

La certeza mística en Santa Teresa

ROBERT KRALJ¹

Universidad de Salamanca
robertkraljr@gmail.com

SUMARIO

En este estudio abordamos el problema de la certeza mística en Teresa de Jesús. Primero distinguimos dos tipos de la certeza: la certeza científica y la certeza de fe. La certeza científica se basa en la evidencia de su objeto, mientras que el objeto de la certeza de fe “Dios” no es visible. Pero Santa Teresa nos muestra que a Dios podemos experimentar y que su presencia acogida en la fe es mucho más cierta del todo lo que podamos obtener a través de la experiencia sensible. La oscuridad de la fe testifica sobre una realidad totalmente diferente de lo que nos proporcionan nuestros sentidos. Dios mismo se deja ser experimentado por Teresa y de ello ella no tiene ninguna duda. Pero esta presencia de Dios no la puede demostrar con una evidencia tangible, sino con su vida. Así mostraremos que el último criterio de su certeza sobre Dios está en el amor hacia él y hacia los demás.

Palabras clave: certeza, fe, experiencia religiosa, Santa Teresa

SUMMARY

In this study we treat the problem of mystical certainty in Saint Theresa of Avila. In the first place, we distinguish two types of certainty: scientific and religious. Scientific certainty is based on the empirical evidence of its object, while the object of the religious certainty, “God”, is not visible. Saint Theresa shows us that we can experience God and that his presence accepted in faith is more certain than all that comes to us through sensible

¹ Robert Kralj es Licenciado en Humanidades por la Universidad de Ljubljana (Eslovenia), Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca y, actualmente, estudiante de doctorado en la misma Universidad.

experience. Darkness of faith is a clear sign of a reality totally different from what we can feel with our senses. God communicates himself to Theresa and for her there is no doubt about it; however she can't prove the presence of God with tangible evidence, only with her life. We will show that ultimate criterion for her certainty about God is love to God and to the others.

Keywords: certainty, faith, religious experience, Saint Theresa

1. INTRODUCCIÓN

*How it comes about that we can be certain
is not my business to determine;
for me is sufficient that certitude is felt
(John Henry Newman)*

Hablar de la certeza mística no es una tarea fácil. La “certeza mística” tiene que ver fundamentalmente con lo que llamamos “experiencia de Dios”. La certeza como tal siempre forma parte de la experiencia que tiene el sujeto sobre lo Divino o el Misterio. Lo que nos interesa aquí se puede resumir en la pregunta siguiente: ¿cómo una persona sabe que lo que experimenta en la oración no es un producto de su imaginación o algo que le viene del subconsciente, sino que es la presencia real de Dios?

Para responder a esta pregunta tenemos que acudir a la experiencia de Dios o a lo que también llamamos experiencia religiosa o experiencia de lo sagrado. Se trata de términos que utilizamos a menudo, pero que plantean problemas. El tema de la experiencia de Dios es tan amplio que no lo vamos a poder tratar aquí detalladamente. Lo que sí que vamos a intentar es aclarar algunos de sus aspectos principales que tienen que ver con la certeza de fe o la certeza mística.

Pero antes hay que precisar también el término “certeza”. La palabra “certeza” viene del verbo latín *credere*, ver. Se trata por lo tanto de algo que podemos ver, que se nos presenta de una manera visible, evidente. El fundamento de la certeza es una verdad evidente. Sin esta verdad la certeza estaría sin objeto. Pero como sabemos, hay varios tipos de certeza que dependen de su objeto. La ciencia tiene por objeto toda la realidad visible. Es decir, la verdad en la ciencia es la coherencia entre el conocimiento y el objeto. Por eso la certeza significa la actitud del sujeto hacia esta verdad evidente. La visión científica del mundo obliga a nuestro entendimiento a aceptar la verdad que se nos presenta de manera totalmente evidente. En el ámbito de la fe, en cambio, no es así. En la fe, Dios no es un objeto que se presentara al hombre de una manera evidente. Nuestra certeza reposa sobre la evidencia extrínseca del testimonio. Por tanto la certeza aquí no es una coincidencia fría entre el conocimiento y el objeto “Dios”, sino que tiene que ver con una

respuesta libre del hombre al amor de Dios. Y esta respuesta incluye la entrega de la totalidad de la persona. Hay que mencionar que también la teología intenta conceptualizar y explicar la fe de una manera conceptual, pero su origen siempre debe ser la experiencia. En este sentido nos parece oportuno distinguir entre la certeza de fe que, por un lado, supone una experiencia, pero que tiende a una expresión y explicación conceptual, y la certeza mística, que es la fuente experiencial de toda certeza de fe formulada en términos teológicos. Por tanto la certeza mística, para no perderse en una subjetividad, tiene que dialogar con la certeza de fe, que está de una manera “objetiva” representada por el magisterio de la Iglesia. Así se establece el diálogo entre la experiencia y la teología.

En definitiva, la certeza mística es una certeza profundamente intuitiva y experiencial que es de otro orden que la certeza científico-racional, pero que también busca su expresión a través de la profesión de la fe. A continuación vamos a procurar mostrar qué es la experiencia de Dios y qué relación tiene con la certeza mística. Teresa de Jesús nos va a servir como un ejemplo para este fin.

2. LA EXPERIENCIA DE DIOS

En primer lugar, cabe destacar la importancia que ha obtenido la experiencia dentro de la religión en los últimos cien años. Según Kitagawa las tres piedras angulares de la religión son la autoridad, la tradición y la experiencia; pero a la vez constata que la experiencia es hoy en día más convencible que las otras dos². Esto se ve claramente en el alejamiento de los creyentes de lo que representa la tradición y la autoridad en la religión: los rituales, la jerarquía, los elementos institucionales. Se trata del fenómeno que llamamos secularización.

Pero, por otro lado, se puede entender muy bien por qué la experiencia en la religión ha quedado relegada a un segundo plano. Una de las razones más evidentes es la crítica de la religión como ideología o como un mecanismo de control sociocultural. Marko Rupnik desde el mismo cristianismo observa, apoyándose en Soloviev, que lo que se ha ido perdiendo a lo largo de los siglos es la libertad que forma parte de la esencia del cristianismo y a la que quiere llevar de alguna manera la experiencia personal y subjetiva³. Con otras palabras: la fe cristiana se conformó a través de la conceptualización del misterio de la fe y a través de un lenguaje cada vez más abstracto; esto dio lugar a un sistema perfecto, perdiéndose el contacto

2 J. Martín Velasco, “Las variedades de la experiencia religiosa”, en A. Dou (ed.), *Experiencia religiosa – estudios interdisciplinares*, Madrid 1989, 20.

3 M. I. Rupnik, *De la experiencia a la sabiduría – Profecía de la vida religiosa*, Madrid, 35-39.

con la experiencia y con la vida. En este sentido las religiones mismas y sobre todo el cristianismo están redescubriendo la importancia de la experiencia.

Acabamos de ver que la experiencia sigue siendo un elemento clave del fenómeno religioso. Pero, ¿en qué estamos pensando cuando decimos la palabra “experiencia”? Martín Velasco, en su estudio al que nos hemos referido anteriormente, menciona dos significados fundamentales que se derivan del sustantivo experiencia⁴. El sustantivo “experiencia” podemos comprenderlo en el sentido del adjetivo “experimental”. “Experiencia” tiene que ver en este caso con el “experimento”. La experiencia comprendida así se parece a lo que ocurre en el experimento. En el experimento conocemos la realidad por los instrumentos, provocando en ella los efectos sensibles. Algo parecido ocurre en la experiencia que nos procura conocimiento de la realidad a través de los órganos de los sentidos. Con la experiencia obtenemos un contacto sensible con la realidad. Cuando conocemos la realidad de este modo repetidamente llegamos a un conocimiento universal y unívoco.

El segundo significado de la experiencia tiene que ver con el adjetivo “experiencial”. La experiencia comprendida de esta forma nos orienta a un conocimiento inmediato de la realidad que puede ser interna o externa al sujeto. El sujeto ha entrado en el contacto directo con la realidad vivida; no se trata de una mera afirmación de su existencia por medio de otras cosas o de noticias que otros le pueden procurar de ella. La experiencia entendida así se opone al conocimiento de la realidad obtenido a través de otras cosas que sirven como medios del conocimiento. Por tanto, la experiencia de Dios equivaldría a un contacto personal con Dios, a un encuentro con él. En la literatura espiritual podemos encontrar numerosas experiencias de este tipo. Por eso podemos decir con razón: las personas que las han vivido, han tenido o han hecho una experiencia de Dios.

“Experiencia” en el sentido del adjetivo “experiencial”, nos procura también un conocimiento que tiene que ver fundamentalmente con una relación ejercida y vivida con el objeto del mismo conocimiento. Experiencia aquí está en oposición a un conocimiento teórico obtenido por la descripción, el razonamiento, la información o la reflexión de los que han vivido ese contacto. En este sentido distinguimos el conocimiento que tiene del amor alguien que ha amado y que ha vivido todo lo que comporta esta experiencia, frente a aquel que conociera el amor desde la comprensión de definiciones filosóficas o psicológicas del amor o desde las reflexiones sobre él a partir de las descripciones de los libros. A este conocimiento experiencial se refieren las expresiones: “yo lo sé por experiencia”, “tengo experiencia de ello”. Respecto a la experiencia de Dios uno puede decir que “ha tenido experiencia de Dios”, es decir, sabe por experiencia o ha experimentado lo que esa palabra significa.

4 J. Martín Velasco, “Las variedades de la experiencia religiosa...”, 22-23.

Hasta ahora hemos intentado mostrar que el valor de la experiencia se ha ido recuperando dentro del ámbito de la religión y a la vez, su significado nos ha abierto a las dimensiones fenomenológicas que nos orientan a un encuentro con la realidad trascendente. Precisamente en esto consiste el hecho de la experiencia religiosa. Refiriéndonos a la historia de la religión, podemos ver numerosos e incontables testimonios de personas de todos los tiempos, que reconocen que han sido visitadas por Dios o que se han encontrado con él. Estos testimonios aparecen como oraciones muy variadas en las que el hombre expresa la acción de gracias, el himno de alabanza, se encuentra ante Dios en una adoración silenciosa e incluso se queja de la ausencia de Dios y siente que él le ha abandonado. Uno de estos testimonios lo expresa Job en su exclamación: “*Hablaba de Dios de oídas; ahora te han visto mis ojos*”. Estos momentos señalan una experiencia, un conocimiento experiencial que los maestros de la vida espiritual oponen al conocimiento obtenido por cualquier otro medio.

Después de esta breve introducción a la experiencia religiosa nos toca precisar su estructura específica.

3. LA ESTRUCTURA ESPECÍFICA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

En primer lugar, cabe advertir que la experiencia como tal es indefinible. Es aquello que siempre nos precede. La experiencia, según Queiruga “es justamente lo primario, lo que está al comienzo de todo comienzo”⁵. Ella irrumpe en la vida de la persona abriéndole muchas maneras del “ser-en-el-mundo” (Heidegger), le posibilita entrar en contacto con él. Por eso la toma de conciencia sobre lo que experimentamos siempre remite a un acontecimiento previo, a una realidad experimentada. Esto quiere decir que “a priori no hay ni puede haber restricción de ningún tipo”⁶. Fenomenológicamente hablando, lo acontecido o la cosa misma, siempre tiene autoridad en sí y por sí.

Cuando hablamos de la experiencia de Dios, es obvio que se trata de la experiencia cuyo punto de partida y el fin es Dios. Pero, ¿es posible tal experiencia? Todos sabemos que a Dios no lo podemos reducir a un “objeto mundano”; por tanto, de Dios no puede haber experiencia objetivamente mundana. Si Dios no puede ser experimentado como un objeto del mundo, esto no significa que no pueda haber experiencia de él en absoluto. Aquí tenemos que admitir la posibilidad de que puede ser experimentado de cualquier otra manera salvo la del mundo.

5 A. Torres Queiruga, “La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad”, *Pensamiento* 55, 211 (1999) 37.

6 *Ib.*, 40.

De ahí que la Escritura niega un modo particular y concreto de experiencia, diciendo que a Dios no se le puede ver, oír, tocar u oler. Por tanto está claro: si uno quiere constatar si existe una experiencia de Dios, partiendo del presupuesto de que sólo puede darse cuando corresponde a un tipo concreto en el mundo, con ello *a priori* delimita su mirada y por eso no puede hallarla. Con el acercamiento *a priori* no llegamos a ninguna parte porque, como ya hemos dicho antes, la experiencia es siempre algo previo. Por tanto, es más bien al contrario: si admitimos que pueda haber experiencia de Dios, tenemos que aceptar que se deje experimentar *a su modo*. Como su realidad es totalmente distinta a la nuestra, también la experiencia de él debe ser totalmente diferente a las experiencias que tenemos en el mundo. Por eso “podemos esperar alguna analogía, pero sería incoherente esperar un modelo unívoco: su experiencia tiene por fuerza que ser única, específica e irreductible, porque única, específica e irreductible es su realidad”⁷. En definitiva, podemos remitir a dos “realidades” irreductibles en las que Dios siempre se está dando a experimentar: la oración y la historia común.

Después de describir brevemente la naturaleza de la experiencia de Dios, vamos a precisar su estructura específica. Andrés Queiruga pone de manifiesto en su estudio sobre la experiencia religiosa tres puntos principales de su estructura⁸:

- a. Los fenomenólogos de la religión insisten en que la experiencia de Dios remite a una *instancia real* que la origina y sustenta. En la experiencia religiosa se hace presente Dios mismo. De ello dan testimonio los místicos de varias religiones, sobre todo los de la tradición religiosa monoteísta. Santa Teresa describe esta experiencia al venirle “un sentimiento de la presencia de Dios” que sorprende y que llena al sujeto con una certeza indudable (V 10,1). Al mismo tiempo deja sentir las propiedades peculiares que son incomparables con cualquier otra realidad.
- b. Otro punto importante en la estructura de la experiencia religiosa es que lo Divino, aunque realmente presente, no aparece en nuestro mundo como las realidades materiales que podemos percibir por los sentidos. Esto quiere decir que Dios interviene en nuestro mundo, “pero no al modo de las realidades mundanas, sino *en* ellas y valiéndose de ellas”⁹. Por tanto, ni el primitivo adora al fetiche como a un dios, ni el ortodoxo “venera” el icono de la Santísima Trinidad como a Dios uno y trino; sino en el fetiche y en el icono viven su acto como una experiencia real: *en* el fetiche y *en* el icono viven la presencia de lo divino. De ahí que la relación con lo Divino no es objetiva como las relaciones intramundanas; pero sí que es real. Y precisa-

7 *Ib.*, 44.

8 *Ib.*, 46-53.

9 *Ib.*, 47.

mente porque hay una diferencia cualitativa e irreductible entre la realidad divina y mundana, la divina no interviene en ella espacialmente bajo las leyes materiales, sino que se le impone bajo el símbolo. Así que la experiencia religiosa tiene esencialmente la estructura simbólica. El símbolo, según Tillich, nos abre los niveles de la realidad que está escondida y que no puede ser comprendida de ningún otro modo¹⁰.

- c. El símbolo remite a la realidad de Dios que no se parece a nada en el mundo. Tillich le llama “el Ser mismo”. Y esta incondicionalidad de Dios no es simbólica, sino real. Los místicos la llaman la presencia de Dios. Esto es curioso porque lo que no está condicionado debe estar presente, es una realidad. Pero por otro lado podemos entrar en el contacto con este Dios incondicionado, presente sólo a través de los símbolos¹¹. Si no fuera así, no podríamos tener ninguna relación con él. En nuestra relación con Dios, lo encontramos a través de lo más alto que nosotros mismos somos, que es la persona¹². Así que cuando hablamos de Dios en forma simbólica, hay un punto de encuentro entre lo que totalmente trasciende nuestra experiencia de nosotros mismos como personas y a la vez lo que corresponde a nuestro ser como personas. Como acabamos de ver, el símbolo siempre trasciende y une al mismo tiempo. Pongamos un ejemplo de la Biblia que pone de manifiesto esta doble forma del símbolo: “Mis caminos no son vuestros caminos” (Is. 55,8) y “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hech. 17, 28).

Con lo dicho hemos intentado mostrar que Dios no puede ser reductible a cualquier realidad mundana y que hay que permitir, si admitimos que puede ser experimentado, que se deje experimentar a su modo. Además, podríamos enumerar otros rasgos de la experiencia religiosa que también forman su estructura específica: su oscuridad, la sencillez, la infabilidad, la certeza absoluta que la acompaña, etc. Algunos de estos rasgos van a resaltar a continuación cuando tratemos el problema de la certeza mística.

10 P. Tillich, “Religious Language as Symbolic”, en VV.AA. *Philosophy of Religion: Selected readings*, New York, 3 (2007), 436.

11 Hablando del símbolo como lo entiende Tillich nos ha surgido un ejemplo significativo de la Biblia que pone en evidencia su sentido: en la figura de Juan Bautista podemos ver el “símbolo” que remite a la Divinidad de Cristo: “No era él la luz, sino quien debía dar testimonio de la luz” (Jn 1,8).

12 P. Tillich, “Religious Language as Symbolic...”, 439.

4. SOBRE LA CERTEZA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Al hablar de la certeza en la experiencia mística cabría distinguir entre dos categorías de los hechos interiores de la vida espiritual. La primera es donde la realidad divina, que irrumpe en la conciencia de la persona, actúa a través de las potencias del hombre; es decir, a través de sus percepciones, impulsos, sentimientos, etc. En este contexto utiliza de Tonquédec el término la “seguridad práctica”¹³. Pero hay otro nivel, del orden propiamente místico, en el que obra Dios sólo, sin cualquier actividad inferior, sin que las actividades humanas participen en la intervención divina. Para expresar este tipo de certeza los estudiosos hablan de “la certeza de fe” o de la “certeza mística”.

En nuestro estudio sobre la certeza nos va a interesar sobre todo la segunda categoría de la vida espiritual donde las actividades humanas no intervienen de manera activa. Por supuesto que las actividades del hombre no desaparecen, sin embargo, quedan pasivas o suspendidas. Vamos a ver cómo Santa Teresa describe la experiencia de este tipo:

“Pues tornando a la señal que digo es la verdadera, ya veis esta alma que la ha hecho Dios boba del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve ni oye ni entiende en el tiempo que está así, que siempre es breve, y aun harto más breve le parece a ella de lo que debe de ser. Fija Dios *a sí mismo* en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí *en ninguna manera pueda dudar* que estuvo en Dios y Dios en ella. *Con tanta firmeza le queda esta verdad*, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, *ni se le olvida ni puede dudar que estuvo.*” (5 M 1,9)

Esta experiencia de las quintas moradas ya es de orden propiamente místico. La señal clara de ello es la suspensión de las potencias del alma (“esta alma que la ha hecho Dios boba (...) que ni ve ni oye ni entiende”). La certeza que obtiene el alma en este estado viene de Dios mismo (“Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma”) y no permite ninguna duda de lo acontecido (“que en ninguna manera pueda dudar”). ¿Cómo es posible tal certeza y de dónde proviene? ¿Puede haber aquí engaño de lo que se experimenta o no?

Acudiendo al texto de San Ignacio de Loyola de sus *Ejercicios espirituales*, podemos encontrar en la segunda regla una pista respecto a nuestras preguntas.

“Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola

13 J. De Tonquédec, “De la certitude dans les états mystique. A propos d’une règle ignatienne du Discernement des esprits”, *Nouvelle Revue Théologique*, 75 (1953), 399.

toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad”. (Reg. 2)

Igual que Santa Teresa, también San Ignacio afirma que la certeza de que Dios está actuando en el alma proviene sólo de Él mismo. Aquí no podemos apoyarnos en los sentidos, en las imágenes, en los pensamientos que pueden acompañar tal hecho divino. Pero ¿cómo el sujeto puede estar seguro de que lo que experimenta es una revelación directa de la presencia de Dios en él y no una irrupción de su propio subconsciente?

Según P. le Guibert el problema principal es este: por un lado Dios solo puede actuar sobre nuestra inteligencia y sobre nuestra voluntad y esta regla es teóricamente irrefutable; pero desde el punto de vista práctico es difícil demostrar que haya una acción inmediata porque “los pensamientos y los movimientos de nuestra voluntad pueden, como sabemos, irrumpir bruscamente en nuestra conciencia, sin que nosotros pudiéramos percibir cualquier causa, en realidad, las causas para el trabajo de nuestro subconsciente”¹⁴. La acción inmediata de Dios en el alma, la revelación objetiva de su presencia que es totalmente independiente de la actividad humana, “tiene que tener características irreductibles e incomparables a aquéllas de cualquier otro acontecimiento interior”¹⁵. Lo que constituye los fenómenos místicos no es su brusquedad, ni su apariencia inesperada, sino una convicción irrefutable. Los testimonios innumerables de los místicos lo afirman: “Dios está aquí”. Esta experiencia interior no viene de los pensamientos compulsivos o de una impresión subjetiva tenaz, sino de la presencia real de Dios. Pero Dios se hace presente en el sujeto por otros medios, totalmente diferentes de los vigentes en la experiencia sensible. Y precisamente esto es lo que forma su diferencia específica. Cabe advertir que la certeza absoluta de la presencia de Dios coincide en muchos casos con la falta total de los rasgos perceptibles que hagan posible la identificación de esta presencia, que parece haberse impuesto a la conciencia. De ahí que se haya comunicado a través de otros medios, diferentes de aquellos del conocimiento ordinario que nos permiten identificar las realidades que forman parte de nuestro mundo.

“Sentía que [Jesucristo] andaba al lado derecho, mas *no con estos sentidos que podemos sentir que está cabe nosotros una persona*; porque es *por otra vía más delicada, que no se debe de saber decir*; mas es tan cierto y con tanta certidumbre y aun mucho más”. (6 M 8,3)

14 P. de Gubiart, *Leçons de théologie spirituelle*, cap. XXII, 305, nota 17: Citado en *Ib.*, 400.

15 Cf. J. De Tonquédec, «De la certitude dans les états mystique...», *Nouvelle Revue Théologique*, 75 (1953) 400.

Por causa de esta incapacidad de identificar la presencia de Dios con cualquiera experiencia intramundana, los místicos buscan otros medios de comunicación que les permiten expresar lo experimentado. Así Santa Teresa habla de una “noticia admirable”, San Juan de la Cruz de un “toque sustancial” y García Morente de una “percepción puramente espiritual”. Todas estas expresiones dan a entender que la certeza de la experiencia mística no puede ser fundada en las imágenes que pueden acompañar tal experiencia, ni en el testimonio de los sentidos (en los casos de las imágenes y hablas sensibles). La certeza se da siempre en la oscuridad de fe y nunca deja de ser “envuelta” en la “nube de grandísima claridad” (7M 1,6).

Por otra parte, considerando los fenómenos psicológicos que vienen de nuestro subconsciente, podemos constatar que sus características específicas son las mismas que las de las impresiones humanas ordinarias, como son los sentimientos, los pensamientos, los impulsos, los deseos, etc. Todos estos actos humanos están siempre presentes en el subconsciente de una manera latente, debido a ciertas circunstancias accidentales, pero en sí mismos no presentan ningún carácter sobrehumano¹⁶. Como es Dios totalmente diferente de lo que conocemos, no lo puede captar o percibir ninguna actividad humana a su modo natural. Por eso los místicos, para hablar de lo que no cabe dentro del conocimiento ordinario y de los sentidos acuden al símbolo de la noche. El símbolo de la noche permite a los místicos describir la experiencia de la presencia de Dios que no se parece a ninguna otra dentro de nuestro modo ordinario de conocer.

San Ignacio afirma que la consolación en el alma la pone Dios mismo “sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto”. La certeza mística no del mismo orden que la certeza científica o racional. La certeza que acompaña los fenómenos místicos no se impone con toda claridad, como si nos hiciéramos una idea clara y distinta de la realidad que se nos presenta, porque el místico conoce la realidad experimentada a través de otros cauces, diferentes de los de los sentidos y de los conceptos; la certeza que se da en él viene de una luz superior al mismo sujeto. Por tanto, es la certeza mística esencialmente oscura en tres momentos: (1) en el tipo de experiencia, (2) en el medio de conocimiento que es la fe y (3) en la realidad conocida que va más allá de los objetos del conocimiento ordinario¹⁷. San Juan de la Cruz expresó esta certeza de la noche con una imagen preciosa: “Más cierto que la luz del mediodía”. La certeza en la oscuridad de la experiencia mística es mucho más cierta que toda idea clara y distinta que

16 Cf. J. De Tonquédec, “De la certitude dans les états mystique...”, *Nouvelle Revue Théologique*, 75 (1953) 401.

17 J. Martín Velasco, *Mística y humanismo*, Madrid 2007, 87.

uno puede tener, porque testifica sobre la realidad totalmente distinta que podemos experimentar con nuestros sentidos y captar a través de los conceptos.

Para expresar la certeza absoluta de la presencia de Dios en el alma, Santa Teresa utiliza en vez de la imagen de noche otras imágenes parecidas: “una sombra y manera de nube de la Divinidad” (C 5,4), “una nube de grandísima claridad” (7 M 1,6). Cuando actúa Dios en el alma en los grados más altos de oración, la certeza que se da en el sujeto viene de otra fuente, de una “luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada como un diamante” (6 M 9,4). Esta luz superior ciega la propia razón y abrasa las potencias del sujeto, por eso se muestra oscura en la misma medida en que es cierta. Y a la vez proporciona bajo la nube al sujeto la certeza indudable, de modo que él no puede dar razones de ella porque proviene de más allá de su propio yo: “Yo no acabo de entender esto” (V 18,14).

Teresa expresa su incapacidad de comprender y explicar la fuente de esta certeza en sus experiencias con Dios también de otro modo, con los verbos “comprender” y “entender”, sobre todo en su forma negativa. En *Vida* hay un pasaje clave en el que abundan estos dos verbos, indicando que todos los conceptos e imágenes no pueden abarcar la presencia de Dios que se presenta al sujeto.

“Estaba yo pensando cuando quise escribir esto, acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo, qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí. Ya no es ella la que vive, sino Yo. Como *no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo*.”

Quien lo hubiere probado *entenderá* algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa. Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer. Aquí faltan todas las potencias y se suspenden de manera que *en ninguna manera* -como he dicho- *se entiende* que obran. (...) La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas *no entiende* cómo ama. El entendimiento, si *entiende*, no *se entiende* cómo *entiende*; al menos *no puede comprender nada de lo que entiende*. A mí *no me parece que entiende*, porque -como digo- *no se entiende*. ¡Yo no acabo de entender esto!” (V 18,14)

Teresa aquí expone de una manera muy concisa y exacta cómo le viene al sujeto la certeza absoluta sobre Dios. En primer lugar, advierte que para entender «lo que allí pasa por ser tan oscuro», es necesaria propia experiencia («Quien lo hubiere probado»)¹⁸. Pero no experiencia sensible, sino la experiencia mística que es oscura para las potencias ordinarias y los sentidos. Precisamente por eso subraya su incapacidad de darla a entender. Lo único que el sujeto puede decir de

ella es que »se representa estar junto con Dios y que queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer«. Así no expresa su idea subjetiva, sino una realidad experimentada (»estar junto con Dios«). Esta experiencia a la que siempre acompaña una certeza absoluta, es posible porque »aquí faltan todas las potencias y se suspenden de manera que en ninguna manera (...) se entiende que obran«. La suspensión de las potencias que se da en el grado místico de oración (éxtasis) remite a una intervención divina en el alma y testifica sobre una acción inmediata de Dios en ella.

Según Teresa, cuando se suspenden las potencias el único contacto con Dios en el alma se mantiene a través de la voluntad. “La voluntad es la que mantiene la tela” (n. 12). “La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama”. Al mismo tiempo el entendimiento está como abortido: “Si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende”. También “a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas”¹⁹. Aquí se ve claro que la fuente de la certeza en la experiencia mística está más allá de lo que las potencias humanas pueden percibir. Más aún, si no hay manera de dudar, las potencias tienen que ser suspendidas, porque cuando actúan de manera ordinaria, siempre puede haber dudas. En el estado místico no. De ahí también las advertencias de los místicos en las que nos dicen que en las visiones y noticias exteriores puede haber engaño porque en ellas todavía obran los sentidos y las potencias, mientras que en las visiones y noticias interiores quedan suspendidos, por tanto no hay peligro de ser engañado²⁰.

“Acá sí, que sin verse, *se imprime* con una noticia tan clara que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan *esculpido* en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve, ni tanto. Porque en esto algunas veces nos queda sospecha, si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda”. (V 27,5)

La certeza mística imprime en el alma la realidad que se impone en la contemplación (el estado místico de la oración). En ella, que es la más alta realización de la fe, se dan dos rasgos constituyentes para la fe como actitud teológica: certeza y oscuridad. La fe es “un hábito del alma cierto y oscuro” (2S 3,1) y “aunque le hace cierto al entendimiento, no le hace claro, sino oscuro” (2S 6,2).

Juan de la Cruz siguiendo a Pseudo-Dionisio describe la contemplación como un estado de la luz sobrenatural que ciega las potencias naturales del hombre. Por tanto, la certeza obtenida en contemplación no es fruto del razonamiento del

19 Véase todo el pasaje citado (V 18,14).

20 Véase Santa Teresa: V 28,3; San Juan de la Cruz: 2 S 11,2; 3 S 3,2; San Ignacio de Loyola: ES, Reglas, 330, 2ª regla y 336, 8ª regla.

sujeto, ni siquiera de sus sentidos, sino de un contacto con la luz superior de la realidad contemplada. Como no es resultado del sujeto, de su propio yo, “no se puede dudar de ella” (Santa Teresa), ni se ve amenazada por su fragilidad.

En la tradición de la mística cristiana podemos encontrar personajes que subrayan precisamente esta característica de la oscuridad de la experiencia religiosa y de una certeza absoluta: Moisés, Jeremías, Job, San Gregorio de Nisa, Pseudo-Dionisio, los místicos renano-flamencos y San Juan de la Cruz²¹. Aquí no podemos entrar en una interpretación de la mística nocturna, pero lo que sí podemos hacer es poner de manifiesto dos momentos fundamentales.

En primer lugar, la contemplación vista desde el punto de vista platónico representa el culmen del conocimiento espiritual. Pero San Gregorio dice al contrario, que la presencia de Dios que se presenta siempre oscura e invisible, ya en principio impide la visión directa.

En segundo lugar, para él la unión con Dios no está caracterizada por la vía iluminativa, en la que el hombre va paso a paso desde la luz pequeña hacia la más grande; sino en un hundimiento en la más profunda oscuridad. Pero esto no significa que él tenga la dificultad para conocer a Dios o que su conocimiento sea imperfecto en sí, sino que consiste en la naturaleza misma de Dios que es misterio insondable, “noche oscura”, como dice Juan de la Cruz. Por eso “cuanto más se acerca el hombre a Él, más intensamente experimenta su oscuridad, su condición misteriosa”.²²

En la *Subida del Monte Carmelo* resume Juan de la Cruz el alcance y la importancia de la noche en la mística cristiana (1S 2,1). Hay tres noches por las que tiene que pasar el alma para llegar a la unión con Dios. La primera noche es el punto de partida para la unión con Dios, en la que el alma va apartándose de los apetitos y cosas de este mundo. “La negación es como una para todos los sentidos del hombre” (ib.). La segunda noche es la noche por el medio, que es la fe por la que va el alma hacia la unión y que oscurece el entendimiento. La tercera noche es la noche para el alma por su fin último que es Dios, “el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida” (ib.). Juan de la Cruz subraya en este texto clave, que la noche no es sólo una fase o una etapa del camino por el que el hombre va hacia Dios, sino que es un “elemento estructural”²³ de toda su relación con él y por tanto también de la experiencia mística. Está claro que el hombre en esta experiencia de la noche llega al nivel más alto de “teognosis” (Gregorio de Nisa)

21 Desde el punto de vista de la teología tradicional no se cuenta a Santa Teresa dentro de la mística nocturna, aunque también en ella se dan elementos característicos de dicha corriente. Sobre todo en las sextas moradas del *Castillo interior*.

22 J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Madrid 1999, 354.

23 *Ib.*, 355.

que es posible en este mundo. Pero este contacto con Dios no comporta una visión de él por el hombre, sino que sigue siendo experiencia de la fe.

Anteriormente acabamos de mostrar que la certeza en los estados místicos es una certeza muy peculiar que no tiene que ver con la certeza que obtenemos por los medios del conocimiento ordinario, cuyo principio cognoscitivo se basa en la relación sujeto-objeto. En la certeza mística, al contrario, el sujeto no es aquel que conoce a Dios como su objeto, sino que se ve más bien “engolfado” o envuelto en una realidad que lo trasciende y, precisamente por eso, está tan seguro de ella.

5. EL AMOR COMO ÚLTIMO CRITERIO DE LA CERTEZA MÍSTICA

Si en los estados místicos no podemos demostrar la certeza de una manera racional, tenemos que buscar otros criterios con los que podamos comprobar que la certeza de la experiencia mística no es un engaño, sino que es confirmación de una experiencia auténtica. Donde hay oscuridad, en el sentido de imposibilidad de convalidar la presencia por medios sensibles, el criterio decisivo de la autenticidad de la experiencia vivida y de su certeza son los hechos concretos de amor. Pero hay otro criterio, no menos importante, del que aquí sólo haremos mención. Se trata de la Iglesia, la realidad visible de la presencia de Dios, en la que nos podemos fiar totalmente al distinguir las experiencias auténticas de las falsas.

La fe, según la concepción de San Pablo, significa “aquella postura hacia Dios por la que se lleva a cabo una transformación de la existencia”²⁴. Esta caracterización de la fe se empieza a llamar más tarde *fides qua*, que es en sí una experiencia personal en el alma y que es previa a toda conceptualización racional posterior. Por tanto es “inaprensible”, no se puede “plasmarse en conceptos” y es también “incomunicable”²⁵. Por supuesto, esta dimensión experiencial de la fe debe abrirse a otra que es la de la palabra de Dios y de la confesión. Pero como se trata de una experiencia que transforma toda la persona, esto también influye en las relaciones interhumanas y testifica tanto sobre la veracidad de su conversión como de su certeza.

Teresa de Jesús sostiene que la transformación total de su persona, es decir, sus virtudes, su nueva forma de ser después de la conversión, deben ser consideradas como una muestra importante de la veracidad y de la certeza de su experiencia personal con Dios. Precisamente a esto se refiere, cuando los letrados y sus confesores la examinan y piden de ella muestras que puedan comprobar que sus experiencias místicas sean auténticas:

24 G. Muschalek, *Glaubensgewissheit in Freiheit*, Freiburg 1968, 20.

25 *Ib.*, 21.

“Yo les dije una vez que si los que me decían esto me dijeran que a una persona que hubiese acabado de hablar y la conociese mucho, que no era ella, sino que se me antojaba, que ellos lo sabían, que sin duda yo lo creyera más que lo que había visto. Mas si esta persona me dejara algunas joyas y se me quedaban en las manos por prendas de mucho amor, y que antes no tenía ninguna y me veía rica siendo pobre, que no podría creerlo, aunque yo quisiese. Y que estas joyas se las podría mostrar, porque todos los que me conocían veían claro estar otra mi alma, y así lo decía mi confesor. Porque era muy grande la diferencia en todas las cosas, y no disimulada, sino muy con claridad lo podían todos ver. Porque, como antes era tan ruin, decía yo que no podía creer que si el demonio hacía esto para engañarme y llevarme al infierno, tomase medio tan contrario como era quitarme los vicios y poner virtudes y fortaleza. Porque veía claro con estas cosas quedar en una vez otra”. (V 28,13)

El texto que acabamos de citar prácticamente no necesita comentario. Teresa expone aquí la razón más convincente que no sólo habla a favor de su certeza personal sobre Dios, sino que, por decirlo así, objetivamente demuestra la veracidad de sus experiencias místicas, en el sentido de que también los otros pueden ver este cambio radical de su persona y de su forma de ser; el paso de ser “tan ruin” a ser una persona virtuosa: “Queda el alma otra, siempre embebida. Parécele comienza de nuevo amor vivo de Dios en muy alto grado” (V 28, 9). Por supuesto ella misma no se tiene por virtuosa porque es consciente de que todo esto es obra de Dios y de su gracia. Por eso los que verdaderamente pueden confirmar esta transformación en ella son los demás. Por otra parte habla también de los efectos que acompañan este giro radical y que testifican de su certeza personal sobre Dios:

“Aquí es la *verdadera humildad* que deja en el alma, de ver su miseria, que no la puede ignorar. Aquí la *confusión* y *verdadero arrepentimiento de los pecados*, que aun con verle que muestra amor, no sabe adonde se meter, y así se deshace toda. (V 28,9; la cursiva es nuestra)”²⁶.

Esta prueba de profundo cambio personal y los efectos que lo acompañan, justifican por un lado la veracidad de sus experiencias místicas y por otro su certeza de lo que experimenta en la fe. Esto nos hace constatar que estas muestras “aunque no pueden fundamentar una conclusión cierta en otros terrenos [por ejemplo en el campo de las ciencias naturales], en terreno de la fe pueden crear un verdadero estado de *firmeza mental*, de convicción inmutable, de verdadera *certeza moral*”²⁷.

Así que podemos concluir que la certeza de fe en Teresa tiene dos caras: se trata de certeza infusa o convicción de la fe en el fondo del alma que es en sí total-

26 Cf. V 39,10.

27 J. María De Alejandro, *Gnoseología de la certeza*, Madrid 1965, 204.

mente subjetiva, oscura, incomunicable y apenas descriptible; pero que se manifiesta hacia fuera de una manera objetiva en las relaciones interhumanas como una “certeza moral” o “ética”.

La certeza en Teresa no es, como acabamos de ver, un problema puramente intelectual, sino es sobre todo un problema personal y vital. Para llegar a la verdad y la certeza “no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho” (4 M 1,7).

Para ella la pregunta clave es: ¿cómo puedo estar segura que lo que experimento realmente viene de Dios y no de otro origen (de ella misma o del demonio)? Lo único que testifica a favor de su certeza es su experiencia íntima con Dios en el fondo de su alma por la fe, pero que tiene una consecuencia muy concreta en su vida: la transformación radical de toda su persona. Y esta transformación es, según ella, fruto de amor de Dios que le viene dado de manera totalmente gratuita:

“Desde a poco tiempo comenzó Su Majestad, como me lo tenía prometido, a señalar más que era Él, creciendo en mí un amor tan grande de Dios, que no sabía quién me le ponía, porque era muy sobrenatural, ni yo le procuraba; y ve claro [el alma] que no movió ella por dónde le viniese este amor, sino que del muy grande que el Señor la tiene, parece cayó de presto aquella centella en ella que la hace toda arder”. (V 29,8; 11)

Este amor divino le hace amar a Dios sin condiciones: “Es amor muy a su costa. [El alma] no deja de poner todo lo que puede porque se aproveche. Perdería mil vidas por un pequeño bien suyo” (C 6,9). Pero por otro lado el amor de Dios que experimenta en su alma no tiene sentido si no se difunde, si también los otros no participan de ello. Y esto puede ser sólo si se torna en un “amor desinteresado, libre de egoísmo, practicado con obras y no sólo con sentimientos”²⁸. Por tanto, Teresa ve que su última certeza consiste en compartir este amor divino con los que la rodean.

“Al natural me parece este ejemplo o comparación de las almas que aquí llegan: siempre está bullendo el amor y pensando qué hará. No cabe en sí, como en la tierra parece no cabe aquel agua, sino que la echa de sí. Así está el alma muy ordinario, que no sosiega ni cabe en sí con el amor que tiene; ya la tiene a ella empapada en sí. Querría bebiesen los otros, pues a ella no la hace falta, para que la ayudasen a alabar a Dios”. (V 30,19)

Y es que el amor de Dios y el amor humano se unen. No hay uno sin otro. Cabe advertir que tiene el amor divino consecuencias muy concretas que Teresa, de una manera más convincente y hermosa describe en *Camino de perfección*:

28 T. Álvarez, “Amor”, en T. Álvarez Tomás (Dir.), *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia*, Burgos 2002, 50.

“Mirad que importa este aviso para sabernos condoler de los trabajos de los prójimos, por pequeños que sean; procurar también holgaros con las hermanas cuando tienen recreación con necesidad de ella y el rato que es de costumbre, aunque no sea a vuestro gusto, que yendo con consideración todo es amor perfecto”. (C 7,6-7)

Lo que aquí propone la Santa no es otra cosa que lo que ya dijo Jesús: “Si os amáis los unos a los otros, todo el mundo conocerá que sois mis discípulos” (Jn 13,35). Podríamos decir que aquí se anticipa que “todo el mundo con certeza conocerá que sois mis discípulos”. De nuevo se puede ver que el problema de la certeza de fe no es un problema lógico-racional, sino un problema que se resuelve en las relaciones interhumanas. Y lo único que cuenta en ellas es el amor. Esto afirma también Muschalek:

“El amor a una persona no es el reconocimiento valorativo de las cualidades de esta persona; es mucho más esencialmente, la afirmación de esta persona, sin poder indicar nunca un motivo adecuado para esta afirmación. El amor (como libertad) no se puede descomponer racionalmente, sólo se le puede comprender en el acto (acto posterior)”²⁹.

Acabamos de ver que la certeza mística que Teresa experimenta en la fe, es una certeza peculiar y muy personal. Pero esta certeza tiene una cara “ética” que puede ser reconocida por los demás. La muestra más convincente de su certeza, que no cabe en el orden científico-natural, sino más bien en el campo de las ciencias humanas, es la transformación radical de su persona. Pero este cambio personal se puede realizar sólo por el amor hacia Dios, que se manifiesta a través del amor a los demás.

Por último, el hombre puede llegar a la verdad y a la certeza solamente realizándose como persona. Pero nadie se ha realizado como persona a través de los conceptos y razones racionales. Ellos nos ayudan a situarnos y a orientarnos en el mundo, pero a una certeza plena sólo podemos llegar por el amor.

6. CONCLUSIÓN

Como hemos visto en nuestro breve estudio, la certeza de fe cuya fuente es la certeza mística no la podemos entender a partir de los mismos criterios que la certeza científico-racional.

29 G. Muschalek, *Glaubensgewissheit in Freiheit*, Freiburg 1968, 93.

En primer lugar, porque la fe no es un proyecto meramente humano a través del que podemos conocer la realidad como en la ciencia, sino que es una experiencia, una relación viva y orgánica entre Dios y el hombre. En segundo lugar, en la fe en la que experimentamos el amor de Dios ya no somos nosotros el sujeto, el centro de la experiencia, sino Dios mismo. Y como Dios es totalmente otro, su condición oscura nos hace estar seguros de que lo que experimentamos no viene de nosotros, de nuestros sentidos y de nuestra imaginación, sino de él. Por eso Santa Teresa siempre se ve tan limitada en describir esta certeza absoluta de la presencia de Dios que experimenta en su interior. Por un lado no puede dudar de que Dios esté presente en ella, pero por otra parte dice claramente que no lo llega a entender. Se trata por lo tanto de la certeza mística, que es una certeza experiencial e intuitiva ante toda expresión y descripción. Más exactamente podemos hablar de una certeza infusa en el alma por Dios mismo, que tiene consecuencias “objetivas” en la vida de la persona y que se manifiestan en su transformación total y en los hechos concretos del amor hacia los demás.

Al fin y al cabo, la certeza mística no la obtenemos nosotros con nuestro intelecto, sino que nos viene dada a través de una experiencia del amor de Dios. Pero esto no significa una pasividad total del hombre, sino que supone una actividad cooperativa con el amor de Dios. La certeza en la fe aumenta en la misma medida de la entrega del hombre al amor de Dios. El hombre está cada vez más seguro de que es amado, cuando también él está cada vez más dispuesto a amar a Dios y a los demás.