval-escolástica, distingue tres tipos de visiones: intelectuales, imaginarias y corporales. Estas últimas, como asegura, nunca las tuvo, aunque erróneamente las deseaba para que no pensase su confesor que se le

⁸⁰⁰ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Comentarios a las obras de Santa Teresa* ..., pp. 194.

⁸⁰¹ Un poco antes decía: “[...] que era testigo de todo lo que yo hacía [...]” (V 27,2).

antojaban.⁸⁰² En comparación con la presencia, que en la visión intelectual percibe sin imagen y forma, en las visiones imaginarias ve al Señor mismo con los “ojos del alma” (V 28,4) o con la “vista interior” (6 M 9,4). Cristo se le representa glorioso y resucitado, en su cuerpo humano. Su belleza y majestad es tan grande que no hay manera de sufrirla sino en el éxtasis:

Digo que tiene tan grandísima fuerza esta visión, cuando el Señor quiere mostrar al alma mucha parte de su grandeza y majestad, que tengo por imposible, si muy sobrenatural no la quisiese el Señor ayudar con quedar puesta en arrobamiento y éxtasis (que pierde el ver la visión de aquella divina presencia con gozar), sería, como digo, imposible sufrirla ningún sujeto (V 28,9).⁸⁰³

Según nuestra autora las visiones imaginarias dejan dos tipos de efectos: por un lado, son muy claras y no se olvidan:

[...] muéstrale *claramente* su sacratísima Humanidad de la manera que quiere

[...] (6 M 9,3; el subrayado es nuestro).

[...] que era el mismo Cristo, conforme a la *claridad* con que era servido mostrárseme (V 28,7; el subrayado es nuestro).

Tan imprimida queda aquella majestad y hermosura, que no hay poderlo olvidar

[...] (V 28,9).⁸⁰⁴

Y, por otro lado, el efecto más convincente que dejan es la transformación de la persona y la intensificación y profundización de su relación con Jesús:

Queda el alma otra [...] Parécele comienza de nuevo amor vivo de Dios en muy alto grado [...] (V 28,9; cf. V 29,8).

Estos efectos le sirven como criterios para discernir las visiones auténticas de las falsas. En el nivel psicológico, la Santa llega a la conclusión de que es imposible producir la presencia de Cristo con nuestros propios esfuerzos. He aquí la frase más categórica:

⁸⁰² [...] entonces no podía yo entender tal, sino que deseaba, ya que se me hacía esta merced, que fuese viéndola con los ojos corporales, para que no me dijese el confesor se me antojaba (V 28,4). De lo que dice sobre las visiones con los ojos corporales véase V 7,6.7; V 30,4; 6 M 9,4; R 4,2.15.

⁸⁰³ He aquí el pasaje paralelo: “¡Cuánto más lo temerá la persona a quien así se le ha representado, pues es tanto el sentimiento, que la deja sin sentir! Esta debe ser la causa de quedar con suspensión; que ayuda el Señor a su flaqueza con que se junte con su grandeza en esta tan subida comunicación con Dios” (6 M 9,7).

⁸⁰⁴ Lo mismo subraya en las *Moradas*: “[...] queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin la pueda gozar” (6 M 9,3).

Pues ser imaginación esto, es imposible de toda imposibilidad. Ningún camino lleva, porque sola la hermosura y blancura de una mano es sobre toda nuestra imaginación (V 28,11; cf. n. 4).

Por otra parte, nuestra autora distingue perfectamente las verdaderas visiones de los engaños diabólicos. Es verdad que el demonio puede imitarlas, pero no es capaz de simular la gloria con la que se representa el Resucitado en forma corporal:

[El demonio] toma la forma de carne, mas no puede contrahacerla con la gloria que cuando es de Dios (V 28,10).⁸⁰⁵

Otro rasgo importante de esta visión imaginaria de Cristo es que tiene lugar durante la liturgia. La Santa precisa que la recibió “estando en misa” (V 28,3). Esto tiene que ver con la memoria de Cristo que guarda la Iglesia. El Cristo que se presenta a la Santa no es invención suya, sino que es “Cristo vivo” (V 28,8). Recordemos que también Surin, en este segundo nivel de presencia de Cristo, pone de manifiesto que el alma está unida a él por la eucaristía.

A continuación, tenemos que tocar la pregunta clave que surge aquí: de dónde le viene a la Santa la certeza de que Cristo, que se le apareció, no es una figura fantaseada por su imaginación ni es un engaño del demonio. Nosotros pensamos que para responder a esta pregunta tenemos que plantear a grandes rasgos la cuestión de representación y de imagen de Cristo en la Santa.

2. Representación e imagen de Cristo

Santa Teresa se sirve de estos dos conceptos para expresar su encuentro personal con Cristo. Nuestro objetivo aquí no es elaborar una teoría de la imagen,⁸⁰⁶ sino poner de relieve con unas pinceladas aquello a lo que remiten los dos conceptos en el contexto de la Santa. Los problemas cognoscitivos que surgen aquí son múltiples: ¿cómo la Doctora mística sabe que es Cristo a quien ve? ¿Cómo lo reconoce? ¿Qué le da la certeza de que es realmente él mismo?

⁸⁰⁵ En *Moradas* sostiene algo parecido: “podrá él [el demonio] representarlo, mas no con esta verdad y majestad y operaciones” (6 M 9,10).

⁸⁰⁶ Aquí remitimos a unos trabajos importantes en cuanto a la imagen en el conocimiento de Dios: BOULNOIS, Olivier: *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (V^e-XVI^e siècle)*. Éditions du Seuil, Paris, 2008, pp. 21-53. GUARDINI, Romano: *Religion und Offenbarung*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, ²1990, pp. 175-184. RAHNER, Karl: "Zur Theologie der religiösen Bedeutung des Bildes", en: *Schriften zur Theologie*. Bd. 16. Benziger Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1984, pp. 348-363. STEIN, Edith: *Wege der Gotteserkenntnis...*, pp. 30-58; 64-72.

En primer lugar, podemos observar que nuestra autora, cuando habla de la presencia de Cristo en las visiones, con frecuencia usa el verbo “representar” o el sustantivo “representación”. “Representar” tiene un significado importante. La Santa no lo entiende en un sentido moderno: yo como sujeto (*subiectum*) me represento un objeto del que, por consiguiente, dispongo.⁸⁰⁷ Al contrario, en ella tiene una connotación mística que compagina con el sentido del Nuevo Testamento. Ante todo, tiene que ver con lo que encontramos sobre la relación entre el hombre y Cristo en las cartas paulinas. Se trata en el fondo del acontecimiento que según San Pablo marca la experiencia del creyente: Cristo está en mí y yo en Cristo (cf. Gal 2,20).⁸⁰⁸

Pues bien, para acercarnos al fenómeno de la representación en la Santa cabe poner de relieve dos dimensiones del mismo que aparecen en sus escritos. Ordas ha notado correctamente que el verbo “representar” tiene por un lado connotación “ascendiente” o activa y, por otro, “descendiente” o pasiva.⁸⁰⁹ En el primer caso, es la Santa la que activamente con su entendimiento representa a Cristo en su imaginación y los hechos de su vida:

Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración. Si pensaba en algún paso, le *representaba* en lo interior [...] porque no me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento ni de aprovecharme con la imaginación, que la tengo tan torpe, que aun para pensar y *representar* en mí -como lo procuraba traer- la Humanidad del Señor, nunca acababa (V 4,7; el subrayado es nuestro).

Tenía este modo de oración: que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba *representar* a Cristo dentro de mí [...] (V 9,4; el subrayado es nuestro).

En el segundo caso, es Cristo el que se representa a Santa Teresa y ella lo tiene que ver pasivamente sin excusarlo. Esto se da, en general, en todas las visiones. Ya hemos visto que en dicha visión imaginaria en la fiesta de San Pablo se “le representa” la Humanidad Sacratísima (V 28,3). En las *Moradas* afirma lo mismo:

⁸⁰⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin: *Holzwege*. GA, Bd. 5. Vittorio Klostermann, Farnkfurt am Main, 1977, pp. 91.

⁸⁰⁸ Véase el capítulo sobre “el yo cristiano” (“Das christliche Ich”) en el libro de GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 145-160. A Guardini nos referiremos con frecuencia en nuestra exposición.

⁸⁰⁹ ORDAS GARCÍA, Ángel María: *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa* ..., pp. 84.

[...] de presto *se le representa* [el Señor] muy por junto y revuelve todas las potencias y sentidos [...] (6 M 9,10; el subrayado es nuestro).⁸¹⁰

También en la visión intelectual acude al mismo verbo:

Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda, en lo muy interior del alma, y allí lo *representa* sin imagen ni forma de palabras [...] (V 27,6; el subrayado es nuestro).

En esta aceptación mística del “representar” la Santa siempre desempeña un papel pasivo y receptivo. El texto que con toda claridad confirma que no puede prescindir de lo que el Señor quiere representarle al alma es este:

En lo que tratamos [en la visión mística], ningún remedio hay de esto, sino que la hemos de mirar [la Humanidad de Cristo] cuando el Señor lo quiere *representar* y como quiere y lo que quiere. Y no hay quitar ni poner, ni modo para ello aunque más hagamos, ni para verlo cuando queremos, ni para dejarlo de ver; en queriendo mirar alguna cosa particular, luego se pierde Cristo (V 29,1; el subrayado es nuestro).

En el momento de la visión se instala Cristo involuntariamente en el alma. Pero más que el concepto de la “representación”, nos interesa el contenido al que se refiere. Es decir, que tenemos que aclarar cómo es el Cristo que se le representa a Teresa y cómo ella lo percibe. Es elocuente el significado que encontramos en el diccionario de la lengua castellana de Covarrubias bajo la entrada “representar”:

Representar, es encerrar en sí la persona de otro, como si fuera *él mismo*, para sucederle en todas sus acciones y derechos, como el hijo representa la persona del padre.⁸¹¹

En la definición hemos subrayado “el mismo”, con lo que queremos dejar claro que no se trata de una copia de Cristo en la que está pensando la Santa; tampoco es una invención de su imaginación, sino que es él mismo en persona quien se le aparece. Aquí conviene mencionar otros estados psicossomáticos que puedan parecerse a primera vista a

⁸¹⁰ Aquí cabe mencionar que también el verbo “mostrarse” en el sentido místico tiene en la Santa la misma función que “representar”. He aquí dos ejemplos: “[...] cuando nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma, muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere [...]” (6 M 9,3). “¡Oh Jesús mío!, ¡quién pudiese dar a entender la majestad con que os mostráis!” (V 28,8).

⁸¹¹ COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana o española*. Iberoamericana, Madrid, 2006, pp. 1405.

este encuentro con Cristo o a lo que Guardini llama *eine reale Inexistenz des wirklichen Christus*.⁸¹²

El pensador alemán pone como ejemplo en su exposición una situación en la que, en el hijo, salta a la vista un rasgo de su padre o de algún antepasado; pero explica que no es el mismo padre el que se hace presente en el hijo, sino que es una “estructura psíquico-corporal” de los antepasados que se hace valer en el descendiente.⁸¹³ Aquí Guardini precisa lo que Covarrubias describe de manera general en la definición citada. Pero, a pesar de que Guardini descarta esta posibilidad porque realmente no se da una “in-existencia”, la definición de Covarrubias es significativa y, como mínimo, remite a ella.

Otro fenómeno que puede tener alguna semejanza con la “verdadera in-existencia” sería el “apoderamiento religioso” (*religiöse Besitzergreifung*) o la “inhabitación religiosa” (*religiöse Einwohnung*).⁸¹⁴ Aquí pone como ejemplo algunos oráculos en los que Dios se apodera del sacerdote y habla por medio de él; este fenómeno tiene que ver de alguna manera con el “desdoblamiento de personalidad”, en el que podemos distinguir dos “formas de caracteres” que son relativamente independientes en una misma personalidad.⁸¹⁵ A pesar de que las dos formas o comportamientos a veces sean opuestos, la personalidad que toma una forma de carácter puede decir que la otra está en ella. Otro caso parecido podemos detectar en la “posesión” (*Besessenheit*), donde el otro que viene de fuera con su propia forma de comportamiento confunde al poseído.⁸¹⁶

Ahora bien, por lo que se refiere a las visitaciones divinas, Guardini piensa que podemos excluirlas porque se trata de estados pasajeros y no de actitudes permanentes.⁸¹⁷ Aquí tenemos que hacer una objeción: a Guardini se le escapa el hecho de que las experiencias místicas, aunque transitorias, pueden caracterizar el principio de un estado permanente de la “in-existencia” de Cristo en la persona. Y precisamente esto le ocurre a

⁸¹² GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 148.

⁸¹³ GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 148-149.

⁸¹⁴ GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 149. El término de Guardini “inhabitación” (*Einwohnung*) puede inducir a confusión. Parece que él lo utiliza en un sentido más amplio, pero finalmente no lo acepta como aquello que constituye la auténtica experiencia cristiana. Nosotros lo vamos a emplear como sinónimo de lo que él señala con el término “in-existencia”. Como hemos visto en la parte sobre el fenómeno de la experiencia mística, Edith Stein se sirve con frecuencia del término “inhabitación” para dar a entender la verdadera unión mística entre Dios y el alma.

⁸¹⁵ GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 149.

⁸¹⁶ GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 149.

⁸¹⁷ Cf. GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 150.

San Pablo a punto de llegar a Damasco.⁸¹⁸ Por otra parte, claro está que tenemos que rechazar los estados patológicos de desdoblamiento de la personalidad. El único estado paralelo al de la “in-existencia” del otro sería la posesión e inhabitación. Pero en los dos casos la persona es plenamente consciente de que está bajo una fuerza destructiva que pone en peligro su dignidad e incluso su misma existencia.⁸¹⁹ Al contrario, los místicos cristianos y en nuestro caso Santa Teresa, hablan de un encuentro con Cristo mismo en su interior que no puede ser interpretado como un estado extático o patológico, sino que se convierte en el eje duradero de su existencia y produce en ellos efectos éticos innegables.

A continuación, nos toca presentar los pasajes clave de la Santa sobre la imagen de Cristo en la visión imaginaria. Como ella misma afirma, su intención no es responder

[...] de qué manera puede ser poner esta luz tan fuerte en el sentido interior, y en el entendimiento imagen tan clara [de Cristo], que parece verdaderamente está allí, porque esto es de letrados (V 28,6).

Sino que lo que pretende es dar a entender

[...] lo que he visto por experiencia (V 28,7).

Y prosigue así:

Bien me parecía en algunas cosas que era imagen lo que veía, mas por otras muchas no, sino que era el mismo Cristo, conforme a la claridad con que era servido mostrármese. Unas veces era tan en confuso, que me parecía imagen, no como los dibujos de acá, por muy perfectos que sean, que hartos he visto buenos; es disparate pensar que tiene semejanza lo uno con lo otro en ninguna manera, no más ni menos que la tiene una persona viva a su retrato, que por bien que esté sacado no puede ser tan al natural, que, en fin, se ve es cosa muerta. Mas dejemos esto, que aquí viene bien y muy al pie de la letra (V 28,7).

Ahora viene el párrafo de importancia capital:

No digo que es comparación, que nunca son tan cabales, sino verdad, que hay la diferencia que de lo vivo a lo pintado, no más ni menos. Porque si es imagen, es imagen viva; no hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios; no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de

⁸¹⁸ Más adelante, en la parte sobre la verificación de la experiencia, veremos la similitud entre la experiencia paulina y teresiana.

⁸¹⁹ Cf. GUARDINI, Romano: *Welt und Person ...*, pp. 150.

resucitado; y viene a veces con tan grande majestad, que no hay quien pueda dudar sino que es el mismo Señor, en especial en acabando de comulgar, que ya sabemos que está allí, que nos lo dice la fe (V 28,8).

Resumamos en unas pinceladas lo que la Doctora mística nos acaba de decir de Cristo. En el párrafo anterior nos aseguraba que la diferencia es tan grande como de la persona viva a su retrato (cf. V 28,7). Pero en el texto siguiente afila el problema y viene a afirmar que si ve la imagen de Cristo ve a “Cristo vivo”, no a un “hombre muerto” (V 28,8). Es más, a Cristo lo ve glorificado y humano a la vez:

[...] no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado (V 28,8).

Y concluye teniendo la certeza total de

[...] que no hay quien pueda dudar sino que es el mismo Señor (V 28,8).

¿Cómo podemos ahora justificar estas proposiciones tan atrevidas de nuestra autora? ¿Y cómo podemos estar seguros de que no tiene alucinaciones o, peor todavía, que no está sometida a los ardides del demonio? Para responder a estas preguntas tenemos que dar cuenta de cómo es este Cristo que se le representa a la Santa.

En nuestra exposición nos vamos a referir a Guardini, que ofrece buenas pautas para la resolución de nuestro problema. Ya en la parte antropológica hemos mostrado que el hombre en el fondo de su persona tiene una relación con Dios. El filósofo y teólogo alemán muestra que esta relación no consiste en un “encuentro religioso” que se materializa en el mundo y en la historia, sino que está ligado a la persona de Cristo.⁸²⁰ Así despliega, apoyándose en los textos paulinos, que Cristo es la imagen primordial (Urbild) que se realiza en él como la entelequia en nuestro ser natural. Es decir, que la persona humana lleva en sí el sello de la imagen de Cristo. Y que, al mismo tiempo, la fuerza de su gracia que recibe en el bautismo hace valer en ella su imagen y realiza en ella una nueva forma de ser.⁸²¹ Es justamente lo que vino a experimentar el Apóstol:

Porque a los que de antes [Dios] conoció, a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo [Jesucristo] (Rom 8,29).

⁸²⁰ GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 145.

⁸²¹ Cf. GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 146.

Desde aquí está claro que en el hombre –y esto quiere decir en todo lo que hace y en todo lo que le acontece en la vida– tiene que efectuarse la “vida mística de Cristo”.⁸²² Este Cristo, después de su vida en la tierra y después de realizar su obra salvífica, ha entrado en la gloria y vive como el Señor. Precisamente por eso Santa Teresa lo reconoce como tal. Pero hay que tener presente que Cristo, tornándose espíritu, no anuló su condición humana, sino que esta llega a ser parte de su “forma eterna”; el “Cristo pneumático” lleva en sí la realización de la vida y de la obra del Cristo histórico y, como tal, forma parte del creyente y se le ofrece de una manera nueva.⁸²³ Es justamente este Cristo, “pneuma”, el Señor del tiempo y del espacio, el que se instala en la “esfera existencial” de la Santa.⁸²⁴ Aquí podemos evocar a Cristo presente al lado derecho en la visión intelectual. También en la visión imaginaria Cristo penetra su persona y, como ya hemos indicado, la transforma. Nos lo dice con palabras enfáticas:

Represéntase tan señor de aquella posada, que parece toda deshecha el alma se ve consumir en Cristo (V 28,8).

Ahora bien, acabamos de poner de manifiesto al mismo Cristo del que nos habla la Doctora mística. A continuación, nos toca preguntarnos cómo lo reconoce. Hay dos momentos inseparablemente unidos que nos dan la certeza de que el Cristo visto y experimentado por la Santa no es autosugestión ni tampoco engaño del demonio: porque la visión ocurre en el Espíritu Santo y en la Iglesia que guarda la imagen verdadera de Cristo.

3. El Espíritu Santo

Aquí no nos proponemos estudiar a fondo el papel del Espíritu Santo en Santa Teresa. Para nosotros es importante indicar la conexión intrínseca entre la imagen de Cristo y el Espíritu Santo. O, dicho de otro modo, el reconocimiento de Cristo solo es posible en el Espíritu Santo:

[...] nadie puede decir «Jesús es el Señor», sino en el Espíritu Santo (1 Cor 12,3).

Anteriormente hemos intentado mostrar que un Cristo pneumático se convierte en el punto centrífugo de la existencia de la Santa. Por otra parte, hemos visto que no es ella quien lo alcanza con sus esfuerzos, sino que es Cristo mismo el que irrumpe en su vida. El

⁸²² GUARDINI, Romano: *Welt und Person ...*, pp. 146.

⁸²³ GUARDINI, Romano: *Welt und Person ...*, pp. 147.

⁸²⁴ GUARDINI, Romano: *Welt und Person ...*, pp. 152; 155.

efecto de este encuentro personal con él la transforma totalmente: ella experimenta que toda su persona está redimida por él. De ahí que se encuentre en una relación totalmente nueva respecto a él y que supera totalmente sus capacidades naturales:

Desde a poco tiempo comenzó Su Majestad, como me lo tenía prometido, a señalar más que era El, creciendo en mí un amor tan grande de Dios, que *no sabía quién me le ponía*, porque era *muy sobrenatural*, *ni yo le procuraba* (V 29,8; el subrayado es nuestro).

Este cambio total en su existencia lo podemos comprender, según Guardini, a la luz del Espíritu.⁸²⁵ Y, de hecho, la Santa nos da a entender mediante el símbolo de la luz que es el Espíritu Santo el que la hace reconocer a Cristo. He aquí el pasaje principal que confirma este hecho:

No es resplandor que deslumbre, sino una blancura suave y el resplandor infuso, que da deleite grandísimo a la vista y no la cansa, ni la claridad que se ve para ver esta hermosura tan divina. Es una luz tan diferente de las de acá, que parece una cosa tan deslustrada la claridad del sol que vemos, en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista, que no se querrían abrir los ojos después. Es como ver un agua clara, que corre sobre cristal y reverbera en ello el sol, a una muy turbia y con gran nublado y corre por encima de la tierra. No porque se representa sol, ni la luz es como la del sol; parece, en fin, luz natural y estotra cosa artificial. Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre es luz, no la turba nada. En fin, es de suerte que, por gran entendimiento que una persona tuviese, en todos los días de su vida podría imaginar cómo es. Y pónela Dios delante tan presto, que aun no hubiera lugar para abrir los ojos, si fuera menester abrirlos; mas no hace más estar abiertos que cerrados, cuando el Señor quiere; que, aunque no queramos, se ve. No hay divertimiento que baste, ni hay poder resistir, ni basta diligencia ni cuidado para ello. Esto tengo yo bien experimentado [...] (V 28,5).⁸²⁶

Giovanna della Croce, en su excelente artículo sobre la experiencia del espíritu en Teresa de Ávila, muestra que se refiere aquí al Espíritu Santo.⁸²⁷ Es verdad que el símbolo

⁸²⁵ Cf. GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 152.

⁸²⁶ He aquí un pasaje paralelo: "[...] porque en sólo la diferencia que hay de esta luz que vemos a la que allá se representa, siendo todo luz, no hay comparación, porque la claridad del sol parece cosa muy desgustada. En fin, no alcanza la imaginación, por muy sutil que sea, a pintar ni trazar cómo será esta luz [...]" (V 38,2).

⁸²⁷ Cf. CROCE, Giovanna della: "Geisterfahrung als Grunderfahrung christlicher Existenz" ..., pp. 440-441.

de la luz tiene en la Santa diferentes significados y, por eso, no lo podemos relacionar siempre con la iluminación del Espíritu de Dios. Por ejemplo, en un texto de las *Moradas* lo identifica explícitamente con Cristo:

Porque el mismo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz, y que no puede ninguno ir al Padre sino por El; y «quien me ve a mí ve a mi Padre» (6 M 7,6).

Esto significa que en los escritos teresianos no siempre se da una clara conexión entre el símbolo de la luz y el Espíritu Santo.⁸²⁸ En consecuencia, tenemos que leer cada pasaje en su contexto para reconocerlo. Sin embargo, en el texto citado antes, la Santa, sin duda alguna, da a entender con la imagen de la luz que se trata de un conocimiento infuso por el Espíritu Santo. ¿Cómo lo podemos mostrar?

Cuando nuestra autora describe sus experiencias místicas, con frecuencia acude al símbolo de la luz, que le viene de más allá de sus facultades cognoscitivas naturales. Pero, al mismo tiempo, la luz es el símbolo de la divina “majestad y hermosura” (V 28,9). Además, la luz de la que habla la Santa iluminó también a San Pablo en su conversión, a la que aquí hace referencia:

Así como cuando fue derrocado San Pablo, vino aquella tempestad y alboroto en el cielo, así acá en este mundo interior se hace gran movimiento, y en un punto - como he dicho- queda todo sosegado, y esta alma tan enseñada de unas tan grandes verdades, que no ha menester otro maestro (6 M 9,10).

Por tanto, podemos sostener con Guardini que la luz, tanto en la conversión de San Pablo como en la visión imaginaria de Teresa, indica un estado de gloria y de majestad de Dios en la que se encuentra Cristo Resucitado; se trata de un estado espiritual o pneumático; pero aquí, como acertadamente precisa el pensador alemán, el “espíritu” no debemos comprenderlo como lo “espiritual” a diferencia de lo “corporal”, sino que significa la “fuerza viva de Dios” que se apodera de la persona y la transforma.⁸²⁹ Por eso la Santa subraya que “queda el alma otra” (V 28,9). Pero por otro lado, a la luz del mismo Espíritu se le abren los ojos interiores para que pueda ver la Humanidad gloriosa de Cristo. En todo caso, es el Espíritu del Hijo y del Padre el que hace posible el encuentro con Cristo Resucitado. Y así el mismo Cristo entra en su ser y se hace el foco de su vida.

⁸²⁸ Cf. CROCE, Giovanna della: "Geisterfahrung als Grunderfahrung christlicher Existenz" ..., pp. 440.

⁸²⁹ GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 153.

Y por último, queremos dejar claro que la imagen de Cristo que nace del Espíritu Santo forma parte, a la vez, de la memoria perenne de la Iglesia. Tal como afirma Santa Teresa:

A osadas que no es menester aquí preguntar cómo sabe quién es sin que se lo hayan dicho, que se da bien a conocer que es Señor del cielo y de la tierra (6 M 9,5).

La Santa aquí reconoce a la persona de Cristo, transmitida por la Iglesia, en una experiencia personal. Pero esto no quiere decir que se trate de un puro subjetivismo:

Aunque digo imagen, entiéndese que *no es pintada al parecer de quien la ve*, sino verdaderamente viva, y algunas veces se está hablando con el alma y aun mostrándole grandes secretos (6 M 9,4; el subrayado es nuestro).

Al contrario, es el Espíritu Santo quien garantiza que Cristo sea Dios y hombre y del que nace la Iglesia. Y justamente en esta memoria perenne de la Iglesia se constituye, según Guardini, el ojo capaz de ver al Señor y el entendimiento apto para captar su mensaje.⁸³⁰

- En la experiencia trinitaria

Con la visión intelectual e imaginaria acabamos de describir el segundo grado de la presencia de Dios en que el mismo Cristo se representa al alma. Recordemos que en el primer grado no está presente Dios mismo, sino que el alma siente su presencia por los efectos. A continuación, vamos a bosquejar el tercer grado de la presencia de Dios, que es la inhabitación trinitaria. Nosotros nos limitaremos sobre todo a las experiencias trinitarias⁸³¹ en las que resalta el rasgo característico de la certeza.

Anteriormente nos hemos dado cuenta de que, ya en la visión intelectual de Cristo presente, la Santa alude al misterio de la Santísima Trinidad, con lo cual quiere dar a entender que solo desde Cristo tenemos acceso a Dios, Uno y Trino (cf. V 27,9). Más tarde, la Doctora tiene otra experiencia cristológica que es a la vez trinitaria. En ella se le muestra Cristo, que se encuentra en el seno del Padre. Ella misma reconoce que fue

⁸³⁰ Cf. GUARDINI, Romano: "Das religiöse Bild und der unsichtbare Gott", en: *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Drei Versuche*. Werkbund Verlag, Würzburg, ²1958, pp. 82.

⁸³¹ Remitimos a un estudio amplio y completo sobre la experiencia trinitaria en la Santa que también recoge vasta bibliografía sobre el tema: CUARTAS LONDOÑO, Rómulo: *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*. Monte Carmelo, Burgos, 2004.

[...] la más subida visión que el Señor me ha hecho (V 38,18).

A nosotros aquí nos importa subrayar un detalle de esta visión que marca la experiencia trinitaria como tal. Resumámosla en unas pinceladas.

La Santa en “una noche en oración” (V 38,16) evoca los pecados de su vida pasada. En este momento le viene un arrobamiento en el que su espíritu está casi “del todo fuera del cuerpo” (V 38,17). Y prosigue:

Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. *Representóseme por una noticia admirable y clara estar metido en los pechos del Padre.* Esto no sabré yo decir cómo es, porque sin ver me pareció me vi presente de aquella Divinidad. [...] y siempre me parecía traía presente aquella majestad del Hijo de Dios [...] queda tan esculpido en la imaginación, que no [se] lo puede quitar de sí (V 38,17; el subrayado es nuestro).

Como estamos ante un misterio no lo vamos a explicar. Lo que pretendemos es solo abrir el horizonte experiencial de Teresa. En primer lugar, podemos observar los típicos términos con que expresa la visión intelectual: el verbo “representarse” en acepción mística y el sustantivo “noticia”. Los dos aluden a un conocimiento claro de Dios en el amor. En segundo lugar, la puntualización que pone de relieve nos trae a la memoria las poderosas palabras del Prólogo al Evangelio de Juan:

A Dios nadie le vio jamás; Dios Unigénito, que *está en el seno del Padre* se nos le ha dado a conocer (Jn 1,18; el subrayado es nuestro).

No erraríamos si dijéramos que la Santa, al igual que el Evangelista, penetra en el misterio de la Santísima Trinidad por el único mediador, Jesucristo, que “siempre trae presente” (V 38,17). Ella entiende por experiencia lo que “no sabrá decir cómo es”, pero que sintetizan las palabras clave: “estar [Cristo] metido en los pechos del Padre” (V 38,17). Son las palabras esenciales de la visión. Todo lo demás, el místico lo considera accidental. Por último, el trazo que acompaña a la experiencia es la claridad total de lo vivido.

Ahora nos parece conveniente remitir a una descripción fenomenológica, basada en el Nuevo Testamento, que despliega lo que la Santa nos cuenta en su relato: Guardini parte de San Pablo, según el cual

[...] el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios (1 Cor 2,10).

Y matiza que, a través de este Espíritu, Dios en su Palabra se revela a sí mismo de modo que se entrega completamente hasta que lo entregado encuentra la autonomía plena

en el Hijo; pero esta entrega total no significa separación, sino que es, al contrario, el medio para la unión completa, ya que el Hijo se dirige al Padre y está en Él; precisamente por eso, Juan acentúa que “el Verbo estaba en Dios” y que “está en el seno del Padre” (Jn 1,1.18).⁸³² Aquí vemos que la experiencia de la Santa se encuentra en plena consonancia con la concepción de Dios del Nuevo Testamento, Uno y Trino.

Además, esta “merced” deja en el alma “grandísimos provechos” (V 38,18). Teresa está espiritualmente tan sumergida en el Misterio Trinitario que la vida en el amor trinitario se le presenta como la única vida verdadera; según ella, la vida de los hombres solo sería una copia de aquella. En este sentido, pone de manifiesto:

Es una llama grande, que parece abrasa y aniquila todos los deseos de la vida. [...]
Y es un enseñamiento grande para levantar los deseos en la pura verdad (V 38,18).

Pero no perdamos de vista que la aniquilación de “todos los deseos de la vida” no significa la destrucción de la dimensión natural de la persona, sino su transformación, ya que solo así puede “levantar los deseos en la pura verdad”. Y es que el alma ya no está sometida a sus deseos movedizos, sino que está fundamentada en la “pura verdad” y, por lo tanto, también sus deseos son vividos desde ella.⁸³³

Pues bien, esta presencia de la Trinidad es todavía pasajera. Pero el alma de la Santa anhela y tiende a una comunión con Dios continua y permanente. La primera experiencia trinitaria que se hace estable en ella data del año 1571:

El martes después de la Ascensión [...] comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de la verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno; y así me parecía hablarme todas tres Personas, y que se representaban dentro en mi alma distintamente [...] Entendí aquellas palabras que dice el Señor: que estarán con el alma que está en gracia las tres divinas Personas, porque las veía dentro de mí por la manera dicha. [...] Parece quedaron en mi alma tan imprimidas aquellas tres Personas que vi, siendo un solo Dios, que a

⁸³² Cf. GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 158.

⁸³³ Muchos años más tarde dirá: “Los actos y deseos no parece llevan la fuerza que solían, que aunque son grandes, es tan mayor la que tiene el que se haga la voluntad de Dios y lo que sea más su gloria, que como el alma tiene bien entendido que Su Majestad sabe lo que para esto conviene y está tan apartada de interés propio, acábanse presto estos deseos y actos, y a mi parecer no llevan fuerza” (R 6,5).

durar así imposible sería dejar de estar recogida con tan divina compañía (R 16,1-2).

Cabe destacar dos momentos fundamentales en su primera experiencia trinitaria que, en el fondo, caracterizan todas las posteriores aunque se intensifiquen: primero, a la Santa se le representan en su alma las tres personas divinas “distintamente”. Segundo, esta compañía se imprime en ella y se hace permanente.

Ya hemos visto que la claridad es uno de los elementos constitutivos de las visiones. Ahora queremos subrayar la certeza o la imposibilidad de dudar de cara a las experiencias trinitarias:

Las Personas veo claro ser distintas, como lo veía ayer, cuando hablaba vuestra merced con el Provincial, salvo que no veo nada, ni oigo, como ya a vuestra merced he dicho; mas es con *una certidumbre extraña*, aunque no vean los ojos del alma, y en faltando aquella presencia, se ve que falta. El cómo, yo no lo sé, mas muy bien sé que no es imaginación; porque, aunque después me deshaga para tornarlo a representar, no puedo aunque lo he probado; y así es todo lo que aquí va, a lo que yo puedo entender. Que como ha tantos años, hase podido ver para decirlo con esta determinación. [...] Aunque se dan a entender estas Personas distintas por una manera extraña, entiende el alma ser un solo Dios. No me acuerdo haberme parecido que habla nuestro Señor, si no es la Humanidad, y ya digo, esto puedo afirmar que no es antojo (R 5,21.23; el subrayado es nuestro).

En este pasaje la Santa utiliza la oración afirmativa “es con una certidumbre extraña” con la que ve la presencia distinta de tres personas. El adjetivo “extraño” sugiere un tipo de certeza diferente a la empírica-racional con la que nos representamos (en el sentido moderno) la realidad objetiva. Mientras que la Santa en la experiencia trinitaria descubre justamente lo contrario: que no es ella lo originario, sino que se siente llevada por un Dios en tres personas que “se aman y comunican y se conocen” (R 33,3). Así que hay una certeza del amor entre el Padre y el Hijo por el Espíritu en la que yo ya me encuentro. Al análisis de esta certeza mística dedicaremos el último apartado de nuestro trabajo.

Además, nuestra autora a menudo expresa también de modo afirmativo la certeza en forma negativa, a saber, la imposibilidad de dudar ante sus experiencias místicas. He aquí un ejemplo de su experiencia trinitaria en la última relación a su director espiritual Alonso Velásquez del año 1581:

Esta presencia *tan sin poderse dudar* de las tres Personas, que parece claro se experimenta lo que dice San Juan, «que haría morada con el alma», esto no sólo

por gracia, sino porque quiere dar a sentir esta presencia, y trae tantos bienes, que no se pueden decir, en especial que no es menester andar a buscar consideraciones para conocer que está allí Dios. Esto es casi ordinario [...] (R 6,9; la cursiva es nuestra).⁸³⁴

Resumiendo, nuestra intención no ha sido presentar detalladamente la experiencia trinitaria en la Santa sino, conforme a nuestro objetivo, mostrar que la certeza forma parte de la misma. En el último apartado nos toca analizar el carácter y la estructura de la certeza mística tal y como se presenta en nuestra autora.

5.4. El carácter de la certeza mística

5.4.1. Más allá de la certeza de la fe

¿Cómo podemos definir la certeza mística? ¿Qué tenemos en mente cuando utilizamos este concepto? Edith Stein nos ofrece en el primer capítulo de su estudio *Potenz und Akt* una orientación para responder a estas preguntas.⁸³⁵ Resumamos su planteamiento.

Yo soy consciente de mí y de mi ser actual en el que existo. Pero el ser actual es un ser momentáneo que viene de un ser potencial. Asimismo, este se actualiza y vuelve a ser de nuevo potencial. Pero la potencialidad, lo que yo puedo ser más adelante tiene que tener la raíz en la actualidad. Es decir, que mi ser puntual siempre se mueve entre el ser y el no ser. ¿Qué es aquello que me mantiene en mi existencia? Edith Stein muestra que nuestro ser actual no tiene el pleno poder de existir en sí, sino que remite a un ser verdadero que es actual de manera permanente; un ser absoluto que no oscila entre ser y no ser. Dicho de otro modo, que en él el ser potencial y actual realmente coinciden y que, por lo tanto, no necesita otro fundamento.

Por otra parte, partiendo del simple hecho de existir, la debilidad de mi propia existencia me da la certeza de la realidad de un ser verdadero y absoluto, no solo una idea de él. A esta conclusión puedo llegar mediante la reflexión. Pero esta certeza de la

⁸³⁴ En otras dos relaciones expresa la certeza de la presencia trinitaria de la misma manera: “Estaba una vez recogida con esta compañía que traigo siempre en el alma y parecióme estar Dios de manera en ella, que me acordé de cuando San Pedro dijo: «Tú eres Cristo, hijo de Dios vivo»; porque así estaba Dios vivo en mi alma. Esto no es como otras visiones, porque lleve fuerza con la fe; de manera que *no se puede dudar* que está la Trinidad por presencia y por potencia y esencia en nuestras almas” (R 54; el subrayado es nuestro).

“Estando una vez con esta presencia de las tres Personas que traigo en el alma, era con tanta luz que *no se puede dudar* el estar allí Dios vivo y verdadero, y allí se me daban a entender cosas que yo no las sabré decir después” (R 56; el subrayado es nuestro).

⁸³⁵ Cf. STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*. ESGA, Bd. 10. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2005, pp. 7-20.

existencia de un ser absoluto no me viene dada inmediatamente con mi existencia, sino que la obtengo primero de la fe. En la fe tengo un apoyo absolutamente firme y así puedo sentirme sostenido por él. Al mismo tiempo, sabemos que la certeza de la fe es una certeza ciega. Desde luego, nosotros podemos percatarnos de nuestro ser actual sin realizar necesariamente un acto de fe.

Pero ahora hace Edith Stein una distinción importante: ella distingue la certeza de la fe, que es una certeza ciega, y una certeza que ya no es ciega. Y precisa así:

Aber Glaubensgewißheit ist blinde Gewißheit, Glauben ist nicht Schauen. [...] Es gibt sodann eine Gewißheit des absoluten Gehaltenseins, eine Gewißheit der Gegenwart Gottes, die über die Glaubensgewißheit hinausgeht und nicht mehr blind ist: Jeder Mystiker weiß davon zu berichten.⁸³⁶

La fenomenóloga alemana alude a una certeza de la que hablan los místicos en sus relatos, y que la llamaremos la “certeza mística”. Si al principio de este capítulo hemos presentado brevemente cómo nace este concepto, nos interesa ahora estudiar su contenido. En la descripción de Edith Stein destacan dos calificaciones con las que define la certeza mística: una “certeza de estar absolutamente sostenido” por Dios y la “certeza de la presencia de Dios”.

La característica fundamental de esta certeza es que va más allá de la certeza de la fe, ya que no es una certeza ciega, sino que ve. En este contexto viene al caso destacar unos textos de Santa Teresa en que habla justamente de la certeza que ve. Abramos un poco el trasfondo del capítulo cuarto de las sextas moradas en que nos presenta la esencia del éxtasis. Nuestra intención no es detenernos en el plano psicosomático del mismo, sino en poner de relieve a grandes rasgos lo que acontece en el plano ontológico-teológico. Es aquí donde entendemos que radica el núcleo de la certeza mística.

5.4.2. Los elementos constitutivos de la certeza mística

En dicho capítulo acude nuestra autora a una imaginería riquísima para dar a entender su experiencia del éxtasis. Entre otras cosas, hace mención de dos personajes bíblicos muy significativos: Jacob y Moisés. Podemos estar seguros de que en ellos encuentra un eco de su propia vivencia. He aquí los dos pasajes principales:

⁸³⁶ STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins ...*, pp. 17.

[...] mas entiendo que quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que *cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal*, como hizo Jacob cuando vio la escala, que con ella debía de entender *otros secretos*, que no los supo decir; que por sólo ver una escala que bajaban y subían ángeles, si no hubiera *más luz interior*, no entendiera *tan grandes misterios*.

No sé si atino en lo que digo, porque aunque lo he oído, no sé si se me acuerda bien. Ni tampoco Moisés supo decir todo lo que vio en la zarza, sino lo que quiso Dios que dijese; mas *si no mostrara Dios a su alma secretos con certidumbre para que viese y creyese que era Dios*, no se pusiera en tantos y tan grandes trabajos; mas debía entender tan grandes cosas dentro de los espinos de aquella zarza, que le dieron ánimo para hacer lo que hizo por el pueblo de Israel. Así que, hermanas, las cosas ocultas de Dios no hemos de buscar razones para entenderlas, sino que, como creemos que es poderoso, está claro que hemos de creer que un gusano de tan limitado poder como nosotros que no ha de entender sus grandezas. Alabémosle mucho, porque es servido que entendamos algunas (6 M 4,6-7; el subrayado es nuestro).

En primer lugar, para comprender la certeza mística es de gran importancia subrayar el significado del “misterio”. En los pasajes de este capítulo la Santa insiste una y otra vez en que Dios muestra al alma sus “secretos” y que ella entiende “tan grandes misterios”. Y no solo esto, sino que Dios imprime en ella “unas verdades” (n. 6) y “sus grandezas” (n. 7):⁸³⁷

[...] que cuando torna en si en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo (5 M 1,9).

El “misterio” en Santa Teresa significa la plenitud de “Dios mismo” en su vida trinitaria del amor revelada en la persona de Jesucristo.⁸³⁸ Y este Dios Uno y Trino, como

⁸³⁷ El capítulo 4 de las sextas moradas está lleno de alusiones al misterio. En él la Doctora mística usa estos términos: 6 veces “secretos” (1 vez en sing.), 1 vez “verdades [de fe]”, “grandezas” 4 veces y 1 vez “misterios”.

⁸³⁸ En consecuencia, los “misterios” (siempre en plural) se refieren en la Santa a la persona de Cristo y a su acontecimiento salvífico: su vida, muerte y resurrección (véase sobre todo 6 M 7,5.-12).

es en sí, está escondido para el hombre. Nadie puede verlo y quedar vivo, como lo experimentó Moisés.⁸³⁹ Nuestra autora confiesa lo mismo:

[...] la saca [su Majestad] de sus sentidos; porque si estando en ellos se viese tan cerca de esta gran majestad, no era posible por ventura quedar con vida (6 M 4,2).

Para comprender lo dicho anteriormente, tenemos que tener en cuenta que es Dios quien tiene la libre determinación en dar a conocerse y descubrirle sus secretos al alma. La única condición para ello es que esta se disponga a recibirlos:

Porque, aunque es verdad que son cosas que las da el Señor a quien quiere, si quisiésemos a Su Majestad como El nos quiere, a todas las daría. No está deseando otra cosa, sino tener a quien dar, que no por eso se disminuyen sus riquezas (6 M 4,12).

En segundo lugar, Dios muestra sus secretos de manera diferente a aquellos que elige para realizar su misión salvífica que a los que los aceptamos en pura fe:

[...] porque entiende el alma *estos misterios por manera más perfecta* (6 M 7,11; el subrayado es nuestro).

La Doctora mística da a entender claramente que Moisés tuvo que estar totalmente convencido de que lo que vio en la zarza ardiente era realmente Dios. Si no hubiera sido así no hubiera pasado por tantas pruebas.

En tercer lugar, ¿qué es lo que da a Moisés, a Jacob y a todo místico esta absoluta certeza? Nuestra autora, hablando desde su propia experiencia, acentúa:

[...] el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios ni con *tan gran luz y conocimiento de Su Majestad*. Parecerá imposible, porque si las potencias están tan absortas, que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo, ¿cómo se puede entender que entiende ese secreto? -Yo no lo sé, ni quizá ninguna criatura, sino el mismo Criador [...] (6 M 4,4; el subrayado es nuestro).

La luz es el símbolo de un conocimiento inmediato e indudable. En el ámbito de la fe, el Espíritu de Dios infunde luz y conocimiento en el alma. Justamente por eso, la certeza mística va más allá de la certeza de la fe aunque no la suprime:

[...] que *cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal* [...], si no hubiera *más luz*

⁸³⁹ “[...] pero mi faz no podrás verla, porque no puede verla hombre y vivir” (Ex 33,20).

interior, [Jacob] no entendiera *tan grandes misterios* (6 M 4,6; el subrayado es nuestro).

[...] *de manera que lo que tenemos por fe*, allí lo entiende el alma, podemos decir, *por vista* [...] (7 M 1,6; el subrayado es nuestro).⁸⁴⁰

El “conocimiento admirable” (6 M 5,8) del misterio de Dios y la claridad que iluminan el entendimiento humano vienen de otra parte o, como afirma la Santa, de “otra región”:

Parécele [al alma] que toda junta *ha estado en otra región muy diferente* de en ésta que vivimos, adonde se le muestra *otra luz tan diferente de la de acá*, que si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas. Y acaece que en un instante le enseñan tantas cosas juntas que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento no pudiera de mil partes la una (6 M 5,7; el subrayado es nuestro).

De ahí que el hombre solo con sus esfuerzos y técnicas mentales no es capaz de llegar al conocimiento de las cosas divinas. La Santa insiste continuamente en ello: Dios es quien da la luz al alma.⁸⁴¹ Y distingue clarísimamente las experiencias místicas auténticas de los engaños diabólicos:

Si es del demonio [lo recibido en la oración sobrenatural], *no deja luz en el entendimiento* [...] (V 15,10; el subrayado es nuestro).

Hablando de la luz en la experiencia mística, cabe poner en evidencia que al místico se le concede “una sencilla vista” (6 M 7,11) al misterio de Dios solo por un instante. El exceso de luz es la señal de la soberanía absoluta de Dios. Esto nos da a entender nuestra autora con la bella imagen del “camarín”, en que hay tanta variedad de piezas de vidrio y barro que al entrar en él no se le queda ninguna forma concreta en la memoria. Algo parecido ocurre también en la unión mística. En el encuentro personal con Dios en el fondo del alma se le infunde un conocimiento vivo de sus secretos.

⁸⁴⁰ He aquí otras dos citas paralelas de *Vida* que tenemos que leer junto con las que acabamos de citar: “Porque hace algunas mercedes que consigo traen la sospecha, por ser de tanta admiración y hechas a quien tan poco las ha merecido, que *si no hay muy viva fe no se podrán creer*” (V 27,9; el subrayado es nuestro). [...] que no hay quien pueda dudar sino que es el mismo Señor, en especial en acabando de comulgar, *que ya sabemos que está allí, que nos lo dice la fe* (V 28,8; el subrayado es nuestro).

⁸⁴¹ Véase la entrada “luz” en ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORRELL, Agustí: *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús, Vol. I. ...*, pp. 1479-1482.

Así acá, estando el alma tan hecha una cosa con Dios, metida en este aposento de cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas porque claro está, que pues Dios está en ellas, que tiene alguna de estas moradas), y aunque cuando está así el alma en éxtasis, no debe siempre el Señor querer que vea estos secretos porque está tan embebida en gozarle, que le basta tan gran bien), algunas veces gusta que se desembeba y de presto vea lo que está en aquel aposento, y así queda, después que torna en sí, con aquel representársele las grandezas que vio; mas no puede decir ninguna, ni llega su natural a más de lo que sobrenatural[mente] ha querido Dios que vea (6 M 4,8).

El místico, después de la unión con Dios, se queda mudo. Él ha visto y ha comprendido los secretos que se le han mostrado; sin embargo, no los sabe expresar. Los estudiosos hablan de la inefabilidad que acompaña a toda experiencia mística genuina.⁸⁴² Pero, aunque no los sabe expresar, se van manifestando los efectos del encuentro con Dios en la reestructuración de la persona. Y precisamente el plano ético de la experiencia mística que vamos a tratar más adelante forma uno de los puntos clave en la justificación de la certeza mística.

En cuarto lugar, la señal de la certeza indudable es el encuentro del alma con Dios en el amor. Aquí está el núcleo de su seguridad. Teresa está convencida de que ha tenido lugar dentro de ella una interacción misteriosa con Dios. Esto implica que dos espíritus libres se encuentran. Así que en la experiencia mística de la Santa se unen lo humano y lo divino. Lo uno sin lo otro sería imposible:

[...] es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía (6 M 7,9).

Y por otra parte, el alma está en este encuentro arrastrada hacia la vida de Dios. Según Guardini, la existencia redimida consiste en el hecho de que el “Tú” de Dios que me

⁸⁴² Sólo en el capítulo 4 de las sextas moradas encontramos varias alusiones de la Santa a lo inefable de la experiencia mística: “[...] no sé si acertaré [...] esto y algunas cosas de las que van aquí [...]” (6 M 4,2). Y también: “[...] ni aun la misma alma entiende de manera que lo pueda después decir [...]” (n. 3). Refiriéndose a Jacob asegura: “[...] que no los supo decir [los secretos]” (n. 6). “Ni tampoco Moisés supo decir todo lo que vio en la zarza [...]” (n. 7). En una oración retórica afirma: “No sé si atino en lo que digo [...]” (n. 7). Y concluye el capítulo con estas palabras: “No sé si queda dado algo a entender de qué cosa es arrobamiento, que todo es imposible, como he dicho [...]” (n. 17).

sale al encuentro en Cristo atrae a mi “yo” en sí.⁸⁴³ En este sentido, Teresa afirma que el alma ya es propiedad de Dios:

[...] *que roba Dios toda el alma para sí, y que como a cosa suya propia y ya esposa suya*, la va mostrando alguna partecita del reino que ha ganado, por serlo; que por poca que sea, es todo mucho lo que hay en este gran Dios, y no quiere estorbo de nadie, ni de potencias, ni sentidos; sino de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que El está queda abierta para entrambos. [...] Parece que quiere nuestro Señor que todos entiendan que *aquel alma es ya suya, que no ha de tocar nadie en ella* [...] (6 M 4,9.16; el subrayado es nuestro).

Ahora nos parece conveniente precisar de qué tipo de certeza se trata en el encuentro amoroso del alma con Dios. Ya hemos visto que la comunión inmediata con el Tú de Dios es la base de toda la relación del alma con él. Nosotros lo experimentamos en la fe, mientras que el místico recibe una certeza intuitiva de esta comunión con el Tú de Dios. Desde luego, la certeza mística no tiene nada que ver con la certeza en la que se basan las ciencias empíricas. El ejemplo preferido de Santa Teresa, para explicarlo, es el de un amigo que está a mí lado en una habitación oscura y cuya presencia siento de manera inmediata.

También Welte suele evocar la amistad humana cuando habla de las realidades personales de la fe.⁸⁴⁴ La amistad entre dos personas se basa en la confianza y en la libertad. Esto significa que yo no dispongo del otro, sino que él en el hecho de poseerse a sí mismo se puede abrir a mí libremente. El encuentro con el otro tiene lugar más allá de todas mis ideas previas sobre él. Y es que yo tengo la certeza de su amistad porque teniéndole fe me fío de él. Por lo tanto, aquí no tiene sentido preguntarse si estoy más o menos seguro de él como si se tratara de un resultado de la tabla de multiplicar; Welte incluso subraya que los cálculos matemáticos, en comparación con la “realidad viva” (*lebendige Wirklichkeit*), en la que los amigos se encuentran, no solo resultan menos fiables, sino también menos significativos y que son, finalmente, de un orden más bajo.⁸⁴⁵ O dicho de modo positivo, la certeza personal es, en comparación con la certeza empírica,

⁸⁴³ Cf. GUARDINI, Romano: *Welt und Person* ..., pp. 156.

⁸⁴⁴ Cf. WELTE, Bernhard: "Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben", en: BWGS IV/1. *Hermeneutik des Christlichen*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 279.

⁸⁴⁵ WELTE, Bernhard: "Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben" ..., pp. 279.

de un rango más alto. También Santa Teresa en su encuentro con Cristo insiste en el grado mayor de la certeza en comparación con la de las relaciones interpersonales. Dice así:

Sentía que andaba al lado derecho, mas no con estos sentidos que podemos sentir que está cabe nosotros una persona; porque es por otra vía más delicada, que no se debe de saber decir; mas es *tan cierto y con tanta certidumbre y aun mucho más* (6 M 8,3; el subrayado es nuestro).⁸⁴⁶

La Santa quiere subrayar que la certeza de la presencia de Cristo que siente cabe sí no es igual, sino mayor (“aun mucho más”) que la certeza de la presencia de una persona a mí lado. De ahí podemos deducir dos cosas importantes.

En primer lugar, el objeto de la fe religiosa tiene que ser, según Edith Stein, de una firmeza absoluta.⁸⁴⁷ Respecto a ello hace referencia explícita a Santa Teresa; aunque cita un dicho que hoy consideramos pséudoteresiano, para nuestro propósito esto no tiene mayor importancia. He aquí la idea que quiere acentuar:

Mirar [es decir, mirad] bien cuán presto se mudan las personas y cuán poco hay que fiar de ellas, y así asirse a Dios que no se muda (Avisos, 61).⁸⁴⁸

De ahí claro está que la fe en las personas no tiene carácter de ser absoluta. Solo en la fe en Dios el hombre se siente absolutamente sostenido. Pero en la visión intelectual de Santa Teresa a la que nos hemos referido antes, ya no se trata de una fe ciega, sino de una experiencia mística en la que Dios se le da a sentir de manera intuitiva e inmediata como la única realidad que la sostiene en su vida. Por tanto, una cosa es *creer* que en Dios tengo un sostén absoluto, y otra es *experimentar* o *sentir* la certeza absoluta de la mano de Dios que me sostiene. Y precisamente en el sentimiento de ser sostenido por Dios o sentir su presencia consiste la certeza mística.

⁸⁴⁶ He aquí otro pasaje que confirma que se trata en la experiencia mística de una certeza mayor en comparación con la certeza de las relaciones interpersonales: “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 dónde 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” (R 4,20; el subrayado es nuestro). Véase también V 27,5.

⁸⁴⁷ Cf. STEIN, Edith: “Freiheit und Gnade” ..., pp. 189.

⁸⁴⁸ La misma idea la expresa en una de sus *Relaciones*: “Hasta ahora parecíame había menester a otros y tenía más confianza en ayudas del mundo; ahora entiendo claro ser todos unos palillos de romero seco, y que asiéndose a ellos no hay seguridad, que en habiendo algún peso de contradicciones o murmuraciones se quiebran. Y así tengo experiencia que el verdadero remedio para no caer es asirnos a la cruz y confiar en el que en ella se puso” (R 3,1).

La segunda razón por la que la Santa siente la presencia de Cristo con mayor certeza, en comparación con la certeza personal humana, es que ha encontrado en él el sentido y el fundamento último de su vida. En él se le ha descubierto lo que Welte llama la “concreción incondicional” (*die unbedingte Konkretion*).⁸⁴⁹ Solo desde su persona y su amor hacia ella también las relaciones interpersonales pueden ser vistas desde una perspectiva nueva. Esto significa que su encuentro con Cristo es la base única e incondicional para cualquier relación humana. Y, a su vez, solo en el Tú de Cristo llega a ser ella misma y se realiza como persona.

Pues bien, acabamos de plasmar los rasgos característicos de la certeza mística. El místico asegura que tiene un conocimiento claro de Dios y que se ha encontrado con el totalmente Otro que le sostiene en su existencia.⁸⁵⁰ Pero ahora cabe preguntarse, ¿cómo el místico sabe que Dios, con el que se ha encontrado, no es una ficción; que no es una invención suya, sino que realmente es Cristo, Hijo de Dios vivo? Y ¿cómo sabe que no es el diablo que se ha revestido de ángel de luz y que todo eso no es otra cosa que un engaño suyo? Parece que hemos llegado a la cuestión clave de nuestro estudio.

5.5. El problema de la certeza mística en Santa Teresa

Tracemos a grandes rasgos el problema indicado. Este consiste en el hecho de que la certeza que tiene el místico de lo vivido no puede justificarse a sí misma. Nosotros hemos mostrado que en todos los niveles de la experiencia mística la certeza forma parte inmanente de la misma. Lo mismo afirman también Edith Stein y Jad Hatem:

Sie [die Gewißheit] hat in diesem Erlebnis [der Vereinigung] selbst, es wesentlich mitaufbauend, gelegen, wenn sie auch hinterher erst zur Abhebung gebracht werden kann.⁸⁵¹

[...] la certitude appartient à l'essence même du vécu. C'est qu'elle ne procède pas d'un raisonnement puisqu'elle fait corps avec l'expérience.⁸⁵²

De ahí que la certeza le viene al místico por vía inmediata de la experiencia y no a través de un “razonamiento” o una reflexión. Por otra parte, tenemos que tener en cuenta que la Santa se suele apoyar en dos elementos del hecho vivido: primero, en la experiencia

⁸⁴⁹ WELTE, Bernhard: "Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentum", en: BWGS IV/1. *Hermeneutik des Christlichen* ..., pp. 183.

⁸⁵⁰ La Santa en tono patético exclama: “¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas!” (7 M 2,6).

⁸⁵¹ STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft* ..., pp. 143.

⁸⁵² HATEM, Jad: "Voir la vérité. L'authenticité de l'expérience mystique selon Thérèse d'Avila ...", pp. 12.

que le proporciona una señal clara de la certeza y, segundo, en los efectos que la experiencia produce en ella.⁸⁵³ Dicho de otro modo, ella advierte a menudo que el sentimiento de la presencia de Dios que uno siente no es suficiente, sino que hay que esperar los frutos que deja este sentimiento en la persona.

Desde el punto de vista fenomenológico, el problema es el siguiente: la experiencia subjetiva del místico y el hecho objetivo forman una totalidad. Lo vivido por él pertenece a la esfera de la inmanencia y está entrelazado en el ámbito de la transcendencia, en aquello que se presenta a su conciencia. Esto significa que la distinción fenomenológica fundamental exige la elaboración de una criteriología que nos permita estar convencidos de que lo que el místico siente en su interior no es fruto de la autosugestión (Teresa diría “antojo”) ni es el engaño del demonio. En este sentido, el problema de la certeza mística en la Santa está relacionado con el tema del discernimiento.⁸⁵⁴

Santa Teresa es plenamente consciente de que no todo lo que siente el alma viene de Dios. Ella misma tuvo que pasar por un autoanálisis profundo para llegar a la certeza plena de sus experiencias místicas. También nosotros vamos a seguir en nuestro estudio de la certeza las pautas de sus “medios” y los criterios del auto-análisis y del discernimiento:

[...] es menester y quiere Su Majestad que tomemos medios y nos entendamos, y lo que hace la flaca imaginación y el natural y demonio no pongamos la culpa al alma (4 M 1,14).

¿Qué tiene la Doctora mística en mente cuando se refiere a los “medios”? Primero y ante todo, la propia experiencia de Dios. Después, esta experiencia hay que someterla a un auto-discernimiento de fondo. Pero esto no es todo. Es imprescindible, como ya lo hemos visto en la parte eclesial, que tiene que comunicarla a un representante de la Iglesia y aceptar su juicio. Y finalmente, su experiencia tiene que estar en plena consonancia con la Sagrada Escritura.

Vamos a trazar a continuación las fases de verificación de la experiencia en nuestra autora. Solo de esta manera podremos justificar la certeza que tiene de su encuentro personal con Dios.

⁸⁵³ Cf. HATEM, Jad: "Voir la vérité ...", pp. 11.

⁸⁵⁴ Con respecto al discernimiento se puede consultar RANDLE, Guillermo SJ: *La guerra invisible. El discernimiento espiritual como experiencia y como doctrina en Santa Teresa de Jesús*. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1991.

5.5.1. El proceso de verificación de la experiencia

La experiencia que hemos comprendido como un encuentro personal con Dios es para la Santa el punto de partida. Sin ella no ocurre nada; es el principio de todo conocimiento de Dios.⁸⁵⁵ Aunque el místico tenga el sentimiento de la presencia de Dios, esto no es suficiente para justificar su certeza. Recordemos que nos movemos en el ámbito de la inmanencia. Como sabemos, nuestra propia afectividad nos puede engañar. Para evitar el autoengaño o la autosugestión es necesario, por un lado, que la comunicación venga del exterior o, mejor dicho, que no sea producida por la propia alma y, por otro, que no sea fruto del demonio.⁸⁵⁶ A continuación queremos describir la situación y las condiciones en las que puede darse la autosugestión.

5.5.1.1. La posibilidad de autosugestión

Para introducir el tema cabe primero aclarar la terminología. Santa Teresa utiliza varios términos para dar a entender que lo vivido por el alma no procede de Dios, sino de su afectividad, imaginación o entendimiento. Así habla del “antojo”, “engaño” o de “ilusión”. En cuanto a los dos primeros, emplea con frecuencia los verbos “antojarse” y “engañarse”. El “antojo” tiene regularmente un origen: el alma. Al alma se le antoja algo. Mientras que el “engaño” puede tener su origen en el alma o venir del demonio.⁸⁵⁷ En general, el demonio quiere engañar al alma con las “ilusiones”.

Al respecto de lo dicho, hay que iluminar un poco el contexto en el que la Santa piensa sobre estos fenómenos e intenta explicarse su procedencia. En el plano psicológico, lo que nosotros señalamos con el término “autosugestión” la Santa lo reduce a lo que suele llamar “melancolía”. Bajo este nombre entiende una variada gama de anomalías psíquicas: paranoia, neurosis, depresión profunda, desdoblamiento de personalidad, etc.⁸⁵⁸ Pero más que a estos fenómenos nos delimitaremos al plano fenomenológico y teológico. Tanto en visiones como en locuciones tiene lugar la posibilidad de autosugestión. Es difícil tratar dicho problema en toda su profundidad. Por eso nos proponemos seguir la exposición que la Santa hace sobre ello en la *Vida* y en las *Moradas*.

⁸⁵⁵ Cf. CEREZO GALAN, Pedro: "La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús" ..., pp. 181.

⁸⁵⁶ Cf. HATEM, Jad: "Voir la vérité ...", pp. 14.

⁸⁵⁷ Por la extensión del tema no podemos estudiar sistemáticamente el papel del demonio en el proceso de verificación de la experiencia, sino que lo trataremos particularmente donde se presenta la posibilidad del engaño motivado por él. Para más sobre ello remitimos a un estudio básico: VACHEZ, Marie-Paule: "Thérèse de Jésus et le démon", *Carmel*, 27 (1982), pp. 22-31.

⁸⁵⁸ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: *Comentarios a las obras de Santa Teresa* ..., pp. 668.

En primer lugar, el místico está obligado —es una exigencia de la misma experiencia— a discernir entre las palabras de origen divino, las que vienen del demonio o de su propia imaginación (cf. 6 M 3,4). La Santa advierte que el alma puede inventarse cosas en su entendimiento o imaginación. Por eso habla de

[...] aprensión del mismo entendimiento [que consiste en] hablar el mismo espíritu a sí mismo (V 25,2).

Esto ocurre sobre todo cuando el alma reza con afán y pide a Dios por un asunto teniendo la sensación de que se cumplirá o no:

Paréceme a mí que podría una persona, estando encomendando una cosa a Dios con gran afecto y aprensión, parecerle entiende alguna cosa si se hará o no, y es muy posible (V 25,3).⁸⁵⁹

Pero en este caso es el entendimiento el que obra. No está en una actitud receptiva, sino activa:

[...] si es cosa que el entendimiento fabrica, por delgado que vaya, entiende que ordena él algo y que habla; que no es otra cosa sino ordenar uno la plática [...] (V 25,3).⁸⁶⁰

En segundo lugar, nuestra autora establece una clara diferencia entre la autosugestión y la locución mística genuina. Pero para comprenderla, uno tiene que tener la experiencia auténtica de Dios:

[...] aunque a quien ha entendido de estotra suerte [la locución genuina], verá claro lo que es [la autosugestión], porque es mucha la diferencia [...] (V 25,3).

Es todavía más categórica unas líneas más adelante:

[...] mas dejar de ver claro que ella [el alma] lo ordena y lo parla entre sí, paréceme no lleva camino, si ha entendido el espíritu de Dios, que si no, toda su vida podrá estarse en ese engaño [de sí misma] y parecerle que entiende, aunque yo no sé cómo (V 25,8).

⁸⁵⁹ He aquí los pasajes paralelos: “Y también podría ser pidiendo una cosa a nuestro Señor afectuosamente, parecerles que le dicen lo que quieren, y esto acaece algunas veces” (6 M 3,10). “No hablo de las que se les antoja, que con no estar tanto apeteciendo alguna cosa ni queriendo hacer caso de las imaginaciones, tienen remedio” (6 M 3,18).

⁸⁶⁰ Remitimos a las citas paralelas: “[...] y verá el entendimiento que entonces no escucha, pues que obra” (V 25,3). “Porque lo que hablo, como he dicho, voy ordenando con el entendimiento lo que digo” (V 25,4).

En tercer lugar, la Santa pone de manifiesto los efectos que dejan por un lado las hablas pseudomísticas (la autosugestión) y las que vienen del Espíritu de Dios. He aquí una sencilla tabla:

La autosugestión:	El Espíritu de Dios:
Las palabras no son claras y distintas: “en lo que se antoja por la imaginación, será no habla tan clara ni palabras tan distintas, sino como cosa medio soñada” (6 M 3,12).	La claridad de las palabras: “[...] estotro [la habla genuina] es voz tan clara que no se pierde una sílaba de lo que se dice” (V 25,4; cf. 6 M 3,12).
Cuando el entendimiento compone las palabras son en comparación con las hablas divinas “como cosa sorda, fantaseada” (V 25,3; cf. 6 M 3,14)	Las palabras del Señor se realizan en obras: “Porque estotra [habla] que habla el Señor es palabras y obras” (V 25,3). Y también: “sus palabras son obras” (V 25,3; cf. 6 M 3,5).
La plática que procede del entendimiento “no hace operación” (V 25,3); “ningún efecto hace” (V 25,6). “[...] dejan los efectos en fin como de sueño” (6 M 3,10).	Las hablas de Dios producen la transformación del alma: [...] a la primera disponen un alma, y la habilita y enternece y da luz y regala y quieta (V 25,3; cf. 6 M 3,6). “[...] a la primera palabra, como digo, la muda toda” (V 25,4).
Ante la palabra fantaseada por nosotros podemos reaccionar a nuestra voluntad: “[...] aquí está en nuestra mano divertirnos, como callar cuando hablamos” (V 25,3).	Cuando la palabra es de Dios al alma no le queda libertad en aquel momento: “no hay términos [para divertirnos]” (V 25,3; cf. V 27,8).
Lo que viene del entendimiento “es como primer movimiento del pensamiento, que pasa y se olvida” (V 25,7).	Las palabras de Dios no se olvidan: “[...] porque hace el Señor que quede en la memoria, que no se puede olvidar” (V 25,7; cf. 6 M 3,7).
Y finalmente: “Si son de la imaginación [= el pensamiento] [no dejan] ni certidumbre ni paz y gusto interior” (6 M 3,10).	La habla de Dios está caracterizada por la certeza: “Queda [el alma] con certidumbre y sin pena” (6 M 3,5).

Después de señalar a grandes rasgos la posibilidad de autosugestión, vamos a seguir con los pasos de la verificación de la experiencia en la Santa y, por consiguiente, con la

justificación de la certeza. Aquí nos vamos a apoyar en algunas nociones propuestas por Jad Hatem.⁸⁶¹

5.5.1.2. “La autenticación inmanente e inmediata”⁸⁶²

- La confirmación viene del Otro

El punto clave, para evitar la autosugestión, es que la información no debe venir de la misma alma, sino del personaje que se le representa. Por un lado, a la Santa, las palabras que son del Espíritu de Dios siempre *se le dicen*:

[...] que no dice [el alma] sino *lo que la [le] dicen* (6 M 3,9; el subrayado es nuestro).

[El alma] *halla guisadas* grandes sentencias que *le dicen*, que ella, aun estando muy recogida, no pudiera alcanzar [...] (V 25,4; la cursiva es nuestra).

Con la expresión “halla guisadas grandes sentencias” da a entender que se trata de un conocimiento infuso que no viene de ella. Recordamos que en la visión intelectual usa la misma imagen:

Todo lo halla guisado y comido (V 27,8).

Por otro lado, cabe mencionar que en la descripción de la visión intelectual es Cristo quien dice las palabras al alma y que él mismo confirma su identidad:

Pues preguntóme el confesor: ¿quién dijo que era Jesucristo? El me lo dice muchas veces, respondí yo; mas antes que me lo dijese se imprimió en mi entendimiento que era El, y antes de esto me lo decía y no le veía. Si una persona que yo nunca hubiese visto sino oído nuevas de ella, me viniese a hablar estando ciega o en gran oscuridad, y me dijese quién era, lo creería, mas no tan determinadamente lo podría afirmar ser aquella persona como si la hubiera visto. Acá sí, que sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve, ni tanto. Porque en esto algunas veces nos queda sospecha, si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda (V 27,5).

⁸⁶¹ Cf. HATEM, Jad: "Voir la vérité ...", pp. 24.

⁸⁶² HATEM, Jad: "Voir la vérité ...", pp. 24.

Como vemos, es la confirmación por parte del Otro la que nos asegura la certeza de lo vivido. La Santa nos dice que “se imprime con una noticia tan clara [...] en el entendimiento” (V 27,5) que excluye cualquier duda. Esta convicción pertenece, según Hatem, al ámbito de la intuición; a pesar de que esta forma parte de lo vivido, la clave es que la impresión viene de fuera, es decir, que no la produce el alma.⁸⁶³ He aquí un pasaje importante de la Santa que con toda claridad pone de relieve dicho dato:

¿No habéis oído -que ya aquí lo he dicho otra vez, aunque no a este propósito- de la Esposa, que la metió Dios a la bodega del vino y ordenó en ella la caridad? Pues esto es; que como aquel alma ya se entrega en sus manos y el gran amor la tiene tan rendida que no sabe ni quiere más de que haga Dios lo que quisiere de ella (que jamás hará Dios, a lo que yo pienso, esta merced sino a alma que ya toma muy por suya), quiere que, sin que ella entienda cómo, *salga de allí sellada con su sello*. Porque verdaderamente el alma allí no hace más que la cera *cuando imprime otro el sello, que la cera no se le imprime a sí, sólo está dispuesta, digo blanda*; y aun para esta disposición tampoco se ablanda ella, sino que se está queda y lo consiente (5 M 2,12; el subrayado es nuestro).

Ahora bien, hemos visto que la información viene del otro o del exterior, lo que nos da la seguridad de que no se trata de autosugestión. Pero, al mismo tiempo, hay que señalar que la experiencia tiene lugar en una profundidad tan grande adonde el genio maligno, es decir, el demonio, no tiene acceso.⁸⁶⁴ Justamente a ello se refiere la Doctora mística en su exacta descripción de la visión intelectual:

Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda, *en lo muy interior del alma*, y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras, sino a manera de esta visión que queda dicha. [...] porque muchas veces lo que entiendo cuando el Señor me declara alguna visión que quiere Su Majestad representarme es así, y paréceme que *es adonde el demonio se puede entremeter menos, por estas razones*. Si ellas no son buenas, yo me debo engañar. Es una cosa tan de espíritu esta manera de visión y de lenguaje, que ningún bullicio hay en las potencias ni en los sentidos, a mi parecer, por donde el demonio pueda sacar nada (V 27,6-7; el subrayado es nuestro).⁸⁶⁵

⁸⁶³ Cf. HATEM, Jad: "Voir la vérité ...", pp. 13.

⁸⁶⁴ Cf. HATEM, Jad: "Voir la vérité ...", pp. 13-14.

⁸⁶⁵ Lo mismo subraya respecto a las hablas con la visión intelectual: “Otra manera hay como habla el Señor al alma, que yo tengo para mí ser muy cierto de su parte, con alguna visión intelectual, que adelante diré

Destaquemos las razones de la Santa en su argumentación contra el poder del demonio. Podemos estar seguros de que la experiencia no es fruto del demonio porque, por una parte, la operación se produce “en lo muy interior del alma” (V 27,6) y, por otra, porque se representa el Señor “sin imagen ni forma de palabras” (V 27,6). Como el encuentro íntimo del alma con Cristo, se da en el espíritu (“en lo muy interior del alma”), es decir, en el vacío total de las potencias y de los sentidos

[...] no puede entrar el demonio [ahí] ni hacer ningún daño (5 M 1,5).

[...] que [el demonio] no puede tanto en lo interior del alma (6 M 9,10).

Teniendo en cuenta esto, podemos indicar que la verificación de la experiencia inmediata se realiza en la humildad. Nuestra intención es mostrar ante todo que la humildad en la Santa garantiza la autenticidad y la certeza de la experiencia mística.

- La humildad: “andar en verdad”

La humildad en Teresa tiene diferentes matices.⁸⁶⁶ Por un lado, es uno de los efectos principales que trae consigo la auténtica experiencia mística. Pero, por otro, es una actitud fundamental con la que el místico se abre a la comunicación o visitación gratuita de Dios. En este sentido, tiene que ver con la experiencia de la pasividad.

En primer lugar, la experiencia mística, como ya hemos dicho, es un don gratuito que no podemos adquirir con nuestros esfuerzos. Lo único que podemos hacer, según la Santa, es disponernos para recibirlo. Por tanto, la postura que marca la experiencia mística genuina en sus diferentes grados es la humildad. Son muy elocuentes las directrices que da la Doctora mística a sus hijas espirituales:

Luego querréis, mis hijas, procurar tener esta oración [de quietud], y tenéis razón; que -como he dicho- no acaba de entender el alma las [mercedes] que allí la hace

cómo es. Es tan *en lo íntimo del alma*, y parécele tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor y tan en secreto, que la misma manera del entenderlas, con las operaciones que hace la misma visión, *asegura y da certidumbre no poder el demonio tener parte allí*” (6 M 3,12; el subrayado es nuestro). San Juan de la Cruz comparte la misma posición: “Y estas altas noticias no las puede tener sino el alma que llega a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión; porque consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la Divinidad, y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado. Y, aunque no manifiesta y claramente como en la gloria, pero es tan subido y alto toque de noticia y sabor que penetra *la sustancia del alma*, que el demonio no se puede entrometer ni hacer otro semejante, porque no le hay, ni cosa que se compare, ni infundir sabor ni deleite semejante. Porque aquellas noticias saben a esencia divina y vida eterna, y el demonio no puede fingir cosa tan alta” (2 S 26,5; el subrayado es nuestro).

⁸⁶⁶ Cf. HERRÁIZ, Maximiliano: “La humildad es andar en verdad”, en: HERRÁIZ, Maximiliano: *A zaga de tu huella. Escritos teresiano-sanjuanistas*. Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 249-267.

el Señor y con el amor que la va acercando más a Sí, que cierto está desear saber cómo alcanzaremos esta merced. Yo os diré lo que en esto he entendido. Dejemos cuando el Señor es servido de hacerla porque Su Majestad quiere y no por más. El sabe el porqué; no nos hemos de meter en eso. Después de hacer lo que los de las moradas pasadas, *¡humildad, humildad! Por ésta se deja vencer el Señor a cuanto de él queremos*; y lo primero en que veréis si la tenéis, es en no pensar que merecéis estas mercedes y gustos del Señor ni los habéis de tener en vuestra vida (4 M 2,8-9; el subrayado es nuestro).

La Santa ha llegado a lo largo de los años de su vida mística a la conclusión de que la única actitud que corresponde a la gratuidad absoluta de Dios es la humildad. Entre la gratuidad y la humildad no hay contradicción, sino contraste. Solo la persona humilde es capaz de valorar los dones divinos. Es más, a través de la humildad se hace ante todo sensible para recibirlos.

Quiere el Señor que veamos muy claro no es ésta obra nuestra [la visión de Cristo], sino de Su Majestad; porque muy menos podemos tener soberbia, antes *nos hace estar muy humildes y temerosos*, viendo que, como el Señor nos quita el poder para ver lo que queremos, nos puede quitar estas mercedes y la gracia, y quedar perdidos del todo (V 29,3; el subrayado es nuestro).

Una persona presumida y orgullosa, al contrario, ni siquiera se da cuenta de los dones de Dios porque está llena de sí misma. Así, le impide a Dios que se los pueda infundir. Pero la humildad significa precisamente vaciarse de sí mismo y hacer espacio para los dones divinos:

La verdadera humildad es andar contentas con lo que nos dan (CE 29,4).

En segundo lugar, lo que acabamos de matizar sobre la humildad tiene que ver también con la cuestión de la certeza en la experiencia mística. El humilde puede estar seguro de la certeza de la presencia de Dios porque sabe que no la merece ni ha hecho nada de su parte para producirla. La Santa insiste incluso en que el demonio no puede dañar al alma humilde aunque quisiese engañarla con sus ardides:

Porque el bien o el mal no está en la visión, sino en quien la ve y no se aprovecha con humildad de ellas; que si ésta hay, ningún daño podrá hacer aunque sea demonio; y si no la hay, aunque sean de Dios, no hará provecho. Porque, si lo que

ha de ser para humillarse viendo que no merece aquella merced, la ensoberbece, será como la araña que todo lo que come convierte en ponzoña; o la abeja, que lo convierte en miel (F 8,3).⁸⁶⁷

En el *Camino* también es elocuente al respecto:

Y otras personas hay hartas de esta manera, y *si hay humildad*, no creo yo saldrán peor libradas al cabo, sino muy en igual de los que llevan muchos gustos, y *con más seguridad* en parte; porque no sabemos si los gustos son de Dios o si los pone el demonio. Y si no son de Dios, es más peligro, porque en lo que él trabaja aquí es en poner soberbia; que *si son de Dios, no hay que temer; consigo traen la humildad* [...] (CV 17,3; el subrayado es nuestro).⁸⁶⁸

Antes hemos citado el pasaje clave en el que la Santa usa la imagen del sello y de la cera. Hemos dicho que es el otro el que le imprime el sello al alma, ella

[...] sólo está dispuesta, digo blanda; y aun para esta disposición tampoco se ablanda ella, sino que se está queda y lo consiente (5 M 2,12).

Aquí vienen muy a propósito estas palabras. Es Dios quien ablanda el alma y, con su consentimiento, la dispone con la “susceptibilidad extrema” para recibir sus dones; hay un momento de pasividad total que demuestra que la iniciativa no la tiene el alma, sino Dios.⁸⁶⁹

Y cada vez que quería tratar con Su Majestad en oración, y aun sin ella, le parecía estar tan cerca, que no la podía dejar de oír; aunque el entender las palabras *no era cuando ella quería, sino a deshora, cuando era menester* (6 M 8,3).

De ahí que la pasividad va unida a la humildad. Y las dos favorecen las condiciones necesarias para que se pueda instalar en el alma la presencia de Dios. Por otra parte, la humildad introduce al alma en la “suma Verdad”, que es “cumplimiento de todas las verdades” (V 40,1).⁸⁷⁰ Así lo describe la Santa:

⁸⁶⁷ He aquí otras citas paralelas: “Mas puede [el demonio] hacer poco daño o ninguno, si el alma es humilde y hace lo que he dicho, de no se mover a hacer nada por cosa que entienda” (6 M 3,16). “Paréceme que al verdadero humilde aun de primer movimiento no osará el demonio tentarle en cosa de mayorías; porque, como es tan sagaz, teme el golpe” (CV 12,6).

⁸⁶⁸ En el número siguiente repite: “[...] y la humildad y mortificación y desasimiento y otras virtudes, *siempre hay más seguridad*” (CV 17,4; el subrayado es nuestro).

⁸⁶⁹ HATEM, Jad: “Voir la vérité ...”, pp. 15.

⁸⁷⁰ Cf. HERRÁIZ, Maximiliano: *Solo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*. EDE, Madrid, ²1981, pp. 216-217.

Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y *púsoseme delante* -a mi parecer sin considerarlo, sino de presto- esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira. A quien más lo entienda agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella (6 M 10,7; el subrayado es nuestro).⁸⁷¹

Es significativa la expresión de la Santa “*púsoseme delante*”, con la que da a entender que se trata de una experiencia pasiva. En un momento se le descubrió la realidad del hombre ante la “misma Verdad”: “no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada”. Y en otro pasaje destaca la certeza absoluta de esta experiencia:

Dejóme con gran ternura y regalo y humildad. Paréceme que, sin entender cómo, me dio el Señor aquí mucho. *No me quedó ninguna sospecha de que era ilusión*. No vi nada, mas entendí el gran bien que hay en no hacer caso de cosas que no sea para llegarnos más a Dios, y así entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí, es darme el Señor a entender que es la misma Verdad (V 40,3; el subrayado es nuestro).

Al fin y al cabo, hemos visto que en la verificación inmanente de la experiencia, la información viene del Otro y que el demonio no tiene acceso a la profundidad del alma donde tiene lugar el encuentro íntimo entre Dios y el alma. Además, hemos llegado a la conclusión de que el encuentro auténtico con Dios solo se puede dar en un alma humilde. A continuación, nos toca mostrar que la certeza de este encuentro no es una certeza instantánea, sino que perdura en el tiempo.

5.5.1.3. La certeza imperecedera ante el tiempo

Otro argumento importante en la verificación de la experiencia es que la certeza del encuentro del alma con Dios no cesa, sino que perdura en el tiempo. La Santa afirma que las dudas que pueden surgir después del encuentro –y, de hecho, esto ocurre muchas veces– no tienen poder sobre la certeza de que alma ha estado con su Dios.

⁸⁷¹ He aquí las palabras que dice Dios a la Santa: “La verdadera seguridad es el testimonio de la buena conciencia; mas nadie piense que por sí puede estar en luz, así como no podría hacer que no viniese la noche, porque depende de mí la gracia. El mejor remedio que puede haber para detener la luz, es entender que no puede nada y que le viene de mí; porque aunque esté en ella, en un punto que yo me aparte, vendrá la noche. Esta es la verdadera humildad, conocer lo que puede y lo que yo puedo” (R 28).

Este hecho se resalta con toda claridad en el tercer capítulo de las sextas moradas, en el que la Santa trata sobre las locuciones místicas y expone señales de discernimiento para distinguir las auténticas de las falsas. Si las hablas son de Dios, una de las señales principales

[...] es no pasarse estas palabras [de Dios] de la memoria *en muy mucho tiempo y algunas jamás* [...]; *queda una certidumbre grandísima*, de manera que, aunque algunas veces en cosas muy imposibles al parecer, no deja de venirle duda si será o no será y andan con algunas vacilaciones el entendimiento, *en la misma alma está una seguridad que no se puede rendir*, aunque le parezca que vaya todo al contrario de lo que entendió, y pasan años, no se le quita aquel pensar que Dios buscará otros medios que los hombres no entienden, mas que, en fin, se ha de hacer; y así es que se hace (6 M 3,7; el subrayado es nuestro).

Aquí cabe aclarar un detalle importante. Por un lado, la certeza del encuentro es “grandísima”. Pero, por otro, al alma le pueden surgir dudas y vacilaciones del entendimiento, pero el territorio de su manifestación está limitado. Pueden apoderarse de la superficie del alma, es decir, de sus estratos más externos; sin embargo, no pueden penetrar en lo profundo del alma, en la zona del espíritu. Así, podemos interpretar la frase: “*en la misma alma* [en su centro o en el espíritu] *está una seguridad que no se puede rendir*”. Esto lo confirma la misma Santa tres capítulos más adelante:

Y aunque *en lo interior del alma parece tiene gran seguridad por una parte*, en especial cuando está a solas con Dios, *por otra anda muy afligida* [...] (6 M 6,2; el subrayado es nuestro).⁸⁷²

También en la descripción de la visión intelectual insiste en que en el profundo del alma queda una “gran certidumbre” a la que no pueden afectar las posibles dudas externas:

Porque en esto [en lo que se ve] algunas veces nos queda sospecha, si se nos antojó; acá [en la visión intelectual], aunque de presto dé esta sospecha, *queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda* (V 27,5; el subrayado es nuestro).

⁸⁷² Remitimos a una cita paralela: “Después *eran los temores*, por ser tan ruin quien lo recibe, que todo le parecía había razón de temer, aunque *en lo interior del alma queda una certidumbre y seguridad con que se podía vivir*, mas no para dejar de poner diligencias para no ser engañada” (R 5,12; el subrayado es nuestro).

Además, la Santa, a semejanza de San Ignacio, distingue dos tiempos en la experiencia mística. El primer tiempo es el momento de la unión con Dios en el que no pueden surgir las dudas, mientras que en el segundo tiempo, postrero a la unión, estas efectivamente tienen lugar:⁸⁷³

[...] porque como ha tiempo que lo entendió y las operaciones y certidumbre que al presente quedan de ser Dios es ya pasado, han lugar estas dudas, pensando si fue demonio, si fue de la imaginación. *Ninguna de éstas [dudas] le queda al presente* [en el momento de la unión] sino que moriría por aquella verdad (6 M 3,7; el subrayado es nuestro).⁸⁷⁴

Pero, a pesar de las dudas posteriores a la unión con Dios, la Santa insiste en que en el alma queda una certeza indudable, y lo que Dios ha dicho a esta se va a realizar. Para explicarlo, como siempre, acude al lenguaje simbólico:

Con todos estos combates [...] *queda una centella* -no sé dónde- *tan viva de que será*, aunque todas las demás esperanzas estén muertas, *que no podría*, aunque quisiese, *dejar de estar viva aquella centella de seguridad*. Y en fin -como he dicho- *se cumple la palabra del Señor* [...] (6 M 3,8; el subrayado es nuestro).

Con la imagen de la “centella de seguridad” quiere dar a entender que, en el fondo del alma, queda la huella indeleble del encuentro con Dios. De ahí se ve claramente que la certeza de la unión con Dios no se limita solo a un instante, sino que se prolonga también cuando esta ya ha pasado. Al respecto es elocuente la constatación de Hatem:

Le *cogito* thérésien n'est pas discontinu comme si la certitude devait impérativement être, comme chez Descartes, limitée à l'instant car l'événement unifie et reconfigure la personne dans les trois dimensions du temps.⁸⁷⁵

Según esta interpretación, podemos sostener que la certeza que se extiende en el tiempo no viene de fuera, sino que es el fruto de la impresión de la “Suma Verdad” en lo más profundo del alma:

⁸⁷³ Cf. GUARDINI, Romano: *Vorschule des Betens*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, ⁸1986, pp. 117.

⁸⁷⁴ He aquí otra cita parecida que comprueba lo mismo: “Es, a mi parecer, una unión grande de las potencias [...] querría [...] hacer grandes fiestas, por ver su alma en puesto que *no puede dudar que está en seguridad, al menos por entonces* [por aquel momento de la unión]. Y tengo para mí que es con razón; porque tanto gozo interior de *lo muy íntimo del alma*, y con tanta paz, y que todo su contento provoca a alabanzas de Dios, no es posible darle el demonio” (6 M 6,10; el subrayado es nuestro).

⁸⁷⁵ HATEM, Jad: “Voir la vérité ...”, pp. 15.

Esta verdad que digo se me dio a entender, es en sí misma verdad, y es sin principio ni fin [...] (V 40,4).

En consecuencia, la certeza del alma radica en la Verdad perenne de Dios. Pero esta Verdad no es una verdad intelectual, sino personal y relacional, que deja en el alma una convicción íntima, invulnerable al tiempo:

Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo (5 M 1,9).

En definitiva, hemos mostrado que en el ámbito inmanente hay criterios que dan al místico la certeza de su encuentro con Dios: la confirmación del encuentro, aunque ocurre en la inmanencia, viene del Otro. La humildad del místico asegura que no es él quien produce el encuentro, sino que es fruto de la pura gratuidad de Dios. Y finalmente, la certeza del encuentro con Dios perdura en el tiempo, a pesar de las dudas posteriores a él. La Verdad perenne de Dios en la Persona de Cristo se hace presente en el alma de Teresa, de modo que concreta en ella el *continuum* del tiempo: pasado, presente, futuro. En este sentido, la Santa puede decir con San Pablo:

Porque sé a quién me he confiado, y estoy seguro de que puede guardar mi depósito para aquel día (2 Tim 1,12).

5.5.1.4. Verificación por los efectos

Otro criterio con el que el místico justifica la certeza de la experiencia mística son los efectos que esta deja en él. En realidad, se trata de la transformación de la persona, que es uno de los frutos principales de la auténtica experiencia mística. Aquí nos delimitamos a mostrar la conexión intrínseca entre la certeza y los efectos de la experiencia y, luego, pondremos de manifiesto algunos efectos que acompañan a la experiencia mística.⁸⁷⁶

En primer lugar, cabe comenzar con la terminología. El vocabulario de la Santa, con el que señala los efectos de la experiencia mística, es rico y muy diverso: además del término “efectos” (140 veces) usa también “operaciones” (33 veces), “dejos” (2 veces),

⁸⁷⁶ Como el tema de los efectos de la experiencia mística es un tema muy disperso en la Santa aquí sólo lo podremos tratar de manera limitada. Cf. ALVIRA, Maria Isabel: *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila* ..., pp. 346-348.

“influencias” (3 veces). Asimismo, cabe tener en cuenta otra serie de expresiones que algunas veces, no siempre, están relacionadas con los efectos que quedan en el alma después de su encuentro con Dios: “ganancias” (157 veces), “frutos” (40 veces), “bienes” (573 veces), “señales” (76 veces), “señas” (16 veces), “aprovechamiento” (47 veces), “provechos” (283 veces) y “virtudes” (375 veces).⁸⁷⁷ Los efectos son para la Santa “muestras” de la acción inmediata de Dios en el alma. Por tanto, le sirven como un criterio ético de mucha importancia en el proceso de verificación de sus experiencias místicas.

En segundo lugar, la Doctora mística insiste en varios pasajes en que la certeza subjetiva del encuentro con Dios tiene que compaginarse con los efectos que este encuentro produce en ella. La cita más convincente al respecto la encontramos en las quintas moradas:

Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en si *en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad*, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, *ni se le olvida ni puede dudar que estuvo*. Aun dejemos *por los efectos con que queda*, que éstos diré después; *esto es lo que hace mucho al caso* (5 M 1,9; el subrayado es nuestro).

Son tan claras las palabras de la Santa que prácticamente no necesitan comentario. Por una parte, resalta la certeza que Dios deja en el alma y, por otra, indica que hay que tener en cuenta los efectos que el encuentro con Dios produce en ella. A la vez, acentúa que este argumento tiene mucho peso a la hora de la verificar la experiencia: “hace mucho al caso”. Por poner un ejemplo, en la visión intelectual se apoya en el testimonio de los efectos a la hora de discernir la visión auténtica de la autosugestión y de los trucos diabólicos. Ella misma testifica

[...] que no lo podía dudar, digo que estaba allí aquella visión [intelectual de Jesucristo]; que si era de Dios o no, aunque traía consigo grandes efectos para entender que lo era, todavía andaba con miedo [...]. Sentía que andaba al lado derecho, mas no con estos sentidos que podemos sentir que está cabe nosotros una persona; porque es por otra vía más delicada, que no se debe de saber decir; mas es tan cierto y con tanta certidumbre y aun mucho más; porque acá ya se podría antojar, mas en esto no, *que viene con grandes ganancias y efectos interiores, que*

⁸⁷⁷ Véase las entradas indicadas en ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORRELL, Agustí: *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús, Vol. I., II.* Editoriales O.C.D., Roma, 2000.

ni los podría haber, si fuese melancolía, ni tampoco el demonio haría tanto bien, ni andaría el alma con tanta paz y con tan continuos deseos de contentar a Dios y con tanto desprecio de todo lo que no la lleva a El. Y después se entendió claro no ser demonio, porque se iba más y más dando a entender (6 M 8,2-3; el subrayado es nuestro).

En un primer momento, la Santa confiesa que por la sorpresa del encuentro personal con Cristo le cuesta dar crédito a los efectos que este lleva consigo: “todavía andaba con miedo”. Pero oyendo las palabras del Resucitado “No hayas miedo, que yo soy” (6 M 8,3) pierde el temor. También cabe subrayar que la certeza que le queda no se parece a la de las relaciones interpersonales entre las personas: “porque acá [cuando está cabe nosotros una persona] ya se podría antojar”, mientras que en la visión intelectual excluye la posibilidad del antojo o de la autosugestión. Su argumento es este: “que viene con grandes ganancias y efectos interiores”. Enumeremos ahora las “grandes ganancias y efectos interiores” que nuestra autora detalla a continuación:

- paz
- continuos deseos de contentar a Dios
- desprecio de todo lo que no la lleva a Él (6 M 8,3)
- grandísima confusión (2 veces)
- humildad
- un particular conocimiento de Dios
- un amor ternísimo con Su Majestad
- unos deseos de entregarse toda a su servicio
- una limpieza de conciencia grande (6 M 8,4).⁸⁷⁸

Finalmente, subraya que los efectos enumerados nos dan la garantía de que el encuentro con Dios no puede ser engaño del demonio ni producido por nosotros mismos:

Estos efectos con que anda el alma, que quedan dichos, podrá advertir cualquiera de vosotras a quien el Señor llevare por este camino, para entender que no es engaño [del demonio] ni tampoco antojo [...] (6 M 8,7).⁸⁷⁹

⁸⁷⁸ Además de éste conviene tener en cuenta otros pasajes en los que la Santa expone los efectos de la acción de Dios en el alma. Ya hemos presentado en la parte sobre la experiencia mística los de las séptimas moradas. Véase también: 6 M 2,6; CV 36,8; R 1,23-25, etc.

⁸⁷⁹ En el número siguiente repite de forma negativa: “[...] que esto será señal no ser de Dios, si no os viereis con los efectos que queda dicho” (6 M 8,8).

De ahí que los efectos nos pueden dar la certeza subjetiva de que las gracias místicas vienen de Dios. Pero, como la Santa siempre busca el refrendo de los letrados, recomienda:

Es bien que a los principios lo comunicuéis debajo de confesión con un muy buen letrado [...] (6 M 8,8).

De nuevo vemos que, para no equivocarse, busca la confirmación externa a través de una tercera persona. Por último, merece la pena hacer referencia a una imagen significativa que la Santa utiliza a la hora de justificar su experiencia ante los letrados que la juzgan diabólica. Con ella remite justamente a los efectos que el encuentro personal con Cristo dejó en ella y que pueden percibir también los demás. He aquí el texto:

Esta razón [de los efectos y operaciones], con otras, daba yo cuando me decían que era demonio y que se me antojaba -que fue muchas veces- y ponía comparaciones como yo podía y el Señor me daba a entender. [...] Yo les dije una vez que si los que me decían esto me dijeran que a una persona que hubiese acabado de hablar y la conociese mucho, que no era ella, sino que se me antojaba, que ellos lo sabían, que sin duda yo lo creyera más que lo que había visto. Mas si esta persona me dejara algunas joyas y se me quedaban en las manos por prendas de mucho amor, y que antes no tenía ninguna y me veía rica siendo pobre, que no podría creerlo, aunque yo quisiese. Y que estas joyas se las podría mostrar, porque todos los que me conocían *veían claro estar otra mi alma*, y así lo decía mi confesor. Porque era muy grande la diferencia en todas las cosas, y no disimulada, sino *muy con claridad lo podían todos ver* (V 28,12-13; el subrayado es nuestro).

Aquí la Doctora mística acude de nuevo a la simbología. Las “joyas” representan los efectos que quedan en el alma tras su encuentro con Cristo y son las “muestras” visibles de su presencia en ella. Con ellos, la Santa pone de relieve la transformación de la persona: “veían claro estar otra mi alma” y “muy con claridad lo podían todos ver”. La Santa insiste incluso en las repercusiones exteriores de las gracias místicas auténticas:

Acá [en la visión imaginaria de Cristo] no se puede encarecer la riqueza que queda: aun al cuerpo da salud y queda confortado (V 28,11).⁸⁸⁰

⁸⁸⁰ También afirma: “Una cosa me espanta, que estando de esta suerte, una sola palabra de las que suelo entender, o una visión, o un poco de recogimiento, que dure un Avemaría, o en llegándome a comulgar, queda el alma y el cuerpo tan quieto, tan sano y tan claro el entendimiento, con toda la fortaleza y deseos que

Esto en cuanto al nivel personal. Pero, en el nivel comunitario, conocemos bien los efectos de las gracias místicas de la Santa: nuevas fundaciones, la dirección espiritual de los teólogos y letrados, las obras escritas por la Santa, etc. En fin, podemos concluir que los efectos que visiblemente marcan a la persona después de su encuentro íntimo con Dios verifican la autenticidad del mismo.

Pero la verificación por los efectos todavía pertenece a la inmanencia. El sentimiento de la certeza subjetiva por sí no es suficiente. El místico tiene que recibir la confirmación de una persona externa.

5.5.1.5. La autenticación a través del confesor/letrado

Como hemos dedicado un capítulo entero a la dimensión eclesial de la experiencia mística en la Santa, nos vamos a limitar aquí a algunos puntos de verificación externa y mediata de su experiencia mediante el confesor o el letrado. La confirmación de la Iglesia como comunidad intersubjetiva es esencial en el discernimiento de sus experiencias místicas.

En primer lugar, la Doctora mística confiesa incesantemente que tiene miedo de ser engañada por el demonio.⁸⁸¹ Por eso, lo que le da más seguridad para verificar sus experiencias interiores y para perder el miedo al engaño es comunicar toda su vida interior a los confesores y letrados y no retener nada para sí:

En fin, aunque más sentí, fui al confesor, porque callar cosa jamás osaba, aunque más sintiese en decirla, por el gran miedo que tenía de ser engañada (V 38,1).

En segundo lugar, la Santa es consciente de que la experiencia por sí sola no basta, sino que tiene que ser contrastada a la luz del representante de la Iglesia. Ya en la misma palabra “experiencia”, la raíz “per” indica un riesgo que lleva consigo lo nuevo y desconocido que en ella acaece al sujeto.⁸⁸² El místico, al principio, no sabe qué le pasa. La presencia del Señor lo deja asombrado y desconcertado. Por eso, la Santa siempre busca a

suelo. Y tengo experiencia de esto, que son muchas veces, a lo menos cuando comulgo, ha más de medio año que notablemente siento clara salud corporal [...]” (R 1,23).

⁸⁸¹ “[...] había estado unos días con unos tormentos interiores intolerables y un desasosiego en el alma de temor si la traía engañada el demonio [...]” (R 4,16). “[...] conocerme tan sin provecho me trae con temores algunas veces de pensar no sea engañada” (R 3,9).

⁸⁸² La raíz “per” ha dejado huella en las palabras como *periculum*, peligro, pérdida, perecer, etc. LOBATO, Abelardo, O. P.: “Experiencia de Dios y palabra humana en Teresa de Jesús”, *Angelicum*, 59 (1982), pp. 328.

alguien que le pueda dar luz en aquello que vive interiormente. Es permanente en ella el anhelo de luz y claridad:

[...] que ya sabe el Señor, como después diré, que siempre he procurado buscar quién me dé luz (V 10,8).⁸⁸³

En tercer lugar, mediante una tercera persona, es decir, a través del confesor o letrado, se establece una cierta distancia de cara a la certeza inmanente del místico.⁸⁸⁴ La verificación en este caso será externa y mediata. El confesor le transmite al místico una imagen de sí mismo vista desde fuera. Podríamos decir que, en cierto modo, la relativiza. Cuando el místico se abre y cuenta sus experiencias íntimas al confesor, estas ya no son solo tuyas, sino que pasan a formar parte de un paisaje variopinto de intersubjetividad. Es el punto en el que puede comenzar el discernimiento de la experiencia subjetiva. Los dos, tanto el místico como su confesor o letrado, pueden enriquecerse y aprender uno del otro si se apoyan en la Palabra de Dios.

Además, en la comunicación con el confesor, el místico puede darse cuenta de sus actitudes y expectativas erróneas en cuanto a la comprensión de sí mismo. En la Santa es elocuente el ejemplo cuando ella exige una confirmación mayor en la visión imaginaria de Cristo. Por un lado, confiesa que en las visiones imaginarias ve con los ojos del alma. Pero, por otro, quiere, erróneamente, ver a Cristo con los ojos corporales pensando que así se van a disipar las dudas del confesor sobre el antojo. Sin embargo, Santa Teresa no tiene en cuenta que en las visiones corporales el demonio se puede entremeter con más facilidad:

Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma. Dicen los que lo saben mejor que yo, que es más perfecta la pasada que ésta, y ésta más mucho que las que se ven con los ojos corporales. Esta dicen que *es la más baja y adonde más ilusiones puede hacer el demonio*, aunque *entonces no podía yo entender tal, sino que deseaba*, ya que se me hacía esta merced, *que fuese viéndola con los ojos corporales, para que no me dijese el confesor se me antojaba*. Y también después de pasada me acaecía -esto era luego luego- pensar yo también esto: que se me había antojado. Y fatigábame de haberlo dicho al confesor, pensando si le había engañado. Este era otro llanto, e iba a él y decíasele (V 28,4; el subrayado es nuestro).

⁸⁸³ También nos dice: "Había de ser muy continua nuestra oración por estos [letrados] que nos dan luz" (V 13,21).

⁸⁸⁴ Cf. HATEM, Jad: "Voir la vérité ...", pp. 17.

A pesar de que el confesor introduzca una cierta distancia en la autocomprensión del místico, es curioso que sea Dios el que le da la certeza de la autenticidad de sus experiencias místicas. Y, en efecto, la Santa recibe de Dios la confirmación interior de la visión imaginaria de Cristo, pero enriquecida con los conocimientos que solo pueden darse en el trato de su vida interior con el confesor.

Mas el Señor se dio tanta prisa a hacerme esta merced y declarar esta verdad, que bien presto se me quitó la duda de si era antojo, y después veo muy claro mi bobería [de exigir la confirmación de los sentidos corporales] (V 28,4).

Es el Señor el que le “declara esta verdad”. Y, de hecho, la Santa misma reconoce que la certeza sobre sus experiencias místicas siempre se la daba Dios. Aunque los letrados le aseguraban que era el Espíritu de Dios, ella no les podía dar tanto crédito como al que recibía del Señor. He aquí una cita significativa:

Así que temor ni seguridad nadie podía que yo la tuviese de manera que les pudiese dar más crédito [a los letrados] del que *el Señor ponía en mi alma* (V 30,7; el subrayado es nuestro).

De ahí parece ser decisivo lo que ella siente en su interior. Además, tiene criterios muy claros sobre los efectos que dejan las comunicaciones divinas en la persona: las palabras de Dios son obras, disponen a la persona para cualquier bien y la transforman, mientras que las palabras fantaseadas por el entendimiento no dejan ningún efecto.

Otro argumento importante es que el místico no puede repetir la gracia recibida de Dios a su gusto. Cuando la presencia de Dios cesa o desaparece, el místico se da cuenta de que fue efectivamente de Dios ya que, por muchos esfuerzos que haga, no la puede producir. He aquí una cita de nuestra autora desde la cumbre de su vida mística:

Las Personas [de la Santísima Trinidad] veo claro ser distintas, como lo veía ayer, cuando hablaba vuestra merced con el Provincial, salvo que no veo nada, ni oigo, como ya a vuestra merced he dicho; mas *es con una certidumbre extraña*, aunque no vean los ojos del alma, y *en faltando aquella presencia, se ve que falta*. El cómo, yo no lo sé, mas *muy bien sé que no es imaginación*; porque, *aunque después me deshaga para tornarlo a representar, no puedo aunque lo he probado; y así es todo lo que aquí va*, a lo que yo puedo entender. Que como ha

tantos años, has podido ver para decirlo con esta determinación (R 5,21; el subrayado es nuestro).⁸⁸⁵

Aquí la Santa excluye la posibilidad de que la presencia sea fruto de la autosugestión: “muy bien sé que no es imaginación”. Pero este criterio de no poder repetir la gracia mística a su voluntad tiene, según Hatem, poca fuerza de cara al genio maligno.⁸⁸⁶ También la acción del demonio está marcada por la pasividad y por el carácter inesperado. Por lo tanto, solo hay que mirar los efectos que deja el demonio en el alma. La Santa, hablando de la audición mística, es más que clara:

El caso es que, cuando es demonio parece que se esconden todos los bienes y huyen del alma, según *queda desabrida y alborotada y sin ningún efecto bueno* (V 25,13; el subrayado es nuestro).

En el pasaje paralelo subraya lo mismo:

[El demonio] *no podrá contrahacer los efectos* que quedan dichos, ni dejar esa paz en el alma, ni luz; antes *inquietud y alboroto* (6 M 3,16; el subrayado es nuestro).⁸⁸⁷

Si el demonio deja solo inquietud y desasosiego en el alma, claro está que el místico tiene un “filtro afectivo” que le permite distinguir los efectos buenos (paz y sosiego) de los malos (inquietud y alboroto).⁸⁸⁸ Asimismo, la intranquilidad que pone el demonio en el alma provoca de por sí la resistencia del místico. De ahí, concluye Hatem, que un criterio externo ni siquiera es necesario.⁸⁸⁹ La Santa tiene una certeza interior indudable, pero a pesar de ello, es consciente que la confirmación tiene que venir del letrado o confesor. Por eso, también tiende a contrastar su experiencia personal con él. Citemos uno de los textos más categóricos y elocuentes respecto a ello:

Del demonio hay más que temer. Mas si hay las señales que quedan dichas, mucho se puede asegurar ser de Dios, aunque no de manera que si es cosa grave lo que se le dice y que se ha de poner por obra de sí o de negocios de terceras

⁸⁸⁵ Merece la pena citar el pasaje en el que afirma lo mismo sobre la visión intelectual de Cristo: “Y así, cuando el Señor es servido que se la quite [la presencia de Cristo], queda con mucha soledad; mas *todas las diligencias posibles que pudiese para tornar a tener aquella compañía, aprovechan poco; que lo da el Señor cuando quiere, y no se puede adquirir*” (6 M 8,5).

⁸⁸⁶ Cf. HATEM, Jad: “Voir la vérité ...”, pp. 20.

⁸⁸⁷ Véase también V 15,10; 6 M 2,6.

⁸⁸⁸ HATEM, Jad: “Voir la vérité ...”, pp. 20.

⁸⁸⁹ Cf. HATEM, Jad: “Voir la vérité ...”, pp. 20.

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*; porque esto quiere Su Majestad, y no es dejar de hacer lo que El manda, pues nos tiene dicho tengamos al confesor en su lugar, adonde no se puede dudar ser palabras suyas; y éstas ayudan a dar ánimo, si es negocio dificultoso, y nuestro Señor le pondrá al confesor y le hará crea es espíritu suyo, cuando El lo quisiere; y si no, no están más obligados. Y hacer otra cosa sino lo dicho y seguirse nadie por su parecer en esto, *téngolo por cosa muy peligrosa*; y así, hermanas, os amonesto de parte de nuestro Señor que jamás os acaezca (6 M 3,11; el subrayado es nuestro).

Nuestra autora, por un lado, pone énfasis en que las señales o los efectos que deja Dios en el alma le pueden dar una gran seguridad: “mucho se puede asegurar ser de Dios”. Pero, por otro, sería muy peligroso no seguir el consejo de “confesor letrado”, sobre todo cuando se trata de asuntos importantes (las nuevas fundaciones, etc.). Según ella, es él quien representa a Cristo y de cuyas palabras “no se puede dudar”. Porque en él actúa el Espíritu de Dios iluminándolo para que confirme lo vivido por el místico. Y si el Espíritu Santo no inclina su espíritu a confirmarlo, el místico ha hecho todo lo que estaba de su parte y puede quedarse tranquilo. En definitiva, la Santa insiste en dos dimensiones que van inseparablemente unidas: la experiencia subjetiva y personal por un lado y, por otro, la dimensión eclesial, es decir, la obediencia al representante de la Iglesia. He aquí otro pasaje que confirma nuestra tesis:

Estas cosas y razones de tantos santos me esfuerzan cuando traigo estos temores de si no es Dios, siendo yo tan ruin. Mas *cuando estoy en oración, y los días que ando quieta y el pensamiento en Dios, aunque se junten cuantos letrados y santos hay en el mundo y me diesen todos los tormentos imaginables y yo quisiese creerlo, no me podrían hacer creer que esto es demonio, porque no puedo*. Y cuando me quisieron poner en que lo creyese, temía viendo quién lo decía, y pensaba que ellos debían de decir verdad, y que yo, siendo la que era, debía de estar engañada; mas *a la primera palabra o recogimiento o visión era deshecho todo lo que me habían dicho; yo no podía más y creía que era Dios*. Aunque puedo pensar que podría mezclarse alguna vez demonio -y esto es así, como lo he dicho y visto-, mas trae diferentes efectos, y quien tiene experiencia no le engañará, a mi parecer. *Con todo esto digo, que aunque creo que es Dios ciertamente, yo no haría cosa alguna, si no le pareciese a quien tiene cargo de mí que es más servicio de nuestro Señor, por ninguna cosa*; y nunca he entendido

sino que *obedezca y que no calle nada*, que esto me conviene (R 1,26-27; el subrayado es nuestro).

La Doctora mística, como siempre, parte de su experiencia que es su verdadera maestra. Ella está segura, que lo que experimenta en su interior, es de Dios, mientras que los confesores le dicen justamente lo contrario; que viene del demonio. Pero ella, aunque quiera darles crédito, por sentirse “tan ruin” en comparación con ellos, no se lo puede dar. Ahora cabe citar un pasaje elocuente de San Juan de la Cruz en que analiza de forma teórica lo que nos transmite la Santa en el plano experiencial. Observemos cómo los textos de los dos místicos se complementan entre sí:

Y es de manera este conocimiento [de la verdad de las cosas en sí y el de los hechos y casos que acaecen entre los hombres], que, cuando se le dan al alma a conocer estas verdades, de tal manera se le asientan en el interior sin que nadie la diga nada, que, aunque la digan otra cosa, no puede dar el consentimiento interior a ella, aunque se quiera hacer fuerza para asentir, porque está el espíritu conociendo otra cosa en la cosa con el espíritu que le tiene presente a aquella cosa; lo cual es como verlo claro. [...] Y aunque el alma tiene aquello que entiende por tan cierto y verdadero como habemos dicho, y no puede dejar de tener aquel consentimiento interior pasivo, no por eso ha de dejar de creer y dar el consentimiento de la razón a lo que le dijere y mandare su maestro espiritual, aunque sea muy contrario a aquello que siente, para enderezar de esta manera el alma en fe a la divina unión, a la cual ha de caminar el alma más creyendo que entendiendo (2 S 26,11).

En la primera parte del pasaje tenemos la sensación de que San Juan de la Cruz se está refiriendo implícitamente a la experiencia de la Santa que acabamos de citar. Hablando con sus palabras, podemos sostener que a ella se le concede un conocimiento de las verdades en el interior del alma de modo que, aunque los letrados le digan cosa opuesta, no les puede consentir si bien se hiciera fuerza para admitirlo: “a la primera palabra o recogimiento o visión era deshecho todo lo que me habían dicho; yo no podía más y creía que era Dios” (R 1,26). Es decir, que la *experiencia* tiene una fuerza tal que anula (“deshace”) el *juicio* contrario de los maestros espirituales.

No obstante, si la Santa tiene la certeza absoluta de que sus experiencias son de Dios, eso no le impide que asienta a lo que le diga el confesor, aunque ello sea contrario a su sentimiento interior. He aquí su testimonio en que habla de sí misma en tercera persona:

Jamás hizo cosa por lo que entendía en la oración, antes *si le decían sus confesores al contrario, lo hacía luego*, y siempre daba parte de todo (R 4,11; el subrayado es nuestro).

Aquí estamos ante una certeza que se impone de un modo autoritario e insoslayable.⁸⁹⁰ Esta certeza interior no la puede frenar ni siquiera el juicio contrario del confesor. Si el místico sigue su aviso en contra de su experiencia personal lo hace por obediencia.⁸⁹¹ De ahí puede parecer que la última palabra la tiene la experiencia y no la autoridad como lo afirma Hatem.⁸⁹² Pero esto es, según nuestra opinión, solo una parte del argumento. Si miramos bien el argumento de la Santa ella, a pesar de darle un gran valor a la experiencia, suele concluir con este tipo de formulación:

Con todo esto [que acabo de escribir sobre la experiencia] digo, que aunque creo que es Dios ciertamente, yo no haría cosa alguna, si no le pareciese a quien tiene cargo de mí que es más servicio de nuestro Señor, *por ninguna cosa* (R 1,27; el subrayado es nuestro).

Es decir, está bien que nos apoyemos en la experiencia, pero esto no basta. A la experiencia siempre se opone la obediencia. En este sentido no nos parece conveniente hablar de la prioridad de la experiencia sobre la autoridad o viceversa. Nosotros nos inclinamos a sostener la tesis de que la experiencia y la autoridad se condicionan y complementan entre sí.⁸⁹³ La tensión entre ellas solo se puede resolver buscando equilibrio. Es verdad que en un momento parcial puede sobresaltar el valor incuestionable de la experiencia y en el otro la importancia de la autoridad. Pero viendo el hecho en su totalidad pensamos que hay que tener en cuenta las dos dimensiones del mismo. Respecto a ello nos parece acertada la tesis de Heidegger, que subrayamos en la Introducción, de que Teresa de Jesús, como mística, ve fenomenológicamente: nunca absolutiza la dimensión inmanente del hecho, es decir, la experiencia, sino que la compagina con la dimensión transcendental o externa, a saber, con la obediencia a los representantes de la Iglesia y con la fe objetiva:

⁸⁹⁰ Cf. BAUMANN, Theodor: "Die psychischen Vorgänge bei den Ekstasen ...", pp. 138.

⁸⁹¹ Cf. HATEM, Jad: "Voir la vérité ...", pp. 18.

⁸⁹² Cf. HATEM, Jad: "Voir la vérité ...", pp. 18.

⁸⁹³ Por otra parte, un autor francés defiende la tesis de que la autoridad es, ciertamente, reconocida en la Santa, sin embargo, se reduce a un espacio abierto a la experiencia en el que parece que se suprime. Cf. LION, Antoine O.P.: "L'expérience et l'autorité. Quelques remarques sur la mystique et l'institution", *La vie spirituelle*, 142 (1988), pp. 85. Como se trata de un problema complejo no lo podemos estudiar aquí.

[...] la seguridad que podemos tener es la obediencia y no torcer de la ley de Dios
(5 M 3,2).

Por una parte, la Doctora mística es plenamente consciente de la riqueza y vitalidad que aporta la experiencia, pero, a la vez, sabe que los letrados la pueden depurar y refinar:

[...] porque, dejado la experiencia en que he mucho entendido, sólo de algunos letrados muy letrados y personas muy santas, a quien es razón se dé crédito [...]
(V 15,16).

Por otra parte, tiene un profundo deseo de que el saber de los letrados se enriquezca con la experiencia y que tengan en cuenta que es el Señor el que actúa en las almas. Muchas veces sus caminos superan los esquemas y expectativas limitados de los letrados. En este contexto, la Santa presenta una referencia explícita al texto paulino que lo confirma.⁸⁹⁴ Y, si hay cosas que no pueden comprender, recomienda que se hagan humildes:

[...] ni piense entender lo que no entiende, ni ahogue los espíritus, que ya, cuanto en aquello, otro mayor Señor los gobierna [...] (V 34,11).

Al fin y al cabo, ella está convencida de que el uno sin el otro no pueden subsistir, sino que insiste en la unidad orgánica entre la experiencia y el saber teológico.⁸⁹⁵ De ahí podemos concluir que la Santa es de una manera particular la mística del diálogo entre la experiencia y la teología.

5.5.1.6. Autenticación a través de la palabra de Dios

El criterio decisivo en la verificación de la experiencia mística y de la justificación de la certeza en la Doctora mística estriba, como ya lo hemos mostrado ampliamente más arriba, en la consonancia entre la experiencia subjetiva y la Sagrada Escritura.⁸⁹⁶ Por lo

⁸⁹⁴ “No apaguéis al Espíritu” (1 Tes 5,19).

⁸⁹⁵ La relación entre la experiencia y la teología la hemos tratado a grandes rasgos en la parte socio-religiosa. Para profundizar en este tema remitimos a: HERRÁIZ, Maximiliano: "Teresa de Jesús, Maestra de experiencia", en: HERRÁIZ, Maximiliano: *A zaga de tu huella...*, 2000, pp. 104-110. STEGGINK, Otger: "Teresa de Jesús, mujer y mística, ante la teología y los teólogos", *Carmelus*, 29 (1982), pp. 111-129. TRUHLAR, Vladimir: "Erfahrung – Theologie – Mystik", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 100 (1978), pp. 197-210. Aquí queremos destacar la originalidad con la que el autor del último artículo pone de manifiesto dicha relación.

⁸⁹⁶ Remitimos al subcapítulo 4.3.4. de la tesis. En la sintonía de la experiencia interior de la Santa con la Palabra de Dios coinciden todos los estudiosos de la Doctora mística.

tanto, aquí solo completaremos y concretaremos en unas pinceladas nuestras constataciones.

Cabe comenzar con el hecho de que hay una experiencia sublime en la vida mística de la Santa en que se le descubre en el “espíritu” la relación entre la Verdad y la Sagrada Escritura. En el fondo se trata de un toque de la misma Verdad que se le imprime en su alma de manera indeleble. He aquí sus palabras:

Dijéronme, sin ver quién, mas bien entendí ser la misma Verdad: No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes. Porque todo el daño que viene al mundo es no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad. *No faltará una tilde de ella.* [...] Díjome aquí el Señor una particular palabra de grandísimo favor. Yo no sé cómo esto fue, porque no vi nada; mas *quedé* de una suerte que tampoco sé decir, *con grandísima fortaleza, y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura divina.* Paréceme que *ninguna cosa se me pondría delante que no pasase por esto* (V 40,1-2; el subrayado es nuestro).

Este conocimiento místico de la misma Verdad – Palabra de Dios determina la perspectiva de la Santa. La Palabra de Dios encarnada en la persona de Cristo le sirve a Teresa de criterio objetivo al que tiene que ajustarse cualquier acontecimiento experimentado en su alma.⁸⁹⁷ Esto le da la certeza indudable de la autenticidad de su encuentro con Dios. El mismo argumento lo repite también a la hora de resolver los problemas concretos difíciles, como el de la pobreza monástica:

Hállome con una fe tan grande muchas veces en parecerme no puede faltar Dios a quien le sirve, y *no teniendo ninguna duda que hay ni ha de haber ningún tiempo en que falten sus palabras* [...] (R 2,3; el subrayado es nuestro).

Asimismo, cabe subrayar que en la Santa se da un asentimiento libre y total a la palabra bíblica que precede a toda experiencia mística.⁸⁹⁸

A mí me pareció que siempre yo había creído esto [la Verdad de la palabra revelada], y que todos los fieles lo creían (V 40,1).

⁸⁹⁷ Tomás Álvarez escribe al respecto: “[...] para ella [para la Santa] no son sus revelaciones criterio de la Escritura, sino que al contrario es ésta el criterio – positivo y negativo, elemental y absoluto – de todas sus experiencias”. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa de Jesús contemplativa”, en: *Estudios teresianos III. ...*, pp. 134.

⁸⁹⁸ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: “Santa Teresa de Jesús contemplativa” ..., pp. 134.

Pues bien, a continuación queremos mostrar con algunos ejemplos que en las experiencias místicas vividas por Teresa se le comunica Dios a través de la palabra bíblica.⁸⁹⁹ Dicho de otro modo, la verdad de la Palabra de Dios que ella guardaba personalmente en la fe, ahora la toca en un encuentro íntimo con Dios de una manera nueva y diferente:

Con claridad verás esto que ahora no entiendes, en lo que aprovecha a tu alma (V 40,1).

Este encuentro personal con la Palabra revelada culmina en la unión con Cristo. Por eso, la Santa evoca con frecuencia en sus descripciones la experiencia paulina. Pero antes de exponer algunos momentos paulinos de la experiencia teresiana, cabe señalar tres palabras bíblicas que repercuten notablemente en la vida de la Santa: una palabra del *Cantar de los Cantares*, el texto de San Pablo: “Dios es fiel” (1 Cor 10,13) y las palabras de Jesús Resucitado *Ego sum, noli timere* (Jn 6,20).⁹⁰⁰ Estas le ayudan a superar los temores que le surgen con las gracias místicas.

El primer texto de los *Cantares* testifica que el modo de penetrar la palabra bíblica y entenderla consiste en “ejercitarnos [...] en el amor” (Cp 1,5). Y que justamente esta palabra es para la Santa la luz en las noches místicas:

[...] algunas personas conozco yo, que [...] han sacado tan gran bien, tanto regalo, tan gran seguridad de temores, que tenían que hacer particulares alabanzas a nuestro Señor muchas veces, que dejó remedio saludable para las almas que con hirviente amor le aman, que entiendan y vean que es posible humillarse Dios a tanto; que no bastaba su experiencia para dejar de temer cuando el Señor les hacía grandes regalos. Ven aquí pintada su seguridad. Y sé de alguna que estuvo hartos años con muchos temores, y no hubo cosa que la haya asegurado, sino que fue el Señor servido oyese algunas cosas de los *Cánticos*, y en ellas entendió ir bien guiada su alma (Cp 1,5-6).

El texto paulino (1 Cor 10,13) también influye profundamente en la Santa cuando se encuentra angustiada debido a la incomprensión de sus asesores. El juicio negativo en cuanto a sus experiencias místicas la llena de temor. Pero la palabra de Dios la calma:

⁸⁹⁹ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa de Jesús contemplativa"..., pp. 135-142. CROCE, Giovanna della: "L'esperienza di Dio in S. Teresa d'Avila", *Vita consacrata*, 14 (1978), pp. 568-570.

⁹⁰⁰ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa de Jesús contemplativa"..., pp. 135.

A mí me dio tanto temor y pena, que no sabía qué me hacer. Todo era llorar. Y estando en un oratorio muy afligida, no sabiendo qué había de ser de mí, leí en un libro -que parece el Señor me lo puso en las manos- que decía San Pablo: *Que era Dios muy fiel*, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados. Esto me consoló mucho (V 23,15).

Siete años más tarde, en medio de las purificaciones interiores, escribirá:

Hija, muy diferente es la luz de las tinieblas. *Yo soy fiel*. Nadie se perderá sin entenderlo. Engañarse ha quien se asegure por regalos espirituales. La verdadera seguridad es el testimonio de la buena conciencia (R 28).

El tercer texto bíblico que se muestra, según Álvarez, “eficaz por excelencia”⁹⁰¹ en la vida de la Santa son las palabras del Resucitado: “Yo soy, no hayas miedo” (Jn 6,20). Es la palabra bíblica más frecuentemente documentada en sus escritos.⁹⁰² La consolida a la hora de verificar sus experiencias interiores. En ella se apoya, en definitiva, cuando intenta explicar la eficiencia de la Palabra de Dios: las hablas de Dios son “palabras y obras” (V 25,3).⁹⁰³

Ahora bien, las repercusiones paulinas en la Santa son numerosas. Aquí solo podemos destacar algunas.⁹⁰⁴ La Doctora mística a menudo describe la gracia de la unión mística acudiendo a las palabras de San Pablo: “ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20). Le sirven como el medio más apropiado para expresar lo que vive, pero con humildad reconoce que en ella esta unión no ha llegado a la perfección del Apóstol:

Viénneme días que me acuerdo infinitas veces de lo que dice San Pablo -aunque a buen seguro que no sea así en mí-, que ni me parece vivo yo, ni hablo, ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza [...] (R 3,10).

He aquí otro pasaje de la *Vida*:

¡Qué es esto, Señor mío! ¿En tan peligrosa vida hemos de vivir? Que escribiendo esto estoy y me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia podría

⁹⁰¹ ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa de Jesús contemplativa"..., pp. 136.

⁹⁰² Se pueden consultar estos textos: V 20,16; 25,18; 26,2.5; 30,14; 32,8; 33,3.6.8; 36,16; 39,20; 31,13 (6 M 4,16); 6 M 3,5; 8,3; F 29,6.18; R 4,10; 15,4; 27; 35,1; 50; 53; 55; 58,2.

⁹⁰³ Los pasajes paralelos: “[...] la primera y más verdadera [señal] es el poderío y señorío que traen [las palabras de Dios] consigo, que es hablando y obrando” (6 M 3,5). “Esto [dejarse en las manos de Dios] no de palabra -como acaece en algunos-, sino con toda verdad, confirmada por obras” (Cp 1,6).

⁹⁰⁴ Cf. ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa de Jesús contemplativa"..., pp. 138-139.

decir lo que San Pablo, aunque no con esa perfección, que no vivo yo ya sino que Vos, Criador mío, vivís en mí [...] (V 6,9).⁹⁰⁵

La misma experiencia nos intenta transmitir la Santa más tarde en las *Moradas*. De nuevo refiriéndose a San Pablo, aunque esta vez con tonos más realistas. Se sirve de la bella imagen del gusano de seda: el hombre viejo igual que el gusano dentro del capullo muere a su antigua vida y nace la mariposa, el hombre nuevo, renacido en Cristo. Cabe indicar que, en comparación con las descripciones anteriores, mucho más vitales, esta es ya más teórica:

Pues crecido este gusano -que es lo que en los principios queda dicho de esto que he escrito-, comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo. En una parte me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en Cristo, o en Dios, que todo es uno, o que nuestra vida es Cristo (5 M 2,4).

En definitiva, hemos mostrado que la certeza que Santa Teresa tiene de su encuentro con Cristo le viene de su propia experiencia mística, que se realiza en sintonía con la palabra bíblica. El enunciado que repite incesantemente es que la experiencia siempre tiene que ser conforme a la Sagrada Escritura, ya que así obtiene su pleno sentido. La Santa no parte de una idea abstracta de que la experiencia tiene que coincidir con la palabra bíblica, sino que, al contrario, llega a esta conclusión porque ve que la palabra bíblica, guardada en la fe, tiende a encarnarse en su experiencia mística. Precisamente esto le da una certeza íntima de que va “bien guida su alma” (Cp 1,6).

A modo de conclusión de este último apartado, queremos dejar clara otra cosa importante. La certeza subjetiva del místico no se va confirmando solo con la Palabra de Dios, sino también con la fe objetiva de la Iglesia. En la autoverificación de la experiencia hay una conexión intrínseca entre los dos elementos mencionados. Ya arriba hemos visto que la experiencia por sí sola no basta. Todo lo experimentado puede esconderse e incluso desaparecer temporalmente. Esto le sucede a la Doctora mística en el tiempo de pruebas interiores. En este contexto vale la pena citar un texto elocuente que lo destaca:

⁹⁰⁵ Es imprescindible citar los textos paralelos del mismo libro: “Estaba yo pensando cuando quise escribir esto, acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo, qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí. Ya no es ella la que vive, sino Yo” (V 18,14). “Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía” (V 23,1).

La fe está entonces tan amortiguada y dormida como todas las demás virtudes, aunque no perdida, que bien cree *lo que tiene la Iglesia*, mas pronunciado por la boca, y que parece por otro cabo la aprietan y entorpecen para que, casi como cosa que oyó de lejos, le parece conoce a Dios. El amor tiene tan tibio que, si oye hablar en El, escucha como una cosa que cree ser el que es porque *lo tiene la Iglesia*; mas *no hay memoria de lo que ha experimentado en sí* (V 30,12; el subrayado es nuestro).

La Santa insiste en que en las purificaciones místicas solo se puede apoyar en “lo que tiene la Iglesia”, es decir, las verdades de la fe o la fe objetiva. De ahí se ve claro que además de la palabra bíblica también la Iglesia tiene un papel clave en la verificación de la certeza de su encuentro con Dios.

5.6. Recapitulación: la descripción y la justificación de la certeza mística

En la parte final hemos tratado la cuestión de la certeza de la experiencia mística en Santa Teresa. Primero hemos mostrado que se trata de un rasgo fundamental que caracteriza la experiencia mística en todos los niveles. La Santa está segura de su encuentro con Dios en el momento en que este tiene lugar. Después, al místico le surgen dudas sobre la posibilidad de que haya sido autosugestión o engaño del demonio. En este sentido, estamos, ciertamente, ante una cuestión compleja y difícil.

Por un lado, hemos visto en nuestra descripción que la inmediatez de la experiencia brinda al místico una certeza subjetiva indudable. También le es concedida una “sencilla vista” en los misterios de Dios. El intercambio de lo divino y de lo humano en el encuentro es otro rasgo que marca la certeza mística. Pero todo esto de por sí no es suficiente. El problema consiste en que la certeza subjetiva no puede justificarse a sí misma. Por tanto, es necesario elaborar una criteriología que justifique la certeza personal del místico.

El primer criterio en el proceso de autenticidad de la experiencia y de la justificación de la certeza es el hecho de que la confirmación no pertenezca al ámbito de la inmanencia, sino que venga del que se hace presente al alma, de Cristo. Así, está excluida la posibilidad de la autosugestión. Al mismo tiempo, hemos visto que el encuentro acontece en el “espíritu”, en la zona del alma adonde el demonio no tiene acceso.

La actitud de humildad será el segundo criterio que verifica la autenticidad del encuentro entre el alma y Dios. Porque solo una persona humilde y vacía de sí misma es susceptible a la presencia de Dios. Pero, a la vez, es consciente de que el encuentro con

Dios, que nunca ha merecido, no lo ha podido producir ella. Esto le ofrece la seguridad firme de que viene de Dios.

El tercer criterio de la justificación de la certeza es que esta se muestra imperecedera ante el tiempo. La certeza que obtiene la Santa de la presencia de Dios perdura en el tiempo y las dudas que surgen posteriormente a la experiencia no pueden afectarla. La confirmación de la certeza consiste en el cumplimiento de las palabras que Dios ha comunicado al alma.

El cuarto argumento en que se apoya la Santa en su justificación de la certeza son los efectos que deja en la persona el encuentro del alma con Dios. Aunque se trate de la dimensión inmanente del hecho, la Santa insiste mucho en ello. Su objetivo es mostrar que el encuentro auténtico con Dios deja buenos efectos en el alma, mientras que la acción del demonio es reconocida por el místico, dados los efectos negativos que produce, como alboroto o inquietud. Es verdad que el místico posee un filtro interior que le ayuda a discernir los efectos positivos de los negativos, pero también aquí puede equivocarse. Por lo tanto, la Santa subraya la dimensión externa del hecho, con lo que se refiere a la confirmación mediante el confesor o letrado.

En nuestra exposición hemos presentado el papel del confesor que relativiza la dimensión absoluta de la experiencia subjetiva del místico. También hemos visto que puede corregir sus actitudes erróneas. Santa Teresa, a pesar de basarse en su experiencia personal, nunca la llega a absolutizar, sino que, al contrario, insiste en que hay que contrastarla con el “confesor letrado”. Dicho de otro modo, aunque ella tenga la certeza indudable de su encuentro con Dios, estará dispuesta a aceptar lo que le diga el representante de la Iglesia aunque sea algo contrario a su sentimiento interior. La misma posición toma al respecto San Juan de la Cruz. De ahí que la certeza mística se imponga casi violentamente y que ningún juicio externo la pueda frenar. Esto es para el místico la señal clara de que la certeza efectivamente viene de Dios.

El último argumento que le da una seguridad indudable a la Santa de la autenticidad de sus experiencias místicas es que están en plena sintonía con la palabra bíblica. Mediante el ejemplo de San Pablo hemos mostrado que lo que Santa Teresa experimenta en su interior pertenece a la “objetividad” de la comunicación de Cristo al alma. La palabra bíblica aceptada en la fe se hace experiencia en su vida. O con las palabras de Baumann, la palabra bíblica no contiene nada de lo que nuestra mística no hubiese ya tenido

experiencia.⁹⁰⁶ Precisamente en este contexto tenemos que comprender que las palabras que le dice Cristo son, a la vez, obras. Por eso, finalmente, las palabras del Apóstol: “No vivo yo mas Cristo vive en mi” (Gal 2,20) ya no son solo palabras, sino que son palabras que se hacen realidad. Y en Santa Teresa, tal como venimos precisando, tomaron carne.

⁹⁰⁶ Cf. BAUMANN, Theodor: "Die psychischen Vorgänge bei den Ekstasen ..., pp. 137.

Conclusión general

La motivación principal de nuestro estudio ha sido adentrarnos en el tema de la certeza que acompaña toda experiencia mística auténtica. Nosotros hemos escogido la autoridad quizás más eminente en este campo, Santa Teresa de Jesús. Ya antes de comenzar la tesis habíamos descubierto que hay un rasgo omnipresente en sus escritos y que caracteriza su experiencia mística: la certeza absoluta de Dios, que se le ha ido revelando en la persona de Jesucristo. En nuestro trabajo nos hemos propuesto estudiar este fenómeno, por un lado, claro e innegable, pero, por otro, difícil de analizar y justificar.

Nuestra tesis fundamental es que se trata de una convicción interior que le viene al místico de “otra región”, como suele decir Santa Teresa. No es ella la fuente de esta certeza en el fondo del alma, sino que es la “muestra” de que Alguien se ha hecho presente en ella. La certeza del místico garantiza que el encuentro entre Dios y el alma ha tenido lugar efectivamente. La Santa insiste precisamente en este punto: si el alma no tiene la certeza absoluta de la presencia de Dios no se da el encuentro íntimo del alma con él. Visto desde una perspectiva más amplia, todo cristiano está llamado a encontrarse con Cristo. Pero, al mismo tiempo, es verdad que, aunque todos los cristianos tienen la disposición natural a unirse íntimamente a Cristo, no en todos llega a realizarse esa unión de forma efectiva. Por tanto, si en Santa Teresa tiene lugar el encuentro personal con Cristo y nosotros pensamos que sí, tiene que haber indicios que lo confirmen y, a su vez, hay que mostrar también lo contrario, es decir, que el encuentro no es producido por el alma ni es causado por el demonio.

A continuación vamos a presentar las conclusiones a las que hemos llegado a través de nuestro estudio. En nuestra exposición vamos a intentar demostrar desde diferentes puntos de vista la tesis que acabamos de proponer.

A. La figura de Santa Teresa desde la perspectiva histórico-biográfica

En la primera parte de nuestro trabajo nos hemos centrado en la figura de Santa Teresa, en su medio familiar y personal. Después hemos tratado de cómo se ubica su personalidad en el ambiente socio-religioso y cuáles son las influencias que la marcaron. Nuestras conclusiones al respecto son las siguientes:

1. Teresa crece en un medio familiar tranquilo. La forma de ser de sus padres repercute en el desarrollo de su personalidad. Tanto su madre como su padre han dejado en ella las huellas de la tolerancia, la honestidad y la apertura.
Al mismo tiempo, hemos podido observar su experiencia de conversión que marca su misión futura con fuerte determinación. Aquí queremos poner de relieve que la Santa tiene una experiencia profunda de sentirse redimida, de vivir como hombre nuevo. Ella pasó verdaderamente de la muerte a la vida, de las tinieblas de la autosuficiencia a la libertad de los hijos de Dios en Cristo. Esto nos parece importantísimo porque se trata de la dinámica interior de toda experiencia mística cristiana. Hemos visto que la fuente de la vida no está en ella y que el problema más agudo se resuelve en el momento en que pone toda su confianza en Dios. Desde ese momento todas las cosas obtienen un nuevo sentido para ella. Ya no es ella misma el punto de gravitación de su vida, sino que esta la encuentra ahora escondida en Cristo (cf. 5 M 2,4; Col 3,3).
2. Las corrientes socio-religiosas como el erasmismo, el luteranismo y el movimiento de los iluminados (alumbrados) han marcado decisivamente la época de la Santa. Nosotros hemos intentado mostrar que más que una influencia directa en la Santa crearon una mentalidad y una espiritualidad llevada al extremo. Por eso, ella se distancia de estas corrientes buscando el amparo en el cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia. Igual que las primeras herejías, también estas surgen dentro de la Iglesia, pero van alejándose progresivamente de ella. Por otra parte, queremos subrayar que los contactos de la Santa con estos movimientos le hacen ver el gran valor de la Iglesia como comunidad de creyentes. En esta situación de la separación de la Iglesia Católica se intensifica su sentimiento de unidad de todos los cristianos.
3. Asimismo, hemos puesto de manifiesto los contactos de la Santa con las órdenes religiosas dentro de la misma Iglesia. Los tratos y las amistades con jesuitas, franciscanos, dominicos y carmelitas le dan a conocer la vida eclesial. De esta forma, ella se siente insertada en el tejido vivo del cuerpo de Cristo junto con los bienes y males de los que forman la parte humana de él. En los contactos con los representantes de la Iglesia se forma y discierne sus experiencias subjetivas. Por tanto, los datos biográficos nos sirven sobre todo para comprender mejor la experiencia eclesial de la Santa. Sin este arraigo sería imposible entender su experiencia mística. Erasmo, Lutero y los alumbrados leen e interpretan la Sagrada Escritura a su manera, no siempre en consonancia con la doctrina de la Iglesia. Nuestra autora, en cambio, insiste sin descanso en que la interpretación bíblica tiene que ser confirmada por sus confesores.

B. El fenómeno de la experiencia mística en Santa Teresa

Después de situarnos en el contexto biográfico y socio-religioso, nos hemos propuesto analizar en la parte más amplia de la tesis el fenómeno de la experiencia mística en Santa Teresa. De nuestro estudio podemos extraer estas conclusiones:

4. Nos hemos acercado al concepto “experiencia” desde su significado más superficial, como impresión sensible, obtenida por los sentidos, pasando a la vivencia de una realidad exterior o interior que se da a sentir inmediatamente al sujeto. Esta vivencia se puede intensificar y volverse como una actitud connatural. Así se establece una relación aún más profunda e íntima con el objeto del conocimiento. Nosotros hemos llegado a la conclusión de que es este último significado el más apropiado para describir la experiencia de Santa Teresa, ya que el conocimiento sensible puede revelar solo un sector de la realidad.

También hemos indicado que los términos “experiencia” y “experimentar” (lat. *experiri*), con frecuencia usados por nuestra autora, ponen de relieve la estructura interior de la experiencia como tal: el movimiento (*iri*) desde (*ex*) hacia una meta o un fin que muchas veces no conocemos. Se trata, por tanto, de estar continuamente en el camino entre (*per*) diferentes posibilidades y formas de ser. La experiencia, como el recorrido y el camino, supone, por consiguiente, la apertura hacia lo nuevo y la disposición para salir de los marcos estrechos y los esquemas previsibles. En este sentido, la experiencia de la Santa se nos ha mostrado como un camino hacia lugares nuevos e insospechados de salvación de Dios en su vida.

A continuación, hemos presentado los rasgos fundamentales de la experiencia, tal como se manifiesta en Santa Teresa: hemos visto que en la experiencia nos acontece algo que rompe nuestros esquemas limitados; también nos hemos dado cuenta de que en la experiencia estoy implicado de manera única y personal, de manera irrepetible e incomparable. Nadie me puede sustituir en ella. Otro rasgo importante es que la experiencia transforma a la persona. La Doctora mística utiliza en este contexto bellas imágenes como la del gusano de seda y la del ave fénix. Al mismo tiempo, hemos mostrado que hay experiencias comunes que compartimos todos los seres humanos, inmersos en la historia entretejida por las relaciones interpersonales. Así, las experiencias comunes e individuales se complementan y compenetran entre sí. El último trazo de la experiencia es su inteligibilidad. Santa Teresa siempre tiende a

comprender lo que le sucede en su vida mística. Por eso distingue tres niveles de experiencia: experimentar, entender y expresar (cf. V 17,5).

5. Después de describir las propiedades de la experiencia como tal, nos hemos dado cuenta de que en ella estamos dirigidos a lo último y a lo primero. A esta realidad primera y última los filósofos de la religión la llaman “lo sagrado”. En este sentido, en cuanto tal, se parece a la experiencia religiosa, ya que en ella se revela lo característico de toda experiencia. A continuación, nos hemos preguntado cómo se manifiesta la experiencia religiosa en nuestra autora. Y hemos podido observar que es una en la fe, en cuya estructura interior distinguimos tres momentos inseparablemente unidos: conocimiento, amor y obra.

A partir de los textos de nuestra autora, de Edith Stein y de Romano Guardini, hemos llegado a la conclusión de que Dios se da a conocer al hombre a través de su amor. El amor de Dios lo acoge en la fe. La Santa nos cuenta con frecuencia que amaba a Dios; sin embargo, no lo entendía. Este conocimiento se va haciendo cada vez más palpable desde la fe y el amor. Pero la Santa, tocada por el amor de Dios, está llamada a responder a él. Y precisamente en ello consiste la obra, el tercer momento de la experiencia de fe. Así, hemos intentado mostrar que la estructura de la experiencia religiosa en Santa Teresa tiene una dinámica circular: el conocimiento, el amor y la obra se condicionan entre sí y así forman una unidad orgánica.

6. La experiencia religiosa, que en Santa Teresa es una experiencia en la fe, se puede intensificar y profundizar. Dicho de otro modo, Dios puede comunicarse con el alma de manera particular y le puede dar a sentir su presencia. Así, hemos llegado a la experiencia mística.

Para comprender apropiadamente el fenómeno de la experiencia mística en nuestra autora, hemos expuesto primero el significado del término “místico” desde el punto de vista histórico-semántico: desde los cultos místicos hasta la interpretación moderna de Michel de Certeau. El historiador y jesuita francés insiste en la “sustantivación” del adjetivo “místico”, con lo cual la mística abarca un ámbito específico de la vida del hombre. Con este cambio comienza una nueva época de reflexión sobre el fenómeno de la experiencia mística. Nuestra opinión es que de Certeau pone a veces demasiado énfasis en este hecho y que todavía hace falta tiempo para una valoración más completa sobre ello.

7. En Santa Teresa el fenómeno de la experiencia mística aparece en diferentes niveles. Ella no usa el adjetivo “místico”, salvo unas pocas veces cuando menciona el término

clásico “teología mística”. Hemos podido observar dos fenómenos principales que equivalen a lo propiamente místico: la Santa habla de lo “sobrenatural” y de la “contemplación”.

En nuestra exposición hemos mostrado que la Santa toma el término “sobrenatural” de sus maestros franciscanos (Bernabé de Palma y Bernardino de Laredo) y lo incorpora a su propia experiencia. Con un estudio comparado hemos llegado a la conclusión de que hay dos rasgos que caracterizan lo “sobrenatural” en nuestra autora: primero, la intervención libre y gratuita de Dios en el alma; por eso, se trata de aquello que va “sobre” o más allá de nuestras capacidades y esfuerzos naturales; segundo, Dios es el único autor de los dones sobrenaturales.

Basándonos en lo dicho anteriormente, hemos trazado la diferencia entre la experiencia religiosa común, que coincide con lo que podemos alcanzar con nuestros propios esfuerzos, y la experiencia mística, en la que se nos concede aquello que los supera y testifica la gratuidad y la autonomía absoluta de Dios. Pero algunos podrían objetar que estas son también señales de la experiencia religiosa común. Por tanto, lo “característico” de la experiencia mística, según Truhlar, consiste en el hecho de que la presencia de Dios se le da a sentir al místico de una manera inmediata y más intensa.

Por otra parte, a través de la descripción fenomenológica de la contemplación teresiana, se nos ha mostrado lo característico de la experiencia mística. Los rasgos que constituyen la contemplación en nuestra autora son los siguientes: (a) la iniciativa viene exclusivamente de Dios; (b) las potencias del alma se encuentran en el vacío y en la oscuridad. Así se hacen receptivas para sus dones; (c) el contacto entre Dios y el alma se mantiene a través de la voluntad. Por tanto, el conocimiento infuso en el alma es de índole sapiencial; (d) de ahí que el encuentro del alma con Dios se realice por medio del amor. En este encuentro íntimo y amoroso tiene lugar un intercambio de dones entre Dios y el alma.

Asimismo, hemos hecho un análisis, basado en la simbología teresiana, de diferentes niveles y grados de contemplación. A través de él nos hemos fijado en la evolución del encuentro del alma con Dios. Ante todo, nos ha interesado la cercanía o la proximidad entre Dios y el alma. Hemos visto que en la oración de quietud el alma se encuentra “cerca de Dios”, mientras que en la unión plena la Santa, también con el lenguaje, indica la intensidad e intimidad del encuentro, precisando que el alma está “junto con Dios” (V 18,14) o “hecha una cosa con Dios” (6 M 4,8).

Al mismo tiempo, hemos mostrado que en la contemplación teresiana el alma tiene que morir a su yo posesivo y egoísta, ya que solo así puede realizarse el encuentro con Dios. Si en las quintas moradas el símbolo del gusano de seda indica la muerte mística, el yo apropiador definitivamente muere en las purificaciones de las sextas moradas. Por consiguiente, en el matrimonio espiritual tiene lugar la entrega total del alma a Dios que coincide, paradójicamente, con la plena posesión de sí mismo.

8. El estudio de la contemplación en sus diferentes grados nos ha revelado que el centro del alma es el lugar privilegiado del encuentro íntimo con Dios. A su vez, hemos dibujado, según los planteamientos de Simon Frank, en qué consiste este encuentro entre el alma y Dios. Su punto de partida es que, para que podamos darnos cuenta de este encuentro, ya antes había de existir una relación “pre-reflexiva” con él. A Dios no lo encuentro como un objeto exterior, sino que me siento en comunión inmediata con él, dirigiéndome a él como “Tú”. Siguiendo a San Agustín, podemos decir que yo puedo encontrar a Dios solo porque él ya me ha encontrado. Pero, al mismo tiempo, hemos puesto de relieve que el Tú de Dios no se manifiesta como un tú entre muchos, sino que solo en el Tú de Dios se me abre la posibilidad de encontrarme con cualquier tú particular.

En consecuencia, el encuentro del alma con Dios se puede desarrollar de diferentes modos y maneras. Según las aproximaciones fenomenológicas de Edith Stein y las descripciones experienciales de Santa Teresa, hemos distinguido tres modos de encuentro con Dios: (a) la inhabitación sustancial, (b) la inhabitación por gracia y (c) la inhabitación mística por amor.

Con la unión sustancial Dios sustenta al alma en su ser. Aquí no podemos hablar todavía de un encuentro, ya que se trata de la dependencia total por parte del alma. Sin embargo, esta codependencia se rompe en la inhabitación por gracia. Esta solo se puede realizar en los seres personales por la acogida libre de la gracia de Dios. Pero en la unión por gracia poseemos a Dios todavía en la oscuridad de la fe. Él aún no se nos ha confiado de persona a persona y nos ha descubierto su corazón. Como hemos mostrado, justamente esto es lo que acontece en la unión mística por amor. El alma está arrastrada hacia la vida de Dios. A partir de ahí se realiza la entrega mutua de los dones.

9. Por último, nos hemos preguntado cómo se verifica el encuentro personal entre Dios y el alma. Y hemos llegado a la conclusión de que la transformación testifica la autenticidad de la experiencia mística. A partir de la experiencia de Santa Teresa se nos

ha mostrado en qué consiste la transformación del alma: Jesucristo se convierte en el punto de gravitación de su vida. El encuentro con Dios en la persona de Cristo produce efectos concretos en su persona.

Ya no es ella la que está en el centro, sino el Otro. Y la señal más clara de que el encuentro con Dios efectivamente tuvo lugar es el amor activo al prójimo. Podríamos decir que en la transformación se realiza el tránsito de un yo apropiador a un yo que ama de tal modo que se entrega hasta el extremo (cf. Jn 13,1). Como hemos podido averiguar, en Santa Teresa el amor no se justifica a sí mismo, sino a través de Dios, Uno y Trino que la habita. Igual que Jesús no habla en su nombre, sino en el nombre de quien lo envió.

C. La experiencia mística desde el enfoque antropológico teresiano

La experiencia mística como tal solo podemos tratarla adecuadamente si nos preguntamos desde el portador de la misma. A partir de los escritos teresianos nos hemos propuesto estudiar qué es la persona humana y cómo está estructurada. A lo largo de nuestro estudio hemos visto que la experiencia mística no es una experiencia abstracta, sino que se encarna y llega hasta lo más profundo de la persona. Pensamos que hemos iluminado de manera clara y novedosa la diferencia clave en Teresa entre “alma” y “espíritu”, apoyándonos en filósofos de renombre como Edith Stein, Simon Frank y Romano Guardini. Respecto a ello, queremos poner de manifiesto estas conclusiones:

10. En nuestra exposición hemos mostrado que la Santa se acerca a la persona humana a través de la experiencia de su propia alma. Pero esta experiencia no es fruto de sus esfuerzos intelectuales, sino que procede de la vivencia de saberse redimida por Dios en la persona de Jesucristo. Para darnos a entender la estructura del alma se sirve de la rica simbología tradicional: considera al alma como el huerto, la esponja, el espejo y abismo, el palacio, etc. Con todos estos símbolos nos quiere transmitir que el alma está abierta a una dimensión sin fondo, a Dios que le da la vida y la sustenta. Esto le permite descubrir el mundo interior dentro de sí. Sin embargo, el hombre, por su naturaleza, está orientado hacia lo exterior. Es Dios el que lo llama con un “silbo penetrativo” para que entre en sí (cf. 6 M 2,3).

Después hemos constatado que el alma es una totalidad orgánica compuesta de tres dimensiones: el “yo”, el alma y el espíritu. El “yo” se puede mover libremente por las

moradas del alma. Pero el “yo” no es la fuente de su vida, sino que está arraigado en una esfera más profunda del alma que es la zona del espíritu. Esta zona esconde en sí la plenitud de las posibilidades que se pueden realizar en el “yo”; sin embargo, lo que el alma puede ser permanece siendo un misterio. Así, la Santa llega a un punto en que se le descubre la diferencia entre “alma” y “espíritu”.

11. Al respecto hemos visto que esta antinomia no la podemos resolver con la lógica, sino de manera supra racional. La diferencia entre alma y espíritu solo puede ser real si existe una unidualidad orgánica entre los dos. De ahí que la Santa hable de dos dimensiones diferentes, pero de una misma entidad. Partiendo del *Castillo Interior* hemos podido observar que el alma está compuesta de muchos estratos, de los más exteriores hasta los más interiores. Teniendo en cuenta esto, se nos ha confirmado la siguiente conclusión: si la interioridad realmente llega a su punto final, tiene que darse una “diferencia cualitativa”, es decir, el alma tiene que llegar a su límite. Y justamente esto acontece en su centro o en la esfera del espíritu: el alma topa con Dios, totalmente Otro, pero al mismo tiempo semejante a ella. Aquí el espíritu creado encuentra al “espíritu increado”. Ante el “espíritu increado” el alma se da cuenta de su finitud y de la nada que la rodea. Y precisamente en esta experiencia de la nada Dios se le revela como el Todo.

Pero, por otra parte, se nos ha mostrado que la diferencia entre alma y espíritu no significa el desdoblamiento de la personalidad, sino la “in-existencia” (Guardini) de Jesucristo en el alma. Fijándonos en la experiencia de Teresa, hemos puesto de relieve que la “in-existencia” de Dios en el alma no limita o niega su libertad, sino que, al contrario, la posibilita y fomenta. En consecuencia, la personalidad del alma en el encuentro con Dios no se esfuma, sino que más bien llega a ser ella misma (cf. 7 M 3,13).

12. Finalmente, hemos elaborado a partir de los escritos teresianos una fenomenología del espíritu. El rasgo principal del espíritu consiste en la capacidad de captar a Dios y encontrarlo. Al mismo tiempo, es el nombre aquello que lo caracteriza. En nuestro caso, el nombre “Teresa de Jesús” es la expresión externa del espíritu llamado por Dios en Jesucristo. Y, como hemos visto, el mismo espíritu al que Dios llama, está también llamado a responderle. De tal modo que la respuesta de la Santa se concreta en su obra fundadora y literaria. El último rasgo del espíritu se manifiesta en la tensión constante entre “ya” y “todavía no”. En Santa Teresa esta tensión real se resuelve definitivamente primero en las últimas moradas en el servicio incesante hacia los demás. Así, vive de

manera anticipada la dimensión escatológica del espíritu: los cielos nuevos y la tierra nueva (Ap 21,1).

D. La dimensión eclesial de la experiencia mística

Si en la parte anterior respondíamos a la cuestión de quién es el portador de la experiencia mística, nos preguntamos ahora dónde o en qué ámbito nace la experiencia del místico. Como hemos visto, el místico no es una persona aislada, sino que forma parte de un organismo vivo, de la Iglesia. El tema central de esta parte será cuál es la relación entre la experiencia mística de Santa Teresa y la Iglesia. Basándonos en la lectura de los textos teresianos en clave eclesial podemos concluir lo siguiente:

13. La imagen de la Iglesia que tiene la Santa está ligada a un marco histórico-geográfico del mundo en el que vive. En él encontramos judíos, musulmanes, herejes y cristianos. Pero esta Iglesia concebida exterior y geográficamente representa solo una dimensión más o menos superficial de su imaginario eclesial. En nuestro estudio hemos mostrado que hay otra dimensión mística de la Iglesia, la del cuerpo místico de Cristo, del que forman parte todos los bautizados. Y precisamente desde esta concepción intersubjetiva, también la Iglesia visible obtiene para Teresa otro sentido: la Iglesia como madre que recoge a sus hijos dispersos. De ahí procede su gran anhelo apostólico.
14. Por otra parte, hemos expuesto a grandes rasgos el conflicto íntimo que se origina entre las experiencias subjetivas de la Santa y la fe objetiva que representan sus confesores. En dicho conflicto se nos ha descubierto que nuestra autora tiene que experimentar el lado humano –y, por tanto, doloroso– de la Iglesia, pero, a su vez, la Iglesia es también la comunidad en la que Cristo sigue estando presente en la historia y que confirma, acoge y santifica.

Desde esta perspectiva hemos podido notar que nuestra autora siempre está dispuesta a someterse al juicio de la Iglesia, a pesar de que sus asesores a menudo estén equivocados a la hora de juzgar sus experiencias interiores. Y es que el Señor no suprime la autoridad eclesial de sus representantes, sino que las experiencias místicas de la Santa solo obtienen su pleno sentido cuando ellos, guiados por él, las confirman y aprueban. No es el individuo, sino la comunidad la que tiene el poder sobre las fuerzas

del demonio. Por eso, la Santa, obediente a sus confesores, puede estar segura de que él no la puede vencer.

Asimismo, hemos estudiado el informe de Pedro Ibáñez que certifica la autenticidad de sus experiencias interiores. En él se ve con toda claridad que la actitud de la Santa hacia la Iglesia es profundamente dialogal. Sus experiencias místicas subjetivas buscan el complemento de la fe objetiva. Sin él se quedan incompletas. Y la confirmación a la que aspira la Santa la aprueba Ibáñez, por un lado, apoyándose en la tradición y, por otro, en la palabra bíblica.

Finalmente, hemos insistido en que el criterio decisivo en la confirmación de las experiencias interiores de Santa Teresa consiste en la sintonía con la Sagrada Escritura. Al respecto hemos tenido que refutar la tesis de Balthasar que sostiene que la mística española está lejos de la Sagrada Escritura. Nosotros hemos mostrado justamente lo contrario: la mística teresiana está inseparablemente unida a la palabra bíblica, ya que es la profundización en la fe y la experiencia íntima de la misma. La Santa no experimenta nada nuevo ni diferente de lo que la palabra de Dios ya contiene.

15. En el último apartado de la parte sobre la dimensión eclesial de la experiencia mística nos hemos centrado en la descripción filosófico-ontológica de la relación entre Santa Teresa y la Iglesia.

En primer lugar, hemos mostrado que la Santa se siente profundamente hija de la Iglesia. Pero esta frase no la hemos entendido como una mera afirmación, sino como la inserción en el cuerpo místico de Cristo por la gracia de Dios. Al mismo tiempo, hemos recalcado que esto es un don libre del amor de Dios hacia el hombre que supera la naturaleza humana. Aplicándolo a la Santa, se nos ha mostrado que es Dios el que se hace presente en ella y a partir de esta inhabitación comienza para ella “otra vida nueva” (V 23,1).

En segundo lugar, hemos puesto de relieve la dimensión del “Nosotros” de la Iglesia, el lado objetivo de la Iglesia. Hemos visto que la comunidad, como un todo, no se basa en las relaciones biológicas, sociales o culturales entre las personas, sino que nace de la gracia de Dios que interviene en la comunidad. Se trata, en el fondo, de una totalidad sobrepersonal que nace del acontecimiento salvífico de Cristo en la historia (cf. 1 Jn 1,1) y que subsiste solo porque la sustenta su gracia y su amor. Precisamente por eso la Iglesia no es algo estático, sino un encuentro siempre nuevo. La realidad de la que brota el “Nosotros” de la Iglesia es para la Santa la Humanidad de Cristo.

Por otra parte, hemos mostrado que Dios no solo se hace presente en la comunidad sobrepersonal, sino también en cada miembro de la misma. Entre ellos no hay contradicción, sino contraste constructivo y creativo. Por consiguiente, hemos constatado que la Iglesia no oprime a la persona, sino que hace valer su personalidad y singularidad. Este hecho resalta en la santidad de Teresa, en su autoridad de ser maestra de oración y en su Doctorado.

En tercer lugar, hemos defendido la tesis de que la experiencia mística de nuestra autora brota de la Eucaristía, el centro de la comunidad eclesial. En la Eucaristía Jesús dejó el recuerdo de su pasión, muerte y resurrección que se renueva cada vez que se celebra. En la vida de Teresa hemos destacado algunos acontecimientos que son fruto de la experiencia eucarística, por ejemplo su tarea fundacional. También otras experiencias místicas subjetivas surgen inmediatamente después de recibir la comunión. De ahí hemos llegado a la conclusión de que, igual que en la palabra bíblica, también en la Eucaristía sus experiencias interiores encuentran su complemento objetivo y su confirmación.

En definitiva, creemos que hemos profundizado en la dimensión eclesial de la experiencia mística teresiana desde una perspectiva filosófico-ontológica de una manera novedosa y hasta hoy no suficientemente estudiada.

E. El problema de la certeza en la experiencia mística de Santa Teresa

Tras un estudio exhaustivo de la experiencia mística desde el punto de vista fenomenológico, antropológico y eclesial, nos hemos podido dedicar en la última parte de nuestra tesis al problema de la certeza mística.

La certeza de la experiencia mística en Teresa de Jesús es, ciertamente, un problema. En primer lugar, porque se trata de un proceso, de una vivencia de la que progresivamente se va confirmando su autenticidad. Aunque también es verdad, por otro lado, que nuestra autora ya desde el principio de su vida mística tiene un sentimiento de la presencia de Dios que está caracterizado, precisamente, por la ausencia total de duda. Es curioso que la Santa, más que la formulación positiva “estoy segura o tengo la certeza de la presencia de Dios”, suele casi siempre expresar su certeza interior con la afirmación negativa: “no puedo dudar de que Dios estuvo en mí y yo en Dios” (cf. V 10,1; 5 M 1,9).

En segundo lugar, hemos tenido que distinguir dos cosas importantes respecto al problema de la certeza: la existencia o la certeza de lo vivido y, por otra parte, su

justificación. En el nivel de la experiencia nos hemos podido dar cuenta de que la Santa tiene la certeza del encuentro con Dios. Y, en este sentido, tenemos que darle crédito igual que en el ámbito natural tenemos la certeza de lo experimentado en nuestras propias vivencias y sentimientos (la alegría, la tristeza, el sufrimiento, etc.). Hasta aquí parece que no hay dificultades. Estas surgen cuando intentamos explicar o justificar lo inmediatamente sentido en la experiencia. Hemos visto que los mismos místicos son plenamente conscientes de esta diferencia entre el fenómeno y su explicación. Es más, ellos incluso insisten en la incapacidad de explicar lo que reciben en la experiencia. Pero este hecho no perjudica en nada lo que ellos experimentan. Solo indica que el místico tiene que elaborar unos criterios con los que pueda discernir las experiencias auténticas de las falsas. De esta criteriología, tras una lectura atenta de los escritos de Santa Teresa, nos hemos ocupado en la segunda parte de la última sección de la tesis. Respecto al tema de la certeza de la experiencia mística teresiana, hemos llegado a estas conclusiones:

16. Santa Teresa ocupa, ciertamente, un lugar eminente entre los estudiosos que tratan las cuestiones relacionados con la mística, sobre todo el problema de la certeza. Al principio de la última sección de nuestro trabajo hemos hecho una presentación histórico-filosófica en la que hemos mostrado que el término “certeza mística” pertenece al ámbito intelectual francés de los siglos XIX y XX, suscitado por un nuevo interés en estudiar el hecho místico. Por otro lado, el contenido de este término está ligado a la certeza que acompaña a los diferentes estados de la experiencia mística. También nos hemos dado cuenta de que el tema de la “certeza mística” está poco estudiado; por lo tanto, con nuestro trabajo hemos pretendido abrir una vía para estudios posteriores.

Al mismo tiempo, hemos constatado que hay que distinguir entre el fenómeno de la certeza mística, que existe ya desde hace mucho tiempo, y la naturaleza o la explicación del mismo, que forma parte de la investigación sistemática solo en los últimos dos siglos.

17. En el capítulo descriptivo sobre la certeza de la presencia de Dios en los diferentes estados místicos, hemos diferenciado tres grados: en el primer grado, Dios se da a sentir al alma por los efectos que deja en ella. Se trataría, por tanto, de una experiencia mediata. Esto ocurre, según Santa Teresa, en la oración de quietud y unión. En estos estados ella percibe a Dios con certeza, pero todavía de una manera difusa.

En el segundo grado, el alma ya no siente la presencia de Dios por los efectos, sino que se le da a conocer él mismo. La diferencia principal con el primer nivel es que aquí ha tenido lugar un encuentro personal del alma con Dios. Nosotros hemos mostrado en nuestra exposición que la presencia de Dios mismo es el rasgo característico de las visiones intelectuales e imaginarias. En ellas la Santa siente la presencia de Cristo, que se le impone con una certeza total. Al mismo tiempo, hemos iluminado la relación intrínseca entre las visiones intelectuales e imaginarias. Respecto a ello, hemos llegado a la conclusión de que Santa Teresa, en la visión intelectual, recibe un conocimiento puramente espiritual que se le imprime al entendimiento. Pero esta percepción inmediata en el espíritu suele tomar forma. Así, el místico puede expresar lo que ha experimentado en el encuentro amoroso con Dios.

Por otra parte, hemos dejado claro que Cristo, que se muestra a la Santa en la visión imaginaria, no es una imagen o un reflejo, sino que es él en persona. Desde luego, no se muestra como una persona cualquiera, sino como Cristo glorificado que vive como el Señor. Hemos subrayado que la humanidad de Cristo pneumático no se suprime, sino que, al contrario, pertenece a su condición divina. Con la aclaración del verbo “representarse” en la acepción mística, nos hemos dado cuenta de que se trata de una “in-existencia” real que tiene lugar en la Santa.

Para responder a la pregunta sobre cómo reconoce la Santa a Cristo en las visiones, era necesario tratar a grandes rasgos el papel del Espíritu Santo. Con ello hemos explicado que el símbolo de la luz que acompaña a la gran mayoría de las visiones apunta a un estado de la gloria de Dios en la que se encuentra Cristo. Pero aquí hemos subrayado que este estado espiritual no debemos entenderlo en oposición a lo “corporal”, sino que significa la fuerza vivificadora de Dios que penetra en la persona y la transforma desde dentro.

En el tercer grado de la presencia de Dios le es concedido al alma un encuentro íntimo con la Santísima Trinidad. En nuestra breve exposición hemos puesto de manifiesto, por un lado, que la experiencia trinitaria teresiana está en plena consonancia con la concepción de Dios, Uno y Trino, del Nuevo Testamento. Por otro lado, hemos recalcado la certeza o la incapacidad de dudar sobre la presencia trinitaria que se instala en el alma de Santa Teresa. Así, hemos podido concluir que la certeza es un rasgo característico en todos los niveles de la experiencia mística.

18. En el apartado sobre el carácter de la certeza mística hemos constatado, apoyándonos en Edith Stein, que aquella va más allá de la fe ordinaria. En la experiencia, el místico

encuentra en Dios el sostén absoluto de una manera intuitiva. A continuación, hemos expuesto los elementos constitutivos de este conocimiento, tal como aparecen en nuestra autora.

El primer elemento que marca la certeza mística consiste en el hecho de penetrar el misterio de Dios y entender sus secretos. A pesar de que el alma no los sabe expresar, esto no le quita la fuerza inevitable con la que se impone. La Santa evoca la experiencia de Jacob y Moisés para dar a entender lo que vive en su interior. Nadie puede por sí mismo ver el misterio de Dios, sino que es su libre determinación a quien quiere hacerse presente. En segundo lugar, la Santa destaca la luz y el conocimiento como dos medios por los que Dios infunde sus secretos en el alma. La luz es el símbolo de un conocimiento inmediato de Dios que va más allá de la fe ordinaria, aunque no la anula. Otro rasgo de la certeza mística es que viene de un encuentro del alma con Dios en el amor.

A continuación, hemos mostrado que este tipo de certeza es diferente tanto de la certeza de las ciencias empíricas como de la certeza interpersonal. La Santa pone de relieve en varias ocasiones que la certeza de la presencia de Cristo es mayor que todas las demás certezas. Ella, por un lado, experimenta en Cristo el apoyo único e infalible de su existencia en comparación con el sostén más o menos fiable de las personas humanas, pero nunca absoluto. Por otro lado, en el Tú de Cristo también encuentra el sentido de su vida, a la luz del que se realiza como persona.

19. Hasta aquí nos hemos dedicado a describir el fenómeno de la certeza de la experiencia mística en Santa Teresa. Pero con el sentimiento de la presencia de Dios no podemos justificar la certeza subjetiva, ya que nuestros sentidos nos pueden engañar. El problema es que la seguridad del místico pertenece al ámbito de la inmanencia y, como tal, forma parte de la dimensión transcendental que se le presenta a su conciencia. Por eso, la distinción fenomenológica entre la experiencia subjetiva y el hecho objetivo requiere la elaboración de una criteriología que nos procure la confirmación de que lo que la Santa siente en su interior no es fruto de la autosugestión ni un truco diabólico.

Para resolver este problema hemos estudiado primero la posibilidad de la autosugestión en la Santa. Respecto a ello, nos hemos ceñido a analizar las locuciones místicas y hemos constatado que hay una clara diferencia entre la acción del propio entendimiento y la intervención de Dios. El criterio principal de la Doctora mística es que las palabras de Dios se confirman con obras, mientras que lo imaginado por nuestro espíritu no produce ninguna operación. Entre otros criterios subraya que las palabras que vienen

de Dios son inolvidables, mientras que las ideas pensadas por nuestra imaginación, en cambio, tarde o temprano se olvidan. Pero el punto clave en la verificación de la experiencia es que la información comunicada al alma venga del personaje que se le representa. La mística abulense pone de manifiesto en varios pasajes que viene del Otro y no de la misma alma (cf. 5 M 2,12). Así, podemos estar seguros de que no se trata de autosugestión. Por otra parte, hemos argumentado que la experiencia tiene lugar en una profundidad tan grande, en el espíritu, adonde el demonio no tiene acceso.

En el proceso de la verificación de la experiencia hemos mencionado otros dos criterios: la humildad y la certeza invulnerable al tiempo. Dios puede infundir sus dones solo en un alma humilde. La humildad es para la Santa uno de los criterios más convincentes de la autenticidad de la experiencia. Y esto por dos razones: la gratuidad de los dones divinos y la conciencia de la propia miseria. Y es que la estrategia del demonio es justamente causar la soberbia. Por tanto, al alma humilde, que es plenamente consciente de que no merece los dones de Dios, el demonio no le va a afectar. Y al mismo tiempo, se dará cuenta de que las gracias recibidas superan infinitamente todas sus capacidades naturales.

Asimismo, hemos podido observar que la certeza infundida por Dios no cesa en el tiempo. La Santa, analizando sus propias experiencias místicas, se percató de que en el momento de la unión no hay lugar para las dudas. Estas surgen por primera vez en un tiempo que es posterior a la unión. Pero, por otra parte, según la Santa, las dudas y las vacilaciones pueden darse incluso en el tiempo de la unión; sin embargo, no llegan a la zona del espíritu donde tiene lugar el encuentro con Dios. En este sentido, se trataría de dudas accidentales que no son capaces de perjudicar la misma unión. La doctora mística hace hincapié en que el encuentro con Dios resiste todas las incertidumbres porque precisamente en él las tres dimensiones del tiempo (pasado, presente y futuro) se unen en un “aquí y ahora” escatológico. Por lo tanto, Hatem constata acertadamente que el *cogito* teresiano no está dividido como el *cogito* cartesiano, sino que en el mismo encuentro con Cristo se restaura de una manera orgánica y vital.

20. De los escritos teresianos hemos podido deducir también que los efectos que produce en el alma el encuentro con Dios juegan un papel clave en la justificación de la certeza subjetiva (cf. 5 M 1,9). Nuestra autora destaca los siguientes: paz, continuos deseos de contentar a Dios, humildad, particular conocimiento de Dios, amor profundo hacia Dios (cf. 6 M 8,3.4). Los efectos enumerados son para la Santa la señal clara de que el encuentro no ha sido autosugestión ni ilusión del demonio. Finalmente, hemos

establecido la diferencia entre los efectos interiores y los exteriores o visibles. Los últimos serían nuevas fundaciones, la dirección espiritual, las obras escritas por la Santa, etc. Estos son puestos a disposición de toda la Iglesia y para su enriquecimiento, lo que sería otro argumento sólido en la verificación de la experiencia teresiana.

Por otra parte, hemos mostrado que los criterios pertenecientes al ámbito de la inmanencia, no le satisfacen del todo a la Santa. La razón consiste en que ella siempre ve el hecho vivido en su totalidad, tanto la dimensión subjetiva como la objetiva. Por eso, para comprobar las experiencias interiores, es imprescindible comunicarlas a los confesores y letrados. Por un lado, hemos podido comprobar que el confesor transmite al místico una imagen de sí vista desde una perspectiva objetiva. Por otra parte, a través de una tercera persona, el místico puede darse cuenta de sus actitudes y expectativas erróneas. Al respecto, hemos puesto el ejemplo de cuando la Santa, percibiendo a Cristo con los sentidos interiores o espirituales, erróneamente requiere una confirmación mediante los sentidos externos (cf. V 28,4).

Aparentemente, el testimonio de la experiencia interior tiene la prioridad. A favor de ello habla la incapacidad del místico de repetir la gracia de Dios a su gusto. Pero, sin embargo, la acción del demonio está también caracterizada por la pasividad. ¿Cómo discernir, entonces, la intervención divina de la diabólica? Jad Hatem llega a la conclusión de que el místico tiene un “filtro afectivo” que le permite discernir inmediatamente los efectos divinos (paz, tranquilidad) de los diabólicos (alboroto, inquietud). Y que los efectos negativos suscitan de por sí la repulsión. Estamos, en principio, de acuerdo con dicho autor. Pero la Santa no se queda ahí, sino que insiste en la dimensión eclesial de la fe objetiva. Por una parte, ella es plenamente consciente de la vitalidad que aporta la experiencia personal; sin embargo, por otra, no deja de “amonestar” que hay que buscar la confirmación de los representantes de la Iglesia. Completando los textos teresianos con un pasaje de San Juan de la Cruz, podemos sostener que la experiencia interior tiene una fuerza tal que con facilidad se ajusta al juicio del confesor, a pesar de que este sea contrario a ella. Así, el místico tiene una certeza de la presencia de Dios que se impone de manera violenta y que, al mismo tiempo, no se opone en nada a la fe objetiva, representada por la Iglesia. Solo de esta manera el hecho místico permanece orgánicamente unido. Todas las demás soluciones, o bien ponen en primer plano la experiencia personal y desprecian la dimensión eclesial (subjetivismo), o bien favorecen la dimensión eclesial y menosprecian la experiencia subjetiva (clericalismo).

21. El último criterio que justifica la certeza mística es la sintonía de la experiencia subjetiva con la palabra bíblica. En nuestra presentación hemos puesto de relieve cómo la experiencia teresiana coincide con la experiencia paulina. Esto quiere decir que la palabra bíblica objetiva tiende a realizarse de manera personal en el místico. El ejemplo más destacado que toma forma concreta en la Santa estaría sintetizado en estas palabras: “No vivo yo mas Cristo vive en mi” (Gal 2,20). Lo mismo ocurre con las palabras de Cristo “No hayas miedo, que yo soy” (6 M 8,3; cf. Jn 6,20). Como hemos visto, la Santa no parte de una idea abstracta, sino de la amistad con Jesús, que se hace cada vez más presente en su vida. Por consiguiente, no se trata de un procedimiento teórico de mirar si la experiencia coincide con la palabra bíblica. Esto es posible solo de forma retrospectiva. El proceso orgánico y vital es que la palabra bíblica se encarna de forma personal e intuitiva en la Santa y solo por eso puede descubrir que su experiencia efectivamente coincide con la Sagrada Escritura.

En definitiva, podemos concluir que la certeza del místico no consiste en una actitud del sujeto hacia un objeto externo a él, sino que, al contrario, el místico está convencido de que en él ha tenido lugar un encuentro íntimo con Dios y de que este encuentro ha transformado toda su persona. Por eso la Santa insiste tanto en la inhabitación de Dios en ella con clara alusión a la experiencia paulina (Gal 2,20).

La certeza mística se refiere al hecho innegable e indudable de una nueva existencia en la persona. Pero esta no es el fruto de sus esfuerzos, sino que es un don gratuito del amor de Dios. En este sentido, la certeza del místico es totalmente diferente de la certeza cartesiana. Si la certeza cartesiana se basa en una actitud del sujeto hacia los objetos exteriores, en nuestro estudio hemos mostrado que la certeza mística consiste en la inhabitación de Cristo en la persona. Así, hemos llegado a la conclusión de que en Santa Teresa tiene lugar un encuentro real con Cristo que transforma toda su persona. En este contexto queremos dejar claro que no se trata de una autoafección radical como, por ejemplo, en Michel Henry, sino que se da, por el contrario, un encuentro con el totalmente Otro. Dicho de otro modo, el ámbito de la inmanencia está roto por el Dios trascendente. A favor de nuestra tesis evocamos un precioso verso de San Juan de la Cruz que reza así:

Rompe la tela de este dulce encuentro (LB 1).

Aquí Juan de la Cruz, en plena sintonía con Santa Teresa, da a entender que en el fondo del alma Dios rompe la inmanencia del hombre y así, en efecto, se da el dulce

encuentro de dos seres libres por medio del amor. Y precisamente en este amor radica la certeza mística que supera otros tipos de certeza: científica o empírica-racional, jurídica e incluso la certeza interpersonal. La Santa sabía que se trata de una certeza *sui generis* más allá de la fe ordinaria porque la experimentó (cf. CV 23,5). Con ello se nos ha confirmado la observación, con la cual hemos comenzado nuestro estudio, de que la certeza y la experiencia forman parte del hecho místico en su totalidad orgánica y vital.

Schlussfolgerung

Der hauptsächliche Anlass unserer Studie hat darin bestanden, uns in das Thema der Gewissheit zu vertiefen, die die gesamte wahre mystische Erfahrung begleitet. Wir haben uns dazu die vielleicht herausragendste Persönlichkeit auf diesem Gebiet ausgewählt, die Heilige Teresa von Jesus. Schon vor Beginn der Doktorarbeit haben wir entdeckt, dass es ein allgegenwärtiges Merkmal in ihren Schriften gibt, das ihre mystische Erfahrung charakterisiert: die absolute Gewissheit über Gott, der sich ihr in der Person Jesu Christi offenbart hat. Wir haben uns vorgenommen, in unserer Arbeit dieses Phänomen zu untersuchen, das einerseits deutlich und unbestreitbar, andererseits aber schwer zu analysieren und nachzuweisen ist.

Unsere fundamentale These lautet, dass es sich um eine innere Überzeugung handelt, die dem Mystiker „aus einer anderen Region“ zuteilwird, wie die Heilige Teresa zu sagen pflegt. Diese ist nicht die Quelle dieser Gewissheit auf dem Grund der Seele, sondern sie ist „der Beweis“, dass sich Jemand in ihr gegenwärtig gemacht hat. Die Gewissheit des Mystikers garantiert, dass die Begegnung zwischen Gott und der Seele tatsächlich stattgefunden hat. Die Heilige beharrt genau auf diesen Punkt: wenn die Seele nicht die absolute Gewissheit der Gegenwart Gottes hat, kommt die persönliche Begegnung der Seele mit ihm nicht zustande. Aus einer breiteren Perspektive betrachtet, ist jeder Christ zur Begegnung mit Christus berufen. Aber gleichzeitig ist es wahr, dass obwohl alle Christen die natürliche Veranlagung haben, sich persönlich mit Christus zu einen, sich diese Einung nicht in allen wirksam vollzieht. Wenn also bei der Heiligen Teresa die persönliche Begegnung mit Christus stattgefunden hat und davon gehen wir aus, dann muss es Merkmale geben, die das bestätigen, und andererseits muss man auch das Gegenteil aufzeigen, d. h. dass die Begegnung weder von der Seele hervorgerufen noch vom Teufel verursacht wird.

Im Anschluss daran werden wir die Schlussfolgerungen darstellen, zu denen wir anhand unserer Untersuchung gelangt sind. In unserer Ausführung werden wir versuchen, aus verschiedenen Gesichtspunkten die These zu belegen, die wir soeben vorgestellt haben.

A. Die Persönlichkeit der Heiligen Teresa aus historisch-biographischer Sicht

Im ersten Teil unserer Abhandlung haben wir die Person der Heiligen Teresa in ihrem familiären und persönlichen Milieu in den Mittelpunkt gestellt. Danach haben wir behandelt, wie man ihre Persönlichkeit im sozio-religiösen Umfeld einordnet und welche Einflüsse sie geprägt haben. Unsere diesbezüglichen Schlussfolgerungen sind folgende:

1. Teresa wächst in einem ruhigen familiären Umfeld auf. Die Lebensweise ihrer Eltern wirkt sich auf ihre Persönlichkeitsentwicklung aus. Sowohl ihre Mutter als auch ihr Vater haben in ihr Spuren der Toleranz, Ehrlichkeit und Offenheit hinterlassen. Gleichzeitig haben wir ihre Bekehrungserfahrung beobachten können, die ihre zukünftige Sendung mit einer starken Entschiedenheit versieht. Hier wollen wir hervorheben, dass die Heilige eine tiefe Erfahrung hat, sich erlöst zu wissen und als neuer Mensch zu leben.
Sie ist wirklich vom Tod ins Leben übergegangen, von den Finsternissen der Selbstgenügsamkeit zur Freiheit der Kinder Gottes in Christus. Das erscheint uns sehr wichtig, da es sich um die innere Dynamik der gesamten mystischen Erfahrung des Christentums handelt. Wir haben gesehen, dass die Quelle des Lebens sich nicht in ihr befindet und dass sich das schwerste Problem in dem Moment löst, in dem sie ihr ganzes Vertrauen auf Gott setzt. Ab diesem Moment erhalten alle Dinge einen neuen Sinn für sie. Nicht mehr sie selbst ist der Mittelpunkt ihres Lebens, sondern sie findet es in Christus verborgen.
2. Die sozio-religiösen Strömungen wie der Erasmismus, das Luthertum und die „Alumbrados“ haben in unterschiedlicher Weise die Epoche der Heiligen gekennzeichnet. Wir haben beabsichtigt aufzuzeigen, dass mehr als nur ein unmittelbarer Einfluss eine bis zum äußersten gehende Mentalität und Spiritualität in der Heiligen erzeugt haben. Deshalb distanziert sie sich von diesen Strömungen und sucht Zuflucht im mystischen Leib Christi, der die Kirche ist. Genauso wie die ersten Häresien entstehen auch diese innerhalb der Kirche, aber gleichzeitig entfernen sie sich von ihr. Andererseits wollen wir unterstreichen, dass die Kontakte der Heiligen mit diesen Bewegungen sie den großen Wert der Kirche als Gemeinschaft von Gläubigen haben sehen lassen. In dieser Situation der Spaltung der Katholischen Kirche verstärkt sich ihre Empfindung für die Einheit aller Christen.

3. Gleichfalls haben wir die Kontakte der Heiligen mit den religiösen Orden innerhalb der gleichen Kirche zum Ausdruck gebracht. Der Umgang und die Freundschaften mit Jesuiten, Franziskanern, Dominikanern und Karmeliten reichen ihr zum Kennenlernen des kirchlichen Lebens. So fühlt sie sich verwurzelt im Gewebe des lebendigen Leibes Christi zusammen mit dem Guten und Bösen derer, die zu seiner menschlichen Seite gehören. Durch die Kontakte mit den Vertretern der Kirche bildet sie sich und unterscheidet ihre subjektiven Erfahrungen. Deshalb dienen uns die biographischen Daten vor allem dazu, die Erfahrung der Heiligen mit der Kirche besser verstehen zu können. Ohne diese Verwurzelung wäre es unmöglich, ihre mystische Erfahrung zu verstehen. Erasmus, Luther und die Alumbrados lesen und interpretieren die Heilige Schrift auf ihre Weise, nicht immer im Einklang mit der Lehre der Kirche. Dagegen besteht unsere Autorin ohne Unterlass darauf, dass die biblische Auslegung durch ihre Beichtväter bestätigt werden muss.

B. Das Phänomen der mystischen Erfahrung bei der Heiligen Teresa

Nachdem wir uns in den biographischen und sozio-religiösen Kontext begeben haben, haben wir uns vorgenommen, im ausführlichsten Teil der Doktorarbeit das Phänomen der mystischen Erfahrung bei der Heiligen Teresa zu analysieren. Ausgehend von unserer Untersuchung können wir folgende Schlüsse ziehen:

4. Dem Begriff „Erfahrung“ haben wir uns genähert von seiner oberflächlichsten Bedeutung her als dem Sinneseindruck, hervorgerufen durch die Sinne, der zu einem Erlebnis einer äußeren oder inneren Realität führt, die sich dem Menschen unmittelbar zu fühlen gibt.

Dieses Erlebnis kann sich verstärken und zu einem angeborenen Verhalten werden. So wird eine noch tiefere und persönlichere Beziehung mit dem Gegenstand des Erkennens aufgenommen. Wir sind zu dem Schluss gelangt, dass diese letzte Bedeutung die geeignetste ist, um die Erfahrung der Heiligen Teresa zu beschreiben, da die Erkenntnis durch die Sinne nur einen Bereich der Realität offenbaren kann.

Wir haben auch aufgezeigt, dass die von unserer Autorin häufig genutzten Begriffe „Erfahrung“ und „erfahren“ (lat. *experiri*) die innere Struktur der Erfahrung wie folgt hervorheben: als Bewegung (*iri*) aus einem Ursprung ausgehend (*ex*) hin zu einem Ziel oder Zweck, die wir oft nicht kennen. Es handelt sich daher um ein permanentes

Auf-dem-Weg-Sein zwischen (*per*) unterschiedlichen Möglichkeiten und Formen des Seins. Die Erfahrung, als Strecke und Weg verstanden, setzt demzufolge die Öffnung für das Neue und die Bereitschaft voraus, um aus dem engen Rahmen und den voraussehbaren Mustern herauszutreten.

In diesem Sinne hat sich uns die Erfahrung der Heiligen als ein Weg zu neuen und unvorhersehbaren Stätten der Erlösung durch Gott in ihrem Leben gezeigt.

Danach haben wir die grundsätzlichen Merkmale der Erfahrung präsentiert, wie sie sich bei der Heiligen Teresa darstellt:

Wir haben gesehen, dass sich in der Erfahrung etwas ereignet, dass unsere begrenzten Strukturen aufricht; wir haben auch bemerkt, dass ich in die Erfahrung auf einzigartige und persönliche, unwiederholbare und unvergleichliche Weise hineingezogen bin. Niemand kann mich bei ihr ersetzen. Ein anderes wichtiges Merkmal ist, dass die Erfahrung die Person verwandelt. Die Kirchenlehrerin benutzt in diesem Zusammenhang schöne Bilder wie die des Seidenwurmes und des Phönix aus der Asche. Gleichzeitig haben wir gezeigt, dass es gemeinsame Erfahrungen gibt, die alle Menschen teilen, versunken in die von zwischenmenschlichen Beziehungen durchwebte Geschichte. So ergänzen und durchdringen sich die gemeinsamen und individuellen Erfahrungen gegenseitig. Die letzte Wegstrecke über die Erfahrung haben wir der Verständlichkeit gewidmet. Die Heilige Teresa neigt immer dazu zu verstehen, was in ihrem mystischen Leben vor sich geht. Deshalb unterscheidet sie drei Ebenen der Erfahrung: erfahren, verstehen und ausdrücken (vgl. V 17,5).

5. Nach dem Beschreiben der Eigenschaften der Erfahrung als solche haben wir festgestellt, dass wir in ihr zum Letzten und zum Ersten geführt werden. Diese erste und letzte Wirklichkeit nennen die Religionsphilosophen „das Heilige“. In diesem Sinne ist die Erfahrung als solche der religiösen Erfahrung gleich, denn in ihr offenbart sich das Charakteristische jeder Erfahrung. Dann haben wir uns gefragt, wie sich die religiöse Erfahrung bei unserer Autorin zeigt. Und wir haben beobachten können, dass diese eine Erfahrung im Glauben ist, in deren innerer Struktur wir drei untrennbare, miteinander verbundene Komponenten unterscheiden: Erkenntnis, Liebe und Tat.

Anhand der Texte unserer Autorin und Texten von Edith Stein und Romano Guardini sind wir zu dem Schluss gekommen, dass sich Gott dem Menschen mittels seiner Liebe zu erkennen gibt. Der Mensch empfängt die Liebe Gottes im Glauben. Die Heilige erzählt uns oft, dass sie Gott liebte, es jedoch nicht verstand. Diese Erkenntnis wird jedes Mal klarer aus dem Glauben und der Liebe heraus. Aber die Heilige, berührt von

der Liebe Gottes, ist gerufen, ihm zu antworten. Und genau darin besteht die Tat, die dritte Komponente der Glaubenserfahrung. Auf diese Weise haben wir zu zeigen beabsichtigt, dass die Struktur der religiösen Erfahrung bei der Heiligen Teresa eine kreisförmige Dynamik hat: die Erkenntnis, die Liebe und die Tat bedingen sich gegenseitig und formen so eine organische Einheit.

6. Die religiöse Erfahrung, die bei der Heiligen Teresa eine Erfahrung im Glauben ist, kann sich verstärken und vertiefen. Anders ausgedrückt, Gott kann sich der Seele auf besondere Weise mitteilen und sie seine Gegenwart fühlen lassen. Auf diese Weise sind wir bei der mystischen Erfahrung angelangt.

Um das Phänomen der mystischen Erfahrung bei unserer Autorin auf geeignete Weise zu verstehen, haben wir zuerst die Bedeutung des Begriffes „das Mystische“ aus Sicht der historischen Semantik erklärt: von den geheimnisvollen Kulte bis zur modernen Interpretation von Michel de Certeau. Der französische Historiker und Jesuit beharrt auf der „Substantivierung“ des Adjektivs „mystisch“, mit dem die Mystik einen spezifischen Bereich des menschlichen Lebens umfasst. Mit diesem Wechsel beginnt eine neue Epoche der Reflexion über das Phänomen der mystischen Erfahrung.

Unsere Meinung ist, dass de Certeau diesen Sachverhalt zuweilen zu sehr gewichtet und für eine vollständigere Bewertung desselben noch mehr Zeit benötigt wird.

7. Bei Santa Teresa tritt das Phänomen der mystischen Erfahrung in verschiedenen Ebenen auf. Sie gebraucht das Adjektiv „mystisch“ nicht, außer einige wenige Male, wenn sie den klassischen Begriff „mystische Theologie“ erwähnt. Wir konnten zwei Hauptphänomene beobachten, die dem eigentlich Mystischen entsprechen: Die Heilige spricht vom „Übernatürlichen“ und der „Kontemplation“.

In unserer Ausführung haben wir gezeigt, dass die Heilige den Begriff „übernatürlich“ von ihren franziskanischen Lehrern (Bernabé De Palma und Bernardino De Laredo) übernimmt und sie in ihre eigene Erfahrung eingliedert. Anhand einer Vergleichsstudie sind wir zu dem Schluss gekommen, dass es zwei Züge gibt, die das „Übernatürliche“ in unserer Autorin charakterisieren: erstens das aus freien Stücken gewährte und unentgeltliche Eingreifen Gottes in der Seele; es handelt sich deshalb um das, was „über“ oder jenseits unseres Fassungsvermögens und natürlicher Anstrengungen geht; zweitens ist Gott der einzige Urheber der übernatürlichen Gaben.

Auf Basis des oben Erwähnten haben wir den Unterschied zwischen der allgemeinen religiösen Erfahrung entworfen, die sich mit dem deckt, was wir mit unseren eigenen Anstrengungen erreichen können, und der mystischen Erfahrung, in der uns jenes

gewährt wird, welches diese übersteigt und die Freigebigkeit und vollkommene Autonomie Gottes bezeugt. Aber einige könnten einwenden, dass diese auch Zeichen der allgemeinen religiösen Erfahrung sind. Deshalb besteht das "Charakteristische" der mystischen Erfahrung nach Truhlar in der Tatsache, dass es dem Mystiker gegeben ist, die Gottesgegenwart auf unmittelbare und intensivere Weise zu fühlen.

Andererseits wurde uns mittels der phänomenologischen Beschreibung der thesianischen Kontemplation das Charakteristische der mystischen Erfahrung gezeigt. Folgende Merkmale kennzeichnen bei unserer Autorin die Kontemplation: (a) die Initiative kommt ausschließlich von Gott; (b) die Seelenkräfte befinden sich in Leere und Dunkelheit. So werden sie für seine Gaben empfänglich gemacht; (c) der Kontakt zwischen Gott und der Seele wird über die Willenskraft aufrechterhalten. Deshalb ist die der Seele innewohnende Erkenntnis einer Weisheit gleichkommend; (d) daher wird die Begegnung der Seele mit Gott mittels der Liebe verwirklicht. In diesem persönlichen und liebevollen Treffen findet ein Austausch der Gaben zwischen Gott und der Seele statt.

Auf Grundlage der thesianischen Symbolik haben wir auch eine Analyse der verschiedenen Ebenen und Grade der Kontemplation gemacht. Anhand dessen haben wir uns die Entwicklung der Begegnung der Seele mit Gott angeschaut. Vor allem hat uns die Nähe und Annäherung zwischen Gott und Seele interessiert. Wir haben gesehen, dass sich die Seele im Gebet der Ruhe „nahe bei Gott“ befindet, wogegen bei der vollen Einung die Heilige ebenfalls mittels der Sprache die Intensität und Intimität der Begegnung aufzeigt, indem sie besagt, dass die Seele „mit Gott zusammen“ ist (V 18, 14) oder „eins geworden ist mit Gott“ (6 M 4,8).

Gleichzeitig haben wir gezeigt, dass bei der thesianischen Kontemplation das besitzerfreigende und egoistische Ich der Seele sterben muss, da nur so die Begegnung mit Gott verwirklicht werden kann. Wenn in den fünften Wohnungen das Symbol der Seidenraupe den mystischen Tod anzeigt, stirbt das eigene, auf sich selbst bezogene Ich endgültig bei den Läuterungen der sechsten Wohnungen. Demzufolge findet bei der geistigen Vermählung die Ganzhingabe der Seele an Gott statt, die paradoxerweise mit dem vollen Besitz von sich selbst einhergeht.

8. Die Untersuchung der Kontemplation in ihren verschiedenen Graden hat uns gezeigt, dass der Mittelpunkt der Seele der privilegierte Ort der persönlichen Begegnung mit Gott ist. Entsprechend den Konzepten von Simon Frank haben wir auch skizziert, woraus diese Begegnung zwischen der Seele und Gott besteht. Sein Ausgangspunkt ist,

dass es schon früher eine „präreflexive“ Beziehung mit ihm gegeben haben muss, damit wir diese Begegnung wahrnehmen können. Gott begegne ich nicht als ein äußerer Gegenstand, sondern ich fühle mich in unmittelbarer Gemeinschaft mit ihm und richte mich an ihn als ein Du. Mit dem Hl. Augustinus können wir sagen, dass ich Gott nur begegnen kann, weil er mir schon begegnet ist. Aber gleichzeitig haben wir hervorgehoben, dass das Du Gottes sich nicht als ein Du unter vielen manifestiert, sondern dass sich mir allein im Du Gottes die Möglichkeit eröffnet, irgendeinem bestimmten Du zu begegnen.

Folglich kann sich die Begegnung der Seele mit Gott auf verschiedene Art und Weise entwickeln. Wir haben entsprechend den phänomenologischen Annäherungen Edith Steins und den Erfahrungsberichten der Heiligen Teresa drei Arten der Begegnung mit Gott unterschieden: (a) das wesenhafte Innewohnen, (b) das gnadenhafte Innewohnen und (c) das mystische Innewohnen durch die Liebe.

Mit der wesenhaften Einung erhält Gott die Seele in ihrem Sein. Hier können wir noch nicht von einer Begegnung sprechen, da es sich dabei um eine vollkommene Abhängigkeit seitens der Seele handelt. Jedoch zerbricht diese einseitige Abhängigkeit durch das gnadenhafte Innewohnen. Dieses kann sich nur in persönlich-geistigen Wesen verwirklichen aufgrund der freien Annahme der Gnade Gottes.

Aber in der Einung durch Gnade haben wir Gott noch in der Dunkelheit des Glaubens inne. Er hat sich uns noch nicht von Person zu Person anvertraut und uns sein Herz noch nicht erschlossen. Wie wir gezeigt haben, geschieht genau das in der mystischen Einung durch die Liebe. Die Seele wird in das persönliche Wesen Gottes hineingerissen. Von da an wird die gegenseitige Hingabe der Gaben verwirklicht.

9. Schließlich haben wir uns gefragt, wie man die persönliche Begegnung zwischen Gott und der Seele überprüft. Und wir sind zu dem Schluss gekommen, dass die Umwandlung die Echtheit der mystischen Erfahrung bezeugt. Von der Erfahrung der Heiligen Teresa ausgehend hat sich uns gezeigt, worin die Umwandlung der Seele besteht: Jesus Christus wird zum Mittelpunkt ihres Lebens. Die Begegnung mit Gott in der Person Jesu Christi bringt konkrete Wirkungen in ihrer Person hervor.

Schon ist es nicht mehr sie, die im Mittelpunkt steht, sondern der Andere. Und das klarste Zeichen, dass die Begegnung mit Gott wirklich stattgefunden hat, ist die tätige Nächstenliebe. Wir könnten sagen, dass sich bei der Umwandlung der Übergang von einem selbstbezogenen Ich auf ein Ich vollzieht, das derart liebt, dass es sich vollkommen hingibt (vgl. Joh 13,1). Wie wir untersuchen konnten, ist bei der Heiligen

Teresa die Liebe nicht in ihr selbst begründet, sondern in Gott, dem Einen und Dreieinen, der ihr innewohnt. Genauso wie Jesus nicht in seinem Namen spricht, sondern im Namen dessen, der ihn gesandt hat.

C. Die mystische Erfahrung nach dem anthropologisch theresianischen Ansatz

Die mystische Erfahrung an sich können wir nur entsprechend behandeln, wenn wir nach dem Träger der gleichen fragen. Ausgehend von den theresianischen Schriften haben wir zu untersuchen beabsichtigt, was die menschliche Person ist und wie sie strukturiert ist. Im Laufe unserer Untersuchung haben wir gesehen, dass die mystische Erfahrung keine abstrakte Erfahrung ist, sondern sich verkörpert und bis zum Tiefsten der Person gelangt. Wir denken, dass wir auf klare und neuartige Weise den wesentlichen Unterschied bei Teresa zwischen „Seele“ und „Geist“ beleuchtet haben unter Zuhilfenahme namhafter Philosophen wie Edith Stein, Simon Frank und Romano Guardini. Diesbezüglich wollen wir folgende Schlüsse zum Ausdruck bringen:

10. Wir haben in unserer Ausführung gezeigt, dass sich die Heilige der menschlichen Person mittels der Erfahrung ihrer eigenen Seele nähert. Aber diese Erfahrung ist nicht die Frucht ihrer intellektuellen Anstrengungen, sondern stammt von dem Erlebnis, sich von Gott erlöst zu wissen in der Person Jesu Christi. Um uns die Struktur der Seele verstehen zu geben, benützt sie die reichhaltige traditionelle Symbolik:

Die Seele erachtet sie als Garten, dann gibt es den Schwamm, den Spiegel und den Abgrund, den Palast, usw. Mit all diesen Symbolen will sie uns übermitteln, dass die Seele für eine grenzenlose Dimension geöffnet ist, für Gott, der ihr das Leben gibt und sie erhält. Das erlaubt ihr, die innere Welt in sich selbst zu entdecken. Jedoch ist der Mensch von Natur aus auf das Äußere hin orientiert. Es ist Gott, der ihn mit einem „durchdringenden Pfeifen“ ruft, damit er in sich hineingeht (vgl. 6 M 2,3).

Später haben wir festgestellt, dass die Seele eine organische Gesamtheit ist, die sich aus drei Dimensionen zusammensetzt: dem „Ich“, der Seele und dem Geist. Das „Ich“ kann sich frei durch die Wohnungen der Seele bewegen. Aber das „Ich“ ist nicht die Quelle seines Lebens, sondern es ist in einer tieferen Sphäre der Seele verwurzelt, die die Zone des Geistes ist. Diese Zone verbirgt in sich die Fülle der Möglichkeiten, die im „Ich“ verwirklicht sein können, jedoch das, was die Seele sein kann, bleibt immer

ein Geheimnis. So kommt die Heilige zu dem Punkt, bei dem der Unterschied zwischen „Seele“ und „Geist“ aufgedeckt wird.

11. Diesbezüglich haben wir gesehen, dass wir diesen Widerspruch mit der Logik nicht lösen können, sondern auf überrationale Weise. Der Unterschied zwischen Seele und Geist kann nur real sein, wenn eine organische Unidualität zwischen den beiden existiert. Daher spricht die Heilige von zwei verschiedenen Dimensionen, aber von einer gleichen Entität.

Ausgehend von der *Inneren Burg* konnten wir beobachten, dass die Seele aus vielen Schichten zusammengesetzt ist, von den äußersten bis zu den innersten. Uns hat sich die Frage gestellt, ob es, wenn die Innerlichkeit wirklich zu ihrem letzten Punkt gelangt ist, einen „qualitativen Unterschied“ geben muss, d. h. die Seele bis zu ihrer Grenze kommen muss. Und genau das geschieht in ihrer Mitte oder in der Sphäre des Geistes: Die Seele stößt mit Gott zusammen, dem völlig Anderen, aber gleichzeitig ihr ähnlich. Hier begegnet der geschaffene Geist dem „ungeschaffenen Geist“. Vor dem „ungeschaffenen Geist“ nimmt die Seele ihre Endlichkeit und das Nichts wahr, das sie umgibt. Und genau in dieser Erfahrung des Nichts offenbart sich ihr Gott als Alles.

Aber andererseits hat sich uns gezeigt, dass der Unterschied zwischen Seele und Geist keine Persönlichkeitsspaltung bedeutet, sondern die „Inexistenz“ (Guardini) Jesu Christi in der Seele. Die Erfahrung von Teresa betrachtend, haben wir hervorgehoben, dass die „Inexistenz“ Gottes in der Seele ihre Freiheit nicht begrenzt oder ablehnt, sondern, im Gegenteil, sie ermöglicht und fördert. Folglich verschwindet die Persönlichkeit der Seele bei der Begegnung mit Gott nicht, sondern gelangt zuerst dazu, sie selbst zu sein (vgl. 7 M 3,13).

12. Zuletzt haben wir ausgehend von den thesesianischen Schriften eine Phänomenologie des Geistes erarbeitet. Das Hauptmerkmal des Geistes besteht in der Fähigkeit, Gott zu erfassen und ihm zu begegnen. Gleichzeitig ist es der jeweilige Name, der ihn charakterisiert. In unserem Fall ist der Name „Teresa von Jesus“ der äußere Ausdruck des von Gott in Jesus Christus gerufenen Geistes.

Und wie wir gesehen haben, ist auch derselbe Geist, den Gott anruft, gerufen, ihm eine Antwort zu geben. Solcherart konkretisiert sich die Antwort der Heiligen in ihrem Gründungswerk und dem literarischen Werk. Das letzte Merkmal des Geistes äußert sich in der konstanten Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“. Bei der Heiligen Teresa löst sich diese vorhandene Spannung definitiv erst in den letzten Wohnungen beim unablässigen Dienst für die Nächsten. So lebt sie auf vorgezogene Weise die

eschatologische Dimension des Geistes: einen neuen Himmel und eine neue Erde (Offb 21,1).

D. Die kirchliche Dimension der mystischen Erfahrung

Während wir im vorherigen Teil die Antwort auf die Frage nach dem Träger der mystischen Erfahrung behandelt haben, fragen wir uns jetzt, wo oder in welchem Bereich die mystische Erfahrung entsteht. Wie wir gesehen haben, ist der Mystiker kein isoliertes Individuum, sondern Teil eines lebendigen Organismus, der Kirche. Der Schwerpunkt dieses Teils behandelt die Beziehung zwischen der mystischen Erfahrung der Heiligen Teresa und der Kirche. Anhand der Lektüre der thesesianischen Texte unter dem kirchlichen Gesichtspunkt können wir folgern:

13. Das Bild, das die Heilige Teresa von der Kirche hat, ist mit dem historisch-geographischen Kontext der Welt verbunden, in der sie lebt. In ihr finden wir Juden, Muslime, Häretiker und Christen. Aber diese von außen sichtbare und vom geographischen Standpunkt aus betrachtete Kirche stellt nur eine mehr oder weniger oberflächliche Dimension ihrer Vorstellung von Kirche dar. In unserer Untersuchung haben wir gezeigt, dass es eine andere, mystische Dimension der Kirche gibt, die des mystischen Leibes Christi, zu dem alle Getauften gehören. Und genau von dieser intersubjektiven Vorstellung ausgehend erlangt auch die sichtbare Kirche einen anderen Sinn für Teresa: Die Kirche als Mutter, die ihre verstreuten Kinder sammelt. Daraus geht ihr großes apostolisches Sehnen hervor.
14. Auf der anderen Seite haben wir in großen Zügen den inneren Konflikt aufgeführt, der zwischen den subjektiven Erfahrungen der Heiligen und dem objektiven Glauben entsteht, den ihre Beichtväter repräsentieren. In ihm haben wir entdeckt, dass unsere Autorin die menschliche und somit schmerzliche Seite der Kirche erfahren muss, schließlich aber die Kirche als eine Gemeinschaft, in der Christus zu allen Zeiten gegenwärtig ist und die bestärkt, annimmt und heiligt. Aus dieser Perspektive konnten wir feststellen, dass unsere Autorin immer bereit ist, sich dem Urteil der Kirche zu unterwerfen, obwohl sich ihre Berater oft irren, wenn es darum geht, ihre inneren Erfahrungen zu beurteilen. Und der Herr unterdrückt die kirchliche Autorität seiner Vertreter nicht, sondern die mystischen Erfahrungen der Heiligen erlangen nur dann ihren vollen Sinn, wenn diese Vertreter, vom Herrn geführt, sie bestätigen und billigen. Es ist nicht der Einzelne, sondern die Gemeinschaft, die die Macht über die Kräfte des Teufels hat. Deshalb kann die ihren Beichtvätern gehorsame Heilige sicher sein, dass der Teufel sie nicht besiegen kann.

Auch haben wir den Bericht von Pedro Ibáñez untersucht, der die Echtheit ihrer inneren Erfahrungen bestätigt. Davon ausgehend kann man in aller Deutlichkeit sehen, dass die Haltung der Heiligen gegenüber der Kirche zutiefst dialogal ist. Ihre subjektiven mystischen Erfahrungen suchen die Ergänzung des objektiven Glaubens. Ohne diese bleiben sie unvollständig. Und die Bestätigung, nach der die Heilige strebt, gewährt Ibáñez, sich einerseits auf die Tradition und andererseits auf das biblische Wort stützend.

Abschließend haben wir betont, dass das ausschlaggebende Kriterium für die Bestätigung der inneren Erfahrungen der Heiligen Teresa aus dem Einklang mit der Heiligen Schrift besteht. Diesbezüglich mussten wir die These von Balthasar widerlegen, die behauptet, dass die spanische Mystik weit von der Heiligen Schrift entfernt ist. Wir haben genau das Gegenteil bewiesen: Die theresianische Mystik ist untrennbar mit dem biblischen Wort verbunden, denn sie ist Vertiefung im Glauben und persönliche Erfahrung des biblischen Wortes. Die Heilige erlebt weder etwas Neues noch Anderes als das, was im Wort Gottes als solches schon enthalten ist.

15. Im letzten Abschnitt des Teils über die kirchliche Dimension der mystischen Erfahrung haben wir uns auf die philosophisch-ontologische Beschreibung der Beziehung zwischen der Heiligen Teresa und der Kirche konzentriert.

An erster Stelle haben wir gezeigt, dass sich die Heilige zutiefst als Tochter der Kirche fühlt. Aber diese Aussage haben wir nicht als reine Behauptung verstanden, sondern als Eingliederung in den mystischen Leib Christi durch die Gnade Gottes. Gleichzeitig haben wir betont, dass es eine freie Gabe der Liebe Gottes für den Menschen ist, die die menschliche Natur übersteigt. Auf die Heilige bezogen hat sich uns gezeigt, dass es Gott ist, der sich in ihr gegenwärtig macht und ab dem Moment dieses Innewohnens beginnt für sie ein „anderes, neues Leben“ (V 23,1).

An zweiter Stelle haben wir die Dimension des „Wir“ der Kirche, der objektiven Seite der Kirche, hervorgehoben. Wir haben gesehen, dass die Gemeinschaft als ganzes nicht auf biologischen, sozialen oder kulturellen Beziehungen zwischen Personen basiert, sondern aus der Gnade Gottes hervorgeht, der sich in der Gemeinschaft gegenwärtig macht. Es geht im Grund um eine überpersönliche Gesamtheit, die aus dem Erlösungsgeschehen Christi in der Geschichte hervorgeht (1 Joh 1,1) und die nur fortbesteht, weil seine Gnade und Liebe sie stützen. Genau deshalb ist die Kirche nicht etwas Statisches, sondern eine immer neue Begegnung. Die Wirklichkeit, aus der das „Wir“ der Kirche hervorgeht, ist für die Heilige die Menschlichkeit Christi.

Andererseits haben wir gezeigt, dass Gott sich nicht nur in der Gemeinschaft als eine überpersönliche Einheit gegenwärtig macht, sondern auch in deren Mitglied. Zwischen ihnen gibt es keinen Widerspruch, sondern einen konstruktiven und kreativen Gegensatz. Folglich haben wir festgestellt, dass die Kirche die Person nicht unterdrückt, sondern ihre Persönlichkeit und Einzigartigkeit zur Geltung bringt. Diese Tatsache sticht besonders in der Heiligkeit Teresas hervor, in ihrer Autorität, Lehrerin des Gebetes zu sein und in ihrer Doktorwürde.

An dritter Stelle haben wir die These verteidigt, dass die mystische Erfahrung der Kirchenlehrerin der Eucharistie entspringt, dem Zentrum der kirchlichen Gemeinschaft. Beim letzten Abendmahl hinterließ Jesus das Gedenken an Leiden, Tod und Auferstehung, das bei jeder Eucharistiefeier erneuert wird. Aus dem Leben Teresas haben wir einige Ereignisse herausgestellt, die Frucht der eucharistischen Erfahrung sind, zum Beispiel ihre Gründungsaufgabe.

Auch andere mystische, subjektive Erfahrungen entstehen unmittelbar nach dem Kommunionempfang. Davon ausgehend sind wir zu dem Schluss gekommen, dass ihre inneren Erfahrungen genau wie im biblischen Wort so auch in der Eucharistie ihre objektive Ergänzung und Bestätigung finden.

Letztendlich glauben wir, dass wir aus philosophisch-ontologischer Sicht die kirchlichen Grundlagen der theresianischen mystischen Erfahrung auf neue Weise vertieft haben, die bis zum heutigen Tag noch nicht erschöpfend behandelt worden sind.

E. Das Problem der Gewissheit in der mystischen Erfahrung der Heiligen Teresa

Nach einer ausführlichen Untersuchung der mystischen Erfahrung vom phänomenologischen, anthropologischen und kirchlichen Standpunkt aus, konnten wir uns im letzten Teil unserer Doktorarbeit dem Problem der mystischen Gewissheit widmen.

Die Gewissheit der mystischen Erfahrung bei der Kirchenlehrerin ist gewiss ein Problem. Erstens, weil es sich um einen Prozess handelt, um eine Erfahrung, von der sich zunehmend bestätigt, dass sie authentisch ist. Obwohl es andererseits auch wahr ist, dass unsere Autorin schon zu Beginn ihres mystischen Lebens ein Gefühl der Gottesgegenwart hat, das durch ein vollkommenes Fehlen eines Zweifels charakterisiert ist. Es ist interessant, dass die Heilige für gewöhnlich mehr als durch die positive Formulierung „ich bin sicher oder ich habe die Gewissheit der Gottesgegenwart“ ihre innere Gewissheit fast

immer durch eine verneinende Behauptung ausdrückt: „ich kann nicht daran zweifeln, dass Gott in mir und ich in Gott war“ (vgl. V 10,1; 5 M 1,9).

Zweitens mussten wir zwei wichtige Aspekte hinsichtlich des Problems der Gewissheit unterscheiden: einer war das Vorhandensein oder die Gewissheit des Erlebten und der andere ist dessen Begründung. Auf der Ebene der Erfahrung konnten wir erkennen, dass die Heilige die Gewissheit der Begegnung mit Gott hat. Und in diesem Sinne müssen wir dieser Glauben schenken, genauso wie wir im natürlichen Umfeld die Gewissheit des Erlebten in unseren eigenen Erlebnissen und Gefühlen haben (Freude, Traurigkeit, Leid, usw.). Bis dahin scheint es keine Schwierigkeiten zu geben. Diese treten auf, wenn wir versuchen, das unmittelbar Gefühlte in der Erfahrung zu erklären oder zu begründen. Wir haben gesehen, dass dieselben Mystiker sich dieses Unterschieds zwischen dem Phänomen und seiner Erklärung voll bewusst sind. Mehr noch, sie bestehen sogar auf der Unfähigkeit zu erklären, was sie in der Erfahrung erhalten. Aber diese Tatsache beeinträchtigt nicht im geringsten, was sie erleben. Es weist nur darauf hin, dass der Mystiker einige Kriterien ausarbeiten muss, nach denen er die wahren Erfahrungen von den falschen unterscheiden kann. Nach aufmerksamer Lektüre der Schriften der Heiligen Teresa haben wir uns im zweiten Teil des letzten Abschnitts der Doktorarbeit mit der Kriteriologie beschäftigt. Hinsichtlich des Themas der Gewissheit der mystischen thesesianischen Erfahrung sind wir zu diesen Schlussfolgerungen gekommen.

16. Die Heilige Teresa belegt gewiss einen hervorragenden Platz unter den Gelehrten, die die mit der Mystik verbundenen Fragen behandeln, vor allem das Problem der Gewissheit. Zu Beginn des letzten Abschnitts unserer Arbeit haben wir eine historisch-philosophische Darstellung gemacht, in der wir gezeigt haben, dass der Begriff „mystische Gewissheit“ zum intellektuellen französischen Umfeld des 19. und 20. Jahrhunderts gehört, das durch ein neues Interesse, das mystische Phänomen zu studieren, entstanden ist.

Andererseits ist der Inhalt dieses Begriffes an die Gewissheit gebunden, die die verschiedenen Zustände der mystischen Erfahrung begleitet. Auch haben wir gesehen, dass das Thema der „mystischen Gewissheit“ wenig erforscht ist, deshalb haben wir mit unserer Arbeit vor allem beabsichtigt, einen Weg für zukünftige Studien zu öffnen.

Gleichzeitig haben wir festgestellt, dass man zwischen dem Phänomen der mystischen Gewissheit, das schon seit langer Zeit existiert, und der Beschaffenheit oder der Erklärung derselben unterscheiden muss, die erst in den letzten zwei Jahrhunderten zu einem Teil der systematischen Forschung geworden ist.

17. Bei der Beschreibung des Kapitels über die Gewissheit der Gottesgegenwart in den verschiedenen mystischen Zuständen haben wir drei Grade unterschieden: Im ersten Grad gibt sich Gott der Seele zu spüren durch die Wirkungen, die in ihr zurückbleiben. Es würde sich deshalb um eine mittelbare Erfahrung handeln. Das geschieht laut der Heiligen Teresa im Gebet der Ruhe und der Einung. In diesen Zuständen bemerkt sie Gott mit Gewissheit, aber immer noch auf eine unklare Weise.

Im zweiten Grad fühlt die Seele die Gottesgegenwart nicht mehr durch die Wirkungen, sondern er selbst gibt sich ihr zu erkennen. Der Hauptunterschied zur ersten Ebene ist, dass hier eine persönliche Begegnung der Seele mit Gott stattgefunden hat. Wir haben in unserer Ausführung gezeigt, dass die Gegenwart von Gott selbst das charakteristische Merkmal der intellektuellen und imaginativen Visionen ist. In ihnen fühlt die Heilige die Gegenwart Christi, der sie mit vollkommener Gewissheit beeindruckt. Gleichzeitig haben wir die innere Beziehung zwischen den intellektuellen und imaginativen Visionen beleuchtet. Diesbezüglich sind wir zu dem Schluss gekommen, dass die Heilige Teresa bei der intellektuellen Vision eine rein geistige Kenntnis erhält, die sich in ihr Erkenntnisvermögen einprägt. Aber diese unmittelbare Wahrnehmung im Geist nimmt gewöhnlich Form an. So kann der Mystiker ausdrücken, was er bei der liebevollen Begegnung mit Gott erlebt hat.

Andererseits haben wir verdeutlicht, dass Christus, der sich der Heiligen in der imaginativen Vision zeigt, nicht ein Bild oder ein Abbild ist, sondern er es in Person ist. Sicher, nicht als irgendeine Person, sondern als verherrlichter Christus, der als der Herr lebt. Wir haben unterstrichen, dass die Menschlichkeit des pneumatischen Christus nicht wegfällt, sondern im Gegenteil zu seiner göttlichen Natur gehört. Bei der Erläuterung des Verbs („sich zeigen“) in der mystischen Bedeutung haben wir festgestellt, dass es sich um eine reale „Inexistenz“ (Guardini) handelt, die in der Heiligen stattfindet. Um die Frage zu beantworten, wie die Heilige Christus in den Visionen erkennt, war es nötig, in großen Zügen die Rolle des Heiligen Geistes zu behandeln. Somit haben wir erklärt, dass das Symbol des Lichts, das die große Mehrheit der Visionen begleitet, auf einen Zustand der Herrlichkeit Gottes zeigt, in dem sie Christus begegnet. Aber hier haben wir betont, dass wir diesen geistigen Zustand nicht im Gegensatz zum „Körperlichen“ verstehen sollen, sondern er bezeichnet die lebensspendende Kraft Gottes, die die Person durchdringt und von innen verwandelt.

Im dritten Grad der Gottesgegenwart wird der Seele eine persönliche Begegnung mit der Heiligsten Dreifaltigkeit gewährt. In unserer kurzen Ausführung haben wir einerseits

hervorgehoben, dass die trinitarische theresianische Erfahrung in vollem Einklang mit der Auffassung von Gott, Einer und Dreieiner, des Neuen Testament ist. Andererseits haben wir die Gewissheit betont oder die Unfähigkeit zu zweifeln, dass sie sich die trinitarische Gegenwart in der Seele der Heiligen Teresa niederlässt. So konnten wir daraus schließen, dass die Gewissheit in allen Ebenen der mystischen Erfahrung deren charakteristisches Merkmal ist.

18. Im Abschnitt über den Charakter der mystischen Gewissheit haben wir unter Zuhilfenahme Edith Steins festgestellt, dass diese über den gewöhnlichen Glauben hinausgeht. Bei der mystischen Erfahrung findet der Mystiker auf intuitive Weise in Gott die absolute Stütze. Dann haben wir die wesentlichen Elemente dieser sicheren und intuitiven Erkenntnis dargestellt, wie sie bei unserer Autorin auftreten.

Das erste Element, das die mystische Gewissheit kennzeichnet, besteht aus dem Durchdringen des Mysteriums Gottes und dem Verstehen seiner Geheimnisse. Obwohl die Seele diese nicht auszudrücken vermag, nimmt ihnen das nicht ihre unabwendbare Kraft, mit der sie sich aufdrängt. Die Heilige erinnert an die Erfahrung von Jakob und Moses, um zu erklären, was sie in ihrem Inneren erfährt. Niemand kann von sich aus das Gottesgeheimnis sehen, sondern es ist seine freie Entscheidung, wem er sich gegenwärtig machen will.

Zweitens hebt die Heilige das Licht und die Erkenntnis als zwei Mittel hervor, durch die Gott seine Geheimnisse der Seele eingibt. Das Licht ist das Symbol für eine unmittelbare Gotteserkenntnis, die über den gewöhnlichen Glauben hinausgeht, auch wenn sie ihn nicht aufhebt. Ein weiteres Merkmal der mystischen Gewissheit ist, dass sie von einer liebevollen Begegnung der Seele mit Gott stammt.

Später haben wir gezeigt, dass dieser Typus von Gewissheit sich sowohl von der Gewissheit der empirischen Wissenschaften als auch von der zwischenmenschlichen Gewissheit unterscheidet. Bei mehreren Gelegenheiten hebt die Heilige hervor, dass die Gewissheit der Anwesenheit Christi in ihr größer ist als alle anderen Gewissheiten. Einerseits erfährt sie in Christus eine einzigartige und unfehlbare Stütze ihrer Existenz im Vergleich zu einer mehr oder weniger zuverlässigen aber niemals uneingeschränkten Unterstützung bei den Menschen. Andererseits findet sie im Du Christi angesichts seiner Verwirklichung als Person auch den Sinn ihres Lebens.

19. Bis hierhin haben wir uns der Beschreibung des Phänomens der Gewissheit der mystischen Erfahrung bei der Heiligen Teresa gewidmet. Aber mit dem Gefühl der Gottesgegenwart können wir die subjektive Gewissheit nicht beweisen, da uns unsere Sinne täuschen

können. Das Problem ist, dass die Gewissheit des Mystikers zum Bereich der Immanenz gehört und als solches Teil der transzendentalen Dimension ist, die sich seinem Bewusstsein zeigt. Deshalb erfordert die phänomenologische Unterscheidung zwischen der subjektiven Erfahrung und der objektiven Tatsache die Ausarbeitung einer Kriteriologie, die uns die Bestätigung liefert, dass das, was die Heilige in ihrem Inneren fühlt, weder eine Frucht von Autosuggestion noch ein Betrug des Teufels ist.

Um dieses Problem zu lösen, haben wir zuerst die Möglichkeit der Autosuggestion bei der Heiligen untersucht. Hinsichtlich dessen haben wir uns darauf beschränkt, die mystischen Ansprachen zu analysieren und haben festgestellt, dass es einen klaren Unterschied zwischen dem Handeln des eigenen Erkenntnisvermögens und dem Eingreifen Gottes gibt. Das Hauptkriterium der Kirchenlehrerin ist, dass die Worte Gottes durch Werke bestätigt werden, während das durch unseren Geist Ausgedachte keine Wirkungen hervorbringt. Unter anderen Kriterien unterstreicht sie, dass die von Gott kommenden Worte unvergesslich sind, wogegen die von unserer Einbildung erdachten Ideen früher oder später vergessen werden. Aber der wesentliche Punkt bei der Prüfung der Erfahrung besteht darin, dass die der Seele mitgeteilte Information von der Persönlichkeit kommt, die sich ihr zeigt. Die Mystikerin aus Ávila bekundet in einigen Passagen, dass es vom Anderen und nicht von der Seele selbst kommt (vgl. 5 M 2,12). So können wir sicher sein, dass es sich nicht um Autosuggestion handelt. Andererseits haben wir argumentiert, dass die Erfahrung in einer so großen Tiefe stattfindet, im Geist, wo der Teufel keinen Zugang hat.

Wir haben im Verlauf der Prüfung der Erfahrung zwei weitere Kriterien genannt: die Demut und die Gewissheit, die hinsichtlich der Zeit unverändert bleibt. Gott kann seine Gaben nur einer demütigen Seele eingießen. Die Demut ist für die Heilige eines der überzeugendsten Kriterien der Echtheit der Erfahrung. Aus zwei Gründen: den von Gott aus freien Stücken geschenkten göttlichen Gaben und dem Bewusstsein des eigenen Elends. Und die Strategie des Teufels besteht genau darin, Hochmut hervorzurufen. Infolgedessen wird der Teufel einer demütigen Seele, die sich voll bewusst ist, dass sie die Gottesgaben nicht verdient, nicht schädigen. Und gleichzeitig wird sie zur Wahrnehmung gelangen, dass die erhaltenen Gnaden ihr natürliches Fassungsvermögen unendlich übersteigen.

Auch konnten wir beobachten, dass die von Gott eingegebene Gewissheit nicht mit der Zeit verschwindet. Die Heilige, ihre eigenen mystischen Erfahrungen analysierend, bemerkt, dass im Augenblick der Einung Zweifel keinen Platz haben. Diese treten erst in der Zeit nach der Einung auf. Aber andererseits können laut der Heiligen Zweifel und

Schwankungen auch während der Zeit der Einung vorkommen, gelangen jedoch nicht zur Zone des Geistes, wo die Begegnung mit Gott stattfindet. In diesem Sinne würde es um zufällige Zweifel gehen, die nicht fähig sind, die Einung selbst zu beeinträchtigen. Die Kirchenlehrerin legt Nachdruck darauf, dass die Begegnung mit Gott allen Ungewissheiten widersteht, weil sich genau in ihr die drei Dimensionen der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) in einem eschatologischen „Hier und Jetzt“ zusammenschließen. Infolgedessen stellt Hatem mit Recht fest, dass das theresianische *cogito* nicht wie das kartesianische *cogito* geteilt ist, sondern sich in derselben Begegnung mit Christus auf eine organische und vitale Weise wiederherstellt.

20. Aus den theresianischen Schriften konnten wir auch ableiten, dass die Wirkungen, die die Begegnung mit Gott in der Seele erzeugt, eine wesentliche Rolle für den Beweis der subjektiven Gewissheit spielen (vgl. 5 M 1,9). Unsere Autorin hebt folgende hervor: Frieden, den anhaltenden Wunsch, Gott zufriedenzustellen, Demut, besondere Gotteserkenntnis, tiefe Liebe zu Gott (vgl. 6 M 8,3.4). Die aufgezählten Wirkungen sind für die Heilige das klare Zeichen, dass die Begegnung weder Autosuggestion noch eine Täuschung des Teufels war. Schließlich haben wir den Unterschied zwischen den inneren Wirkungen und den äußeren oder sichtbaren herbeigeführt. Letztere wären neue Gründungen, die geistliche Begleitung, die geschriebenen Werke der Heiligen, usw. Diese wurden der ganzen Kirche zur Verfügung gestellt und tragen zu ihrer Bereicherung bei, was ein weiteres starkes Argument bei der Verifizierung der theresianischen Erfahrung darstellt.

Andererseits haben wir gezeigt, dass die zum Bereich der Immanenz gehörenden Kriterien die Heilige nicht ganz zufrieden stellen. Der Grund besteht darin, dass sie immer die erlebte Tatsache in ihrer Gesamtheit sieht, sowohl die subjektive als auch die objektive Dimension. Um die inneren Erfahrungen zu überprüfen, ist es deshalb unerlässlich, diese den Beichtvätern und Gelehrten mitzuteilen.

Einerseits konnten wir bestätigen, dass der Beichtvater dem Mystiker ein aus objektiver Sicht betrachtetes Bild von ihm übermittelt. Andererseits kann der Mystiker durch eine dritte Person sein Verhalten und irrtümliche Erwartungshaltungen erkennen. Diesbezüglich haben wir das Beispiel gebracht, als die Heilige Christus mit den inneren oder geistigen Sinnen bemerkt, irrtümlich nach einer Bestätigung mittels der äußeren Sinne verlangt (vgl. V 28,4).

Dem Anschein nach hat das Zeugnis der inneren Erfahrung den Vorrang. Dafür spricht die Unfähigkeit des Mystikers, die Gnadengabe Gottes nach seinem Geschmack zu

wiederholen. Jedoch ist auch die Handlung des Teufels durch Passivität charakterisiert. Wie ist dann das göttliche Eingreifen vom teuflischen zu unterscheiden? Jad Hatem kommt zu dem Schluss, dass der Mystiker „einen empfindsamen Filter“ hat, der es ihm erlaubt, sofort die göttlichen (Friede, Ruhe) von den teuflischen (Aufruhr, Unruhe) Wirkungen zu unterscheiden. Und dass die negativen Wirkungen an sich Abscheu hervorrufen. Darin stimmen wir prinzipiell überein. Aber die Heilige belässt es nicht dabei, sondern sie besteht auf der kirchlichen Dimension des objektiven Glaubens. Einesteils ist sie sich der Vitalität voll bewusst, die die persönliche Erfahrung mit sich bringt, andernteils jedoch hört sie nicht auf zu „ermahnen“, dass man die Bestätigung der Kirchenvertreter suchen muss. Die thesesianischen Texte mit einer Passage des Heiligen Johannes vom Kreuz ergänzend können wir behaupten, dass die innere Erfahrung eine solche Kraft hat, die sich mit Leichtigkeit nach dem Urteil des Beichtvaters richtet, auch wenn dieses ihr gegensätzlich ist. So hat der Mystiker eine Gewissheit der Gottesgegenwart, die sich auf heftige Weise aufdrängt und die sich gleichzeitig in nichts dem objektiven, von der Kirche vertretenen Glauben widersetzt. Nur auf diese Weise bleibt das mystische Phänomen organisch vereint. Alle anderen Lösungen setzen die persönliche Erfahrung in den Vordergrund und geringschätzen die kirchliche Dimension (Subjektivismus) oder sie bevorzugen die kirchliche Dimension und geringachten die subjektive Erfahrung (Klerikalismus).

21. Das letzte Kriterium, das die mystische Gewissheit belegt, ist die Übereinstimmung der subjektiven Erfahrung mit dem biblischen Wort. In unserer Darstellung haben wir hervorgehoben, inwiefern die thesesianische Erfahrung mit der paulinischen Erfahrung übereinstimmt. Dies bedeutet, dass das objektive biblische Wort dazu neigt, sich im Mystiker auf eine persönliche Weise zu erfüllen. Das markanteste Beispiel dafür, dass in der Heiligen eine konkrete Form annimmt, wird in diesen Worten zusammengefasst: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Das Gleiche passiert bei den Worten Christi „Fürchtet euch nicht, ich bin es“ (6 M 8,3; vgl. Joh 6,20). Wie wir gesehen haben, geht die Heilige nicht von einer abstrakten Idee aus, sondern von der Freundschaft mit Jesus, die in ihrem Leben immer präsenter wird. Folglich handelt es sich nicht um eine theoretische Vorgehensweise, wenn wir untersuchen, ob die Erfahrung mit dem biblischen Wort übereinstimmt. Dies ist nur aus einer Retrospektive möglich. Der organische und lebendige Prozess besteht darin, dass das biblische Wort in einer persönlichen und intuitiven Form von der Heiligen verkörpert wird und nur deshalb kann sie erkennen, dass ihre Erfahrung tatsächlich mit der Heiligen Schrift übereinstimmt.

Letztendlich können wir zusammenfassend sagen, dass die Gewissheit des Mystikers nicht in einer Haltung des Subjekts gegenüber einem für ihn externen Objekt besteht, sondern dass, im Gegenteil, der Mystiker überzeugt ist, dass in ihm eine persönliche Begegnung mit Gott stattgefunden hat und dass diese Begegnung seine ganze Person verändert hat. Aus diesem Grund besteht die Heilige so sehr auf das Innewohnen Gottes in ihr, mit einem deutlichen Bezug auf die paulinische Erfahrung (Gal 2,20).

Die mystische Gewissheit bezieht sich auf die unstrittige und zweifellose Tatsache der neuen Existenz in der Person. Aber diese ist nicht die Frucht ihrer Bemühungen, sondern sie ist eine freie Gabe der Liebe Gottes. In diesem Sinn ist die Gewissheit des Mystikers gänzlich verschieden von der kartesischen Gewissheit. Wenn die kartesische Gewissheit auf einer Haltung des Subjekts gegenüber externen Objekten basiert, haben wir in unserer Studie gezeigt, dass die mystische Gewissheit aus dem Innewohnen Christi in der Person besteht. So sind wir zu dem Schluss gekommen, dass in der Heiligen Teresa eine reale Begegnung mit Christus stattfindet, die ihre ganze Person verändert. In diesem Zusammenhang möchten wir verdeutlichen, dass es sich nicht um eine radikale *Autoaffektion* handelt, wie etwa bei Michel Henry, sondern dass, im Gegenteil, eine Begegnung mit dem vollkommen Anderen stattfindet. Das bedeutet, der Bereich der Immanenz wird vom transzendenten Gott durchbrochen. Zur Unterstützung unserer These wird ein herrlicher Vers des Heiligen Johannes vom Kreuz zitiert, der folgendermaßen lautet:

Zerreiß den Schleier zur süßen Begegnung! (LB 1).

Hier gibt Johannes vom Kreuz in vollkommener Übereinstimmung mit der Heiligen Teresa zu verstehen, dass Gott die Immanenz des Menschen in den Tiefen der Seele durchbricht und so entsteht, in der Tat, die süße Begegnung zweier freier Wesen durch die Liebe. Und eben auf dieser Liebe beruht die mystische Gewissheit, die andere Arten der Gewissheit überragt: Die wissenschaftliche oder empirisch-rationale, juristische und sogar die zwischenmenschliche Gewissheit. Die Heilige wusste, dass es sich um eine Gewissheit *sui generis* über den gewöhnlichen Glauben hinaus handelt, weil sie diese selbst erlebte (vgl. CV 23,5). Damit wurde die Beobachtung bestätigt, mit der wir diese Arbeit begonnen haben, dass die Gewissheit und die Erfahrung einen Teil des mystischen Phänomens in seiner organischen und vitalen Gesamtheit darstellen.

Bibliografía

I. Fuentes

San AGUSTÍN: *In Evangelium Ioannis Tractatus*. PL 35, col. 1379-1976.

ÁLVAREZ, Baltasar: *Escritos espirituales*. Juan Flors, Barcelona, 1961. **(EE)**

ÁLVAREZ, Tomas (dir.): *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia*. Monte Carmelo, Burgos, 2002. **(DST)**

ÁLVAREZ DE PAZ, Iacobi: *De inquisitione pacis*. Moguntiae, 1619.

ASTIGARRAGA, Juan Luis; BORRELL, Agustí: *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús. Vol. I y II*. Editoriales O.C.D., Roma, 2000.

BALZ, Horst; KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1976-2004. **(TRE)**

Heliga BIRGITA: *Himmelska Uppenbarelser*. Allhems Förlag, Malmö, 1967.

CARDAVERAZ, Agustín de: *Cuentas de conciencia*. Fundación Universitaria Española; Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 2003. **(CC)**

CECILIA del NACIMIENTO: *Obras completas*. EDE, Madrid, 1971.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain: *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêve, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Éd. Robert Laffont et Éd. Jupiter, Paris, 1982. **(DS)**

DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo; VIAL, François (dir.): *Dictionnaire de la vie spirituelle*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1983. **(DVS)**

DENZINGER, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (Lateinisch-Deutsch). Herder, Freiburg im Breisgau u. a. ⁴³2010. **(DZ)**

EGIDO MARTINEZ, Teófanés; GARCÍA de la CONCHA, Victor; GONZALEZ de CARDEDAL, Olegario (dir.): *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. Vol. I y II. Universidad Pontificia de Salamanca, 1982. **(ACIT)**

- FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, Domingo Ángel: *El Carmelo Teresiano en la historia/1. El Carmelo Teresiano en vida de la Madre Fundadora, Teresa de Jesús (1515-1582)*. Teresianum, Roma, 2008.
- HILDEGARDIS BINGENSIS: *Liber Divinorum Operum*. Brepols, Turnhout, 1996.
- San IGNACIO de Loyola: *Obras Completas*. BAC, Madrid, 2013.
- San JUAN de la CRUZ: *Obras Completas*. EDE, Madrid, 2009.
- San JUAN de la CRUZ: *Gesammelte Werke Vol. 1-5. Vollständige Neuübertragung*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1995 ff.
- LAREDO, Bernardino de: *Subida del monte Sión*. Fundación Universitaria Española. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 2000.
- MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Santa Teresa y su tiempo. I: Doña Teresa de Ahumada*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1982.
- MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger: *Tiempo y Vida de Santa Teresa*. BAC, Madrid, 1996.
- MANCHO, María Jesús (dir.): *Fray Andrés de la Encarnación. Memorias Historiales Vol.I-III*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca, 1993.
- OSUNA, Francisco de: *Tercer Abecedario Espiritual*. BAC, Madrid, 1998.
- PALMA, Bernabé de: *Via spiritus*. BAC, Madrid, 1998.
- RIBERA, Francisco de: *La vida de la madre Teresa de Jesús*. Gustavo Gili, Barcelona, 1908.
- SAN JOSÉ, María de: *Escritos espirituales*. Roma, OCD, 1979.
- SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Romulo (dir.): *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús. Actas del I. Congreso Internacional Teresiano*. Monte Carmelo; Universidad de la Mística – CITES, Burgos, 2011. **(ACIT 1)**
- SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Romulo (dir.): *Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús. Actas del II. Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*. Monte Carmelo; Universidad de la Mística – CITES, Burgos, 2012. **(ACIT 2)**
- SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Romulo (dir.): *El Libro de la Fundaciones de Santa Teresa de Jesús. Actas del III. Congreso Internacional*

- Teresiano en preparación del V. Centenario de su nacimiento (1515-2015)*. Monte Carmelo; Universidad de la Mística – CITES, Burgos, 2013. **(ACIT 3)**
- SANCHO FERMÍN, Francisco Javier; CUARTAS LONDOÑO, Romulo (dir.): *Las Moradas del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV. Congreso Internacional Teresiano en preparación del V. Centenario de su nacimiento (1515-2015)*. Monte Carmelo; Universidad de la Mística – CITES, Burgos, 2014. **(ACIT 4)**
- SURIN, Jean-Joseph: *Guide spirituel pour la perfection*. Desclée de Brouwer, Paris, 1963.
- Santa TERESA de JESÚS; Silverio de Santa Teresa (ed.): *Obras de Sta. Teresa de Jesús*. Tomos I-IX. Monte Carmelo, Burgos, 1915-1924. **(BMC)**
- Santa TERESA de JESÚS: *Cartas*. Monte Carmelo, Burgos, ⁴1997.
- Santa TERESA de JESÚS: *Obras completas*. Monte Carmelo, Burgos, ¹⁴2006.
- Santa TERESA de JESÚS: *Experiencias místicas: Relaciones y cuentas de conciencia*. BAC, Madrid, 2014.
- Santa TERESA de JESÚS: *Gesammelte Werke Vol. 1-8. Vollständige Neuübertragung*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2007 ff.
- VILLER, Marcel; CAVALLERA, Ferdinand; GUIBERT, Josphe de (et al): *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Beauchesne, Paris, 1937-1995. **(DSp)**
- WELTE, Bernhard: *Gesammelte Schriften*. Im Auftrag der Bernhard-Welte-Gesellschaft und in Zusammenarbeit mit dem Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg hrsg. von Bernhard Casper, Freiburg/Br., Basel, Wien 2006 ff. **(BWGS)**

II. Selección bibliográfica

- AA.VV.: *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Vol. I y II. Herder, 1965.
- ABIVEN, Jean: "Thérèse d'Avila: Mystique et théologie en dialogue", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 89 (1988), pp. 202-213.

- ADNÉS, Pierre: "Mariage spirituel", en: DSp, vol. 10, col. 388-408.
- ADNÉS, Pierre: "Surnaturel", en: DSp, vol. 14, col. 1329-1352.
- ALEJANDRO, de M. José: *Gnoseología de la certeza*. Editorial Gredos, Madrid, 1965.
- ALLEN, Prudence: "Soul, Body and transcendence in Teresa of Avila", *Toronto Journal of Theology*, 3 (1987), pp. 252-266.
- ALSTON, P. William: *Perceiving God. The epistemology of religious experience*. Cornell Univ. Press, Ithaca, 1993.
- ÁLVAREZ VAZQUEZ, José Antonio: "Financiación de las fundaciones Teresianas", en: ACIT, Vol. II, Salamanca 1983, pp. 249-285.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Actualidad y razón teológica del Doctorado de Santa Teresa", en: *Fe y magisterio eclesialístico. Doctorado de Santa Teresa*. Madrid, 1971, pp. 393-406.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Viaggio d'un mistico intorno all'anima", en: AA.VV.: *L'Anima e il suo mistero*. Studium Christi, Roma, 1972, pp. 127-166.
- ÁLVAREZ, Tomas: "Sobre temas de Historia teresiana", *Ephemerides Carmeliticae*, 28 (1977), pp. 137-157.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa di Gesù mistica", en: *Vita cristiana ed esperienza mistica*. Edizioni del Teresianum, Roma, 1982, pp. 199-229.
- ÁLVAREZ, Tomas: "Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo", en: *Estudios Teresianos I*. Monte Carmelo, Burgos, 1995, pp. 405-446. Primero publicado en italiano: "Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo", en: ÁLVAREZ, Tomas: *Santa Teresa maestra di orazione*. Teresianum, Roma, 1963, pp. 9-54.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Admiración, estupor, espantar(se): gesto filosófico primordial en Teresa", en: *Estudios teresianos III*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 313-332.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Alma", en: DST, pp. 34-38.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Amor", en: DST, pp. 46-51.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Desposorio espiritual", en: DST, pp. 211-217.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Determiné", en: *Estudios teresianos III*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 505-513.

- ÁLVAREZ, Tomás: "El pleito de hidalguía de los Cepedas padre y tíos de Santa Teresa", en: *Estudios Teresianos I*. Monte Carmelo, Burgos, 1995, pp. 65-102.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Eucaristía", en: DST, pp. 276-281.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Éxtasis", en: DST, pp. 287-292.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Familia de Teresa", en: DST, pp. 293-297.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Honra", en: DST, pp. 342-346.
- ÁLVAREZ, Tomás: "La ejecutoria de hidalguía del padre de Santa Teresa", en: *Estudios Teresianos I*. Monte Carmelo, Burgos, 1995, 103-139.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Jesucristo en Teresa de Jesús", en: *Estudios teresianos III*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 353-363.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Poned los ojos en el Crucificado", en: *Estudios teresianos III*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 481-490.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Reforma/reformar", en: DST, pp. 524-526.
- ÁLVAREZ, Tomás: "S. Teresa de Jesús contemplativa", en: *Estudios teresianos III*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 103-171.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Santa Teresa y la Iglesia", en: *Estudios teresianos III*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 211-286.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Seguridad", en: DST, pp. 562-564.
- ÁLVAREZ, Tomás: "Un testigo fuerte de esperanza cristiana", en: *Estudios teresianos III*. Monte Carmelo, Burgos, 1996, pp. 173-188.
- ÁLVAREZ, Tomás: *Paso a paso. Leyendo con Teresa su Camino de Perfección*. Monte Carmelo, Burgos, ²1998.
- ÁLVAREZ, Tomás: *Nota histórica. Anexo al volumen II del Libro de la Vida*. Patrimonio nacional, Monte Carmelo, Burgos, 1999.
- ÁLVAREZ, Tomás: *Comentarios a las Obras de Santa Teresa*. Monte Carmelo, Burgos, 2005.
- ÁLVAREZ, Tomás: *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa*. Monte Carmelo. Burgos, 2006.

- ALVAREZ GÓMEZ, Mariano: "Cristo como exigencia de verdad", *Estudios Trinitarios*, 32 (1998), pp. 387-394.
- ALVAREZ GÓMEZ, Mariano: "Cómo leer el pasado teológico", en: VIEIRA JORDÃO, Francisco; MARTINS, António Manuel; ANDRÉ, João Maria; CARVALHO, Mário Santiago de: *Da natureza ao sagrado. Homenagem a Francisco Vieira Jordão*. Fund. António de Almeida, Univ. Coimbra, Porto 1999, pp. 765-788.
- ALVAREZ GÓMEZ, Mariano: "Dios a la espera del hombre", en: ALVAREZ GÓMEZ, Mariano: *Pensamiento del ser y espera de Dios*. Sígueme, Salamanca 2004, pp. 357-414.
- ALVIRA, Maria Isabel: *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'héroïsme*. F.X de Guibert, O.E.I.L., Paris, 1992.
- ANDERSON, Wendy Love: "Gerson's Stance on Women", en: *A Companion to Jean Gerson*. Brill, Leiden, 2006, pp. 293-315.
- ANDIA, de Ysabel: "Unión mística et théologie mistique. À propos de Denys l'Aréopagite", en: CAPELLE, Philippe (éd.): *Expérience philosophique et expérience mistique*. Les Éditions du Cerf, Paris 2005, pp. 147-167.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Fundación universitaria española, Madrid, 1975.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*. Fundación universitaria española, Madrid, 1975.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *La teología española en el siglo XVI vol. II*. BAC, Madrid, 1977.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: "La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo", en: ACIT, Vol. I., pp. 169-195.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. BAC, Madrid, 1994.
- San ANSELMO: *Obras Completas I*. BAC, Madrid, ²2008.
- AZCONA, Tarsicio de: "Estado e Iglesia en España a la luz de las asambleas del clero en el siglo XVI", en: ACIT, Vol. I, pp. 297-330.

- BACK, Andreas: *Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. Eine religionspsychologische und religionsphilosophische Untersuchung*. C. J. Becker Universitäts-Druckerei, Würzburg, 1930.
- BAGGER, C. Matthew: *Religious Experience, Justification, and history*. Cambridge University Press, 1999.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Verbo Caro. Skizzen zur Theologie I*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. Bd. I. Schau der Gestalt*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961.
- BARUZI, Jean: "De l'emploi légitime et de l'emploi abusif de mot « Mystique »", en: *L'intelligence mystique*. Berg International Éditeurs, Paris, 1985, pp. 51-58.
- BARUZI, Jean: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Felix Alcan, 1924, 1931².
- BATAILLON, Marcel: *Erasme et l'Espagne*. Texte établi par Daniel Devoto; édité par les soins de Charles Amiel. Droz, Genève, 1991.
- BATAILLON, Marcel: *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Conserjería de Cultura y Turismo, Valladolid, 2010.
- BAUDRY, Joseph: "Thérèse d'Avila. Épouse du Christ. Les étapes d'une conscience personnelle", *Carmel*, 4 (1985), pp. 45-59.
- BAUMANN, Theodor: "Die psychischen Vorgänge bei den Ekstasen und die sogenannte "intellektuelle" Vision. Nach den Erlebnisberichten der Teresa von Avila", *Archive for the Psychology of Religion*, 12 (1976), pp. 118-145.
- BEHN, Irene: "Die Kirche in der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts", en: DANIELÉLOU, Jean; VORGRIMLER, Herbert (hg.): *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1961, pp 315-349.
- BELTRÁN DE HEREDÍA, Vicente: "Un contemporáneo director espiritual de Santa Teresa: el venerable P. Pedro Ibáñez, O.P.", *Vida Sobrenatural*, 63 (1962), pp. 406-419.
- BELTRÁN, Gabriel: "Jesuitas", en: DST, pp. 977-980.

- BENKE, Christoph: "Mystik und Liturgie", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 125 (2003), pp. 444-473.
- BERNARD, Charles-André: "Contemplation", en: DVS, pp. 177-187.
- BERNARD, Régis: *L'image de Dieu d'après Saint Athanase*. Aubier, Paris, 1952.
- BLANCHARD, Pierre: "La structure augustinienne de la pensée thérésienne", *Divinitas*, 7 (1963), pp. 351-386.
- BOGNER, Daniel: *Gebrochene Gegenwart: Mystik und Politik bei Michel de Certeau*. Matthias-Grünwald-Verl., Mainz, 2002.
- BOREL, Denis: "L'expérience de Dieu en forme de rencontre ou le mariage mystique comme thème de la spiritualité du Carmel", *Aletheia*, 20 (2001), pp. 81-101.
- BOROS Ladislaus: *Der Anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung*. Walter-Verlag, Olten, ²1964.
- BOSCO, Domenico: "Storicità mistiche. Mistica e modernità in Michel de Certeau", en: COLOMBO, Giuseppe; PAOLINELLI, Marco; ZAMBRUNO, Elisabetta (ed.): *Filosofia e mistica: Atti del Convegno nazionale, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 24 - 25 novembre 2010*. Vita e Pensiero, Milano, 2011, pp. 145-165.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph: *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2012.
- BOUDOT, Pierre: "L'Anthropologie de Thérèse d'Avila", en: *Teresa de Jesús. Estudios histórico-literarios*. Teresianum, Roma, [1982?], pp. 39-46.
- BOULNOIS, Olivier: *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (V^e-XVI^e siècle)*. Éditions du Seuil, Paris, 2008.
- BOUYER, Louis: "'Mystique". Essai sur l'histoire d'un mot", *La vie spirituelle. Supplément*, 9 (1949), pp. 3-23.
- BREMOND, Henri: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de religion jusqu'à nos jours. Vol. I-V*. Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2006. La primera edición en doce tomos se publicó en Bloud et Gay, Paris, 1916/36.
- CASPER, Bernhard; HEMMERLE, Klaus; HÜNERMANN, Peter: *Besinnung auf das Heilige*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1966.

- CASTELLANO CERVERA, Jesús: "Vivir con Teresa de Jesús la liturgia de la Iglesia", *Monte Carmelo*, 89 (1981), pp. 209-233.
- CASTELLANO CERVERA, Jesús: "Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposa como ejemplo de una teología simbólica", *Revista de Espiritualidad*, 41 (1982), pp. 531-566.
- CASTRO, Gabriel: "Juan de la Cruz, ocd, San", en: DST, pp. 987-994.
- CASTRO, Secundino: "Noche oscura en *Las moradas* de Santa Teresa", en: *El camino de lo inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*. Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2012, pp. 131-151. El artículo fue primero publicado en *Revista de Espiritualidad*, 67 (2008), pp. 291-311.
- CEREZO GALAN, Pedro: "La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús", en: *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*. Salamanca 1997, pp. 171-204.
- CERTEAU, Michel de: "L'expérience religieuse, „connaissance vécue“ dans l'Église", *Recherches de Science Religieuse*, 76, (1988), pp. 187-211.
- CERTEAU, Michel de: "«Mystique» au XVII^e siècle. Le problème du langage «mystique»", en: *L'homme devant Dieu: mélanges offerts au père Henri de Lubac. Vol. II, Du moyen âge au siècle des lumières*. Aubier, Paris, 1964, pp. 267-291.
- CERTEAU, Michel de: "Mystique", en: *Encyclopædia Universalis*. Vol. 16. Editeur à Paris, 2008, pp. 781-786.
- CERTEAU, Michel de: *La faiblesse de croire*. Éditions de Seuil, Paris, 1987.
- CHANTRAINE, Pierre: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Editions Klincksieck, Paris, 1968-1980.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis: "L'espace intérieur dans la pensée de sainte Thérèse d'Avila", en: LECUIT, Jean-Baptiste (dir.): *Le défi de l'intériorité: Le Carmel réformé en France, 1611-2011*. Desclée de Brouwer, Paris, 2012, pp. 201-222.
- COLUNGA, Emilio: "Intellectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI", *Ciencia Tomista*, 9 (1914), pp. 209-221; 377-394; 10 (1915), pp. 223-242.
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana o española*. Iberoamericana, Madrid, 2006.

- CROCE, Giovanna della: ""Fate questo in memoria di me". Considerazioni sull'"anamnesi" del Signore", *Rivista di vita spirituale*, 37 (1983), pp. 135-142.
- CROCE, Giovanna della: "Geisterfahrung als Grunderfahrung christlicher Existenz bei Teresa von Avila", *Teresianum*, 33 (1982), pp. 411-445.
- CROCE, Giovanna della: "L'esperienza di Dio in S. Teresa d'Avila", *Vita consacrata*, 14 (1978), pp. 562-575.
- CUARTAS LONDOÑO, Rómulo: *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*. Monte Carmelo, Burgos, 2004.
- DALMASES, Cándido de: "Santa Teresa y los jesuitas. Precizando fechas y datos", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 35 (1966), pp. 347-378.
- DANIÉLOU, Jean: "La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne", *Eranos Jahrbuch*, 23 (1954), pp. 389-418.
- DEBLAERE, Albert: "Témoignage mystique Chrétien", *Studia Missionalia*, 26 (1977), pp. 117-147.
- DELACROIX, Henri: "La certitude mystique", en: *La religion et la foi*. Félix Alcan, Paris, 1922. Una versión abreviada fue publicada en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1921), pp. 615-637.
- DOBHAN, Ulrich: "Ist Mystik objektiv? Überlegungen zur mystischen Erfahrung Teresas von Ávila", en: LANGNER, Dieltind; SORAC, A. Marco; ZIMMERLING, Peter (hg.): *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch*. Academic Press, Fribourg, 2008, pp. 187-203.
- DUPONT, Jacques: "Le chrétien, miroir de la gloire divine, d'après 2 Cor 3,18", *Revue biblique*, 56 (1949), pp. 392-411.
- ECKHART Meister: *Deutsche Predigten und Traktate*. Carl Hanser Verlag, München, 1985.
- EGIDO, Aurora: "Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra", *Criticón*, 20 (1982), pp. 85-121.
- EGIDO, Teófanos: *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*. Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1986.

- EGIDO, Teófanés (Coord.); BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier; REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Marcial Pons Historia, Madrid, 2004.
- FABRIZ, Adriano: "Esperienza e mistica", en: MOLINARO, Aniceto; SALMANN, Elmar (ed.): *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*. Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1997, pp. 13-28.
- FAESEN, Rob: "Albert Deblaere on the divorce of theology and spirituality", *Albert Deblaere, S.J. (1916-1994). Essays on Mystical Literature - Essais sur la littérature mystique - Saggi sulla letteratura mistica*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Leuven, Peeters, 2005., pp. 407-425.
- FAUX, J. M. (SJ): "L'expérience de l'acte de foi", *Nouvelle Revue Théologique*, 87 (1965), pp. 1009-1022.
- FERRADA URIOS, Manuel: "Significado antropológico de la mística de Santa Teresa de Jesús desde las categorías de Helmuth Plessner", *Rev. Fil. Univ. Costa Rica*, 54 (1983), pp. 105-122.
- FLORENSKI, Pavel: *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010.
- FOKIN, R. Alexey: "The relationship between soul and spirit in Greek and Latin patristic thought", *Faith and Philosophy*, 26 (2009), pp. 599-614.
- FORTES, Antonio: "Báñez, Domingo", en: DST, pp. 749-751.
- FORTHOMME, Bernard OFM: "LE "RECOGIMIENTO" Source franciscaine de la spiritualité carmélitaine au Siècle d'Or", *Miscellanea Francescana*, 110 (2010), pp. 184-204.
- FRANK, Simon L.: *L'inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion*. Cerf, Paris, 2007. La traducción eslovena: FRANK, Semjon: *Nedoumljivo. Ontološki uvod v filozofijo religije*. Kud Logos, Ljubljana, 2012.
- FRANK, Simon: "'Ich" und "Wir" (Zur Analyse der Gemeinschaft)", *Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur*, 1 (1929/30), pp. 49-62.

- FRANK, Simon: *Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins*. Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg; München, 2004.
- FRANK, Simon: *Dieu est avec nous: trois méditations*. Aubier, Paris 1955.
- Friedrich SCHLEIERMACHER: "Über die Religion", en: *Schriften aus der Berliner Zeit (1796-1799), Schriften und Entwürfe, Bd 2*. Walter de Gruyter 1984.
- FÜSSEL, Marian (hg.): *Michel de Certeau: Geschichte – Kultur – Religion*. UVK-Verl.-Ges., Konstanz, 2007.
- GABRIEL, Marcel: *Présence et immortalité*. Flammarion, Paris, 1959.
- GADAMER, Hans-Georg: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr, Tübingen, ⁶1990.
- GARCÍA MORENTE, Manuel: "El hecho extraordinario", en: *Obras completas II (1937-1942) Vol. II*. Anthropos, Barcelona; Fundación Caja de Madrid, Madrid, 1996.
- GARCÍA ORO, José: *Cisneros: un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*. La Esfera de los Libros, D.L., Madrid, 2005.
- GARCÍA ROS, Salvador: "La conversión de Santa Teresa. Lectura de una experiencia fundante (450 años)", *Revista de Espiritualidad*, 63 (2004), pp. 367-386.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo: "La reforma española en Trento", *Estudios eclesiásticos*, 39 (1964), pp. 69-92; 147-173; 319-340.
- GARCÍA, Ciro: "Antropología teresiano-sanjuanista y oración", *Burgense*, 44 (2003), pp. 129-166.
- GARCÍA, Ciro: "Experiencia eucarística de Santa Teresa de Jesús", *Burgense*, 41 (2000), pp. 73-86.
- GARCÍA, Ciro: "Sobrenatural", en: DST, pp. 596-599.
- GARCÍA BURILLO, Jesús: "La relación de Teresa con la Jerarquía. Su espíritu eclesial. *En fin Señor, soy hija de la Iglesia*", en: ACIT 3, pp. 167-197.
- GARCÍA-ALBEA RISTOL, Esteban: *Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica*. Huerga y Fierro, Murcia, 2002.
- GENNARO, Camillo: "Il mistero eucaristico nell'esperienza di Teresa d'Avila", *Rivista di vita spirituale*, 37 (1983), pp. 153-164.

- GERSON, Jean: "De distinctione verarum visionum ad falsis", en: GERSON, Jean: *Oeuvres complètes. Vol. III. L'oeuvre magistrale (87 - 105)*. Desclée & Cie, Paris, 1962, pp. 36-56.
- GERSON, Jean: "De examinatione doctrinarum", en: GERSON, Jean: *Oeuvres complètes. Vol. IX. L'oeuvre doctrinale (423 - 491)*. Desclée & Cie, Paris, 1973, pp. 458-475.
- GERSON, Jean: "De probatione spiritum", en: GERSON, Jean: *Oeuvres complètes. Vol. IX. L'oeuvre doctrinale (423 - 491)*. Desclée & Cie, Paris, 1973, pp. 177-185.
- GERSON, Jean: *Sur la théologie mystique*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2008.
- GEYBELS, Hans: *Cognitio Dei Experimentalis. A theological genealogy of Christian religious experience*. Leuven University Press, Leuven, 2007.
- GNÄDINGER, Louise: *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*. Verlag C. H. Beck, München, 1993.
- GOEDT, de Michel: *Le Christ de Thérèse de Jésus*. Desclee, Paris, 1993.
- GOETHE von, Johann Wolfgang: *Gedenkausgabe der Werke. Briefe und Gespräche*. Bd. 22. Artemis Verlag, Zürich, 1949.
- GONZALEZ NOVALIN, Jose Luis (dir.): *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en España de los siglos XV y XVI*. BAC, 1979.
- GONZÁLEZ NOVALIN, José Luis: "Teresa de Jesús y el luteranismo en España", en: ACIT, Vol. I., pp. 351-387.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: *El monasterio de la Encarnación de Ávila*. Ávila, 1976.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Nicolás: "El ambiente religioso de la Encarnación en tiempos de Santa Teresa", en: ACIT 1, pp. 111-131.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, Jesús: "Trento. Aspectos culminantes de la Sesión VI", *Estudios eclesiásticos*, 39 (1964), pp. 31-67.
- GUARDINI, Romano: *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*. Werkbund Verlag, Würzburg, 1940.
- GUARDINI, Romano: "Das religiöse Bild und der unsichtbare Gott", en: *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Drei Versuche*. Werkbund Verlag, Würzburg, ²1958.

- GUARDINI Romano: *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1961.
- GUARDINI, Romano: "Das Phaenomen der religiösen Erfahrung", en: ANTONELLI, Maria Teresa; ARATA, Carlo; BATTAGLIA, Felice: *Il problema dell'esperienza religiosa. Atti del XV convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari*. Brescia, Morcelliana, 1961, pp. 39-50.
- GUARDINI, Romano: "Lebendiger Geist", en: *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, ²1963, pp. 121-144.
- GUARDINI, Romano: *Vom Leben des Glaubens*. Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 1963⁵.
- GUARDINI, Romano: *Vorschule des Betens*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, ⁸1986.
- GUARDINI, Romano: *Vom lebendigen Gott*. Matthias Grünwald Verlag, Mainz, ²1987.
- GUARDINI, Romano: *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, ⁶1988.
- GUARDINI, Romano: *Religion und Offenbarung*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, ²1990.
- GUARDINI, Romano: *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge. Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*. Matthias Grünwald Verlag, Mainz, ⁵1990.
- GUARDINI, Romano: *Vom Geist der Liturgie*. Matthias-Grünwald-Verlag, ²⁰1997.
- GUARDINI, Romano: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie der Lebendig-Konkreten*. Matthias-Grünwald-Verlag. ⁴1998.
- GUARDINI, Romano: "Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie", en: GUARDINI, Romano: *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*. Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 2000, pp. 386-417.
- GUERRA, Santiago: "Camino de Perfección y reforma protestante", *Revista de Espiritualidad*, 70 (2011), pp. 547-582.
- GUERRA, Santiago: "El gusano de seda y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual", en: ACIT 4, pp. 371-399.

- HAAS, M. Alois: *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Univ.-Verl., Freiburg, 1979
- HAAS, Alois M.: "Teresa von Ávila – Subjektivität und Mystik", en: *Mystik im Kontext*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2004, pp. 332-354.
- HAEFFNER, Gerd: "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung: Versuch einer Begriffserklärung", *Theologie und Philosophie*, 78 (2003), pp. 161-192.
- HAMILTON, Alastair: *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain. The Alumbrados*. James Clarke & Co., 1992.
- HATEM, Jad: *Extase cruciale et théophorie chez Thérèse d'Avila*. L'Harmattan, Paris, 2002.
- HATEM, Jad: *Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique. Thérèse d'Avila, Andreï Roublev, Michel Henry*. Lessius, Bruxelles, 2006.
- HATEM, Jad: "Voir la vérité. L'authenticité de l'expérience mystique selon Thérèse d'Avila", en: *L'âme et l'abîme dans la mystique féminine carmélitaine. Thérèse d'Avila, Thérèse de l'Enfant-Jésus, Elisabeth de la Trinité, Gertrude von Lefort, Edith Stein*. L'Harmattan, Paris, 2012. pp. 7-24.
- HATEM, Jad: *L'âme et l'abîme dans la mystique féminine carmélitaine. Thérèse d'Avila, Thérèse de l'Enfant-Jésus, Elisabeth de la Trinité, Gertrude von Lefort, Edith Stein*. L'Harmattan, Paris, 2012.
- HEIDEGGER, Martin: *Holzwege*. GA, Bd. 5. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. GA, Bd. 2. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- HEIDEGGER, Martin: "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik", en: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA, Bd. 60. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- HEIDEGGER, Martin: "Was Heißt Denken?", en: *Vorträge und Aufsätze*. GA, Bd. 7. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- HEINDRICH, P.: "Mystik, mystisch", en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol 6. Schwabe & Co. AG, Basel, 1984, col. 268-273.

- HERRÁIZ, Maximiliano: *Solo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*. EDE, Madrid, ²1981.
- HERRÁIZ, Maximiliano: "Biblia y espiritualidad carmelitana", en: HERRÁIZ, Maximiliano: *A Zaga de tu huella. Estudios teresianos y sanjuanistas*. Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 37-70.
- HERRÁIZ, Maximiliano: "La humildad es andar en verdad", en: HERRÁIZ, Maximiliano: *A zaga de tu huella. Escritos teresiano-sanjuanistas*. Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 249-267.
- HERRAIZ, Maximiliano: "Santa Teresa de Jesús y el problema místico", en: HERRÁIZ, Maximiliano: *A Zaga de tu huella. Estudios teresianos y sanjuanistas*. Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 195-225.
- HERRÁIZ, Maximiliano: "Teresa de Jesús, Maestra de experiencia", en: HERRÁIZ, Maximiliano: *A zaga de tu huella. Escritos teresiano-sanjuanistas*. Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 104-110.
- HUERGA, Álvaro: "I Dominicani nella vita en ella reforma di S. Teresa", *Rivista di vita spirituale*, 17 (1963), pp. 458-474.
- HUERGA, Álvaro: "Santa Teresa en el "infierno" de Sevilla", *Teología Espiritual*, 26 (1982), pp. 229-250.
- HUERGA, Álvaro: *Historia de los alumbrados (1570-1630). Vol. 1, Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978.
- HUERGA, Álvaro: *Historia de los Alumbrados (1605-1630). Vol. 4, Los Alumbrados de Sevilla*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988.
- HUERGA, Álvaro: *Historia de los Alumbrados: (1570-1630). Vol. 2, Los Alumbrados de la Alta Andalucía, 1575-1590*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978.
- IGLESIAS, Ignacio: "Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad ignaciana", *Manresa*, 54 (1982), pp. 291-311.
- INICIARTE, Esteban: "Santa Teresa y la Orden dominicana", *Teología espiritual*, VI (1962), pp. 443-468.
- JÉSUS MARIE, Philippe: "Vers la conversion du cœur. Itinéraire affectif de Thérèse de Jésus", *Carmel*, 104 (2002), pp. 33-51.

- JUNG, Godehard: "Die Gottesbegegnung in der Mystik in der Sicht des dialogischen Personalismus", *Franziskanische Studien*, 52 (1970), pp. 1-52; 184-204.
- KITTEL, Gerhard (hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. 4. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1942.
- KLEFFNER, Klaus: *Vorsehung und Zumutung. Skizzen zu einer Theologie der Vorsehung aus dem Werk Teresas von Ávila*. EOS Verlag, Sankt Ottilien, 2012.
- KORITENSKY, Andreas: "Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis. Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen", *Theologie und Philosophie*, 85 (2010), pp. 216-241.
- KOYRÉ, Alexander: *Du monde clos à l'univers infini*. PUF, Paris, 1962. En el idioma original: *From the closed world to the infinite universe*. Harper, New York, 1958.
- LACORDAIRE, Henri Dominique: *Conférences de Notre-Dame de Paris/I. Années 1835, 1836, 1843, 1844*. Poussielgue, Paris, [1872].
- LACOSTE, Jean-Yves: "De la certitude au dénuement. Descartes et Jean de la Croix", *Nouvelle Revue Théologique*, 113 (1991), pp. 516-534.
- LANGER Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung - Stationen eines Konflikts*. Wiss. Buchges., Darmstadt, 2004.
- LAURIER, Jean-Marie: *Marcher dans l'humilité. Thérèse d'Avila et la théologie de la justification*. Editions du Carmel, Toulouse, 2003.
- LECUIT, Jean-Baptiste (dir.): *Le défi de l'intériorité: Le Carmel réformé en France, 1611-2011*. Desclée de Brouwer, Paris, 2012.
- LEHMAN, Karl: "Glaube", en: KRINGS, Hermann (hg.): *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*. Kösel Verlag GmbH & Co., München, 1973, pp. 596-601.
- LEISEGANG, Hans: "Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 4 (1949), pp. 161-183.
- LÉPÉE, Marcel: *Báñez et Sainte Thérèse*. Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
- LION, Antoine O.P.: "L'expérience et l'autorité. Quelques remarques sur la mystique et l'institution", *La vie spirituelle*, 142 (1988), pp. 81-97.
- LLAMAS-MARTÍNEZ, Enrique: *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. C.S.I.C. Inst. Francisco Suárez, Madrid, 1972.

- LLAMAS-MARTÍNEZ, Enrique: "Teresa de Jesús y los alumbrados. Hacia una revisión del 'alumbradismo' española del siglo XVI", en: ACIT I, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1982, pp. 137-167.
- LLAMAS MARTINEZ, Enrique: "San Agustín y la conversión de Santa Teresa", *Augustinus*, 32 (1987), pp. 385-415.
- LLAMAS, Román: "Una cita teresiana en *Vida* 23,15", *Monte Carmelo*, 92 (1984), pp. 461-468.
- LLAMAS, Román: *Biblia en Santa Teresa*. Editorial de espiritualidad, Madrid, 2007.
- LLORCA, Bernardino: "Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento", *Estudios eclesiásticos*, 39 (1964), pp. 341-360; 459-482.
- LOBATO, Abelardo, O. P.: "Experiencia de Dios y palabra humana en Teresa de Jesús", *Angelicum*, 59 (1982), pp. 323-354.
- LOUTH, Andrew: "Mystik II", en: TRE, vol. 23, pp. 547-580.
- LUBAC, de Henri: *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge*. Auber, Paris, ²1949.
- LUTHER, Martin: *Luthers Werke*. Bd. 5, Berlin 1933.
- MÁRQUEZ, Andrés: *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*. Taurus Ediciones, Madrid, ²1980.
- MARTÍN VELASCO, Juan: "Las variedades de la experiencia religiosa", en: DOU, Alberto: *Experiencia religiosa*. UPCM, Madrid, 1989, pp. 19-74.
- MARTÍN VELASCO, Juan: *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta, Madrid, 1999.
- MARTÍN, Jesús María de: "El concepto del alma humana en las *Moradas* de Santa Teresa de Jesús", *Revista de Espiritualidad*, 1 (1942), pp. 206-214.
- MAS ARRONDO, Antonio: *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las séptimas moradas del "Castillo Interior"*. Institución gran duque de Alba de la Excma. diputación provincial, Ávila, 1993.
- McGINN, Bernard: *Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. Vol. I. The Foundations of Mysticism*. Crossroad, New York, 2000.

- MERTON, Thomas: *New seeds of contemplation*. Burns & Oates, London, 1962.
- Misal Romano. Coeditores Litúrgicos, 1978.
- MOLTMANN, Jürgen: "Die Wendung zur Christismystik bei Teresa von Avila. Theresa von Avila und Martin Luther", *Stimmen der Zeit*, 200 (1982), pp.449-463.
- MONGIS, Henri: "Le statut de la certitude dans l'expérience mystique chrétienne", en: KAPLAN, Francis; VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (ed.): *Introduction à la philosophie de la religion*. Éditions du Cerf, Paris, 1989, pp. 87-110.
- MORGAIN, Stéphane-Marie: "L'oraison surnaturelle chez Thérèse de Jésus: éléments d'une définition", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 109 (2008), pp. 17-40.
- MORIONES, Ildefonso: "Gracián, Jerónimo de la Madre de Dios, ocd (1545-1614)", en: DST, pp. 926-929.
- MOUROUX, Jean: *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*. Aubier, Paris, ²1954.
- NAWOJOWSKI, Jerzy: *La honra según Santa Teresa de Jesús*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2005.
- NICOLAS, Jean-Hervé: *Contemplation et vie contemplative en christianisme*. Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1980.
- NIÑO JESÚS, Marcelo del: "Santa Teresa y la certeza del conocimiento místico", *Monte Carmelo*, 34 (1932), pp. 170-175, 195-201, 243-249, 291-300, 339-346.
- OECHSLIN, Louis: *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*. Presses Universitaires de France, Paris, 1946.
- OLAZARÁN, Jesús: "Escritos de la controversia "Soto-Catarino-Vega" sobre la certeza de la gracia", *Estudios eclesiásticos*, 39 (1964), pp. 93-131.
- ORDAS GARCÍA, Ángel María: *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*. Edizioni del Teresianum, Roma, 1967.
- ORTEGA COSTA, Milagros: *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978.
- ORTEGA, Pedro, OCD: *Historia del Carmelo Teresiano*. Monte Carmelo, Burgos, ²2009.

- ORTIZ LOTMANN, Maryrica: "The gardens of Teresa of Ávila". En: KALLENDORF, Hilaire (ed.): *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Brill, Leiden, 2010, pp. 323-342.
- OTT, Rudi: "Einheit von Selbst- und Gotteserkenntnis bei Teresa von Avila", *Geist und Leben*, 81/5 (2008), pp. 336-352.
- OTTO, Rudolf: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt & Granier, Breslau 1917.
- PABLO MAROTO, Daniel de: "Santa Teresa y el protestantismo español", *Revista de Espiritualidad*, 40 (1981), pp. 277-309.
- PABLO MAROTO, Daniel de: "La "oración de recogimiento" en el *Camino de Perfección*. Franciscanismo y teresianismo", en: ACIT 2, pp. 199-219.
- PACHEU, Jules: *Psychologie des mystiques chrétiens critique des faits: l'expérience mystique et l'activité subconsciente*. Perrin et cie., 1911.
- PACHO, Alberto: "Clases sociales", en: DST, pp. 843-847.
- PACHO, Alberto: "Inquisición", en: DST, pp. 960-966.
- PACHO, Eulogio: "Teresa de Jesús, S. y J. de la Cruz", en: PACHO, Eulogio (Dir.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 1419-1446.
- PACHO, Eulogio (Dir.): *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Monte Carmelo, Burgos, 2000.
- PACHO, Eulogio: "Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Vida y obra", *Monte Carmelo*, 91 (1983), pp. 259-309.
- PACHO, Eulogio: "La iluminación divina y el itinerario espiritual según Santa Teresa", *Monte Carmelo*, 79 (1970), pp. 365-375.
- PACHO, Eulogio: "Místicos y teología mística: del siglo XVI al siglo XIX", *Teresianum*, 52 (2001), pp. 95-111.
- PAREDES MARTÍN, María del Carmen (dir.): *Metafísica y experiencia. Homenaje a Mariano Álvarez Gómez*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.
- PARENTE, Pietro: *Esperienza mistica dell'Eucaristia: croce e pane, follia dell'amore*. Città Nuova, Roma, 1981.

- PÉREZ, Joseph: *Historia de España*. Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1999.
- PÉREZ, Joseph: *Crónica de la Inquisición en España*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2002.
- PÉREZ, Joseph: *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Algaba Ediciones, S. L., Madrid, 2007.
- PÉREZ, Joseph: *Historia, literatura, sociedad*. Editorial Universidad de Granada, Granada, 2010.
- PIEPER, Josef: *Über den Glauben. ein philosophischer Traktat*. Kösel, München, 1962.
- PINCKAERS, Servais; PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat (ed.): *Sainte Thérèse d'Avila: Contemplation et renouveau de l'Eglise*. Editiones Universitaires, Fribourg, 1986.
- PLOTINO: *Enneadi*. Rusconi, Milano, 1992.
- POITREY, Jeannine: *Vocabulario Teresiano de Vida y Camino de Perfeccion. Filones lexicales del castellano vivo*. Service de reproduction des theses, Université de Lille III, 1977.
- PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (ed.): *Il concilio di Trento e il moderno. Atti della XXXVIII settimana di studio 11 - 15 settembre 1995*. Il Mulino, Bologna, 1996.
- PUNDA, Edvard: *La fede in Teresa d'Avila*. Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 2011.
- RAHNER, Hugo: "Die Psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius", *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 10 (1935), pp. 265-282.
- RAHNER, Hugo: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Rhein Verlag, Zürich, 1957.
- RAHNER, Karl: "Zur Theologie der religiösen Bedeutung des Bildes", en: *Schriften zur Theologie*. Bd. 16. Benziger Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1984, pp. 348-363.
- RANDLE, Guillermo SJ: *La guerra invisible. El discernimiento espiritual como experiencia y como doctrina en Santa Teresa de Jesús*. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1991.
- RATZINGER, Joseph: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. Erich Wewel Verlag, München, 1982.

- REINACH, Adolf: *Sämtliche Werke. Die Werke. I.* Philosophia Verlag, München, 1989.
- RENAULT, Emmanuel: "La lecture thérésienne de la Bible", *Carmel*, 26 (1982), pp. 65-80.
- RENAULT, Emmanuel: "Le mystère de l'Eglise chez Thérèse d'Avila", en: *Sainte Thérèse d'Avila: Contemplation et renouveau de l'Eglise*. Editiones Universitaires, Fribourg, 1986, pp. 85-109.
- RICARD, Robert: "La notion de « sobrenatural » chez Sainte Thérèse d'Avila", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 18 (1982), pp. 467-475.
- ROCCETTI, Antonella: *Antropología Teresiana. Acercamiento humano a Teresa de Ávila*. Oviedo, Tesis Doctoral, 1999.
- ROCCO, Ugo: "La Riformatrice del Carmelo e i Gesuiti", *Rivista di vita spirituale*, 17 (1963), pp. 475-493.
- RODRÍGUEZ, Otilio: "St. Teresa of Jesus ... and of the Council", *Spiritual life*, 1 (1965), pp. 4-16.
- ROF CARBALLO, Juan: "La estructura del alma humana según Santa Teresa", *Revista de Espiritualidad*, 22 (1963), pp. 413-431.
- ROS, Fidèle de: *Un maitre de Sainte Thérèse: Le père François d'Osuna: sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*. Gabriel Beauchesne, Paris, 1936.
- ROUSSEAU, Olivier: "L'union à Dieu selon la tradition du Carmel", en: LECUIT, Jean-Baptiste (dir.): *Le défi de l'intériorité: Le Carmel réformé en France, 1611-2011*. Desclée de Brouwer, Paris, 2012, pp. 179-200.
- RUPNIK, Marko Ivan: *Il cammino della vocazione cristiana: di risurrezione in risurrezione*. Lipa, Roma, 2007.
- SAGRADO CORAZÓN (LLAMAS), Enrique del: "Datos históricos sobre el "doctorado" de Santa Teresa de Jesús", en: *Fe y magisterio eclesiástico. Doctorado de Santa Teresa*. Madrid, 1971, pp. 317-372.
- SALAVERRI, Joaquín: "Sentido de la tradición en el Concilio de Trento. En su IV Centenario", *Estudios eclesiásticos*, 39 (1964), pp. 5-29.
- SÁNCHEZ, Manuel Diego: *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*. Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2008.

- SÁNCHEZ CARO, José Manuel: "La Biblia en *Castillo Interior* de Teresa de Jesús", en: ACIT 4, pp. 123-158.
- SANCHO FERMÍN, Francisco Javier: "El conocimiento del sí en la meditación teresiana", en: SANCHO FERMÍN, Francisco Javier (coord.): *La meditación teresiana. Características fundamentales y su práctica*. CITES, Ávila, 2002, pp. 51-90.
- SANDAEUS, Maximilianus: *Pro theologia mystica clavis*. Colonia Agrippina, 1640, reproducción Éditions de la bibliothèque S.J. Collège philosophique et théologique, Louvain, 1963.
- SANGNIEUX, Joel: "Santa Teresa y los libros", en: ACIT, Vol. II, Salamanca 1983, pp. 747-764.
- SCHIFFERS, Udo Maria: "Weisheit des Gehorsams bei Teresa von Ávila", en: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Bd. II. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*. EOS-Verl., St. Ottilien, 1987, pp. 835-862.
- SCHLAGENHAUFEN, Florian: "Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 56 (1932), pp. 313-374; 530-595.
- SCHRIMM-HEINS, Andrea: *Gewißheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas*. Dissertation (unveröffentlicht). Kulturwissenschaftliche Fakultät der Universität Bayreuth, 1990,
- SERRANO PÉREZ, Agustina: *Una propuesta de antropología teológica en el "Castillo interior" de Santa Teresa*. Diputación de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2011.
- SESÉ, Bernard: "Poétique du jardin mystique selon Thérèse d'Avila et Jean de la Croix", en: BRENOT, Anne-Marie; COTTRET, Bernard (ed.): *Le Jardin: figures et métamorphoses*. Éditions Universitaires de Dijon, Dijon 2005, pp. 93-101.
- SICARI, Antonio Maria: "La contemplazione ecclesiale di Santa Teresa di Gesù", en: *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*. Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007, pp. 127-149.
- SILVERIO de Santa Teresa: *Santa Teresa y sus relaciones de amistad*. El Monte Carmelo, 1933.

- SPLETT, Jörg: *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*. Karl Alber Verlag, Freiburg, München, ²1985.
- STEGGINK, Otger: "Teresa de Jesús, mujer y mística, ante la teología y los teólogos", *Carmelus*, 29 (1982), pp. 111-129.
- STEGGINK, Otger: *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*. Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 1993.
- STEIN, Edith: "Freiheit und Gnade", en: STEIN, Edith: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*. ESW, Bd. 6. Herder Verlag, Louvain, 1962.⁹⁰⁷
Traducción española: STEIN, Edith: "Naturaleza, libertad y gracia", en: STEIN, Edith: *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*. Monte Carmelo, Burgos, 2007, pp. 55-128.
- STEIN, Edith: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*. ESGA, Bd. 18. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2003.
- STEIN, Edith: *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. ESGA, Bd. 17. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2003.
- STEIN, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*. ESGA, Bd. 10. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2005.
- STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*. ESGA, Bd. 11/12. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2006.
- STEIN, Edith: "Seelenburg", en: STEIN, Edith: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*. ESGA, Bd. 11/12. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 501-525.
- STEIN, Edith: "Psychische Kausalität", en: STEIN, Edith: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. ESGA, Bd. 6. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2010, pp. 3-109.

⁹⁰⁷ El escrito de Edith Stein "Freiheit und Gnade" se publicó en la edición citada bajo un título erróneo: "Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik" (ESW VI). Nosotros usamos en la tesis el título correcto con el que se va a publicar en breve la edición crítica de las Obras completas de Edith Stein en la lengua original (ESGA, Bd. 9: *Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie*).

- STRUCKEN, Michael: *Trinität aus Erfahrung. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz*. Tesis Doctoral, Bonn, 1999.
- TAPIA, Serafin de: "La sociedad abulense en el siglo XVI", en: ACIT 1, pp. 71-109.
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio: *Introducción*, en: CARRANZA, Bartolomé: *Comentarios sobre el catechismo cristiano vol. I y III*. BAC, Madrid, 1972; 1999.
- TEUBER, Bernhard: "Per speculum in aenigmate – Medialität und Anthropologie des Spiegels vom Mittelalter zur frühen Neuzeit", en: NITSCH, Wolfram; TEUBER, Bernhard (hrsg.): *Vom Flugblatt zum Feuilleton – Mediengebrauch und ästhetische Anthropologie in historischer Perspektive*. Gunter Narr Verlag, Tübingen, 2002, pp. 13-33.
- TEUBER, Bernhard: "Die mystische Mär – Michel de Certeaus postmoderne Relecture der christlichen Tradition", en: DELGADO, Mariano; FUCHS, Gotthard (hg.): *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung*. Bd. 3. Academic Press Fribourg, W. Kohlhammer, Stuttgart, 2005, pp. 225-240.
- THEUNISSEN, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1965.
- TOFT, Evelyn: "Cecilia del Nacimiento, second-generation mystic of the Carmelite reform", en: KALLENDORF, Hilaire (ed.): *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Brill, Leiden, 2010, pp. 231-252.
- TONQUÉDEC, Joseph de: "De la certitude dans les états mystique. A propos d'une règle ignatienne du Discernement des esprits", *Nouvelle Revue Théologique*, 75 (1953), pp. 399-404.
- TRUHLAR, Vladimir: *Christuserfahrung*. Verlag Herder, Rom, 1964.
- TRUHLAR, Vladimir: "Erfahrung – Theologie – Mystik", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 100 (1978), pp. 197-210.
- TRUHLAR, C. Vladimir: *L'esperienza mistica. Saggio di teologia spirituale*. Città Nuova Editrice, Roma, 1984.
- TYLER, Peter: *The Return to the mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian mystical tradition*. Continuum, London, 2011.

- URBINA, Fernando: *Teología de la contemplación*. EDE, Madrid, 2009.
- VACHEZ, Marie-Paule: "Thérèse de Jésus et le démon", *Carmel*, 27 (1982), pp. 22-31.
- VARELA, Senra A.: "La enfermedad de Santa Teresa de Jesús: una enfermedad natural en una vida proyectada a lo sobrenatural", en: ACIT, Vol. II, Salamanca 1983, pp. 1047-1056.
- VERCELLETTO, Pierre; BONDUELLE, Michel: *Épilepsie et état mystique: la maladie de Sainte Thérèse d'Avila*. Editions La Bruyère, Paris, 2000.
- WAGNER, Christian: "Gotteserkenntnis im Spiegel und Gottesliebe in den beiden Korintherbriefen", *Bijdragen*, 19 (1958), pp. 370-381.
- WELTE, Bernhard: "Das Heilige in der Welt und das christliche Heil", en: BWGS IV/1. *Hermeneutik des Christlichen*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 230-271.
- WELTE, Bernhard: "Die Person als das Un-begreifliche", en: BWGS I/1. *Person*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 96-139.
- WELTE, Bernhard: "Erfahrung und Geschichte", en: BWGS I/2. *Mensch und Geschichte*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 32-45.
- WELTE, Bernhard: "Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums", en: BWGS I/2. *Mensch und Geschichte*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 231-239.
- WELTE, Bernhard: "Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentum", en: BWGS IV/1. *Hermeneutik des Christlichen*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 15-193.
- WELTE, Bernhard: "Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben", en: BWGS IV/1. *Hermeneutik des Christlichen*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, pp. 272-286.
- WELTE, Bernhard: "Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie", en: BWGS IV/2. *Wege in die Geheimnisse des Glaubens*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2007, pp. 13-76.
- WELTE, Bernhard: *Religionsphilosophie*. BWGS III/1. Herder Freiburg im Breisgau, 2008.
- WELTE, Bernhard: "Religiöse Erfahrung heute und Sinnerfahrung", en: BWGS III/2. *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2008, pp. 139-152.

- WELTE, Bernhard: "Versuch zur Frage nach Gott", en: BWGS III/3. *Zur Frage nach Gott*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2008, pp. 50-64.
- WILHÉLEM, François-Régis: *Dieu dans l'action. La Mystique Apostolique selon Thérèse d'Avila*. Éditions du Carmel, Venasque, 1992.
- WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Das Nichts als »Ort« der religiösen Erfahrung. Das Phänomen des Nichts und der Aufweis des Daseins Gottes", en: *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein Bd. 2. Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie*. Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 1997, pp. 305-344.
- WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl: "Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung", en: *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Bd. 2. Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie*. Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 1997, pp. 141-157.
- ZAPF, Josef: "Der Seelengrund als Ort der mystischen Gotteserfahrung", *Zeitwende*, 57 (1986), pp. 79-89.
- ZELLER, Dieter: "Mysterien/Mysterienreligionen", en: TRE, vol. 23, pp. 504-526.