

S. TERESA DE JESUS CONTEMPLATIVA

SUMMARIUM. - Sancta Teresia Abulensis est antonomastice sancta contemplativa mystica, utque talis proprio munere in Ecclesia Christi fungitur. Quod ut dilucide pateat, I^o praemittitur compendiosa tractatio historica contemplationis teresiana, prout decursu vitae eiusdem Sanctae Matris fluxit; II^o analytice expenduntur praecipua capita seu argumenta contemplationis infusae atque experientiae mysticae teresiana; ut tandem III^o quid contemplatio in ordine ad alia munera teresiana erga Ecclesiam obeunda —magisterium praesertim— contulerit eruatur.

En la Iglesia de Dios unos son apóstoles, otros profetas, otros doctores, según la palabra de S. Pablo. O, como prefiere el canon oficial, en la Iglesia los Santos son santos apóstoles o santos mártires, confesores, doctores, vírgenes...

En la Iglesia, Teresa de Jesús es una contemplativa mística. Contemplación mística es su especialidad interior, su alta profesión espiritual, forma y canon de su santidad. No alcanzaremos a medir con criterios humanos la talla de su santidad; pero sabemos que en ella el canon de medida es éste: « contemplación mística », por la sencilla razón de que a través de ésta fluyó para su alma el raudal de gracias que la hicieron santa y santa de tamaña estatura y de tal y no otro linaje de santidad.

Un estudio teológico de Teresa de Jesús en su sér de santa y en su primaria función dentro del cuerpo místico ha de comenzar por ahí: cuál es el contenido y la envergadura de la contemplación teresiana; cuál el significado y valor de Teresa de Jesús contemplativa, en la Iglesia de su tiempo y en la Iglesia de los siglos que siguieron.

Frente a tema tan vasto y delicado —selva virgen en el campo de los estudios teresianos—, vamos a intentar una investigación modesta pero seria y metódica. Nos abstendremos en absoluto del empleo de recursos psicológicos; tampoco insistiremos en los criterios históricos. Los santos pertenecen a la teología antes y más plenamente que a la psicología humana o a la historia, aunque sea historia sagrada. Por eso, para estudiar y valorar a Teresa de Jesús contemplativa, iremos directamente al contenido sobrenatural de su contemplación: lo que a través de su contemplación pasa a ser contenido de su vida y trazado íntimo de su santidad, el « pondus » sobrenatural de su sér teológico; para interpretar en seguida a base de ello el sentido y valor de su persona en la Iglesia.

Tres puntos:

- 1^o un sencillo marco cronológico del proceso contemplativo teresiano;
- 2^o análisis del contenido de su contemplación;
- 3^o interpretación y valuación.

I

MARCO CRONOLÓGICO DE LA CONTEMPLACION TERESIANA

Hemos renunciado de intento a estudiar históricamente la evolución cronológica de la contemplación teresiana. Pero antes de analizar su contenido, es imprescindible trazar un guión elemental del proceso: fijar las datas y los hechos interiores más salientes, que sirvan para dar concreción y sentido personal y biográfico a los elementos que recogeremos en seguida. Para ello nos bastará un cuadro genérico, sin necesidad de adentrarnos en la delicada y sinuosa tarea de fijar la escala graduatoria de la contemplación —intensidad y ascensión— a lo largo de los años de vida mística teresiana.

En S. Teresa, la contemplación y su proceso coinciden con el despliegue y proceso de la vida interior, coincidencia continua y patente. Coinciden asimismo, por lógica consecuencia, vida mística y contemplación infusa, o lo que la Santa llamaría « contemplación sobrenatural » o « contemplación perfecta ».¹ Las etapas, flexiones y secuencias de su vida contemplativa son justamente las mismas de su itinerario interior y, afortunadamente, éste nos es bastante conocido y sigue un curso claro, de fácil esquema. Comencemos trazándolo.

En el centro de la vida espiritual teresiana se alza como un mojón divisor la « conversión » tercera o definitiva: año 1554.² Ella divide la vida espiritual de la Santa en dos jornadas: una anterior, de intensas luchas ascéticas, y otra posterior, netamente mística. Esta segunda es unitaria, sin alternativas sustanciales, con continuidad de ascensión, de intensidad y de dotación y superdotación mística. En cambio, la otra, la jornada anterior, carece de unidad y continuidad. Sigue una especie de proceso ondulatorio con altibajos y notorias quiebras. Esquemmatizando, podemos seccionarla en tres fracciones:

1ª *Vida infantil*: ascenso y descenso. *Ascenso*, los fervores infantiles: lectura de vidas de santos, idea y valoración de lo temporal y lo eterno, fuga y anhelos de martirio, ensayos de vida solitaria. — *Descenso*: frivolidad y mundanidad de lecturas (libros de caballerías), tra-

¹ Por contemplación « sobrenatural » entiende la Santa toda la gama de formas y grados de oración pasiva, infusa, mística. Por « contemplación perfecta », entiende sólo las formas puras o altas de contemplación infusa, realizadas en las Moradas VII, VI y aún en las quintas (*Vida* 22, 1 y 15; 30, 16; *Camino* 16 título y passim; 25, 1-3; 27, 1; 28, 7; 32, 9; 36, 8, etc. *Moradas* VI, 7, 7 y 11).

² Imposible detenernos aquí a discutir o justificar nuestra opción en puntos controvertibles de biografía y cronología teresiana; ni es éste lugar adecuado. Remitimos el lector a los estudios recientes, especialmente a los del P. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS (*Tiempo y vida de S. Teresa en Obras completas* de la Santa. Madrid, B. A. C., 1951), y EFRÉN-OTGER en las *Pautas históricas* del tomo III de las mismas *Obras completas* (Madrid, 1959, pp. 100-119) y en la segunda edición de las *Obras completas* (Madrid, B. A. C., 1962) pp. 4-12, que ofrecen las conclusiones de los últimos estudios históricos, y a los que seguimos con leves excepciones. — Cf. *Vida* cap. 9, donde la Santa refiere, en parte, el hecho de su conversión.

tos mundanos (con la prima liviana, con los primos, abuso de galas), etc. Tope, la reclusión en Santa María de Gracia; meta, el ingreso en el Carmelo. — Años 1515-1521/22; 1522-1535.

2ª *Vida religiosa*: renace con sentido y talla nuevos en Santa María de Gracia, en Hortigosa (nuevas lecturas) y a través de la primera enfermedad. — El *crescendo* lo dan la iniciación del noviciado y los primeros años de intensa vida religiosa a través del crisol de la segunda enfermedad; el *descenso*, los años de convalecencia física y flojera espiritual. Probablemente no tantos como de ordinario se opina. Acaso desde el 41 al 44. El último de ellos, que precede la muerte del padre (primeros de 1544), señala el fondo del descenso: abandono de la oración, falsa humildad, pusilanimidad, falta de sinceridad. — Años 1535-1541; 1541-1544.

3ª Con la muerte del padre se abre una nueva *etapa de lucha* tenaz por rehacer la propia vida espiritual. ¡Diez años! Tachonados ya de gracias místicas, pero aún salpicados de caídas y retrocesos. Son los años en que el espíritu de la Santa es trabajado interiormente en preparación de la conversión; una conversión que no será improvisación «ex abrupto», sino desenlace de un trabajosísimo drama interior.

La *segunda mitad* —segunda gran jornada de la vida teresiana— que arranca de la conversión (1554), consta también de tres etapas, pero sin fracturas, de ascensión lineal y netamente homogénea, bajo el signo de gracias místicas que marcan decididamente el ritmo de la marcha. Las *Moradas*, que en definitiva son la mejor versión de la biografía interior teresiana, las jalonan casi simétricamente: moradas quintas, sextas y séptimas; estado de unión hasta 1560/62; desposorio hasta 1572; matrimonio espiritual hasta el fin, 1582.

No tomemos estos números como escuetas fechas de historia: «en tal año, tal suceso». No es pura historia humana lo que tenemos entre manos, sino misteriosa vida mística, que no puede ser trasladada al encasillado de un cuadro cronológico sin violentos forcejeos y aún sin cierto convencionalismo teorizante.

En síntesis podemos esquematizar así todo el proceso:

Período I: 1515-1534 —primera etapa, fervores de infancia
1535-1544 —segunda etapa, iniciación carmelitana
1544-1554 —etapa de transición

Período II: 1554-1560/62: primicias místicas (...—unión: moradas V)
1560/62-1572: desposorio místico (moradas VI)
1572-1582: matrimonio místico (moradas VII)

Mucho más que ese frío esquema nos interesa encuadrar en él la vida contemplativa de la Santa. Escojamos sobriamente los elementos de más tomo, y situémoslos en el precedente cuadro biográfico.

1º - La *llamada a la contemplación*. Importa destacar bien este dato: la vocación contemplativa de S. Teresa es *nativa y estable*. Se lleva las primicias de su vida interior (infancia) y resiste pertinaz-

mente a todas las quiebras y oscurecimientos de los años de descenso. Volvamos sobre las dos etapas primeras, para captar su orientación contemplativa: La *primera etapa* —puro ensayo, si se quiere, de vida interior— es un patente brote de vida contemplativa; podemos delinearla siguiendo el hilo conductor que hilvana y da sentido a los episodios sueltos del relato autobiográfico: de las páginas del «*Flos Sanctorum*», cuajadas de relatos heterogéneos y episodios múltiples e inconexos, Teresa extrae y retiene un dato: el valor de lo eterno frente a la caducidad de lo temporal; lo aprehende y expresa en una fórmula de auténtico cuño contemplativo: «para siempre, siempre, siempre»;³ pone en él una carga dinámica que la empuja a la acción: fuga por el martirio, que en el fondo —nótese bien— no tiene sentido misionero,⁴ sino que es puro anhelo de cielo,⁵ supremo hito contemplativo; y finalmente, frustrada la marcha, se repliega hacia el más ingenuo ensayo de vida contemplativa pura; vida religiosa o vida solitaria en un rincón del huerto casero. — Sería difícil definir con precisión hasta dónde llega el juego infantil y dónde comienza la honda vena de vida interior que hace fluir la contemplación.

La *segunda etapa* es un rebrote contemplativo, tras la crisis doblemente crítica de la adolescencia: las «*Epístolas de S. Jerónimo*»,⁶ las glosas de S. Gregorio al libro de Job,⁷ los ejemplos del tío de Hortigosa,⁸ los contraejemplos de Becedas,⁹ y sobre todo el libro de Osuna, *Tercer Abecedario*,¹⁰ se convierten para Teresa en caminos que llevan —que casi empujan— por los derroteros de la oración a la altura de la contemplación. Dos libros influyen sobre todo: *Los Morales* de S. Gregorio, que servirán a Teresa de puente para llegar, a su modo, hasta un libro sagrado del Antiguo Testamento, en el que aprenderá el coloquio franco con Dios, como Job, modelo que influenciará de raíz su concepción de la oración y su «manera» personal de practicarla;¹¹ y el *Tercer Abecedario* de Osuna: una obra cuya sustancia y cuyo mérito, según Teresa que la juzga a través de la propia experiencia, consiste en enseñar la oración de recogimiento, y que llegará a ser su «manual». Y lo notable en este episodio no es ciertamente el mérito del libro, sino el fenómeno de una contemplativa naciente que se ase a él para iniciar un duro aprendizaje solitario y salvar su vocación contemplativa.

³ *Vida* 1, 4.

⁴ La falsa interpretación «misionera» se debe en parte a los antiguos biógrafos, panegiristas, y sobre todo a la liturgia de la Santa («*Regis superni nuntia...*»).

⁵ «Ir a gozar de Dios...; por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo» —escribe la Santa declarando el motivo de su fuga martirial: «deseaba yo mucho morir así» (*Vida* 1, 4).

⁶ *Vida* 3, 7.

⁷ *Vida* 5, 8.

⁸ *Vida* 3, 4; y 4, 7.

⁹ *Vida* 5, 3 s.

¹⁰ *Vida* 4, 7.

¹¹ Cf. la especie de definición de la oración dada en *Vida* 8, 5, que condensa a maravilla la noción y la praxis teresiana, y que a su vez es reflejo directo de las clásicas oraciones de Job en coloquio con Yavé. Cf. *ib.* 5, 8.

2º - Sobre la *oración premística* de la Santa poseemos datos escasos. Sabemos que gustaba de pensar cada noche en la Oración del Huerto,¹² que le placía volver la mirada a su interior y contemplarlo como un huerto en que el Señor se paseaba,¹³ que probablemente desde sus años jóvenes tenía afición especial a la escena bíblica de la Samaritana y repetía el « Domine, da mihi aquam », ¹⁴ y poco más... Pero entre «so poco nos queda un dato importante: Teresa careció de toda iniciación mística de tipo teórico; hasta ser sorprendida por la contemplación infusa, ignoró de plano su existencia.¹⁵ El libro de Osuna, con sus posibles elementos de iniciación, llegó seguramente a raíz de los primeros brotes de oración mística.

En cambio, sobre las primicias de su contemplación estamos suficientemente informados. En la segunda etapa arriba descrita (1535-1544), toda la fase de ascenso está entreverada de intermitentes ráfagas de recogimiento y quietud, y hasta de fuertes asomadas de unión;¹⁶ tales que llegaron a impregnarle el alma: « ...era toda mi ansia de sanar por estar a solas en la oración, como venía mostrada »;¹⁷ « Quedóme [de la enfermedad] deseo de soledad, amiga de tratar y hablar en Dios; que si yo hallara con quién, más contento y recreación me daba que toda la policía o grosería, por mejor decir, de la conversación del mundo ».¹⁸ Entre estas interferencias de infusiones contemplativas en su vida interior, hay que contar una excepcional: una visión de la faz del Señor, « a deshora » en el locutorio, pero fugaz y sin consecuencias.¹⁹

Este extraño anticipo de gracias interiores que la Santa colocará más tarde en quintas y sextas moradas, ha sido juzgado por los auto-

¹² *Vida* 9, 3 y 4.

¹³ *Vida* 14, 9; cf. c. 11, n. 6.

¹⁴ *Vida* 30, 19; cf. RIBERA, *Vida de la M. Teresa*, L. I, c. 4: « Tenía particular devoción con aquel paso del evangelio, cuando estaba Jesucristo nuestro Señor al pozo hablando con la Samaritana, y tenía siempre en su aposento esta imagen con una letra que decía *Domine, da mihi aquam* »; dato repetido por YEPES (L. I, c. 2) con matices de interés.

¹⁵ Cf. *Relación* IV, n. 1: « Esta monja ha 40 años que tomó el hábito, y desde el primero comenzó a pensar en la Pasión... sin nunca pensar en cosa que fuese sobrenatural..., sin pasarle por pensamiento desear más... ». Cf. además la declaración de *Vida* 7, 7.

¹⁶ Sobre los estados de recogimiento (infuso) y quietud, nos informa abundantemente el relato de la *Vida* (cf. c. 4, n. 7). —No puede dudarse de la presencia de gracias místicas de unión ya en ese período, si se da crédito a las positivas declaraciones de la Santa: *Vida* 4, 7; *Moradas* VI, 1, 7: « Yo conozco una persona [ella misma] que desde que comenzó el Señor a hacerla esta merced que queda dicha [en las moradas quintas, inmediatamente precedentes, por tanto, gracia mística de unión], que ha cuarenta años [escribe en 1577; descontando los 40 años llegamos al 1537: ya por entonces llegaría la Santa al disfrute de las gracias de unión], no puede decir con verdad que ha estado día sin tener dolores y otras maneras de padecer ». —Este testimonio de las *Moradas* da firmeza definitiva al de la *Vida*.

¹⁷ *Vida* 6, 2.

¹⁸ *Vida* 6, 4.

¹⁹ *Vida* 7, 6-7.

res como un islote o un peñón solitario en pleno páramo ascético. Quizá se deba este juicio minimista a la despiadada ambientación que la Santa le da en el relato de su vida. A pesar de ello, osamos sospechar que las infusiones contemplativas seguían siendo intermitentes, quizá más distanciadas, pero nunca ausentes del todo. Nos lo dejan entrever varias afirmaciones autobiográficas de la misma Santa, y sobre todo la íntima textura de la tercera etapa.

3º - *La tercera etapa* —diez años de transición y forcejeo desde la muerte de D. Alonso hasta la conversión definitiva— pone en plena luz contemplativa la vida interior de Santa Teresa. Son diez años entre dos conversiones; y para ella «convertirse» es las dos veces entrar por el camino de la oración: en 1544, consiste en «volver a la oración» abandonada durante un año largo. En 1554, la conversión radical y total consistirá en ceder por fin a las exigencias totalitarias de la contemplación.²⁰ Entre ambos hechos, la historia interior de esos diez años se reduce a una lucha cerrada entre la oración y la antioración: trato con Dios o trato con el mundo, en dilema: «Pasé este mar tempestuoso casi veinte años con estas caídas, y con levantarme y mal... 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... No sé yo para qué cosa de cuantas hay en él es menester mayor [ánimo]...»²¹ Entre tanto habían irrumpido en el alma de la Santa las primeras iluminaciones místicas, en forma de contemplación incipiente, no «perfecta», pero ya «sobrenatural», es decir mística; gracias interrumpidas por tenaces resistencias humanas, pero insistentes hasta asediar y rendir la plaza del alma al imperio de la contemplación con el hecho de la conversión definitiva. Cuando Teresa traduzca en teoría este período de su experiencia, lo reducirá a las cuartas moradas,²² que en el fondo son un trenzado de «natural y sobrenatural»: ²³ estados de recogimiento y quietud, primeras formas de contemplación infusa, pero de tenue intensidad y frágil consistencia. De ahí las frecuentes y penosas intersecciones de lo «natural»: lucha ascética y oración difícil.

4º - «...tenía muy ordinario oración de quietud y muchas veces de unión, y duraba largo rato».²⁴ Así comienza, casi súbitamente, el reinado de la contemplación. Teresa lo llamará «quintas moradas», gracias de unión y estado de unión incipiente.²⁵ Imposible seguirla

²⁰ Tal es el sentido de una de las primeras hablas místicas: «Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles» (*Vida* 24, 5). La Santa misma nos presenta esta gracia como complementaria de su conversión.

²¹ *Vida* 8, 2; cf. 7, 20.

²² Advertimos al lector que no todos los autores están conformes con esta interpretación; para nosotros, sin embargo, las declaraciones de la Santa son perentorias en este sentido.

²³ *Moradas* IV, 3, 14.

²⁴ *Vida* 23, 2.

²⁵ Nótese la gama de estados místicos que intervienen: «Quietud y unión» se entrecruzan desde el comienzo (cf. el texto arriba citado, con que la Santa abre el relato de esta nueva jornada mística). Sobrevendrán las

paso a paso. Limitémosnos a señalar los jalones más importantes. En esta primera etapa del segundo período (1554-1560/62), destacan las siguientes gracias:

—*Primera audición o habla mística*: «...pensando cómo con justicia permitíais a muchas que había... muy vuestras siervas y que no tenían los regalos y mercedes que me hacíais a mí siendo lo que era, respondísteisme, Señor: 'sírvenme tú a mí y no te metas en eso'. Fue la primera palabra que entendí hablarme vos, y así me espantó mucho». ²⁶ — Por primera vez la oración teresiana, concebida y vivida como «trato de amistad» en diálogo o coloquio con Dios, adquiere realidad plena por parte del divino dialogante.

—*Primer raptó*: «estándole diciendo [el Veni Creator], vínome un arrobamiento tan súbito que casi me sacó de mí, cosa que yo no pude dudar, porque fue muy conocido. Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos. Entendí estas palabras: 'ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles'. A mí me hizo mucho espanto...» ²⁷ — Evidente progreso en el mismo sentido del dato anterior: oración contemplativa en trato reservado a Dios solo, y extendido a toda la propia vida.

—*Primera visión*: «...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... 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». ²⁸ — Así comienza una

gracias superiores de tipo fenomenal (visiones, hablas, etc.), que prepararán las moradas VI.

²⁶ *Vida* 19, 9.

²⁷ *Vida* 24, 5.

²⁸ *Vida* 27, 2. — Sin ánimo de polemizar sobre punto tan delicado como la cronología de las gracias místicas de la Santa, distingamos lo seguro de lo incierto: —Es seguro que la «primera habla» (19,9) precede al primer raptó, precisamente porque éste incluye a su vez una locución divina posterior a esa «palabra» calificada de «primera» por la propia Santa. —Es seguro asimismo que el primer raptó (24, 5) precede a la primera visión (27, 2), porque aquél tiene lugar bajo la dirección del primer confesor jesuita (Cetina), mientras que la visión sucede bajo la dirección del P. Baltasar. —En nuestra interpretación biográfica, reducimos las tres gracias a las moradas quintas, apartándonos en ello de otros autores que prefieren incluir la segunda y tercera en el estado de desposorio (moradas VI). Para nosotros nadie mejor intérprete de las propias vivencias interiores que la misma Santa, y precisamente las Moradas son fundamentalmente una versión teórica de las vivencias personales. Ahora bien en las moradas V, c. 4, bajo el símbolo nupcial distingue tres fases místicas: vistas, desposorio, matrimonio, que corresponden a unión, estado de desp. y estado de matrimonio místico: V, VI y VII moradas. Las «vistas» consisten en esas múltiples asomadas del Esposo, con las que éste se da a conocer cumplidamente antes

forma de coloquio purísimamente contemplativo, prolongado luego en forma de trato habitual: coloquio de mirada intelectual y mutua presencia silenciosa de los dos, el Señor y Teresa.

En la segunda y tercera etapas del período místico (correspondientes a las moradas VI y VII, años 1560/62-1572; 1572-1582), la vida contemplativa crece en intensidad, multiplicidad de formas y continuidad de actuación, en la triple línea del *coloquio alterno* (hablas místicas), de la *contemplación visiva* (visiones: preceden las visiones imaginarias de la Humanidad, que culminan en visiones intelectuales « admirables » de la Divinidad y la Trinidad), y de la *continuidad de presencia divina*: Teresa es atraída e incluida en la órbita de un « trato » con Dios, que en el último decenio de su vida (1572-1582) será su « *modus vivendi* » contemplativo.

No seguimos el proceso de la contemplación en estas dos intensas etapas finales, porque ellas serán el objeto principal de nuestro análisis en la segunda parte del presente estudio, y porque es sumamente difícil delinearlas cronológicamente, ya que la Santa las refirió demasiado globalmente cuando todavía era presa de ellas y sin preocupaciones cronológicas.²⁹

Destaquemos sin embargo tres datos finales, importantes para situar y valorar gran parte de los elementos que extraeremos en seguida de los relatos de *Vida y Moradas*:

a) Cuando la Santa escribe las páginas de la autobiografía que historian sus últimas experiencias contemplativas (cc. 18-22: tercera y cuarta agua, y cc. 23-32; 37-40: gracias y estados supremos hasta entonces conocidos), se halla concretamente en lo que llamará luego « moradas sextas » o estado de desposorio.³⁰ Más concretamente, por aquellas fechas habían alojado las gracias extáticas que reaparecerán más tarde en los albores del estado final, pero era víctima de fortísimos transimientos de voluntad, contemplación que se desleía en amor loco (« borrachez ») y en ímpetus de muerte. Justamente en ese estado escribe y describe las últimas gracias.³¹

de la mutua entrega de palabras. Luego se harán habituales y más intensas en las moradas VI.

²⁹ De hecho, en el relato de *Vida* el desorden (« desorden » desde el punto de vista sistemático en que se coloca el teólogo observador) se debe a dos hechos: a) la Santa afronta el tema dos veces, con criterios diversos: 1º en los cc. 19-22, en el tratado de las cuatro aguas, al exponer la cuarta, por tanto con cierta entonación teórica; 2º, en los diez cc. siguientes y en los cuatro finales en plan puramente autobiográfico. — b) Se debe, en segundo lugar, al hecho de hallarse la Autora en plena efervescencia contemplativa (= moradas VI), y no toda experiencia vivida pasaba directa e inmediatamente al plano de la plena luz consciente, y desde éste a la casilla que le correspondía en el cuadro sistemático o en el escalafón jerárquico de las formulaciones teresianas.

³⁰ Nótese que este término, normal en las *Moradas*, no es conocido en el relato de la *Vida*.

³¹ Hablando de las « ansias de muerte », declara explícitamente en *Vida* 20, 15: « No se deje de tener acuerdo que es después de todo lo que va escrito en este libro, y en lo que ahora me tiene el Señor. Digo que estos ímpetus es después de las mercedes que aquí van, que me ha hecho el

b) Cuando redacta las Moradas sextas y séptimas ha habido un radical cambio de escena: gracias nupciales, estado matrimonial y paz ilimitada son su patrimonio contemplativo desde hace años.³² Paz soberana que contrasta con los hervores e impacencias descritas en las páginas finales del libro de la *Vida*.

c) Que ese estado de paz permanente perdurase hasta el fin de la vida terrena de Teresa, resulta claramente de sus postreras confidencias: *Relación* VI, 1581. Abre el relato con una exclamación vehemente, pero rebosante de paz profunda y plácida: « ¡ Oh, quién pudiera dar a entender a vuestra Señoría la *quietud* y *sosiego* en que se halla mi alma! » — « Las *visiones* imaginarias han cesado »; pero persiste la presencia continua (visión intelectual) de la Trinidad y de la Humanidad de Cristo (n. 3). — « Las *hablas* interiores no se han quitado » (n. 4): perdura el coloquio místico. — En cambio, la efervescencia de « actos y deseos » (n. 5), « aquellos *sentimientos tan excesivos* e interiores que me solían atormentar » (n. 6), el « desear morirme » (n. 7), todo ha cesado...

5º - Completeemos este cuadro, superficial y externo, con una rápida mirada al proceso interno de la contemplación teresiana, para captar por dentro sus modulaciones mayores y las dimensiones extremas de su curso.

a) Ante todo, el proceso de su contemplación pasa a través de una riquísima gama de alternativas y sacudidas psíquicas, de estados de ánimo y dinamismos íntimos, cuyo punto de partida es la agitación y las primeras oleadas de pavor y terror,³³ y cuyo término final es la paz moral y psíquica.³⁴

b) Una segunda dimensión se despliega desde la contemplación

Señor ». — Para la cronología de la definitiva redacción de *Vida* (incluso este pasaje) damos como cierto el año 1565.

³² Al enterarse de que el manuscrito de las *Moradas* se halla en Sevilla en poder de María de S. José, la Santa escribe a ésta, rogándole que lea al P. Rodrigo Alvarez las séptimas moradas, para que por ellas juzgue del actual estado de alma de la Autora: « Cuando vaya allá [el P. Rodrigo Alvarez], debajo de confesión —que así lo pide él con harto comedimiento—, para sola V. R. y él, léale la postrera morada y dígame que en aquel punto llegó a aquella persona y con aquella paz que ahí va, y así se va con vida harto descansada, y que grandes letrados dicen que va bien ». Carta de 8-11-1581 (B. A. C., t. III, n. 382, p. 733).

³³ Cf. *Vida* 23, nn. 2, 4, 5 etc.

³⁴ Estas dos formas de paz están maravillosamente formuladas en la última *Relación*, de 1581: a) « ¡ Oh, quién pudiera dar bien a entender a V. S. la *quietud* y *sosiego* con que se halla mi alma!; porque de que ha de gozar de Dios tiene ya tanta certidumbre... » (*Relación* VI, n. 1); b) « Parece vivo sólo para comer y dormir y no tener pena de nada, y aun esto no me la da, sino que algunas veces, como digo, temo no sea engaño; mas no lo puedo creer, porque a todo mi parecer, no reina en mí con fuerza asimiento de ninguna criatura ni de toda la gloria del cielo, sino amar a este Dios, que esto no se menoscaba, antes, a mi parecer, crece y el desear que todos le sirvan » (*ib.*, n. 5).

pura de las primeras etapas, hasta la contemplación activa, hecha obras en las etapas finales.³⁵

c) Una tercera línea de desarrollo se extiende desde la actitud inicial de profundo acatamiento, hasta la connaturalización y familiaridad de Teresa con la Majestad de Dios. Por un lado, acatamiento —casi aniquilador— de la actuación divina percibida internamente a la luz de las primeras gracias contemplativas. Actitud que se repite, intensificada, a la primera gracia de cada nueva serie: así por ejemplo, las visiones, locuciones, éxtasis, levitaciones,³⁶ serán invariablemente acogidas con un sentimiento de profundo pavor, de horror natural, de miedo físico hasta el «despeluzamiento» de cabellos. Por el lado opuesto de la escala evolutiva, la familiaridad mutua entre Dios y Teresa en el diálogo contemplativo llegará a revestir formas humanísimas casi sorprendentes. Ciertos relatos familiares del *Libro de las Fundaciones*, que reflejan al vivo el «modus vivendi» o el estilo del diálogo de la Santa con Dios, nos permiten captar en todo su realismo ese humanísimo aspecto de la contemplación teresiana en su período terminal.³⁷ Unas veces es Teresa quien, en medio de una situación enmarañada o en la cumbre de un contratiempo, se vuelve a Dios con todo el desenfado de quien no improvisa un gesto desacostumbrado, sino que sigue el curso de un diálogo en marcha, con el estilo y sesgo habituales. Así, en Salamanca, ante el impertinente aguacero que impide la fiesta del traslado del Santísimo a la nueva fundación, «...[yo] me estaba deshaciendo, y dije a nuestro Señor, casi quejándome, que o no me mandase entender en estas cosas o remediase aquella necesidad».³⁸ Otras veces es Dios quien entra en el diálogo contemplativo

³⁵ Compárese la *Relación I* con las *Moradas VII*: cuando escribe aquélla (1560?) es presa todavía del afán de soledad: «...me da gran pena haber de tratar con nadie, y me aflige tanto que me hace llorar harto, porque toda mi ansia es estar sola; y aunque algunas veces no rezo ni leo, me consuela la soledad...» (n. 6). Total cambio de panorama en las moradas VII, cuyo lema podría ser: «de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras» (c. 4, n. 6; cf. los nn. 7, 8, 15; cf. además moradas V, 3, 11).

³⁶ Véanse, por ejemplo, los tres textos citados poco antes referentes a la primera locución mística, al primer rapto y a la primera visión; los tres hechos culminan en este sentimiento: «me espantó mucho» (la primera habla: 19, 9); «me hizo mucho espanto» (el primer rapto: 24, 5); «diome gran temor... y no hacía sino llorar» (la primera visión: 27, 2).

³⁷ Ciertamente no son exclusivos de este período final; pueden verse rasgos y episodios similares en *Vida*; cf. c. 36, n. 17.

³⁸ *Fund.* 19, 9. El ingenuo relato teresiano tiene su complemento escénico, que conocemos por los procesos de Beatificación; depone Ana de Jesús: «nosotras... no sabíamos qué nos hacer, y así yo entré con otras dos hermanas donde la Madre estaba [con Julián de Avila y el licenciado Nieto] y dije con mucha determinación: '¿...no podría [V. R.] pedir a Dios que cese de llover y nos dé lugar para componer estos altares?' La Madre, como me lo oyó decir así recio, riñóme diciendo: 'Pídaselo ella, si tan presto le parece lo ha de hacer porque yo se lo pida'. Y al punto fuime de allí, como vi que mostraba disgusto. [Y concluye la escenita:] Volvíme luego diciendo

usando términos y genio teresianos, como en la fundación de Burgos cuando las dificultades parecen tocar el vértice de la imposibilidad y del absurdo humano: « Ahora, Teresa, ten fuerte ».³⁹

Diálogo desconcertante, por lo llano y demasiado humano. Para captar su sentido sin quedar en la superficie ni sucumbir a un sutil escándalo intelectual, es preciso tener en cuenta la situación de fondo: años de mística convivencia de Dios y Teresa; largos años en que la vida de ésta se despliega ante la permanente mirada de Aquél —inhabitación de la Trinidad por dentro, y asistencia de Cristo por fuera, al lado derecho; años en que Dios va desgranando ante la mirada de Teresa y pasando por las entretelas de su alma los más delicados y arcanos misterios de la propia vida trinitaria y de su economía de gracia en la tierra. Ellos son el clima en que florece normalmente el desconcertante diálogo contemplativo; son la clave para entenderlo. Pasemos a enumerarlos y estudiarlos rápidamente.

II

EL CONTENIDO TEOLOGICO DE LA CONTEMPLACION TERESIANA

Los escritos teresianos ofrecen al teólogo un copioso rimero de « cosas sobrenaturales », alcanzadas por la Autora a la luz de la contemplación; y se lo ofrecen en bandeja, sin aderezos literarios ni ropajes postizos, no manipulado ni sometido a esquemas y sistemas, no interpretado unilateralmente en el acto de servirlo, y por tanto no reducido a teología ni humanamente filtrado a través del tamiz de cuadros y categorías filosóficas o teológicas: materia prima y virgen. La Autora

delante de todos los que había dicho lo primero: « Antes pudiera V. R. haber pedido esto a Dios; váyanse todos, y déjennos aderezar la iglesia », y ella se fue riendo y se encerró en su celda » (B. M. C., t. 18, p. 462).

Que este episodio delate todo un estilo teresiano de trato con Dios, plenamente enclavado en clima contemplativo, resultará evidente del análisis que haremos en seguida. Y no menos claro resulta de la comparación con otros rasgos similares de la Santa: cf. *Fund.* 31, 45, en la trabajosísima fundación de Burgos: « [yo] decía a Dios: ' Señor, qué pretenden estas vestras siervas más de serviros y verse encerradas por Vos adonde nunca han de salir? » (y cf. n. 48). Asimismo, ante las prohibiciones de seguir interviniendo en la fundación de S. José de Avila, apenas erigida: « era dejarse todo [dejarlo perderse]. Yo fui a Dios y díjele: Señor, esta casa no es mía; por Vos se ha hecho; ahora que no hay nadie que negocie, hágalo Vuestra Majestad » (Vida 36, 17). — Nótese la sencillez y la fuerza de las tres expresiones introductorias de la « oración »: « yo decía a Dios », « fui a Dios y díjele », « dije a nuestro Señor casi quejándome »...

³⁹ *Fund.* 31, 26. — Por ser estos sucesos jirones del último bienio de vida de la Santa, y su relato las páginas postreras que escribió, recojamos estas otras intervenciones familiares del Señor: « No hagas caso de esos fríos; yo soy la verdadera calor » (n. 11); « ¿ En dineros te detienes? » (n. 36); « ¿ En qué dudas?, que ya esto está acabado, bien te puedes ir » (n. 49). — Cf. *Vida* 40, 19, y *Rel.* 36.

es a la vez testigo y actor; testifica con infinita y angustiosa intención de verdad, con palabras diáfanas, en enunciados primitivos, directos, concretos, retorcidos si acaso gramaticalmente por culpa del afán de veracidad en el esfuerzo por expresar lo difícil o decir lo inefable; dotada de un cupo de conocimientos técnicos —filosóficos, teológicos, psicológicos— tan precario y elemental, que por sí solo da fe de la potencia expresiva de la Autora, y de la pujanza objetiva de las cosas que se ve precisada a referir.

Esa materia prima va a ser objeto de nuestro análisis. Ella nos permitirá explorar por dentro la contemplación teresiana; no por el lado subjetivo para seguir las flexiones de su experiencia (quietud, unión, éxtasis, etc.) o las zonas psíquicas interesadas (actividad, facultades, sentidos, fondo del alma...), sino por el lado objetivo: objetos contemplados, porciones y misterios del mundo sobrenatural alcanzados por su contemplación. Prescindiremos de perspectivas históricas y psicológicas, ya que no nos interesa seguir la curva ascendiente ni la vertical intensiva con que van compareciendo los diversos planos de lo sobrenatural, sino sólo recoger tal cúmulo de datos, que nos haga posible una visión sinóptica de toda la contemplación teresiana y un balance final valorativo. Sólo cuando el análisis lo exija, nos atenderemos al canon cronológico para entender el dato a través del proceso de experiencia.

Una cosa podemos advertir de antemano: que la Santa nos ofrece un material riquísimo; que apenas hay sector del mundo sobrenatural no concedido a la contemplación teresiana; y que por eso mismo nuestro estudio no podrá ser exhaustivo, sino explorativo y global.

1. EXPLORACIÓN DEL MUNDO INTERIOR: EL ALMA

La propia alma, como objeto de contemplación. Partamos del supuesto cierto de que Santa Teresa poseía una noticia precaria de lo que es el alma: noción vaga o genérica de su espiritualidad, de sus potencias, de su profundidad. De aspectos más delicados y complejos, ni vislumbre. Así, de su misteriosa estructura espiritual, de sus relaciones ontológicas con la divinidad (Dios presente e inmanente), de su riquísima potencialidad y virtualidad frente a lo sobrenatural..., de todo esto, ni noción.

De ahí la importancia que para ella revistió el « descubrimiento » de la propia alma colma de valores interiores. En un momento dado, difícil de fijar cronológicamente, ráfagas de luz sobrenatural comienzan a vertirse sobre su interior y permitirle contemplarse. Paulatina y progresivamente su contemplación se aquilata y le permite descubrir hasta el fondo más arcano de su ser.⁴⁰ Recoger y coordinar cronológicamente esa serie de descubrimientos, nos consentiría seguir al vivo el drama interior de la Santa, pero no es posible afrontar aquí el arriesgado argumento de la cronología de estas vivencias íntimas. Bástenos recoger los datos que emergen, sin preocuparnos de su orden ni de su historia:

⁴⁰ Al escribir las *Moradas*, dedicará las primeras páginas a recapitular estas experiencias. Cf. *Moradas* I, c. 2.

a) Destaca entre todos el hallazgo del alma como valor interior fundamental, es decir, como enclave de todo el cúmulo de valores interiores: neta visión del alma en sí, como valor singular distinto del cuerpo y en fuerte contraste con él y con los valores externos: las cosas.⁴¹

b) Precisando y ahondando esta visión, un segundo dato: clara percepción del alma como « imagen de Dios », en su ser natural: es una de las ideas madres del *Castillo interior*.⁴² En las *Relaciones* poseemos más de un claro testimonio del origen sobrenatural de esta experiencia: « ...como estaba tan espantada de ver tanta majestad en cosa tan baja como mi alma [acaba de referir una experiencia de la inhabitación o de la presencia interior de Cristo], entendí: 'No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen'. También entendí algunas cosas de la causa por que Dios se deleita con las almas más que con otras criaturas, tan delicadas que, aunque el entendimiento las entendió de presto, no las sabré decir ». ⁴³

c) Exploración de la propia alma, hasta llegar a sus más recónditas profundidades. La exploración comienza descubriendo, por vía de experiencia contemplativa, secretos y aspectos naturales por ella ignorados: distinción entre alma y potencias, entre entendimiento y fantasía; extrañas bifurcaciones dinámicas de las tres potencias: marcha de entendimiento y voluntad por rumbos divergentes o contradictorios; flagrante disensión entre el entendimiento irrequieto y disperso, y la memoria clavada inmóvil en un recuerdo. Descubrimiento, sobre todo, de una dimensión de profundidad en el alma: zonas de profundidad descritas como moradas varias en que se va actuando la vida sobrenatural; y entre ellas, una zona profundísima, que es base y cúspide: el 'hondón',⁴⁴ el centro,⁴⁵ las entrañas del alma,⁴⁶ los tuétanos,⁴⁷ la cámara real del castillo,⁴⁸ « cielo empíreo » o sede de Dios en lo más hondo del fondo del espíritu... Y ahí, en ese centro:

d) descubrimiento del manantial de lo sobrenatural en el alma, punto de aplicación o contacto y comunicación de la acción de Dios al ser natural: Teresa ve « que hay sol de donde procede una gran luz, que se envía a las potencias, de lo interior del alma. Ella, como he dicho, no se muda de aquel centro, ni se le pierde la paz... »;⁴⁹ ve que desde ese centro Dios da ser a nuestro ser y vida a nuestra vida y

⁴¹ Cf. *Relación* 54; carta de 13-12-1576 a Gracián (B. A. C., t. III, n 156, p. 282: « cada día voy entendiendo más... lo que debe ser delante de Dios un alma »); *Camino* 28, 9-12, y c. 28, n. 11. Especialmente cf. *Vida* c. 40, nn. 5-6, y *Moradas* II, c. 2.

⁴² Cf. *Moradas* I, 1, 1.

⁴³ *Relación* 54.

⁴⁴ *Moradas* VII, 1, 7; V, 3, 4; VI, 11, 2; VII, 2, 3, etc.

⁴⁵ *Moradas* VII, 2, 3 y 10; VI, 4, 6-8.

⁴⁶ *Moradas* VI, 2, 4 (cf. nn. 7-8), c. 2, n. 6.

⁴⁷ *Moradas* V, 1, 6; *Conceptos* 4, 2.

⁴⁸ *Moradas* VI, 4, 8; VII, 2, 9, etc.

⁴⁹ *Moradas* VII, 2, 6.

mérito a nuestro obrar.⁵⁰ Es tocar con la mirada el último confín ontológico del ser del alma.⁵¹

e) Doble visión de almas en gracia y almas en pecado; y visión del tránsito de la gracia al pecado en lo interior de un alma.⁵²

f) Percepción de la división entre alma y espíritu, y percepción de éste como sede de los supremos ímpetus de la caridad. Es interesante el hecho de que por dos veces, al referir esta experiencia, se tome de mira el espíritu de la Virgen a través de la exultación del Magnificat, para poner de relieve el contenido de la propia experiencia.⁵³

g) Por fin, descubrimiento y experiencia de la presencia de Dios *al* alma, por dentro y por fuera (inmanencia, inmensidad y continencia), y de la presencia del alma *a* Dios, también como experiencia de su continencia en El.⁵⁴ Es un dato que analizaremos luego. Ahora destaquemos sólo que la percepción de la divina presencia no fue una experiencia pasajera sino estable y perdurable, y que la percepción de la continencia de la propia alma en Dios —como una esponja en el mar—⁵⁵ tiene momentos de vívida intimidad y de profundísima actuación sobrenatural.

h) Añadamos que el alma es vista como el punto de cita de todas las experiencias sobrenaturales que a continuación documentaremos.

2. CRISTO Y SU HUMANIDAD SANTÍSIMA

Cristo es la primera realidad sobrenatural que Teresa tuvo conciencia de alcanzar con la mirada.⁵⁶ El le sirvió de puente de acceso y de puerta de ingreso en el nuevo mundo de lo trascendente y sobre-

⁵⁰ Cf. *Moradas* I, c. 2, y todos los pasos en que la Santa se detiene a referir el « origen » o la zona de procedencia de las gracias místicas.

⁵¹ Cf. *Relación* 61.

⁵² Es éste uno de los aspectos más ricos de la experiencia del alma dentro de la contemplación teresiana; fue también de los más decisivos doctrinalmente. Ante la imposibilidad de analizarlo aquí, nos limitamos a su sola enunciación, remitiendo el lector a los principales pasajes que lo atestiguan: *Moradas* I, 2, 3 y 5; VII, 1, 3 y el lugar paralelo de *Rel.* 24; *Vida* 40, 5, y numerosos pasajes de las *Relaciones*.

⁵³ « Estaba yo, cuando esto entendía, en gran manera levantado mi espíritu. Diome a entender el Señor qué era espíritu, y cómo estaba el alma entonces, y cómo se entienden las palabras de la Magnífica ' Exultavit spiritus meus ': no lo sabré decir; paréceme se me dio a entender que el espíritu era lo superior de la voluntad » (*Rel.* 29, 1). — « Estando un día en oración, sentí estar el alma tan dentro de Dios, que no parecía había mundo, sino embebida en El. Díóseme aquí a entender aquel verso de la Magnífica: ' Et exultavit spiritus ' de manera que no se me puede olvidar » (*Rel.* 61). —Cf. además otros pasajes importantes sobre esta experiencia teresiana en *Moradas* VI, 5, 9; VII, 1, tít., y n. 10-11; 2, 3; 2, 10..

⁵⁴ *Moradas* IV, 3, 2-3. Cf. *Vida* 40, 9-10.

⁵⁵ *Relación* 61; cf. *Rel.* 45 y 18; y *Vida* 10, 1 (« venirme... un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El »), y c. 40, 10.

⁵⁶ Las experiencias místicas que preceden, en los estados de contempla-

natural. Y también en la contemplación de este primer objeto trascendente —Cristo, humanidad y divinidad— lo mismo que en la exploración del propio mundo interior, la Santa estuvo sujeta a un proceso extensivo e intensivo: desde experiencias parciales y elementales, hasta ser introducida en lo hondo del misterio en una contemplación simple y a la vez íntima, profunda y permanente del Señor; posesión de su compañía y disfrute de su influjo hasta sentirlo al lado como testigo asiduo y vigilante.

Pero prescindamos del proceso, y limitémonos de nuevo a recoger simples datos, los más salientes. Podemos reducir las experiencias cristológicas de la Santa a esta sencilla escala: a) contemplación directa del cuerpo de Cristo; b) contemplación de su Humanidad Santísima como fuente y vehículo de toda gracia; c) contemplación de su divinidad dentro del misterio trinitario; d) penetración de los misterios de Cristo, especialmente del misterio eucarístico.

a) Ante todo, una constatación impresionante: el cuerpo de Cristo fue para la Santa objeto de una fortísima y decisiva gracia mística, una gracia cuya eficacia corre parejas con la de las palabras del Señor. De éstas hablaremos en seguida.

La percepción progresiva del cuerpo de Cristo sigue este ritmo: comienza ex abrupto con una visión intelectual, pura percepción mental directa de su presencia humana al lado derecho de Teresa:⁵⁷ « estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía »;⁵⁸ era una percepción clarísima « por una noticia más clara que el sol », ⁵⁹ hasta el punto de que « no podía dejar de entender que estaba cabe mí ». ⁶⁰ — Sigue una primera « visión imaginaria »: clara visión del cuerpo del Señor, pero sólo de sus manos « con grandísima hermosura ». ⁶¹ — A los pocos días, « vi también aquel divino rostro, que del todo me parece me dejó absorta ». ⁶² — Por fin, visión de « toda esta Humanidad sacratísima ». ⁶³ — Una y otra especie de visiones irán alternándose a lo largo del historial de experiencias contemplativas de la Santa; prevalecerá, finalmente, la contemplación

ción infusa incipiente, recaen exclusivamente sobre los propios actos, situaciones de espíritu y facultades interiores: segunda y tercera agua.

⁵⁷ Nótese esta localización del Señor « al lado derecho ». Será persistente a lo largo de toda su cadena de experiencias: a ella se debe la localización de la experiencia de los demás bienaventurados —cuando son objeto de contemplación—, al « lado izquierdo »: « Quedóme esta visión [de « la Virgen Señora nuestra »] por algunos días, como estaba, junto conmigo, hacia el lado izquierdo » (*Rel.* 48); « a S. Pedro y S. Pablo... muchas veces los veía al lado izquierdo » (*Vida* 29, 5); « veía un angel cabe mí, hacia el lado izquierdo » (*ib.* 29, 13). — Anteriormente la Santa solía meditar o « contemplar » al Señor « dentro de sí » (cf. *Vida* 4, 7; 9, 4; y *Mor.* VI, 8, 3. — Una experiencia de Cristo « en el centro del alma », véase referida en *Vida* 40, 5; y *Rel.* 58, 2).

⁵⁸ *Vida* 27, 2; cf. el lugar paralelo en *Moradas* VI, 8, 2. Lo repetirá en el c. 28, n. 1: « claramente veía estaba por testigo ».

⁵⁹ *Vida* 27, 3.

⁶⁰ *Ib.*

⁶¹ *Vida* 28, 1.

⁶² *Ib.*

⁶³ *Ib.*, n. 3.

puramente intelectual del Señor, que se hará estable y permanente, con leves oscilaciones, como veremos luego.

Enunciar esta experiencia de la Humanidad del Señor, incluso de su cuerpo, reduciéndola a una « especie cualquiera de visión », es desvirtuarla pobremente. Teresa misma se da cuenta de ello. Forcejea por explicarnos que no es « visión de imagen »; que si es imagen, es imagen que queda « impresa », « esculpida », indeleblemente grabada en lo interior,⁶⁴ en el alma o en el entendimiento o en la memoria; que si es imagen, de ella a lo que nosotros llamamos imagen « hay la diferencia que de lo vivo a lo pintado »;⁶⁵ « porque si es imagen, es imagen viva »;⁶⁶ « no hombre muerto, sino Cristo vivo y da a entender que es hombre y Dios »;⁶⁷ pero lo « da a entender » con fuerza tal que la Santa siente que le brota de adentro con incontestable empuje la exclamación de San Pedro: « Tú eres Cristo, el hijo de Dios vivo ».⁶⁸

b) *Contemplación de la Humanidad santa del Señor como fuente y vehículo de toda gracia.* — En doble sentido: la Santa percibe que la Humanidad de Cristo es imprescindible; percibe además cómo de ella deriva a su alma el flujo de lo sobrenatural. Puntualizaremos luego este segundo dato; ahora destaquemos sólo el primero: que la Humanidad del Señor es imprescindible fuente de vida, e imprescindible objeto de contemplación. Es sobradamente conocida esta tesis teresiana, y conocida también su actitud polémica contra los místicos que la ponían en duda; pero lo importante en nuestro caso es que la Santa lo sabe « por experiencia », por haberlo percibido así directamente a través de su vida, en su contemplación de Cristo.⁶⁹

c) *Contemplación de la divinidad de Cristo en el misterio trinitario.* — Puede servirnos este dato para entrever la profundidad de penetración con que la Santa contempló el misterio de Cristo. El enlace de Humanidad y Divinidad o de Cristo y Trinidad, es objeto de numerosas gracias referidas en las *Relaciones*, incluso en las de data más tardía.⁷⁰ Cifámonos al contenido de una sola, referida en *Vida* 38, 17, que podrá servirnos de punto de mira o canon de cálculo para otear las restantes experiencias, dado que la Santa misma nos asegura

⁶⁴ Es éste uno de los aspectos constantes de la experiencia teresiana. Lo documentaremos más adelante. Cf. *Vida* 37, 4 (« de ver a Cristo, me quedó impresa su grandísima hermosura, y la tengo hoy día »); 38, 17 (« siempre me parecía traía presente aquella majestad del Hijo de Dios... Queda tan esculpido en la imaginación que no lo puede quitar de sí »); 38, 18; *Moradas* VI, 9, 3, VII, 7, 9, etc.

⁶⁵ *Vida* 28, 8. « Como de una persona viva a su retrato » (*ib.*, n. 7).

⁶⁶ *Ib.*

⁶⁷ *Ib.*

⁶⁸ *Rel.* 54. Cf. *Rel.* 56, y *Vida* 27, 4: « Acá vese claro que está aquí Jesucristo hijo de la Virgen ».

⁶⁹ Cf. *Vida* c. 22, y *Moradas* VI, c. 7. Cf. detalles más adelante.

⁷⁰ Cf. la rica experiencia trinitaria de la *Rel.* 33; cf. además la *Rel.* 47 (« ...estaba yo hoy considerando cómo siendo tan una [las tres Personas], había tomado carne humana el Hijo solo, y diome el Señor a entender cómo, con ser una cosa, eran divisas »), y *Rel.* 56 (« ...allí se me daban a entender cosas que yo no las sabré decir después; entre ellas era cómo había la Persona del Hijo tomado carne humana y no las otras »), etc.

que se trata de « la más subida visión » que ha tenido, y esto lo escribe en 1565. He aquí el texto en un bloque indivisible, pero trasparente como un puro diamante o un cristal natural: « Fue tan arrebatado mi espíritu que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo; al menos no se entiende que se vive en él. Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representóseme *por una noticia admirable*⁷¹ y clara estar metido en los pechos del Padre. Esto no sabré yo decir cómo es, porque sin ver me pareció me vi presente de aquella divinidad. Quedé tan espantada y de tal manera que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí; y siempre me parecía traía presente aquella majestad del hijo de Dios... » — Sigue el forcejeo por reflejar la realidad y eficacia interior de la visión: « queda tan esculpido en la imaginación, que no lo puede quitar de sí, por en breve que haya pasado, por algún tiempo, y es harto consuelo y aun aprovechamiento ». Y continúa: « Esta misma visión he visto otras tres veces. Es, a mi parecer, *la más subida visión que el Señor me ha hecho merced que vea...* »⁷²

d) Por fin, penetración de los misterios de Cristo, especialmente del mistero eucarístico.⁷³

3. DIOS REALIDAD PRESENTE

El descubrimiento de Dios presente al alma por dentro y por fuera, hallazgo hecho también por vía de experiencia, a la luz de una serie de gracias contemplativas, es otra de las grandes sorpresas que de repente se encontró entre manos S. Teresa. En su exigua formación teológica, tenía nociones menguadas (absolutamente insuficientes) de dos o tres dogmas fundamentales: presencia universal de Dios por inmensidad; diferencia entre Dios y su gracia creada, en nosotros; y consiguientemente sobre la inhabitación o presencia de Dios en el alma en gracia. Pese a sus consultas a teólogos y semiteólogos, probablemente nunca llegó a poseer clara noticia de estas tres verdades, o mejor dicho, de la idea que de ellas tenían aquellos teólogos y tenemos nosotros; y por tanto probablemente tampoco llegó a captar el sentido de los enunciados escolásticos. Desde esa posición tan precaria la Santa contempló en visión directa de la realidad, la situación de Dios en el alma y en las cosas: la incardinación o el « engolfamiento » de

⁷¹ La fórmula subrayada tiene valor especial en las descripciones de la Santa; cf. *Moradas* VI, 7, 9.

⁷² *Ib.* n. 18. Prosigue: « ...trae consigo grandísimos provechos... Es una llama grande que parece abrasa y aniquilla todos los deseos de la vida ». « Queda impreso un acatamiento que no sabré yo decir cómo... » Un acatamiento tal, que de sólo su recuerdo « los cabellos se me espeluzaban, y toda parecía me aniquillaba » (nn. 18-19).

⁷³ Sobre la penetración de los misterios de Cristo, cf. una afirmación de valor especial en las *Mor.* VI, 7, 11. Su valor especial se debe a que en dicho texto comprende las experiencias místicas de las moradas VI y VII (con evidente referencia autobiográfica) y alude a los misterios de Cristo celebrados en el ciclo litúrgico. — Otras experiencias de contenido cristológico pueden verse en las *Relaciones* 9, 15 (n. 4), 17, 18, 26, 33, 35, 36, 51, 54, 56, 57 y 58.

todas las cosas en El, la existencia y presencia de Dios en toda alma, incluso en el alma sumergida en el pecado o en la infidelidad.⁷⁴ Pero, sin duda, su gran descubrimiento fue el de la especial presencia de Dios en ella misma. Nos lo refiere expresamente dos veces, en ambas ocasiones con fuerte realismo y sobrecogida de emoción.⁷⁵ Ambos pasajes son sobradamente conocidos para insistir ahora en su riqueza de contenido ni discutir el problema que plantean. Notemos únicamente que el relato teresiano da fe de una percepción de Dios tan radical y elemental que resulta difícil determinar si se trata de una presencia divina natural de inmensidad, místicamente percibida (tal parece resultar de ambos textos a primera vista), o más bien de una presencia divina sobrenatural, que la Santa percibe como distinta de la gracia creada en que radica. En una *Relación* de data ciertamente posterior a *Vida* y anterior a *Moradas*, tras referirnos una intensa experiencia de la inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia, confesará ingenuamente: «Ahora veo que de la misma manera lo he oído a letrados, y no he entendido como ahora, aunque siempre sin deternimiento lo creía».⁷⁶ Y sin embargo, todavía posteriormente en la *Relación* 54 (año 1575?), volverá a referirnos otra experiencia de la inhabitación trinitaria en su alma, sirviéndose de la famosa fórmula con que los teólogos designan la presencia natural: «... de manera que no se puede dudar que está la Trinidad por presencia y potencia y esencia en nuestras almas»; señal de que la Santa no había captado o no retenía el significado escolástico de la fórmula ni las doctas explicaciones de sus teólogos; y que, en cambio, lo único que quiere decirnos es su experiencia sobrenatural de Dios-Trinidad, existente en el alma como El es en sí, con esencia y poder y presencialidad.

En el fondo de esta experiencia el dato fundamental es que la Santa se siente transida de Dios y engolfada en El. Por dentro y por fuera. Percepción que se intensificará en otras experiencias: sentirse

⁷⁴ Cf. *Relación* 29.

⁷⁵ Véanse ambos textos en *Vida* 18, 15 y *Moradas* V, 1, 10. — Para la recta interpretación de ambos textos, téngase en cuenta: a) que el punto de partida es el dato ignorado por la Santa: «no sabía que estaba Dios en todas las cosas» (*Vida* 18, 15; en *Moradas* puntualizará: «no había llegado a su noticia que estaba Dios en todas las cosas por presencia y potencia y esencia...»); b) que el medioletrado, si ella lo entendió bien, le aseguró que Dios «estaba [en el alma] sólo por gracia» (en *Moradas*: «que no estaba más de por gracia»); por tanto, que no estaba presente en las cosas; c) en cambio, ella lo había descubierto en su alma y en las cosas: «estar allí su misma presencia» (en *Moradas*: «por presencia y potencia y esencia»); d) y esta verdad se le había «fijado» de suerte que se le hizo inaceptable la explicación del medioletrado; e) de ahí que la explicación «teológica» de Báñez y Gracián la «consoló hartó» (*Moradas*: «con que se consoló mucho»).

⁷⁶ *Relación* 33, n. 1 (que data probablemente de 1572). — Sin embargo la experiencia mística que originó esta nueva ilustración, fue «trinitaria», de la inhabitación, y no de sola la inmensidad de Dios: «Un día después de San Mateo, estando como suelo después que vi la visión de la SS. Trinidad y cómo está con el alma que está en gracia, se me dió a entender muy claramente...»

como la esponja, empapada y rodeada de El, « como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua, así me parecía mi alma que se hinchía de aquella divinidad ». ⁷⁷ Percibe asimismo cómo Dios, desde lo íntimo de su alma, irradia y comunica el sér a todas las cosas: « Parecíame que de dentro de mi alma —que estaban y veía yo estas tres Personas— se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo ». ⁷⁸

Pero su experiencia suprema es, sin duda, la de la inhabitación, presencia de la Trinidad por dentro, en el castillo del alma. Como en el precedente caso de la Humanidad de Cristo, también esta experiencia trinitaria comenzará a ráfagas, en visiones diseminadas a lo largo de varios años: visiones intelectuales puras y visiones imaginarias, alguna de aquellas intensísima. ⁷⁹ Hasta que, por fin, esa presencia de la Trinidad percibida en acto espiritual puro (visión intelectual) se estabilizará y será objeto de contemplación permanente; ⁸⁰

⁷⁷ *Relación* 18. — En la *Rel.* 45 escribe: « 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 ». Nótese aquí la neta diferenciación entre las dos presencias de Dios, en las cosas y en el alma. Recuérdese la experiencia de la *Rel.* 61: « ...sentí estar tan dentro de Dios, que no parecía había mundo, sino embebida en El ». — A la misma serie de experiencias pertenece la famosa comunicación « Búscate en Mí » (hacia el año 1576) que motivó el *Vejamen* y más tarde la poesía: « Alma buscarte has en Mí, y a Mí buscarme has en tí », que es una simple glosa poética a la precedente experiencia mística. — Ya en *Vida* había dejado constancia de esta experiencia, central en la historia de su evolución mística. Así en el c. 10, n. 1: « en ninguna manera podía dudar que estaba [El] dentro de mí, o yo toda engolfada en El ». La experiencia se repite en la segunda agua (14, 5-6), en la tercera (15, 15) y en la cuarta (passim). Cf. *ib.* 40, 9; y 40, 5 con los pasajes paralelos de *Moradas* 1, c. 2, y *Rel.* 24.

⁷⁸ *Rel.* 18, fin. — Cf. *Moradas* VII, 2, 6, y VI, 10, 2.

⁷⁹ En la imposibilidad de desarrollar y documentar adecuadamente el vastísimo tema, nos limitamos a afirmarlo como dato notorio y patente en los escritos teresianos. Véanse las *Relaciones* 6, n. 9; 16, n. 1; 24; 25; 57. Y las *Moradas* VII, 1, 6. Los aspectos más importantes para nuestro estudio son: a) la experiencia de la inhabitación confiere tal penetración del misterio, que casi llega a rasgar el velo de la fe (veremos en seguida las afirmaciones teresianas a este respecto); b) la inhabitación, al menos en alguna de sus más vívidas percepciones o experiencias, es localizada en lo « muy muy interior [del alma], en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es... » (*Moradas* VII, 1, 7: nótese que esta explicación comenta a la par la experiencia directa del misterio y el clásico texto de S. Juan 14, 23); y es percibida como una presencia dinámica: como si se comunicasen las tres Personas (*ib.* n. 6 y *Rel.* 6, n. 9); c) insistentemente asocia la Santa su experiencia de la inhabitación al texto de S. Juan: además del pasaje ahora citado, véanse las *Rel.* 6, 9, y 16, 1.

⁸⁰ Es taxativa la afirmación de la Santa, en 1577: « Cada día se espanta más el alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella [las tres Personas]... » (*Moradas* VII, 1, 7), y poco después: « lo esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento », o sea de la morada central, donde goza de su compañía como María en la casa de Betania (n. 10); y en el c. 2, n. 4:

cuando la Santa se propondrá referirnos incidencias o modalidades nuevas de su íntima experiencia de Dios, comenzará casi infaliblemente aludiendo a esta contemplación estable, como a dato de referencia constante, o como a punto fijo de comparación.⁸¹

Su situación normal será: percepción habitual de Cristo fuera, al lado derecho, y percepción continua de la Trinidad dentro, en la honda morada séptima.⁸² Quizá exista también una contemplación de la inmensidad de Dios presente doquier (inmensidad); pero aquellas dos —experiencia de Cristo y de la Trinidad Santísima— localizadas al externo del cuerpo y en lo más entrañable del espíritu son sin duda las dos experiencias culminantes.⁸³ Así, en una de sus últimas *Relaciones* podrá escribir: «... las tres Personas de la Santísima Trinidad que yo traigo en mi alma esculpidas...»⁸⁴

4. EL MISTERIO DE LA TRINIDAD SANTÍSIMA

Pasando del misterio trinitario implicado en la inhabitación, al misterio de la Trinidad en sí misma, lo hallamos también presente en la experiencia teresiana. Ya en las páginas que preceden hemos tropezado con textos sueltos que lo testifican. Podríamos multiplicarlos hasta componer un rico florilegio. Pero no nos interesa el «anecdotario» místico, sino el contenido y la densidad de la experiencia teresiana. Dentro de ella, creemos poder señalar en este sector del arcano misterio trinitario un hecho central y culminante: las ilustraciones trinitarias son decisivas en la evolución de la mente teresiana; entre los factores místicos que la enriquecen hasta llevarla a la plenitud de «entendimiento y de fe», las gracias de contemplación y de experiencia de la Trinidad beatísima le confieren una especie de saber iluminado que la capacita para discutir victoriosamente con teólogos y herejes si llegase el caso. Y lo más sorprendente es que a esta cima de experiencia y de saber sobrenatural ha llegado ya en 1565, cuando escribe definitivamente la segunda parte de la *Vida*: «... se ve el alma en un punto tan 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

«siempre queda el alma con su Dios en aquel centro». Tal experiencia duraba de hecho cuatro años más tarde, en vísperas ya de la muerte; nos consta por la última *Relación* (VI): «Las visiones imaginarias han cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad...» (n. 3, y cf. n. 5).

⁸¹ Véase por ejemplo el comienzo de las *Relaciones* 18, 25, 33, 54, 56... y *Moradas* VII, 4, 1-2, donde puntualizará: «algunas veces las deja nuestro Señor [a tales almas] en su ser natural... Verdad es que dura poco: un día, lo más o poco más...»

⁸² Sobre la transición de la percepción habitual de Cristo a la de la Trinidad, véase la *Rel.* 18: «Como yo estaba mostrada [= habituada] a traer sólo a Jesucristo siempre, parece me hacía algún impedimento ver tres Personas».

⁸³ Existen excepciones (cf. supra, nota 81), que constituirán precisamente las supremas pruebas y purificaciones místicas; cf. *Rel.* 58 y 63.

⁸⁴ *Rel.* 47, hacia el año 1575. Sobre esta misma experiencia cf. infra p. 29.

a disputar de la verdad de estas grandezas ». ⁸⁵ Doce años más tarde insistirá al escribir las *Moradas*: « ... se le muestra la Santísima Trinidad... y por una noticia admirable... entiende ser todas tres una sustancia..., de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma —podemos decir— por vista... » ⁸⁶

A lo largo de las *Relaciones*, una serie de testimonios de diáfana sencillez y robustez vigorosa, nos confiarán repetidamente ese mismo sentimiento de penetrar el misterio hasta « entenderlo »: « Claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad..., adonde entendió mi alma... cómo es Dios Trino y uno ». ⁸⁷ — « Se me dio a entender y casi a ver... cómo las tres Personas... que yo traigo en mi alma esculpidas, son una ». ⁸⁸ — « Las Personas veo claro ser distintas, como lo vi ayer, cuando hablaba vuestra merced con el Provincial; salvo que ni veo nada, ni oyo, como ya a vuestra merced he dicho, mas es una certidumbre extraña, aunque no vean los ojos de el alma, y en faltando aquella presencia, se ve que faltan. 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 esa determinación. Verdad es, y advierta vuestra merced en esto, que la Persona que habla siempre, bien puedo afirmar la que me parece que es; las demás no podría afirmarlo. La una bien sé que nunca ha sido; la causa jamás lo he entendido, ni yo me ocupo más en pedir de lo que Dios quiere, porque luego me parece me había de engañar el demonio, y tampoco lo pediré ahora, que habría temor de ello... Aunque se dan a entender estas Personas distintas, por una manera extraña, entiende el alma ser un solo Dios ». ⁸⁹

Otros pasajes importantes pueden verse diseminados en las *Relaciones*. ⁹⁰ Lo que importa captar y destacar en ellos es la fuerza y el alcance de la experiencia teresiana: precisamente el misterio trinitario, el más profundo, difícil y reacio a la especulación teológica, es el que da la a la santa mística la impresión de plenitud, de colmado entendimiento, hasta arrancar a su pluma una expresión —peligrosa en la acepción de algún teólogo puntilloso— que acusa tímidamente una superación de la fe en la contemplación del misterio: « lo que tenemos *por fe* allí lo entiende el alma, podemos decir, *por vista* ». El finísimo atenuante del « podemos decir » matiza sutilmente la contraposición « por fe » y « por vista »; pero no libró el texto teresiano del correctivo censorial de los dos teólogos que acribillaron en presencia

⁸⁵ *Vida* 27, 9; y cf. 39, 25: « cuando pienso o se trata de la SS. Trinidad, parece entiendo cómo puede ser ». Es curioso notar que esta declaración es hecha por la Santa a propósito de una gracia referente al símbolo *Quicumque vult salvus esse*.

⁸⁶ *Moradas* VII, 1, 6.

⁸⁷ *Rel.* 16.

⁸⁸ *Rel.* 47.

⁸⁹ *Rel.* 5, 19.

⁹⁰ *Rel.* 6, 3 y 9; 18; 24; 25 (interesante por el triple don del Padre: « Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen »); 33 (y su complemento en la *Rel.* 56); 47 (ya citada); 54 y 57...

de la Autora el autógrafo de las Moradas. Ello nos revela hasta qué punto esa experiencia teresiana era sorprendente y quizá inadmisibles para Gracián y Yanguas, que pusieron toda su buena voluntad en la revisión de la obra.⁹¹

5. DIOS VERDAD PURA, FUENTE DE TODA VERDAD

Es ésta una de las más inefables experiencias místicas de la Santa: Dios, verdad suma, objeto de su contemplación. La misma forma abstracta en que ella nos la refiere, contrasta fuertemente con los co-

⁹¹ El pasaje es tan importante que decidimos transcribirlo íntegro en nota. En el contexto precedente (n. 5), la Santa viene comparando la unión mística de las quintas y sextas moradas con la que se realiza al ingresar en las séptimas. Para describir aquélla se ha servido —una vez más— del modelo paulino, bosquejado con una pincelada típicamente teresiana: la unión de las sextas moradas se realiza en una experiencia a ciegas: « es haciéndola [Dios al alma] ciega y muda [!], como lo quedó S. Pablo en su conversión. ». En cambio, la unión de las séptimas « es de otra manera: quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos, y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y, metida en aquella morada [central], 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 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 ni del alma, porque no es visión imaginaria » (Mor. VII, 1, 6).

Abstengámonos de todo comentario. En cambio, merece la pena notar las correcciones que Gracián (con Yanguas) introdujo en el autógrafo:

a) La frase de la Santa « por visión intelectual ...se le muestra la SS. Trinidad », fue emendada así: « por visión o conocimiento intelectual que nasce de la fe... »

b) La proposición final ha sido corregida así: « de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende más el alma —podemos decir— que parece [borra por] vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo [borra ni del alma], porque Dios es espíritu, ni de la imaginación ».

Es evidente la intención del corrector de mantener la contemplación teresiana dentro de la fe. La misma enmienda del texto impuso Gracián a las Moradas en su copia autógrafa de Córdoba.

Hasta Fray Luis en la edición príncipe (p. 234) se creyó en el deber de agregar una larga nota marginal al presente pasaje, para defender su ortodoxia: « Aunque el hombre en esta vida perdiendo el uso de los sentidos y elevado por Dios, puede ver de paso su esencia, como probablemente se dice de S. Pablo y de Moisés y de otros algunos: mas no habla aquí la Madre desta manera de visión, que aunque es de paso, es clara y intuitiva: sino habla de un conocimiento deste misterio que da Dios a algunas almas por medio de una luz grandísima que les infunde, y no sin alguna especie criada; mas porque esta especie no es corporal, ni que se figura en la imaginación,

lores habituales de su pluma y estilo, garantía de la genuinidad de su testimonio trasmisor del dato sin someterlo a elaboración conceptual o al tamiz literario de expresión. Recojamos, siquiera fragmentariamente el texto de la Santa; su lectura parece una glosa del capítulo primero del evangelio de S. Juan: «... vínome un arrebatamiento de espíritu de suerte que yo no lo sé decir. Parecióme estar metido [mi espíritu] 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; no sé yo decir cómo, porque no vi nada. Dijéronme, sin ver quién, mas bien entendí ser la misma Verdad: '... todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad; no faltará una tilde de ella... ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a Mí. Con claridad verás esto que ahora no entiendes, en lo que aprovecha a tu alma'... Quedóme una verdad de esta divina Verdad que se me representó sin saber cómo ni qué, esculpida, que me hace tener un nuevo acatamiento a Dios, porque da noticia de su majestad y poder de una manera que no se puede decir: sé entender que es una gran cosa. Quedóme muy gran gana de no hablar sino cosas muy verdaderas, que vayan adelante de lo que acá se trata en el mundo, y así comencé a tener pena de vivir en él... 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. ... Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado. Paréceme que en ninguna manera me pudieran imprimir así, ni tan claramente se me diera a entender la vanidad de este mundo. 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; aunque esto va dicho oscuro para la claridad con que a mí el Señor quiso se me diese a entender». ⁹²

6. LA PALABRA DE DIOS Y SU EFICACIA

Otro importante objeto de experiencia, uno de los más finamente analizados y más robustamente testificados, es *la fuerza de la palabra de Dios*.

La Santa testifica que la percibe en su interior, en entendimiento y

por eso la Madre dice que esta visión es intelectual, y no imaginaria». Aparte esta glosa marginal, también fray Luis introdujo notables variantes en el texto teresiano para mitigar su fuerza.

⁹² *Vida* 40, 1 s. — Existe el duplicado de esta experiencia en *Moradas* VI, 10, 5: « También acaece de manera que no se puede decir, mostrar Dios en sí mismo una verdad que parece deja oscurecidas todas las que hay en las criaturas, y muy claro dado a entender que El solo es verdad que no puede mentir; y dase bien a entender lo que David dice en un Salmo, que *todo hombre es mentiroso*, lo que no se entendiera jamás así, aunque muchas veces se oyerá. Es verdad que no puede faltar... » (prosigue en el n. 7). Cf. otros pasajes en *Camino* 34, 9; y 19, 15.

memoria, e incluso en la voluntad y en lo hondo de su sér; la percibe en formas varias, con palabras formadas y en « habla sin hablar »⁹³ cuando « 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 la manera de esta visión que queda dicha [visión intelectual] »;⁹⁴ percibe su pujanza y sus matices: cuando es palabra de socorro y ayuda, « es fortaleza..., ánimo..., seguridad..., quietud y luz, que en un punto vi mi alma hecha otra »;⁹⁵ si, en cambio, es palabra de corrección o desaprobación, por sí sola fustiga y aniquila « de manera que llega a las entrañas »;⁹⁶ « las reprensiones ... bastan a deshacer un alma...; parece ya se ve el alma en el verdadero juicio [universal] ».⁹⁷ Cuando contiene conminaciones o mandatos, es pura potencia obradora y creadora: « [palabra] que habla el Señor es palabras y obras »;⁹⁸ « sus palabras son obras... Es así, cierto: que muchas veces me acordaba de cuando el Señor mandó a los vientos que estuviesen quedos en la mar [Mt. 8, 26]...; y así, decía yo: '¿quién es éste, que así le obedecen mis potencias y da luz en tan gran oscuridad en un momento?' »⁹⁹ Las propias potencias son efectivamente el punto en que la Santa asegura percibir la pujanza de la voz de Dios, como un ciclón o como un buril: incontenible o indeleble. Palabras que la avasallan con empuje arrollador,¹⁰⁰ o que se le imprimen como si hubiesen sido esculpidas en el espíritu,¹⁰¹ y cuyo efecto final es dejar el entendimiento abierto a solas las verdades: « tiene el entendimiento tan habituado a entender lo que es verdadera verdad, que todo lo demás le parece juego de niños ».¹⁰²

Renunciamos a entrar en el análisis de la serie de hablas del Señor a la Santa, testificadas por ella en *Vida, Relaciones, Moradas y Fundaciones*.¹⁰³ Su examen serviría, ciertamente, para documentar en forma

⁹³ Términos con que indica la Santa las « hablas intelectuales puras, que, según ella, están cortadas por el patrón de las del cielo, donde « sin hablar se entienden, [cosa que] yo nunca supe... hasta que el Señor ...quiso que lo viese, y me lo mostró en un arrobamiento... » (*Vida* 27, 10).

⁹⁴ *Vida* 27, 6 (« Es un lenguaje tan del cielo, que acá se puede mal dar a entender... »).

⁹⁵ *Vida* 25, 18; cf. la carta del 4/11/1576, a Gracián.

⁹⁶ *Rel.* 1, 26. Esta misma constatación es hecha por la Santa cada vez que refiere una comunicación divina de este género.

⁹⁷ *Vida* 26, 2. Cf. además el n. 3: « ...una reprensión que me deshacía ». Cf. además el texto que sigue (n. 6) alusivo a la palabra del Señor: « Yo te daré libro vivo ».

⁹⁸ *Vida* 25, 3.

⁹⁹ *Vida* 25, 18-19. Véase la fuerza del contexto, aun literariamente eficazísimo. — En las *Moradas* VI, 3, 5 dirá que la primera nota de las palabras de Dios « es el poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando ».

¹⁰⁰ Cf. *Mor.* VI, 1, 6.

¹⁰¹ *Moradas* VI, 3, 7, 4, 6; 5, 11; y *Vida* 38, 4. Cf. además el efecto que dejan en el alma las palabras de « profecía ».

¹⁰² *Vida* 21, 19.

¹⁰³ Puede verse R. P. DE JUVIGNY, S. J., *Sainte Thérèse de Jésus à l'École du Christ*. Paris, 1949; o mejor fr. LUIS DE S. JOSÉ, *Concordancias de las obras*

concreta las dimensiones y matices de esta singular experiencia tere-
siana; pero requeriría un estudio vasto y delicado.¹⁰⁴ Baste dejar
constancia del hecho y de la fuerza con que S. Teresa captó y expresó
su experiencia de esa realidad sobrenatural: el « *verbum Dei* » comu-
nicado a ella directamente.

7. LA OTRA PALABRA DE DIOS

Experiencia de la palabra revelada: retazos selectos de Sagrada
Escritura introducidos en la vida mística de la Santa y diluidos en
la luz de su contemplación.

Quizá en ningún otro sector de la historia interior de S. Teresa
sea tan flagrante el contraste entre la preparación humana natural y
la dotación mística sobrenatural: una formación e información preca-
rísima en materia escriturística, frente a un raudal de iluminaciones y
experiencias específicamente bíblicas. Iluminaciones y experiencias de
toda especie y matiz:

—la Santa ignora en absoluto el sentido de un determinado pasaje
bíblico (ignora hasta el « romance » de las palabras latinas en que ella
lo utiliza para su oración litúrgica), y de repente lo penetra y lo goza
leído e interpretado a través del estado místico que actualmente está
viviendo;¹⁰⁵

—tiene clara conciencia y firme seguridad de que para entender a
fondo la palabra revelada existe una vía secreta, que es la « experien-
cia interior »;¹⁰⁶

—por eso mismo, posee la convicción de que, estando en pecado,
será inútil pretensión empeñarse en gozar las palabras de la Escritura,
que no pueden ser gustadas por un paladar estrangado por el pecado,
justamente lo mismo que el pecador no puede gustar el manjar euca-
rístico aunque lo coma materialmente como los demás;¹⁰⁷

y escritos de Santa Teresa de Jesús. Burgos, el Monte Carmelo, 1945. « Pala-
bras del Señor dichas a Santa Teresa de J. », pp. 1002-1010.

¹⁰⁴ Sobre las locuciones divinas en general, véase *Vida* c. 25 y *Moradas*
VI, c. 3. Sobre otros aspectos interesantes, véanse las *Relaciones* 5, n. 20,
28, y 53.

¹⁰⁵ *Vida* 15, 8: « Y es así que me ha acaecido, estando en esta quietud,
con no entender casi cosa que rece en latín, en especial del Salterio, no sólo
entender el verso en romance, sino pasar adelante en regalarme de ver lo
que el romance quiere decir ». Casos concretos de este género de experien-
cias pueden verse en el pasaje arriba citado (nota 92) sobre el « *omnis homo*
mendax », en *Moradas* III, 1, 1 sobre el « *Beatus vir qui timet Dominum* »
(cf. *ib.* n. 4, y VII, 4, 3), en *Vida* 19, 9 sobre « *Justus es Domine...* »; o en el
c. 20, n. 10 sobre « *Vigilavi et factus sum sicut passer...* », y 20, 11 sobre « *Ubi*
est Deus tuus » (« es de mirar que el romance de estos versos yo no sabía
bien el que era... »). — Cf. *Conceptos* prólogo n. 1; y véase la nota 90.

¹⁰⁶ Cf. el prólogo y todo el c. 1 de *Conceptos*, y los dos elocuentes capí-
tulos sobre la Humanidad de Cristo (*Vida* 22 y *Moradas* VI, 7), y el modo
de entender los textos bíblicos que se refieren a ese problema.

¹⁰⁷ *Conceptos* c. 1, n. 11, pasaje interesante.

— que hay en la Escritura palabras que —como las de los *Cantares*— no enamoran porque no son experimentadas;¹⁰⁸

— que en los momentos más críticos de su vida espiritual (especialmente en las fuertes crisis de su vida mística) ciertos textos de Escritura la han salvado de la tenaz incompreensión de teólogos y confesores;¹⁰⁹

— que ella ha penetrado de tal suerte los pasajes escriturísticos que se refieren a la mediación de la Humanidad de Cristo, que es inútil que los teólogos repliquen y se empeñen en darles otros sentidos menguados e inaceptables;¹¹⁰

— que, en fin, ha oído de boca de « la misma Verdad » que « ... todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad: no faltará una tilde de ella ».¹¹¹

Y ¡qué vibración y sentido denso —casi penoso— adquieren todas estas convicciones teresianas en la hora concreta de la historia de la Iglesia en que ella las vivió y escribió! Basta hacer una fugaz referencia mental al antagonismo católico-protestante, álgido en aquellos momentos, para vislumbrar el trágico alcance de esas experiencias.

Pero quizá convenga recordar, para prevenir equivocadas interpretaciones, que antes y por encima de toda experiencia mística, existe en Teresa una actitud de total e ilimitada adhesión a la palabra sagrada, y que para ella 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.¹¹²

Tratando ahora de esquematizar lo más compendiosamente posible el rico caudal de aspectos y temas bíblicos alcanzados por la mirada mística de la Santa, podemos reducirlos a dos: 1º) La inmensa mayoría de hablas divinas por ella percibidas en comunicación directa con Dios, están tomadas de la Escritura: el Señor, para hablar a la Santa de las cosas íntimas de ella misma o de sus propios misterios divinos, repite su palabra bíblica. - 2º) Toda la escala del proceso espiritual de la Santa y toda la gama de sus experiencias místicas están meticulosamente selladas con sendas experiencias de palabras bíblicas.

¹⁰⁸ *Ib.* 1, 5.

¹⁰⁹ *Ib.* 1, 5, pasaje abusivo a los cc. 23 y ss. de *Vida*.

¹¹⁰ *Vida* 22, 6 y *Moradas* VI, 7, 6.

¹¹¹ *Vida* 40, 1. Nótese en la última expresión una alusión al « nec iota unum aut unus apex... » (*Mat.* 5, 18). Véase la misma convicción de que las palabras o promesas evangélicas jamás podrán faltar, en la solución del agudo problema de la pobreza monástica: *Rel.* 2, 3.

¹¹² Cf. *Vida* 25, 12-13; 32, 17 (« creo ser verdadera la revelación [privada, personal], como no vaya contra lo que está en la S. Escritura o contra las leyes de la Iglesia que somos obligados a hacer »); 33, 5 (« por cualquier verdad de la S. Escritura me pondría yo a morir mil muertes »); 40, 2; *Relación* III, 13; IV, 3, etc. — La formulación de esta norma en las *Moradas* es de vigor insuperable: « ninguna [habla o revelación] que no vaya muy conforme a la Escritura hagáis más caso de ellas que si la oyeseis al mismo demonio » (*Mor.* VI, 3, 4). Por su importancia en la historia de la vida mística teresiana, recordamos asimismo la *Relación* 19: « ...díjome [Dios]: ' Diles [a los confesores] que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos ' ».

A nuestro estudio interesa sólo destacar el segundo aspecto; dejamos pues de lado el primero, para comprobar positivamente cómo la palabra sagrada penetra y preside la vida mística de la Santa. Y aun al hacer esta comprobación, nos vemos precisados a prescindir de todo análisis y omitir tantos tentadores comentarios; nos limitaremos pues a elencar en serie los datos más importantes.

1) *Temores iniciales ocasionados por las gracias místicas.* - Como es sabido, las profundas turbaciones y angustias de conciencia constituyeron el primer estrato de purificaciones místicas de la Santa. Tres palabras bíblicas iluminaron esta larga noche, las tres vividamente percibidas y de potente eficacia. Son una palabra del *Cantar de los Cantares*, un texto de *San Pablo*, y sobre todo la palabra evangélica de Jesús resucitado « *Ego sum, noli timere* ».

a) *Las palabras de amor de los Cantares.* - Limitémonos a reproducir el testimonio explícito de la Santa. Se halla en el primer capítulo de su pequeño comentario a los *Cantares* y alega un hecho de su experiencia personal en confirmación de su típica tesis exegética: « ejercitarnos en el amor » es clave para entender los textos bíblicos que refieren el amor de Dios a las almas. En este sabroso contexto, escribe: « 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 qué 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. Porque, como he dicho, conoció que es posible pasar el alma enamorada por su Esposo todos esos regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con El. »¹¹³

b) Por el relato autobiográfico de *Vida* 23, 15, sabemos que durante sus crisis de angustia un texto de S. Pablo tuvo idéntica eficacia: « 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 puso en las manos, que decía S. Pablo *que era Dios muy fiel*, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados. Esto me consoló muy mucho ».

El influjo de este pensamiento paulino en las purificaciones teresianas tiene larga e interesante historia. He aquí los jalones más importantes: — hacia 1572, tiene una experiencia directa y nueva: « Sobre el temor de pensar si no está en gracia: »¹¹⁴ 'Hija, muy diferente es

¹¹³ c. 1, nn. 5-6.

¹¹⁴ Esta especie de título de la presente *merced*, en la generalidad de las ediciones antiguas decía: « sobre el temor de pensar si *estoy* en gracia ». El P. Silverio, en cambio, editó sobre la base del texto manuscrito: « Sobre el temor de pensar si *no están* en gracia » (B. M. C., t. II, p. 58). Lo ha seguido el P. Efrén en su edición crítica (B. A. C., t. II, *Rel.* 39, p. 549); en cambio en

la luz de las tinieblas. *Yo soy fiel*. Nadie se perderá sin entenderlo. Engañarse ha quien se asegure por regalos espirituales. La verdadera seguridad es el testimonio de la buena conciencia. Mas nadie piense que por sí puede estar en luz, así como no podría hacer que no viniese la noche, porque depende de mí la gracia. El mejor remedio que puede haber para detener la luz es entender que no puede nada y que le viene de Mí »¹¹⁵ — Ya en la primera redacción del *Camino* había escrito un pasaje que no fue conservado en el texto definitivo: « ...fiel es el Señor: creed que si no andáis con malicia..., con lo que el demonio os pensare dar la muerte os dará la vida ». ¹¹⁶ — Por fin, nos refiere una experiencia complementaria en la *Relación* 58, y en sus apuntes íntimos anota para sí misma este recordatorio: « No es ninguno tentado más de lo que puede sufrir ». ¹¹⁷

c) « *Yo soy, no hayas miedo* ». - Es éste, sin duda, el texto bíblico de más rico historial y de más hondas repercusiones en el alma mística de S. Teresa. No penetra en la experiencia de la Santa directamente desde el libro sagrado, sino a través de una infusión o una serie de comunicaciones místicas en que el Señor repite su palabra de resucitado. Pero ningún otro texto sagrado está tan copiosamente representado en los escritos teresianos. Para la Santa, es ésa la palabra eficaz por excelencia. De ella se sirve para probar su tesis relativa a la eficacia de la palabra de Dios: el hablar de Dios « es palabras y obras »; y en ella se resume toda la historia de sus crisis íntimas. ¹¹⁸

2) *La inhabitación*. - Hemos visto ya cuán diáfana y profunda fue la experiencia teresiana de este misterio. Al teólogo no puede menos de causarle grata impresión la insistencia con que la Santa testifica que el peso de la experiencia por ella vivida la ha llevado a penetrar las palabras de S. Juan 14, 23: « Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus ».

— « ...esta presencia, tan sin poderse dudar, de las tres Personas, que parece claro se experimenta lo que dice S. Juan, que haría morada en el alma... » ¹¹⁹

— « ...entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual... Entendía 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... » ¹²⁰

— « Aquí se le comunican todas tres Personas y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el evangelio que dijo el Se-

la segunda edición (*Rel.* 64, p. 464), la titula: « El temor de si no está en gracia ». Preferimos, entre todas, la lectura que damos en el texto, críticamente fundada y de interés doctrinal para nuestro caso.

¹¹⁵ *Rel.* 28. — Nótese que el texto está tupido de alusiones bíblicas.

¹¹⁶ c. 69, n. 3.

¹¹⁷ Cf. B. M. C., t. VI, p. 72.

¹¹⁸ Por brevedad y por no desflorar tema tan rico y delicado, me limito a indicar sólo la referencia de los lugares más importantes: *Vida* 20, 26; 25, 18; 26, 2 y 5; 30, 14; 32, 8; 33, 3, 6 y 8; 36, 16; 39, 20; 31, 13 (cf. el lugar paralelo en *Moradas* VI, 4, 16). *Moradas* VI, 3, 5; 8, 3. *Fundaciones* 29, 6 y 18. *Relación* 4, 10; 15, 4; 27; 35, 1; 53 y 55.

¹¹⁹ *Relación* 6, 9.

¹²⁰ *Relación* 16.

ñor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos. ¡Oh, válgame Dios, cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son! »¹²¹

3) *Unión mística*. - La gracia y el estado místico de unión serán como el lugar de cita de los más hermosos textos paulinos; ante todo, los pasajes en que el Apóstol expresa sus sentimientos personales de adhesión a Cristo, y quizá sus propias experiencias místicas. Santa Teresa, pluma en mano, y con su gran sincera ingenuidad, nos dirá que su estado de alma es ya como el del Apóstol, aunque en seguida sobrecogida de pudor se corregirá y hará notar la enorme distancia que media entre su caso y el de San Pablo:

— «Viénneme días que me acuerdo infinitas veces de lo que dice S. Pablo —aunque a buen seguro que no sea así en mí—, que ni me parece vivo yo ni hablo ni tengo querer, sino está en mí quien me gobierna y da fuerza ».¹²²

— Hacia esas mismas fechas escribía en *Vida* 6, 9: « ¡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 decir lo que S. Pablo, aunque no con esa perfección: 'que no vivo yo ya, sino que vos, Criador mío, vivís en mí', según ha algunos años que, a lo que puedo entender, me tenéis de vuestra mano, y me veo con deseos y determinaciones, y en alguna manera probado por experiencia ».¹²³

— Todavía en el mismo libro de la *Vida* 18, 14, el texto paulino es transportado a otro plano de experiencia mística. Tras penosos forcejeos de pluma por explicar « lo que es unión » (n. 3), finalmente la Santa se declara impotente: « ¡Dígalo quien lo sabe!... Estaba yo pensando cuando quise escribir esto —acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo—, que 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. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo'. Quien lo

¹²¹ *Moradas* VI, 1, 6-7. — También otros textos bíblicos son asociados a la experiencia del misterio trinitario en nosotros: tal es, por ejemplo, el verso del *Cánt.* 5, 1: « veniat dilectus meus in hortum suum », curiosamente citado por la Santa ilustrando una explícita experiencia de la inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia: « Diéronseme a entender aquellas palabras de los Cantares: *Veni dilectus meus in hortum meo et comedet* » (*Rel.* 24). Cf. además la *Relación* 44; *Rel.* 13 (alusión al texto « qui datus est nobis... »).

¹²² *Rel.* 3, 10. — Todo el contexto está cuajado de alusiones paulinas a « persecuciones » y « sufrimientos » por Cristo. Nótese la alusión velada, en el último miembro del texto citado, al « qui me confortat » (*Phil.* 4, 13); de hecho ese pasaje del Apóstol (« omnia possum in eo ») influyó positiva y profundamente en la vida mística de la Santa (cf. *Vida* 13, 3, etc.), así como el texto de *1 Cor.* 10, 13, a que aludiremos luego.

¹²³ El presente pasaje se halla en un contexto que contiene un arrebatado místico de la Santa pluma en mano. Sigue un texto paralelo al de la *Rel.* 3, 10 ahora citada, con idénticas resonancias paulinas.

hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro... »

— Y al reanudar el relato de la propia vida, tras el largo paréntesis del tratado de oración (cc. 11-22), sintetizará todo su itinerario místico así: « 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 ». ¹²⁴

— Cuando, por fin, en las *Moradas V* hará un supremo esfuerzo por dar una explicación realista del estado de unión, simbolizado en el gusano que muriendo dentro del capullo se transforma en Cristo, recurrirá de nuevo a las fórmulas paulinas, esta vez en forma mucho menos vital y más teórica, pero elevada a tesis de valor universal: « 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... » ¹²⁵

4) *Ansias, anhelos y angustias extáticas.* - Distingamos y documentemos, por exigencias de brevedad y claridad, dos solos aspectos: a) los vehementes anhelos extáticos (deseos de muerte, gemidos, ímpetus, soledades, etc.), y b) las angustias por el recuerdo de los pecados pasados; y limitémonos a reproducir los textos teresianos más notables:

a) *Con ocasión de la transverberación:*

— « ¡Oh, qué es ver un alma herida! Que... parece cayó de presto aquella centella en ella, que la hace toda arder. ¡Oh, cuántas veces me acuerdo —cuando así estoy— de aquel verso de David: 'Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum', que me parece lo veo al pie de la letra en mí ». ¹²⁶

¹²⁴ *Vida 23*, 1. El inciso final « a lo que me parecía » comparece invariablemente siempre que la Santa recurre a la experiencia paulina para expresar o avalar la propia: cf. *Vida 6*, 9, *Rel. 3*, 10 y *Moradas VII*, 2, 5 (interesante este último texto).

¹²⁵ *Moradas V*, 2, 4. — Como expresión de vida y experiencia mística teresiana, es interesante este otro texto normativo de S. Pablo: « Yo estaba pensando cuán recio era el vivir que nos privaba de no estar ansí siempre en aquella admirable compañía, y dije entre mí: Señor, dadme algún medio para que yo pueda llevar esta vida. Díjome: 'Piensa, hija, cómo después de acabada no me puedes servir en lo que ahora, y come por Mí y duerme por Mí y todo lo que hicieres sea por Mí, como si no lo vivieses tú ya, sino Yo, que esto es lo que decía S. Pablo [*I Cor. 10, 31*] » (*Rel. 56*). — Existe, es cierto, otra serie de pasajes bíblicos, tomados especialmente del *Cant.*, en que la Santa apoya su experiencia de la unión; pero omito su estudio por razones de brevedad y porque no es mi propósito hacer una monografía completa de este aspecto, sino dejar constancia de su firme presencia en la vida mística teresiana.

¹²⁶ *Vida 29*, 11.

—Bajo la catarata de *anhelos de la tercera agua*: «...vese encadenada. Entonces siente más verdaderamente el cautiverio que traemos con los cuerpos, y la miseria de la vida. Conoce la razón que tenía S. Pablo de suplicar a Dios le librase de ella: da voces con él; pide a Dios libertad...»¹²⁷

— Durante la *pena de ausencia*: «...pena tan delgada y penetrativa que... al pie de la letra me parece se puede entonces decir, y por ventura lo dijo el real Profeta estando en la misma soledad, sino que como a santo se la daría el Señor a sentir en más excesiva manera: 'vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto'; y así se me representa este verso entonces que me parece lo veo yo en mí, y consuélame ver que han sentido otras personas tan gran extremo de soledad, cuánto más tales...» — «Otras veces parece anda el alma como necesitadísima, diciendo y preguntando a sí misma: '¿dónde está tu Dios?' Es de mirar que el romance de estos versos yo no sabía bien el que era, y después que lo entendía me consolaba de ver que me los había traído el Señor a la memoria sin procurarlo yo.» — «Otras me acordaba de lo que dice S. Pablo, que está crucificado al mundo. No digo yo que sea esto así, que ya lo veo; mas pareceme que está así el alma, que ni del cielo le viene consuelo, ni está en él, ni de la tierra le quiere, ni está en ella, sino como crucificada entre el cielo y la tierra, padeciendo sin venirle socorro de ningún cabo.»¹²⁸

b) Sobre el sentimiento de impureza en presencia de Dios, valga un solo texto, sin comentarios: «...por poco que tenga abiertos [los ojos], vese toda turbia. Acuérdate del verso: '¿quién será justo delante de Ti?' [Salmo 142, 2]. Cuando mira este divino sol, deslúmbrale la claridad; como se mira a sí, el barro la tapa los ojos...»¹²⁹

5) *Paz perfecta* (séptimas moradas). - En abril de 1575, describiendo la paz de su alma — «una paz y alivio tan grande que me ha espantado» —. la comenta así: «...y se me acuerda de aquel verso que dice

¹²⁷ *Vida* 21, 6. El contexto de este pasaje está tupido de alusiones paulinas: «mujeres eran otras...» (compárese con *Rel.* 19: «parecíame a mí que, pues S. Pablo dice del encerramiento de las mujeres...») alusión a *Tit.* 2, 5 o a *1 Cor.* 14, 34; precede inmediatamente (n. 5) una alusión a *Act.* 9, 6 (compárese con *Moradas* VII, 3, 9); «pues conforme a las obras le han de dar el premio», alusión a *Rom.* 2, 6; «no apartándoos de mí, todo lo podré», alusión a *Phil.* 4, 13; «mirar y ver esta farsa de esta vida», como en *1 Cor.* 7, 31. Y cf. todavía en n. 7: «¡Qué debía de pasar S. Pablo y la Magdalena!»

¹²⁸ *Vida* 20, 10-11. Se trata de las experiencias que vivía la Santa justamente en el período en que esto escribe, año 1565; véase la explícita declaración del n. 9. — Como experiencia complementaria y seguramente contemporánea, véase en el c. 30, n. 19 su efusión sobre el amor místico: «¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel evangelio. Y es así, cierto, que sin entender como ahora este bien, desde muy niña lo era...» — Cf. *Moradas* VI, 11, 5.

¹²⁹ *Vida* 20, 28; cf. *Moradas* VII, 3, 14: el símbolo del publicano en el templo, «que no osa levantar los ojos».

'qui ponit fines suos pacem' [Salmo 147, 3], y querríame deshacer en alabanzas de Dios ». ¹³⁰

Igualmente al describirla en las séptimas moradas, la entrevé en símbolos y textos bíblicos:

—en la actitud de S. Pablo: « ¿ Qué quieres, Señor, que haga ? » ¹³¹

—en el templo de Salomón, « adonde no se había de oír ningún ruido »; ¹³²

—en el « ósculo que pedía la esposa [de los *Cant.*], que yo entiendo aquí se le cumple esta petición [de que la bese con beso de su boca] »; ¹³³

—en la cierva herida (« aquí se le dan las aguas, a esta cierva que va herida, en abundancia »); ¹³⁴

—en el tabernáculo de Dios; ¹³⁵

—en el ramo de oliva hallado por la paloma de Noé. ¹³⁶

El rápido sondeo que precede no sólo documenta la presencia de la palabra revelada en la vida interior de la Santa, ni sólo su influjo en las diversas fases de ésta, sino el continuo entrecruce de una y otra: experiencias íntimas de la palabra sagrada como germen o como complemento de toda una serie de experiencias directas de los estados interiores. Para completar el cuadro, habría que extender el análisis, más allá de ese reducido esquema de estados místicos, a las principales realidades sobrenaturales que van integrando la vida interior: alma, Dios, gracia, Eucaristía, etc. Apenas habrá uno solo cuya experimentación mística no esté refrendada en la Santa por una experiencia bíblica paralela o complementaria. ¹⁵⁷

8. LA IGLESIA, REINO DE DIOS

Recordemos de nuevo el objeto preciso y ceñido de nuestro análisis: individuar y apurar los objetos alcanzados por la experiencia contemplativa de S. Teresa.

¿ Ha caído dentro de esa órbita el misterio de la Iglesia ? La Iglesia, como realidad sobrenatural, la Iglesia de la tierra y del cielo, ¿ ha sido

¹³⁰ *Relación* 39.

¹³¹ *Moradas* VII, 3, 9.

¹³² *Ibid.* n. 11.

¹³³ *Ibid.* n. 13.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.* — Véase en las mismas *Moradas* VII, 2, 7 la interpretación de la palabra de « paz » del Señor a la Magdalena, y su eficacia: « ...que esta salutación del Señor debía ser mucho más de lo que suena... porque las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros ».

¹³⁷ Sobre la experiencia del alma, cf. *Rel.* 29, 54, 61. — Sobre Dios verdad suma, cf. *Vida* 40, 24, y *Mor.* VI, 10, 5-6. — Sobre la Humanidad de Cristo hay una serie de gran valor en *Vida*, 22, 6 y *Mor.* VI, 7, 6; *Mor.* II, n. 11; *Vida* 25, 19; 26, 3; *Relación* 54. — Sobre la Eucaristía, cf. *Vida* 14, 10 y numerosos pasajes de las *Relaciones*.

penetrada por la mirada y ha penetrado en la mirada contemplativa de la Santa?

Es tal, tan vasta y delicada la presencia de la Iglesia en el pensamiento y en la vida interior de Santa Teresa, que no es fácil tocar el tema sin desflorarlo, ni es más fácil analizar un aspecto particular —como el nuestro—, sin situarlo en la plena perspectiva del conjunto.

Es sabido que en la historia de la vida interior de la Santa un momento de intensa vivencia del misterio de la Iglesia sirvió de anillo de enlace entre su vida íntima y personal y su lanzamiento apostólico, de dimensión católica y universal. Por eso, precisamente, su obra externa —la Reforma del Carmelo— nace bajo el impulso determinante de una intensa preocupación eclesial: angustia ante el espectáculo de la Iglesia que se desgarrar internamente; guerras de Francia, cismas y titubeos dogmáticos, escisión de catolicismo y luteranismo. Una nueva oleada de preocupaciones eclesiales —las perspectivas de evangelización de América— decide, bajo el impulso de una misteriosa gracia mística, la ampliación de la Reforma fuera de S. José de Avila y al Carmelo masculino.

Los clásicos textos autobiográficos del *Camino* y las *Fundaciones*¹³⁸ no testifican explícitamente que a la base de todo esto se halle el resorte de una experiencia mística que recaiga directamente sobre la Iglesia. Y sin embargo es así. Nos lo revelan terminantemente otros textos teresianos no menos autobiográficos que los mencionados. De su análisis resulta patente que la contemplación teresiana no se proyectó sobre el « ser » de la Iglesia, para escrutar su alma y la mística textura de su cuerpo místico; sino que más bien la Iglesia fue sentida como realidad temporal que atraviesa un trágico momento de su historia terrena, y como realidad terrestre que tiene a la par vida gloriosa en el cielo.¹³⁹

Limitémonos a constatar y documentar uno y otro dato.

A) *La Iglesia de la tierra*

Los testimonios más directos —únicos que examinaremos— se refieren exclusivamente al periodo de transición de lo íntimo y personal a la acción apostólica: 1560-1565/67. Fueron esos los años en que la Santa vivió más intensamente la tragedia de la Iglesia.

En 1563 escribe: « Deseo grandísimo, más que suelo, siento en mí de que tenga Dios personas que con todo desasimiento le sirvan, y que en nada de lo de acá se detengan, como veo es todo burla, en especial letrados; que como veo las grandes necesidades de la Iglesia, éstas me afligen tanto que me parece cosa de burla tener por otra cosa pena, y ansí no hago sino encomendarlos a Dios, porque veo yo que

¹³⁸ Véanse los pasajes del *Camino*, cc. 1-3 y c. 35; *Fundaciones* c. 1; *Rel.* 4, 5.

¹³⁹ Quizá merezca ser enumerado un tercer aspecto: la Iglesia como íntimo reino de Dios en las almas. En el umbral de la vida mística, las primeras infusiones de oración de quietud dejan entrever al alma cómo se instala el « reino de Dios » o « reino de los cielos » en ella, ya aquí en la tierra (cf. *Camino* 31, nn. 1, 2, 11, 12; c. 28, n. 1). — A este aspecto va ligada, sin duda, la degustación de las palabras del credo: « cuius regni non erit finis » (cf. *Vida* 37, 6; *Camino* 22, 1).

haría más provecho una persona de el todo perfecta, con hervor verdadero de amor de Dios, que muchas con tibieza. En cosas de la fe me hallo, a mi parecer, con muy mayor fortaleza. Parécese a mí que contra todos los luteranos me pornía yo sola a hacerles entender su yerro. Siento mucho la perdición de tantas almas». ¹⁴⁰

Poco antes había escrito en la primera *Relación*, en un contexto igualmente autobiográfico y místico: «...nunca me fatigan estas cosas, si no es lo común [pecados o males públicos] y las herejías, que muchas veces me afligen, y casi siempre que pienso en ellas me parece que sólo esto es trabajo de sentir». ¹⁴¹

Es exactamente éste el significado de la vehemente oleada de «pena tan grande», que la dejó «tan lastimada de la perdición de tantas almas [en el nuevo mundo recientemente descubierto] que no cabía en mí»: sucedía esto hacia 1566 y nos lo refiere en el capítulo primero de las *Fundaciones*. ¹⁴²

Claro indicio de la importancia de esta experiencia, es su traslado del plano personal y biográfico al teórico universal: se le dará cabida en las *Moradas*, no como a un episodio pasajero más o menos posible en el penoso itinerario místico, sino como a medio normal de purificación: para la Santa, la pena desgarradora —casi mortal— ¹⁴³ producida por el recuerdo de los propios pecados pasados, y el dolor de los males de la Iglesia, serán el crisol purificativo del alma en las quin-

¹⁴⁰ *Relación* 3, 7-8. — Adviértase el paralelismo conceptual con los pasajes del *Camino* en que expone «la causa que me movió a hacer con tanta estrechura este monasterio» (c. 1, tít.; y cf. n. 2), y la misión de orar «siempre [por] los que trabajan por la Iglesia» (c. 3, tít. y passim). Destaco únicamente dos datos: a) dentro del evidente paralelismo de la *Relación* 3 y el *Camino*, los pasajes del segundo (menos autobiográficos) acentúan y explicitan el dato «eclesiástico»: «los daños de Francia» (c. 1, n. 2), «el estrago que habían hecho estos luteranos» (ib.), «[me] quiebra el corazón ver tantas almas como se pierden» (ib. n. 4), «estése ardiendo el mundo..., quieren poner su Iglesia por el suelo» (ib., n. 5), y cf. todo el c. 3 y el fortísimo texto del cap. 35. — En cambio, en la *Relación* 3 (netamente autobiográfica) destaca el dato de experiencia mística: el «grandísimo deseo» y el sentimiento que «la aflige tanto» forman parte de una serie de experiencias místicas alineadas en orden: fortaleza infusa, paz, ímpetus, grandísima pena, deseo grandísimo (véase este escalafón en los nn. que preceden). b) Todo ese raudal de deseos y sentimientos se desata en el alma de la Santa a raíz de la penosa visión del infierno. Lo testifica ella misma compendiosísimamente en *Vida* 32, 6: «De aquí [de la visión del infierno, nn. 1-5] también gané la grandísima pena de las muchas almas que se condenan, de estos luteranos en especial, porque eran ya por el bautismo miembros de la Iglesia; y los *ímpetus grandes* de aprovechar almas...»

¹⁴¹ *Rcl.* 1, 20. — También en *Vida* 30, 8 se halla un testimonio explícito, netamente autobiográfico. Hablando de ciertas pruebas místicas escribe: «Parecíame yo tan mala, que cuantos males y herejías se habían levantado me parecía eran por mis pecados».

¹⁴² Núms. 7-8. Sobre el carácter místico de este episodio, cf. la declaración de Isabel de S. Domingo en el Proceso de Avila de 1610, arts. 26-27 (*B. M. C.*, t. 19, p. 470).

¹⁴³ Cf. *Moradas* VI, 7, 3-4; y c. 11, n. 11; V, 2, 14.

tas y sextas moradas: «...Cada vez que tiene oración es ésta su pena [«con un gran sentimiento que no puede más»].¹⁴⁴ En alguna manera quizá procede 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; aunque las que más la lastiman son las de los cristianos».¹⁴⁵

El valor y la trascendencia de esta mística congoja por los males y desgarros de la Iglesia es tal, en la valuación de la Santa, que en este mismo pasaje de las *Moradas* la trasladará del plano eclesiológico al cristológico. Hará el traslado muy teresianamente, regresando de pronto a la propia experiencia indeleble y sirviéndose de una «comparación». Esta, sobre todo, es un golpe de ala que nos lanza de lleno al plano cristológico: «Es así que muchas veces ha considerado en esto [en las vehementes ansias de Cristo en la última cena, cf. n. 13], y sabiendo el tormento que pasa y ha pasado cierta alma que conozco,¹⁴⁶ de ver ofender a nuestro Señor, tan insufriero que se quisiera mucho más morir que sufrirla, y pensando si un alma con tan poquísima caridad, comparada a la de Cristo, que se puede decir casi ninguna en esta comparación, sentía este tormento tan insufriero, ¿qué sería el sentimiento de nuestro Señor Jesucristo, y qué vida debía pasar, pues todas las cosas le eran presentes, y estaba siempre viendo las grandes ofensas que se hacían a su Padre? Sin duda creo yo que fueron muy mayores que las de su sacratísima Pasión».¹⁴⁷

Esta preciosa cadena de testimonios teresianos no precisa de comentarios para evidenciar el dato central que a nosotros nos interesa: hecho cierto y especial modalidad de la experiencia teresiana del misterio de la Iglesia paciente.

¹⁴⁴ El contexto viene hablando de la pena de vivir en la tierra —«en este destierro»— y de no acabar de morir; pena intensísima, pero que deriva de la que ahora declara en el texto citado.

¹⁴⁵ *Moradas* V, 2, 10. En el n. siguiente describirá el sorprendente tránsito de la paz que precede —oración de quietud, IV *Moradas*—, a esta situación penosa: «¿Quién la ha metido en tan penosos cuidados?». La prolongación de esta pena a través de las moradas VI está explícitamente afirmada en el c. 2, n. 7, en que se remite al c. 7 de M. VI.

¹⁴⁶ Tras el ingenuo procedimiento de anonimato, se nos proporciona un dato importante: la pena de que viene hablando persiste en la Autora cuando escribe ésto —1577—, en plena vivencia de VII moradas. Ya un año antes (1576) lo había testificado categóricamente: «Pienso que deben venir de aquí estos deseos tan grandísimos de que se salven las almas, y de ser alguna parte para ello, y para que este Dios sea alabado como merece» (*Rel.* 5, 9). En cambio, cinco o seis años más tarde (1581), en víspera ya de la muerte, escribirá: «Mas con esto me espanta una cosa, que aquellos sentimientos tan ecesivos e interiores que me solían atormentar de ver perder las almas y de pensar si hacía alguna ofensa a Dios, tampoco lo puedo sentir ahora así, aunque, a mi parecer, no es menor el deseo de que no sea ofendido» (*Rel.* 6, 6).

¹⁴⁷ *Moradas* V, 2, 14, fin del capítulo. Toda esta exposición es presentada por la Santa como «efecto de la unión» (cf. tít. del cap.).

B) *El cielo, Iglesia triunfante*

Tocamos un sector en que la experiencia mística de la Santa es tan múltiple y radiante, que nos dispensa del análisis minucioso. El solo enunciado de los aspectos más importantes basta a demostrar el hecho y su intensidad.

El cúmulo de fenómenos místicos referidos por la Santa a lo largo de sus escritos (*Vida, Relaciones y Moradas*), tiene por parte de la Autora una interpretación constante, de sentido escatológico: constituyen según ella una iniciación en la vida celeste. Comprobemos esta interpretación teresiana en los dos fenómenos más característicos de su vida mística: *hablas y visiones*.¹⁴⁸

Las *hablas*, especialmente las «hablas sin palabras»,¹⁴⁹ son un anticipo de las intercomunicaciones de los bienaventurados; se realizan según el patrón de las *hablas beatíficas*,¹⁵⁰ y personalmente han servido a Teresa para penetrar la naturaleza del lenguaje del cielo e incluso para introducirla personalmente en ese mundo de relaciones trascendentes e inefables.¹⁵¹ Tales son en el fondo las relaciones con Cristo presente y con la Trinidad sacratísima inabitante en el alma.

Las *visiones*: sin entrar en la enmarañada selva de visiones teresianas, cuya multitud, variedad y menudencia nos resulta casi abigarrada y molesta, elijamos dos datos, los más significativos.

Tanto en la *Vida* como en las *Moradas*, Teresa sin atreverse a explicitar paladinamente su pensamiento,¹⁵² parangona sus visiones del cielo a la de S. Pablo: a ella, como al Apóstol, le han servido de asomo e iniciación en la vida beatífica; ella, como el Apóstol, ha visto y oído cosas inefables. Tampoco ella sabría decir si su experiencia se ha realizado en el cuerpo o fuera del cuerpo.¹⁵³

¹⁴⁸ Cronológicamente, la exuberancia de fenómenos místicos se adensa en el decenio 1559-1569, y en parte se extiende a los años siguientes. En *Vida* los refiere sobre todo en los cc. finales (37-40; cf. además los cc. 23-32, y numerosas *Relaciones*). En el *Castillo Interior* son relegados sistemáticamente a las *Moradas VI*.

¹⁴⁹ Cf. *Vida* 27, 6.

¹⁵⁰ *Ib.* y cf. *Moradas VI*, 8, 6.

¹⁵¹ «... 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 (lo que yo nunca supe, cierto, es así hasta que el Señor por su bondad quiso que lo viese y me lo mostró en un arrobamiento) así es acá» (*Vida* 27, 10).

¹⁵² El sonrojo ante la comparación de su caso con el de S. Pablo trabajó secretamente el ánimo de la Santa. Ella misma nos refiere sus temores y sonrojos con ocasión de la primera visión del cielo: «parecíame estar metida en el cielo, y las primeras personas que allá vi fue a mi padre y mi madre... Había gran vergüenza de ir al confesor..., que me parecía había de burlar de mí y decir que ¡qué S. Pablo para ver cosas del cielo, o S. Jerónimo! Y por haber tenido estos santos cosas de éstas, me hacía más temor a mí» (*Vida* 38, 1). — Del contexto (cf. n. 2) resulta con gran probabilidad que sea ésta su primera visión «celeste».

¹⁵³ Cf. especialmente *Moradas VI*, 4, 5; y 5, 7-8. «En esta suspensión tiene por bien de mostrarle... cosas del cielo... Cuando son visiones inte-

En segundo lugar, las « visiones celestes » la introducen progresivamente en la sociedad beatífica: ¹⁵⁴ no se reducen a simples asomadas al mundo maravilloso de la otra Iglesia; son una serie de entrenos convergentes que hasta cierto punto normalizan sus relaciones con los ciudadanos de la gloria: los conoce de presencia, sin que la hablen; ¹⁵⁵ aprecia casi a vista de ojos sus grados de gloria; ¹⁵⁶ distingue por el encendimiento o la inflamación el grado jerárquico de los espíritus angélicos; ¹⁵⁷ se familiariza con ellos, y de hecho tiene a veces la impresión de hallar en ellos más « compañía » y « más ayuda » que en los amigos de la tierra. ¹⁵⁸ Y todo esto influye hondamente en su psique hasta trocirla: siente su condición de viadora en una doble y profunda sensación de soledad ¹⁵⁹ y de nostalgia. ¹⁶⁰ Su vida mística en las séptimas

lectuales, tampoco las sabe decir, porque debe haber algunas en estos tiempos tan subidas, que no las convienen entender más los que viven en la tierra para poderlas decir » (c. 4, n. 5). — « 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 » (c. 5, n. 7). — « Otras veces... por visión intelectual se le representan otras, en especial multitud de ángeles con el Señor de ellos... *Si esto todo pasa estando en el cuerpo o no, yo no lo sabré decir*; al menos ni juraría que está en el cuerpo, ni tampoco que está el cuerpo sin alma » (c. 5, n. 8). Evidentemente, estos pasajes reflejan una secreta y constante reminiscencia del episodio paulino (2 Cor. 12, 2). — Cf. *Vida* c. 38 tít.

¹⁵⁴ Cf. *Vida* 38, n. 2 y s.

¹⁵⁵ « [En visión] sin palabras se le da a entender...: como si ve algunos santos, los conoce como si los hubiera mucho tratado » (*Mor.* VI, 5, 7). Más eficaz y expresivo, si cabe, es el texto de *Mor.* VI, 8, 6.

¹⁵⁶ Cf. *Vida* 38, 32, y 37, 2.

¹⁵⁷ Cf. *Vida* 29, 13 y 39, 22.

¹⁵⁸ Cf. *Moradas* VI, 8, 6 y 5, 7. Aparte S. José y la Virgen, los Santos más en vista dentro de la experiencia teresiana son: S. Pedro y S. Pablo (*Vida* 29, 5 y 9 y *Camino* 40, 3, *Mor.* I, 1, 3, y VII, 1, 5; *Conceptos* 5, 3; *Fund.* 10, 11), la Magdalena (*Vida* 9, 2, *Mor.* I, 1, 3, y *Rel.* 52), el Profeta David (*Vida* 16, 3; *Fund.* 27, 20 y 29, 11). S. Agustín (*Vida* 9, 7, 13, 3 y los lugares paralelos de *Conceptos* 4, 9 y *Excl.* 5, 2), S. Domingo (*Moradas* VII, 4, 11; nos consta además por testimonios ajenos), S. Clara (*Vida* 33, 13)...

¹⁵⁹ Cf. *Moradas* VI, 11, 5 y el texto paralelo de *Vida* 20, 9-10. Sobre este sentimiento, véanse además *Vida* 25, 15; 33, 15; *Relación* 15, 1; 58, 1. De su mitigación final nos habla en *Moradas* VII, 3, 12.

¹⁶⁰ « Quedóme... poco miedo a la muerte, a quien yo siempre temía mucho; ahora paréceme facilísima cosa...; que este llevar Dios el espíritu y mostrarle cosas tan excelentes en estos arrebatamientos paréceme a mí conforma mucho a cuando sale un alma del cuerpo »... « También me aproveché para conocer nuestra verdadera tierra, y ver que somos acá peregrinos... Esle gran ayuda para pasar el trabajo del camino haber visto que [el término] es tierra adonde ha de estar muy a su descanso... *Sólo mirar el cielo me recoge el alma*, porque como ha querido el Señor mostrar algo de lo que hay allá, estáse pensando... » (*Vida* 38, 5 y 6). — En *Mor.* VII, 11, 3 y 6 comparará este estado místico al purgatorio en cuanto éste es preparación para el cielo.

moradas estará como interseccionada de frecuentes exploraciones de la tierra de promisión,¹⁶¹ de suerte que cuando vuelve los ojos del cielo a la tierra, todo lo de acá le parece « un hormiguero » o « cosa de burla ».¹⁶²

De intento hemos omitido en esta enumeración los datos que se refieren a visiones y experiencias directas de la divinidad (Dios, Trinidad, Cristo). En parte los hemos estudiado ya. Ahora nos interesaba destacar las relaciones de Teresa con la Iglesia del cielo, en cuanto Iglesia triunfante. Los datos alegados bastan ciertamente a documentarlas.

9. EL MISTERIO DEL MAL: PECADO, DEMONIO, INFIERNO

Tres temas de valor secundario en nuestro estudio, aunque no faltos de interés en la síntesis teresiana. Limitémosnos a las constataciones más elementales.

A. El pecado

Dejemos de lado toda la ascética teresiana relativa al pecado y vayamos directamente al sector de la experiencia mística. ¿ Es posible una experiencia mística del pecado, o una contemplación del mismo en cuanto reverso y negación de lo sobrenatural ? ¿ Las tuvo S. Teresa ? ¿ Cómo se entabló en ella ese místico contacto ?

Un simple sondeo de los textos teresianos impone inmediatamente una neta distinción entre experiencia y contemplación, en el caso presente: contemplar el pecado y tener experiencia de él son dos cosas tan diversas en el plano místico, como en el ascético conocerlo y comerlo o sentir su aguijonazo. En la rica vida mística de la Santa se dan ambas cosas, contemplación y experiencia; pero recaen sobre materia diversa y con distinta función: la contemplación le permite penetrar agudamente la entraña del « mal del pecado », y recae preferentemente sobre los pecados ajenos, o indiferentemente sobre los ajenos y los propios; en cambio, la experiencia mística la lleva a una extraña revivencia purificativa de los propios pecados.

1) Contemplación

También aquí el punto de partida en la historia interior de la Santa es el hecho flagrante de una formación e información humanas excesivamente elementales en lo referente al pecado: en línea de teoría, simple formación catequística o muy poco más; en la práctica, por vía de experiencia negativa, es precarísimo el saber adquirido. No sólo nos consta que ciertos sectores del mundo de pecado jamás rozaron la orla

¹⁶¹ A esto reducirá compendiosamente el panorama de las *Mor.* VI en la breve introducción que las precede (*Mor.* V, 4, 11).

¹⁶² « Todo me parece sueño lo que veo — y que es burla — con los ojos del cuerpo » (*Vida* 38, 7). « Todo me parecía un hormiguero » (*Vida* 39, 22). « ¡Oh, que es burla todo lo del mundo! » (*Mor.* VI, 4, 10). Y comentando el verso del *Cant.* 8, 1, escribirá: « Llevadnos, Señor, adonde no nos menosprecien estas miserias [del cuerpo y la vida presente], que parecen algunas veces que están haciendo burla del alma » (*Mor.* IV, 1, 12).

de su alma, sino que el substrato del relato autobiográfico de *Vida* consiste en esta trasparente lección de fondo: el motivo primitivo del libro fue escribir la confesión de los pecados propios para contraponerlos en toda su mole y fealdad al raudal de misericordia divina vertida sobre ellos; sin embargo, cuando la Autora penitente va a hacer el balance global o descende a un enjuiciamiento sincero de la propia conducta, nos repite doloridamente que ella no sabía que las cosas fuesen pecado, que sus hermanas de hábito la afianzaron en esta ignorancia, que sus confesores se engañaron en el mismo sentido de valoración minimista y consiguientemente la engañaron a ella... Y sin embargo ahora, cuando escribe, esas mismas « cosas » (ligerezas juveniles, mundanas y claustrales) la dejan transida y desolada. El recuerdo del trágico episodio de Becedas le da vértigo. Sus últimas resistencias a la gracia la atormentan... — Todo ello demuestra palmariamente: —que no hubo un serio contacto con el mal objetivo (pecado formal); —que las gracias místicas recibidas en los últimos años de tal suerte le aquilataron la mirada e iluminaron los puntos oscuros de su historia lejana, que le permitieron verlos trasfigurados, envueltos en una luz que ni ella tuvo al vivirlos, ni sus confesores pudieron conferirle; —que al historiarlos en su autobiografía, los juzga a través de este enfoque contemplativo y penetra hasta el fondo de su malicia objetiva (material), pero despersonalizándolos o rebasando francamente los márgenes de malicia subjetiva (responsabilidad formal).

Esta iluminación mística de la mirada de la Santa culminó en dos gracias específicas: contemplación de almas actualmente sumergidas en estado de pecado, y visión dramática del tránsito de la gracia al pecado en el momento mismo en que sucede el cataclismo. De unas y otras nos legó doble versión: relato directo —descriptivo y autobiográfico— en *Vida y Relaciones*, y traslado al plano doctrinal en las *Moradas*. No es preciso recogerlos exhaustivamente. Los testimonios más fuertes se hallan en los tres últimos capítulos de la *Vida*, escritos a fines de 1565 a base de experiencias más o menos recientes, y en la *Relación* 24 que data probablemente (redacción y experiencia) de 1571. Presentemos una selección:

a) *El pecado en el alma y en el cuerpo*. En *Vida* destacan dos testimonios; son dos relatos fuertes y dramáticos: en el c. 28, n. 23, la visión del sacerdote en pecado distribuyendo la comunión escoltado por dos demonios: « se veía claro ser [aquellas manos] ofendedoras suyas [de Dios] ». « Entendí estar aquel alma en pecado mortal ». « Diome gran turbación ...y quedé con gran temor ». « Entendí ... cuán señor es el demonio del alma que está en pecado mortal. Harto gran provecho me hizo, y harto conocimiento me puso de lo que debía a Dios ». — En el n. 24 del mismo capítulo, refiere la visión del funeral de un pecador impenitente, acentuando el dato central del pasaje anterior: dominio del demonio sobre el pecador.

b) *El paso de la gracia al pecado*. Aleguemos sólo dos testimonios, pero eficacísimos y de gran trascendencia en el pensamiento teresiano. El primero de ellos se halla al fin de la *Vida*, c. 40, n. 5: « Estando una vez en Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda..., 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 en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa. ...Diósemme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre presente dándonos el sér; y que los herejes es como si el espejo fuese quebrado, que es muy peor que oscurecido. Es muy diferente el cómo se ve a decirse, porque se puede mal dar a entender ».

El segundo se halla en la *Relación* 24: « Una vez, estando en oración, me mostró el Señor por una extraña manera de visión intelectual cómo estaba el alma que está en gracia, en cuya compañía vi la SS. Trinidad por visión intelectual, de cuya compañía venía al alma un poder que señoreaba toda la tierra... Mostróme también cómo está el alma que está en pecado, sin ningún poder, sino como una persona que estuviese del todo atada y liada, y atapados los ojos, que aunque quiere ver no puede, ni andar ni oír, y en gran oscuridad... Parecióme que a entender esto como yo lo vi —que se puede mal decir—, que no era posible querer ninguno perder tanto bien ni estar en tanto mal ».

c) *El traslado de estos datos* desde el plano autobiográfico al doctrinal se realizará en las *Moradas*: el libro entero quedará encuadrado entre esas dos experiencias, repetidas casi literalmente en dos pasajes extremos; con uno de ellos abrirá el libro (*moradas* I, caps. 1-2), y con el otro iniciará la exposición de las *moradas* VII (c. 1, n. 3).¹⁶³

A esas dos gracias contemplativas se debe, sin duda, la inspiración literaria y la orientación doctrinal de todo el *Castillo Interior*.

2) *La experiencia mística del pecado*

La experiencia de los propios pecados pasados, a través de una especie de re-vivencia o re-presencia mística de los mismos, está copiosamente documentada en el arsenal de experiencias teresianas. Podemos comprobarlo en una formulación elemental, pero neta y vigorosa, que nuevamente nos ofrece la Santa por duplicado: autobiográficamente en la *Relación* 4 (año 1576), y doctrinalmente en las *Moradas* (1577).

—*Relación* 4, n. 11: « los pecados [pasados] ...siempre están atormetándola, como un cieno de mal olor ».

—*Moradas* VI, 7, 2: « esto de los pecados está como un cieno, que siempre parece se avivan en la memoria ».

Ya en la *Vida* había testificado esta experiencia, presentándola como normal en el ciclo del propio itinerario místico: lo más ordinario es que una viva representación de los pecados pasados preceda y prepare la llegada de toda nueva gracia mística. « Otras [muchas veces] traerme [Dios] a la memoria mis pecados pasados, en especial cuando el Señor me quiere hacer alguna señalada merced, que parece ya se ve el alma en el verdadero juicio, porque le representan la verdad con conocimiento claro que no sabe adónde se meter ».¹⁶⁴ Capítulos adelante repetirá: « es muy ordinario, cuando alguna particular merced recibo del Señor, haberme primero deshecho a mis misma ».¹⁶⁵

¹⁶³ Cf. *Relación* 24. *Vida* 38, 23.

¹⁶⁴ C. 26, n. 2.

¹⁶⁵ C. 38, n. 17.

En la *Relación* 58, del año 1575, nos referirá concretamente la duración de una de estas experiencias intensas: « Octava de todos los Santos, tuve dos o tres días muy trabajosos, de la memoria de mis grandes pecados ».

En las *Moradas* codificará certeramente estas experiencias, enclavándolas en el estado de desposorio (moradas VI) y asignándoles una especial función purificativa. Les reservara capítulo aparte: « De la manera que es la pena que sienten de sus pecados las almas » de las VI moradas (título del capítulo 7); y en él hará una densa síntesis doctrinal de su experiencia:

— « El dolor de los pecados crece más mientras más se recibe de nuestro Dios. Y tengo yo para mí que hasta que estemos adonde ninguna cosa puede dar pena, que ésta no se quitará » (n. 1).

— « No se acuerda de la pena que ha de tener por ellos, sino de cómo fue tan ingrata a quien tanto debe; ... espántase cómo fue tan atrevida ... Parece una cosa tan desatinada su desatino que no acaba de lastimar jamás » (n. 2).

— « Mucho más se acuerda de esto que de las mercedes que recibe, siendo tan grandes ... Parece que las lleva un río caudaloso y las trae a sus tiempos; esto de los pecados está como un cieno, que siempre parece se avivan en la memoria y es harto gran cruz » (n. 2).

— « En lo que toca a miedo del infierno, ninguno tienen... Todo su temor es no las deje Dios de su mano para ofenderle y se vean en estado tan miserable como se vieron en algún tiempo; que de pena ni gloria suya propia, no tienen cuidado » (n. 3).

— « Para esta pena ningún alivio es pensar que tiene nuestro Señor ya perdonados los pecados y olvidados » (n. 4).

— Una vaga idea de la gravedad de este agudo dolor podrá obtenerse de los ejemplos de S. Pedro y la Magdalena (« un gran martirio », n. 4), y de la propia experiencia alegada bajo anonimato: « Yo sé de una persona que, dejado de querer morir por ver a Dios, lo deseaba por no sentir tan ordinariamente pena de cuán desagradecida había sido... » (n. 4).

— La razón de todo es « porque en estas grandezas que [Dios] le comunica, entiende mucho más la de Dios » (n. 2).

Lo resumirá todo maravillosamente en un pasaje conclusivo de las *Moradas* VII: « Como en estas grandezas tuyas [gracias místicas] han conocido más sus miserias y se les hacen más graves sus pecados, andan muchas veces que no osan alzar los ojos, como el publicano; otras, con deseos de acabar la vida por verse en seguridad... » (VII, 3, 14).

B) Demonio

Baste dejar constancia del hecho: repetidas visiones permiten a la Santa captar la presencia del maligno.¹⁶⁶ Experiencia directa de la acción diabólica en formas varias y penosas.¹⁶⁷ Definitiva y total superación del demonio como objeto de angustia o temor: « Quédome un señorío contra ellos..., que no se me da más de ellos que de mos-

¹⁶⁶ Cf. *Vida* cc. 31 y 39.

¹⁶⁷ « Pienso que siente un espíritu a otro » (*Vida* 25, 10).

cas». ¹⁶⁸ Y da la razón de ello en las moradas séptimas: Existe un supremo estado de espíritu adonde el maligno no puede llegar con su acción. ¹⁶⁹

C) Infierno

Varias veces hemos aludido ya a la mística experiencia del infierno, referida por la Santa en el capítulo 32 de la *Vida*. Es, sin duda, una de sus más intensas experiencias penosas; es también una de las más fecundas. Añadamos que ni fue única ¹⁷⁰ ni pura infusión pasajera: cuando la describe en *Vida*, casi seis años después del espantable experimento, todavía es capaz de revivirlo por entero: «Quedé tan espantada, y aún lo estoy ahora escribiéndolo —con que ha casi seis años— y es así que me parece el calor natural me falta de temor aquí adonde estoy». ¹⁷¹

10. EL MISTERIO DE LA GRACIA

Santa Teresa, en calidad de mística, se halla en posición de ventaja frente al misterio soteriológico. La vida mística sitúa el misterio de la gracia en plena luz, y coloca al místico en un especial plano de sobre-elevación, desde el cual le es dado captar, contemplar y penetrar lo que a un simple fiel-justo apenas le es dado vislumbrar. Recoger fielmente los resultados de su experiencia contemplativa en este sector, es tarea delicada e importante. Por ello, al afrontarla, vamos a dejar de lado todo esquema orgánico y todo apriorismo teológico, para limitarnos a una simple colección de datos, tal y como la Santa nos los ofrece: diseminados, inconexos, puros fragmentos tomados directamente de su vida interior. No es preciso añadir que nuestra enumeración va a ser conscientemente incompleta. Lo que interesa es poner de relieve el contenido vario y cualificado de esta experiencia teresiana.

A) Cristo mediador

Santa Teresa sabe que la fuente de toda nuestra justificación es la Humanidad santísima de Cristo; que ella es puerta y cauce de toda gracia. Lo sabe por experiencia, y testifica ambas cosas —tanto el dato directo de Cristo mediador, como el reflejo de su consciente y clara experiencia— con firmeza, tesón y claridad sin par.

En sus dos obras mayores —*Vida* y *Moradas*— ¹⁷² dedicó al tema sendos capítulos, materialmente desordenados, pero de rectísimo hilo lógico y extraña densidad teológica. Tema central y primario de ambos

¹⁶⁸ *Vida* 25, 20; y prosigue: «...nos puede venir mayor daño de un pecado venial que de todo el infierno junto»; y en el n. 22: «...y una higa para todos los demonios».

¹⁶⁹ Cf. *Moradas* V, 1, 5 y VI, 2, 6 (« todos sus poderes [del demonio] están por las adefuerras [del alma] »).

¹⁷⁰ Cf. *Vida* 32, 3.

¹⁷¹ *Ib.*, 4. Véase un lugar paralelo en *Mor.* VI, 1, 9 y compárese con *Vida* 32, 2). Cf. ad *Vida* 30, 12; 40, 1 y 10.

¹⁷² *Vida* c. 22; *Mor.* VI, c. 7.

es: que la Humanidad de Cristo es medianera de las más altas gracias místicas, objeto adecuado de toda oración que prepare a la alta contemplación infusa, y que por tanto es peligroso y perdidoso prescindir de él ni un solo momento. Teresa escribe todo esto en abierta polémica con libros y maestros espirituales que enseñan lo contrario. Pero desde esa tesis, reducida y polémica, se eleva a afirmaciones universales de valor absoluto: la Humanidad del Señor es puerta de todo nuestro bien; es dechado de toda virtud y de toda gracia realizada en nosotros; es compañía excelente, interna y externa. La exposición de las *Moradas* termina con un plumazo vigoroso: « y cuando [= aunque] pudiera, no quiero ningún bien, sino adquirido por quien nos vinieron todos los bienes », ¹⁷³

Estos datos son de dominio común. No es su originalidad la que nos interesa, sino su origen experimental, su percepción directa en el inconfundible libro de la vida vivida. En este sentido las declaraciones de S. Teresa son tan diáfanas como perentorias y vigorosas: quienes la contradicen « son letrados y espirituales y saben lo que dicen »; pero ella les va a objetar « cómo ha llevado Dios » su alma; « en lo demás [es decir, en teologías] no me entrometo ». ¹⁷⁴

—« ...era nada lo que [yo] entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender » (n. 3).

—« ...lo que dijere [va a razonar su « tesis »], helo visto por experiencia; que se hallaba muy mal mi alma hasta que el Señor la dio luz » (n. 5).

—« ...veo yo claro, y he visto después, que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita. Muy muchas veces lo he visto por experiencia; hámelo dicho el Señor; he visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana majestad grandes secretos » (n. 6).

—« ...esto he probado. De este arte ha llevado Dios mi alma... » (n. 11).

—Por fin, se vuelve el lector teólogo, al dominico García de Toledo, y le ordena taxativamente: « Así que vuestra merced, hasta que halle quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor, esté en esto » (n. 13).

No será menos tajante e insistente en las *Moradas*. A quienes le objetan que los textos paulinos por ella alegados tienen sentido diverso del que ella les da, responderá: « yo no sé esotros sentidos; con este que siempre siente mi alma ser verdad, me ha ido muy bien ». ¹⁷⁵

Será difícil hallar expresión más fulminante en todos los escritos de la Santa ni en libro alguno de los místicos católicos. ¹⁷⁶ Un protestante ¿podría acaso formular una afirmación más rotunda?

Sobre el pedestal de esta experiencia formulará y defenderá su « tesis » con esa extraña y vibrante convicción de quien posee la evi-

¹⁷³ Fin del c. 7.

¹⁷⁴ *Vida* 32, 2.

¹⁷⁵ *Mor.* VI, 7, 6.

¹⁷⁶ Cf. BASILIO DE S. PABLO DE LA CRUZ, *Un passeggero inganno di s. Teresa nell'ambiente della spiritualità spagnola del suo tempo*, in *Fonti Vive* 3 (1957) pp. 300-312; 473-485, especialmente las pp. 482-485.

dencia de los hechos. Recojamos las categóricas censuras de la doctrina adversa, en solo el cap. 7 de las *Moradas* VI:

« A mí no me harán confesar que es buen camino » (n. 5).

« Mirad que oso decir que no creáis a quien os dijere otra cosa » (n. 5).

« No puedo creer... sino que no se entienden; y así harán daño a sí y a los otros » (n. 6).

« Nadie me hará creer, sea cuan espiritual quisiere, que irá bien por ahí » (n. 12).

« Alegan lo que el Señor dijo a sus discípulos que convenía que El se fuese. ¡ Yo no puede sufrir eso! » (n. 14).

Por otra parte, con fina clarividencia, alegará en su favor otros fuertes textos del evangelio¹⁷⁷ y la experiencia de S. Pablo.¹⁷⁸

B) *La gracia interior.*

¿ Existe en S. Teresa una experiencia directa y expresa de la gracia interior justificante ?

Esforcémonos por no incurrir en apriorismos teológicos: no planteemos el problema a la Santa o a sus escritos en términos de escuela ni según categorías y esquemas teológicos nuestros. Recojamos simplemente los datos que ella nos ofrece, y tendremos entre manos una preciosa respuesta.

a) Entre las experiencias de la Santa destacan las visiones del alma en gracia: percepción directa del alma justa en contraste con el alma en pecado, y neta distinción de la belleza fundamental del alma en cuanto imagen de Dios y en cuanto dotada de nueva belleza sobrenatural. Esta experiencia es central en la mística teresiana y ya queda abundantemente documentada.

b) ¿ Hay en la Santa una percepción directa de la *infusión* de la gracia ? — Ciertamente, la Santa testifica que percibe el flujo de las *gracias místicas* desde un manantial netamente distinto de las fuentes naturales de actividad psicológica. Este dato de experiencia alcanza proporciones vastísimas: se halla presente en todas o casi todas las gracias cualificadas de las sextas y séptimas moradas. — La Santa testifica además la percepción del « constante influjo sobrenatural » de Dios en el alma. En *Vida* afirma la presencia del fenómeno a lo largo de todo el proceso místico: desde la segunda agua (primeras experiencias místicas) hasta la cuarta (= sextas moradas). Basten dos testimonios que abarcan los dos extremos de esa escala:

Comenzando a describir la segunda agua, afirma: « Dásele ya un poco de noticia de los gustos de la gloria..., 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 mensajero... 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 ella... »¹⁷⁹

¹⁷⁷ *Mor.* VI, 7, 6, y cf. II, n. 11.

¹⁷⁸ *Vida* 32, 7.

¹⁷⁹ *Vida* 14, 5-6. — El término « particularmente » designa en la acepción teresiana una forma especial del influjo de Dios, que ella llamará « auxilio

En la cuarta agua escribirá de nuevo: « Es El que la tiene ya a su cargo [Dios al alma] y así le luce: porque parece *asistentemente la está siempre guardando* para que no le ofenda, y favoreciendo y despertando para que le sirva ». ¹⁸⁰

c) Esa doble percepción experimental y directa es intensa y frecuente. Pero *¿llega al grado de plena certeza?* Problema complicado y delicado. Al menos, después de las grandes crisis iniciales (años 1556-1560), la Santa llega a la certeza plena del contenido sobrenatural de sus altas experiencias, no sólo momentáneamente mientras está bajo la actual infusión mística, sino habitual y establemente. Por ese mismo camino llega a la certeza del propio estado de gracia. Pero esta seguridad titubea y quizá llega a disolverse frente a los embates de los teólogos que le oponen una decisión del Concilio de Trento, de eficacia fortísima en el ánimo de la Santa. De ahí sus dudas e incertidumbres acerca de la compatibilidad de las altas gracias místicas con el estado de pecado. Muy probablemente también estas dudas serán superadas bajo el flujo de nuevas gracias místicas que recaerán directamente sobre esos titubeos para iluminarlos y eliminarlos. ¹⁸¹

d) Por fin, la experiencia más importante: *percepción de la gracia como realidad interior* que trasforma el alma de raíz, desde los « tuétanos », ¹⁸² dejándola « sellada », ¹⁸³ o « esculpida », « imprimiendo » su realidad o su cuño en las potencias, memoria, entendimiento y voluntad; estampando en lo interior y más hondo del alma la presencia de Dios, la belleza de Cristo, la sabiduría divina, las verdades, « la verdad », la vida... ¹⁸⁴

El realismo y primitivismo de los términos plásticos y materiales empleados por la Santa no dejan lugar a duda: traducen fielmente una realidad interna, vívidamente percibida; la realidad de la gracia interior.

C) *Fe y obras*

Dentro del reducido cuadro de experiencias personales, he aquí los datos más salientes:

—Nítida percepción de los méritos de Cristo, comunicados a su alma como dotación personal o como haberes sobrenaturales trasferidos del Señor a ella. En las *Relaciones* nos proporciona un testimonio precioso. Refiere una gracia que se concede a la Santa mientras está

particular » y que contradistinguirá del « auxilio general » o gracia ordinaria. Cf. el mismo n. 6.

¹⁸⁰ *Vida* 21, 10.

¹⁸¹ Por fuerza me abstengo de entrar en la exposición del tema. Cf. las *Relaciones* 28 y 29, *Vida* 34, 10 y *Mor.* VI, 4, 3 que contienen —estas últimas— una especie de retractación marginal.

¹⁸² *Mor.* V, 1, 6 y *Conc.* 4, 2.

¹⁸³ « Quiere que ... 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 imprime a sí, sólo está dispuesta, digo blanda... » (*Mor.* V, 2, 12).

¹⁸⁴ Toda esta experiencia está abundantemente testificada. Imposible monografiarla aquí; me limito a ofrecer un índice de las referencias más importantes: *Vida* 10, 1; 22, 4; 27, 5; 28, 9; 37, 4; 38, 4, 17 y 18; *Rel.* 1, 19;

penosamente concentrada en la meditación de la inanidad de las propias obras: «...y díjome el Señor: 'Ya sabes el desposorio que hay entre ti y Mí, y habiendo esto, lo que yo tengo es tuyo, y así te doy todos los trabajos y dolores que pasé, y con esto puedes pedir a mi Padre como cosa propia.' Aunque yo he oído decir que somos participantes de esto, ahora fue tan de otra manera, que pareció había quedado con gran señorío, porque la amistad con que se me hizo esta merced, no se puede decir aquí. Parecióme lo admitía el Padre, y desde entonces miro muy de otra suerte lo que padeció el Señor, como cosa propia, y dame gran alivio ».¹⁸⁵

Afortunadamente las *Moradas* nos proporcionan no sólo el duplicado de este relato autobiográfico, sino una formulación más doctrinal y universal, enclavada en plenas moradas VI: «Quizá le responderá lo que a una persona [ella misma!] que estaba muy afligida delante de un crucifijo en este punto, considerando que nunca había tenido qué dar a Dios, ni qué dejar por El. Díjole el mismo crucificado consolándola: 'que El le daba todos los dolores y trabajos que había pasado en su Pasión, que los tuviese por propios, para ofrecer a su Padre'. Quedó aquel alma tan consolada y tan rica, según de ella he entendido, que no se le puede olvidar; antes cada vez que se ve tan miserable, acordándosele, queda animada y consolada ».¹⁸⁶

Sobre la base de estas experiencias apoyan, sin duda, las categóricas afirmaciones de la Santa en plan doctrinal, cuando defiende que toda gracia —incluso las más altas infusiones místicas— nos viene de Cristo.¹⁸⁷

—¿*Fe sin obras*?— En la misma línea de afirmaciones doctrinales y como resultado de esta profunda experiencia soteriológica, he aquí cómo une la Santa los tres elementos « fe —méritos de Cristo— obras nuestras »:

« [sin mirar e imitar a Cristo] no sé cómo lo podemos conocer ni hacer obras en su servicio; porque la fe sin ellas y sin ir llegadas al valor de los merecimientos de Jesucristo, bien nuestro, ¿qué valor pueden tener ».¹⁸⁸

Se halla este precioso testimonio en un contexto que sintetiza todo el *Castillo Interior* y que está cuajado de alusiones bíblicas: la puerta del castillo es la oración, pero más propiamente que ésta es Cristo mismo, ya que « nadie va al Padre sino por El ».¹⁸⁹

4, 1; 16; 47; *Mor.* V, 1, 5; VI, 1 1; 3, 7; 4, 6; 5, 11; 7, 9 y 11; 9, 3; 10, 2; VII, 2, 8.

¹⁸⁵ *Rel.* 51.

¹⁸⁶ *Mor.* VI, 5, 6.

¹⁸⁷ Cf. *Vida* 22 y *Mor.* VI, 7 y la versión doctrinal del gusano de seda *Mor.* V, cc. 2 y 4.

¹⁸⁸ *Mor.* II, n. 11. — Más vigorosa es la formulación de *Vida* 39, 16: « que se olviden estos años [de obras en servicio de Dios], que es todo asco cuanto podemos hacer, en comparación de una gota de sangre de las que el Señor por nosotros derramó ».

¹⁸⁹ Las alusiones bíblicas son *Jo.* 14, 6 y 14, 9: explícitas. — *I Pet.* 1, 19: explícita (« lo mucho que le costamos »). — *Mat.* 10, 24: explícita. — *Mc.* 10, 17: implícita (« qué hemos menester obrar para gozar de su gloria »). —

A idéntica síntesis de todo el *Castillo Interior* llega la Autora desarrollando la alegoría del gusano de seda: Cristo es el capullo en que se sepulta y trasforma el gusano y que a la par es el resultado del «trabajillo» de éste: «...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». ¹⁹⁰

De este aparente binomio, «fe y obras», nos dejó todavía la Santa el testimonio de una directa y explícita experiencia mística: «Estando yo una vez deseando de hacer algo en servicio de nuestro Señor, pensé qué apocadamente podía yo servirle, y dije entre mí: ¿Para qué Señor, queréis Vos mis obras? Díjome: «Para ver tu voluntad, hija». ¹⁹¹

D) *Gracia y sacramentos*

Aportemos un solo testimonio. Se refiere a la reacción de un alma que, tras haber llegado a la unión mística (cuarta agua), ha tenido la desgracia de caer en pecado, «cuando Vos, por vuestra misericordia la tornáis a dar la mano y la levantáis... Aquí es el parecer que todo le viene ancho lo que le dáis, porque ve no merece la tierra que pisa; el acudir a los sacramentos; la fe viva que aquí le queda de ver la virtud que Dios en ellos puso; el alabaros porque dejasteis tal medicina y ungiendo para nuestras llagas, que no las sobresanan, sino que del todo las quitan. Espántanse de esto. ¿Y quién, Señor de mi alma, no se ha de espantar de misericordia tan grande y merced tan crecida, a traición tan fea y abominable? Que no sé cómo no se me parte el corazón cuando esto escribo. Porque soy ruin». ¹⁹²

E) *Gracia presente y pecados pasado:*

Es cierto que la Santa tuvo una precisa comunicación mística relativa al perdón absoluto de todo pecado (« todos tus pecados son delante de mí como si no fueran ») [*Rel.* 66]; y sin embargo en plena vida de unión mística tiene ante Dios un vivísimo sentimiento de impureza, tal que a veces... «cuando se me acuerda, yo no sé cómo lo puedo llevar, y así me quedé entonces tan avergonzada que no sabía, me parece, adónde me meter», ¹⁹³ o bien la hace prorrumpir en el grito del salmo: «¿quién será justo delante de Ti?» Es sumamente interesante el contexto de experiencia en que se enclava esta evocación del salmista: «Aquí no sólo las telarañas ve de su alma y las faltas grandes, sino un polvito que haya, por pequeño que sea, porque el sol está muy claro; y así, por mucho que trabaje un alma en perfeccionarse, si de

Mat. 26, 41: implícita («nos es menester orar para no andar siempre en tentación »).

¹⁹⁰ *Mor.* V, 2, 5.

¹⁹¹ *Rel.* 52.

¹⁹² *Vida* 19, 5. Por brevedad omito el contexto, que contiene una vívida y sorprendente descripción del proceso del pecado a la gracia. — Por el mismo motivo de brevedad, omito también las experiencias eucarísticas y su función soteriológica. Cf. especialmente la *Rel.* 26.

¹⁹³ *Vida* 40, 10.

veras la coge este Sol, toda se ve turbia. Es como el agua que está en un vaso, que si no le da el sol está muy claro; si da en él, vese que está todo lleno de motas. Al pie de la letra es esta comparación; antes de estar el alma en este éxtasis, parécete que trae cuidado de no ofender a Dios, y que conforme a sus fuerzas hace lo que puede; mas, llegada aquí, que le da este Sol de Justicia que la hace abrir los ojos, ve tantas motas que los querría tornar a cerrar. Porque aún no es tan hija de esta águila caudalosa, que pueda mirar este Sol de en hito en hito; mas por poco que los tenga abiertos, vese toda turbia. Acuérdate del verso que dice: *¿Quién será justo delante de Ti?* »¹⁹⁴

F) *Los méritos de viador*

Como colofón de esta serie de datos, es interesante sorprender a la Santa hacia el ocaso de su vida, y recoger de su pluma un par de confidencias sobre punto tan delicado como el caudal de méritos propios. Naturalmente, estas confidencias nos llegarán discretamente veladas, pero testificarán fehacientemente una clara percepción mística de los « merecimientos » acumulados en su alma viadora, al borde ya del término de la vía. Nos los ofrece especialmente en las *Moradas* (1577) y en la *Relación VI* (1581).

El testimonio de las *Moradas* tiene formulación teórica e impersonal, pero refleja evidentemente un panorama de experiencias personales. Lo escribe al referir el estado final del alma en las *moradas VII*, entrecruzado de alternativas de temor sacro y vivos « deseos de acabar la vida »: « las muchas mercedes [recibidas] las hacen andar más aniquiladas, que temen que, como una nave que va muy demasiado de cargada se va a lo hondo, no les acaeza así ».¹⁹⁵

El testimonio de 1581, escrito a un año de distancia del tránsito a la patria, es más expresivo y vigoroso. Comienza la descripción del estado de la propia alma en términos vehementes: « ¡ 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 lo ha merecido, sino servir, aunque sea padeciendo mucho; y aun algunas veces parece que de aquí a la fin del mundo sería poco para servir a quien le dio esta posesión ».¹⁹⁶

¹⁹⁴ *Vida* 20, 28. Cf. 26, 2 y véase en *Mor.* III, 1, 3 un pasaje autobiográfico en que la Antora refiere el propio repliegue a los méritos de Cristo y de la Virgen « Madre suya », ante el agobiante recuerdo de los pecados pasados.

¹⁹⁵ *Mor.* VII, 3, 14. Y en el cap. último: « ... lo poco que dura esta vida... interior y exteriormente ofrezcamos al Señor el sacrificio que pudiéremos, que Su Majestad le juntará con el que hizo en la cruz por nosotras al Padre, para que tenga el valor que nuestra voluntad hubiere merecido, aunque sean pequeñas las obras » (n. 15).

¹⁹⁶ *Rel.* 6, 1.

La finura y diáfana transparencia de este autoanálisis y de toda su carga de contenido sobrenatural, hace superfluo cualquier comentario.

III

SIGNIFICADO Y VALOR DE LA CONTEMPLACION TERESIANA

El panorama que precede, justifica y hasta cierto punto impone un ensayo de interpretación y valuación de la contemplación teresiana. En diez puntos selectos hemos espigado lo más florido de su contenido. Para realizar un análisis completo, habría que seguir enumerando y acumulando textos. Pero el panorama de experiencia mística descubierto a través de esos diez sectores es tan vasto, tan denso y calificado, que presenta la contemplación teresiana como un fenómeno, no único en la historia de la mística cristiana, pero sí excepcional, de significado y valor propios dentro de la Iglesia.

Este punto es precisamente el que intentamos aclarar. Para ello, fijaremos primero a grandes trazos el alcance y las dimensiones de la experiencia mística teresiana —lo que ésta significa personalmente para la Santa—, y precisaremos luego lo que ella es y significa para la Iglesia.

A. La contemplación como factor personal en la Santa

Tras el guión histórico trazado en la primera parte de nuestro estudio, y el cúmulo de datos positivos rimados en la segunda, podemos ahora proceder sintéticamente. Recojamos sólo los factores más importantes, insistiendo en los datos extremos:

Lo contemplado: el mundo sobrenatural explorado por S. Teresa, tal cual resulta del simple análisis que precede, es tan vario y complejo que desconcierta al teólogo que pretende abarcarlo. Es vano todo intento de señalar sus confines o reducir a número y categorías teológicas las realidades sobrenaturales que han sido objeto de su experiencia. Quizá el único recurso válido para reducir a medida esa riqueza de contenido sea yuxtaponer los objetos de sus experiencias extremas, para realizar sobre ellos una comparación elemental. Baste una sola aproximación comparativa. Tomemos de un lado uno cualquiera de los grandes misterios —trinitario, cristológico, soteriológico— concedidos por Dios a la experiencia teresiana; en las páginas que preceden hemos alegado testimonios autobiográficos que los documentan sobradamente. Elijamos, por el lado opuesto, un objeto menudo de pequeñísima entidad sobrenatural; lo que en teología llamamos un sacramental: el agua bendita. Frente por frente de las formidables experiencias trinitarias o cristológicas, coloquemos esa humildísima «cosa material», cuyas implicaciones sobrenaturales casi escapan a la aguda mirada del teólogo, y mirémoslo a través del diáfano testimonio teresiano:

«De muchas veces *tengo experiencia* que no hay cosa con que huyan más [los demonios] para no tornar [que el agua bendita]. Debe ser grande la virtud del agua bendita. Para mí es particular y muy conocida consolación que siente mi alma cuando la tomo. Es cierto que lo muy ordinario es sentir una recreación que no

sabría yo darla a entender, como un deleite interior que toda el alma me conhorta. Esto no es antojo, ni cosa que me ha acaecido sola una vez, sino muy muchas y mirado con gran advertencia. Digamos como si uno estuviese con mucha calor y sed, y bebiese un jarro de agua fría, que parece todo él sintió el refrigerio.

Considero yo qué gran cosa es todo lo que está ordenado por la Iglesia, y regálame mucho ver que tengan tanta fuerza aquellas palabras que así la pongan en el agua, para que sea tan grande la diferencia que hace a lo que no es bendito». ¹⁹⁷

¡La Trinidad beatísima y el agua bendita, objetos parejos de la experiencia mística teresiana!

Ciertamente, esa contrastante yuxtaposición no podrá servir de unidad de medida para fijar las dimensiones de la contemplación mística de la Santa. Pero sí nos facilita dos puntos extremos de referencia que dejan entrever la inmensa escala de realidades intermedias recorrida por ella para cubrir experimentalmente la distancia que los separa.

Ignorancia y sabiduría: Casi todas las experiencias contemplativas de S. Teresa tienen por punto de partida una situación de ignorancia, o a la sumo un conocimiento precario, francamente insuficiente. Así, las experiencias trinitarias están precedidas en ella por una pobre información catequística, simple y somerísima; y otro tanto sucede con las experiencias de la presencia de Dios, del misterio de Cristo o de la gracia interior. Las iluminaciones contemplativas no aportan luz a zonas previamente iluminadas, sino que en la casi totalidad de los casos proporcionan a la mente de la Santa «el dato nuevo» que deja al descubierto la entraña del misterio; un dato nuevo captado por ella en clima psicológico de franca *sorpres*a, como un descubrimiento súbito y desconcertante.

En definitiva, ése es el proceso de todo el saber teológico y místico de la Santa. Sus conocimientos ascéticos fluirán por el cauce de la vida vivida: lucha interna o drama de convivencia conventual o mundana. Pero el verdadero caudal del magisterio teresiano brotará siempre del secreto hontanar de la experiencia mística. Incluso esos otros datos de su saber ascético —amor fraterno, humildad, confianza...— no pasarán definitivamente al raudal de su magisterio, sino tras haber sido iluminados por ulteriores experiencias místicas.

Lo inefable reducido a expresión vulgar: Quizá nadie ha percibido y afirmado tan netamente como S. Teresa la distancia invadible que separa la experimentación mística y la inefabilidad de la misma y de su contenido. La historia mística de la Santa se extiende desde el forcejeo extenuante de los encuentros con Daza, Salcedo y Baltasar Alvarez, que fracasan rotundamente en el intento de reducir a palabras humanas las palabras o la presencia de Dios, hasta la expresión diáfana y nítida de las experiencias más abstractas: Dios suma verdad; o los misterios más trascendentes: Cristo y Trinidad.

Como meta extrema de este proceso hemos apuntado al final de la primera parte la suma sencillez con que la Santa percibe y reduce

¹⁹⁷ *Vida* 31, 4.

la palabra de Dios a términos « vulgares y teresianos ». Sabe ella perfectamente que esa reducción a gramática humana y teresiana nunca logra contener todo el dato comunicado por la palabra o la experiencia mística; pero está convencida de que capta con verdad su contenido conceptual y nos lo trasmite.

Esa facilidad y sencillez humanísimas en la expresión de lo contemplado será uno de los rasgos fisonómicos del mensaje y aún de todo el magisterio teresiano.

Sigilo místico y publicidad magisterial: Elijamos también en este sector dos datos extremos, tomados de la historia interior de la Santa. En el albor de sus primeras experiencias, lo místico aparece no sólo con carácter de íntimo, arcano y reservado, sino con pujante exigencia de secreto celado y receloso: tener que decir lo que pasa entre Dios y ella es la agonía cotidiana de Teresa. Ante la sola idea de que sus intimidades místicas trascienda a los profanos, desearía y preferiría ser enterrada viva. « Cuando pensaba que estas mercedes que el Señor me hace se habían de venir a saber en público, era tan excesivo el tormento que me inquietaba mucho el ánima. Vino a términos que, considerándolo, de mejor gana me parece me determinaba a que me enterraran viva que por esto ... »¹⁹⁸

En cambio, años adelante, cuando la vida mística teresiana ha pasado por el tamiz de todas las pruebas, una buena parte de las propias experiencias místicas será tratada por la Santa como si nada tuviese de arcano, como si en realidad no fuese vivencia personal y secreta, sino de uso y utilidad común. Así por ejemplo, puesta a referir las fundaciones de Palencia y Burgos, en una misma página y a renglón seguido referirá un episodio de crónica casera y un hecho místico trascendental: la fianza de unos dineros, al lado de un aviso profético del Señor; la terquedad de D. Cristóbal Vela y los consejos recibidos directamente de la boca de Dios en palabras formadas y notoriamente sobrenaturales. Y ambos datos —el histórico y el místico— serán referidos al lector con idéntica intención informativa, sobre un plano continuo y homogéneo de narración histórica, casi sin asomo de recato ni aire de confidencia íntima. No sólo la historia interior de Teresa se entremezcla e imbrica intencionadamente con la historia de su obra apostólica, la Reforma, sino que esas mismas experiencias y vivencias contemplativas se convierten en lección base de todo su magisterio; el mensaje místico de la Santa no es otra cosa, en definitiva, que el traslado de esas experiencias personales — clarividentes y normativas — al plano doctrinal y pedagógico.

Podemos seguir la trayectoria del magisterio escrito de la Santa, para demostrar paso a paso la verdad de esta condición y situación de su pedagogía mística:

—El primer libro —el de la *Vida*—, escrito cuando la Autora aún no ha superado decididamente la fase del recato místico, es un libro arcano, esotérico, escrito para ser leído en secreto por un grupo de iniciados, tres o cuatro selectos, que probablemente habrán de quemarlo luego de leído, excepto las páginas que refieren la fundación de S. José, únicas reservadas para la publicación después de muerta la Autora.

¹⁹⁸ *Vida* 31, 12.

—En cambio, cuando la Santa escribe el *Camino* y los *Conceptos*, ya estima el libro de la *Vida* —con todo su contenido personal y místico— apto para todo un sector de lectores a quienes propone y aún aconseja su lectura.

—Cuando años adelante, el *libro arcano* cae estrepitosamente en manos de la Inquisición, se da un paso más en este proceso: para salvar de una pérdida definitiva los «utilísimos» tesoros en él contenidos, se decide la composición de las *Moradas*; el nuevo libro no será otra cosa que una nueva redacción, más ordenada, doctrinal e impersonal del primitivo libro biográfico teresiano.

—Un jalón más en este proceso lo marcan las *Relaciones* y *Mercedes*; escritas a lo largo de casi todo el período místico de la Santa (desde 1560 a 1571), repiten en formato menor la lección de la *Vida*: lo mismo que ésta¹⁹⁹ se deben a un insistente mandato divino de consignar por escrito las propias experiencias;²⁰⁰ en el fondo, su contenido es netamente biográfico, pero su razón de ser es de pedagogía mística: transmitir a la Iglesia los avisos que ella recibe del Señor, o las palabras que éste le comunica.

—El último eslabón de esa cadena se halla en las *Fundaciones* y en los *Avisos a los Descalzos*. En ambos escritos la Santa contemplativa, sin embozo alguno, sin falsos pudores ni velados disimulos, trasmite a su familia religiosa el legado de la propia espiritualidad, presentándolo como un trenzado de ideas propias y de experiencias contemplativas; así se explica que en las *Fundaciones* proponga indistintamente y sobre la misma línea su enseñanza sobre la obediencia o la ascética carmelitana, las narraciones históricas de sus correrías fundacionales y las interferencias místicas de las intervenciones de Dios a través de la propia experiencia; y asimismo se explica que al redactor los cuatro *Avisos* a los Carmelitas, declare paladinamente su origen divino: «Estando en S. José de Avila [...], me comenzó un ímpetu y hervor grande de espíritu que me hizo suspender. En este gran recogimiento, entendí de nuestro Señor lo que ahora diré: Que dijese a estos Padre descalzos de su parte...»

En resumen: sin la gracia de la contemplación infusa, no es explicable ni la personalidad de Teresa, ni su magisterio, ni su obra de Reforma. Sin ella, es francamente inexplicable su santidad.

Las gracias místicas no sólo condicionan y circunstancian la persona, el mensaje y la obra teresiana, sino que las afectan y determinan intrinsecamente.

B. Santa Teresa contemplativa en la Iglesia

En la historia de la Iglesia es un hecho de fácil constatación la existencia —más o menos esporádica, más o menos continua— de cristianos elevados a una clara consciencia de la vida sobrenatural: sujetos dotados de órganos para percibir lo sobrenatural latente en sí mismos; almas dadas a la Iglesia santa como testigos excepcionales o como vivos testimonios del propio sobrenaturalismo. Probablemente la donación de tales sujetos a la Iglesia de Dios entra en la economía

¹⁹⁹ *Vida*, pról. y c. 37, 1.

²⁰⁰ *Relación* 28.

normal de la gracia según un ritmo y unas leyes que nosotros no podemos fijar, sino —a lo sumo— vislumbrar a posteriori, a base de los ejemplares más canónicos y salientes. Tal es sin duda el caso de Santa Teresa. De ahí que para valorarlo sea preciso no desgajarlo de la Iglesia histórica en que tuvo existencia; al contrario, sea necesario relacionarlo con ella íntimamente.

Todo Santo es para la Iglesia « como » una gracia particular para el individuo. Todo justificado vive y se realiza *dentro* de la Iglesia, no periféricamente en torno a ella. Pero los santos se enclavan en la vida misma de la Iglesia de la tierra, y concurren en forma fuerte y bien diferenciada a consumarla en el tiempo, no sólo como órganos más o menos importantes del cuerpo místico, sino como funciones específicas o como ráfagas y aliento de vida.

Sin pretender descubrir leyes nuevas ni alumbrar originalidades, podemos reducir todo eso a una formulación sencilla: la Iglesia necesita de los Santos, porque se va consumando en el tiempo y en el espacio. Los Santos a su vez son dados providencialmente a la Iglesia para cubrir indigencias actuales y concretas, de tiempo y lugar, o para desempeñar funciones actualmente necesarias de desarrollo y crecimiento. Así, Pedro y Pablo hace 20 siglos, y lo mismo Teresita y el Cura de Ars hace apenas uno. Pero tanto aquellos como éstos responden a exigencias vivas del momento en que Cristo los da a su Cuerpo Místico.

No siempre es dado al teólogo o al historiador precisar con exactitud a qué indigencia obedece la concessión de un santo excepcional a la Iglesia, y cuál es la función que le corresponde en ésta. Pero no siempre es imposible.

Afortunadamente nuestra situación frente al caso teresiano es ventajosísima. Su estudio ofrece a la investigación las mejores garantías de acierto. Situada a cuatro siglos de nosotros, está a distancia adecuada para dar objetividad a nuestra mirada y en perspectiva suficiente para no alucinarnos ante su grandeza. Su caso se presenta cortejado de una documentación abundante y realmente excepcional: testimonios directos, autobiográficos, finísimamente tamizados acerca de sus vivencias interiores; y abundantes testimonios ajenos, pero de primera mano, relativos a sus actuaciones externas, a su « manera » sobrenatural y humana, a la perfecta correspondencia entre vida íntima y manifestaciones exteriores. — Sobre todo, poseemos un conocimiento objetivo suficiente de la Iglesia histórica a que perteneció Teresa, con sus necesidades y sus reacciones de superación y crecimiento; una Iglesia colocada en una coyuntura histórica peculiarísima, que la diferencia y hace adquirir fisonomía propia, netamente distinta de la Iglesia de épocas anteriores y subsiguientes: la Iglesia de la Reforma, o si se prefiere, la Iglesia tridentina.

Una directa confrontación de Teresa contemplativa con esta Iglesia de su tiempo nos permitirá captar la relación existente entre ambas, y así determinar el significado de la contemplación teresiana en cuanto elemento primario del sér de Teresa, y función suya específica dentro del cuerpo místico.

1º - De la serie de datos positivos acumulados en la segunda parte de nuestro estudio, resulta esta conclusión fundamental: Teresa, en calidad de contemplativa mística, es un testigo calificado de los va-

lores sobrenaturales latentes en la Iglesia; es, ante todo, un testigo excepcional de la realidad de los valores sobrenaturales existentes en el alma propia y en la de todo justificado. En ese punto preciso convergen todas sus experiencias místicas: las trinitarias (inhabitación), las cristológicas (influjo inmediato de Cristo mediador), las soteriológicas (realidad de la gracia interna y profunda trasfiguración del alma en virtud de ella).

2º - Situando este dato en el panorama de la Iglesia tridentina, se llega a una constatación sorprendente: la testificación de esos valores sobrenaturales responde a una necesidad primaria de Iglesia de la Contrareforma. La herejía luterana era antonomásticamente herejía soteriológica; punto de partida había sido en Lutero una crisis o un agudo problema relativo a la propia justificación; y había culminado en la negación sistemática de la justificación interior, con un repudio frontal de todos los valores sobrenaturales interiores al hombre justificado. — A esa negación de la gracia y demás realidades interiores de tipo sobrenatural opuso oficialmente la Iglesia la sesión sexta del Concilio de Trento: afirmación dogmática de la gracia justificante, en cuanto interior y sobrenatural. — A esa misma negación opuso la Providencia, en la línea de la vida vivida, la experiencia y el testimonio de un justificado, Teresa de Jesús: testigo privado, pero excepcional; portador de un testimonio directo tomado de la propia vida; testimonio inmensamente ingenuo, incontaminado, exento de prevenciones y preocupaciones sistemáticas de cariz teológico o polémico, pero de contenido genuino, denso, vastísimo, y de fuerza probablemente irrefragable.

3º - En el cuerpo místico de la Iglesia, la contemplación teresiana no fue, por tanto, un fenómeno accesorio y circunstancial, sino función privilegiada, de carácter primario: percibir, experimentar y testificar la realidad objetiva de los valores interiores justificantes negados por Lutero, afirmados por Trento, vividos por ella.

FR. TOMÁS DE LA CRUZ, O.C.D.