

SANTA TERESA Y LA « HISTORICIDAD »

A los occidentales, culturalmente nietos de Grecia, nos puede la manía de hacer dialéctica. Problematizar la realidad, querer romper su misteriosidad, abstraccionarla, y así fácilmente perderla de vista, en lugar de sumergirnos vitalmente en ella, de vivenciarla, de conocerla desde dentro de ella misma, de gustarla. Pero así somos. Y ello no deja de ofrecer aportaciones aprovechables, ingeniosas muchas de ellas desde luego. Entre tanta hojarasca inútil de la escolástica medioeval y del idealismo alemán por ejemplo, encontramos muchos hallazgos luminosos que nos permiten acercarnos y captar en parte esas realidades que somos y que nos rodean y nos llaman.

Un tema o problema que desde el siglo XVIII expresamente se plantea con interés es el tema de la *historicidad* de la existencia humana. Digo que expresamente se formula desde entonces. Porque detectarlo ya se detectaba desde antiguo (piénsese en un San Agustín). Sobre todo en lo que va de siglo es cuando más ha incidido también en el campo de la teología, de tal forma que es un matiz hoy imposible de no tener en cuenta al elaborar muchos de los capítulos de la misma.

Yo querría tocar ahora aquí esta estructura, este « concepto energético », a propósito de la figura ejemplar de Santa Teresa de Jesús. Aproximar esta dialéctica extraña a la persona tan concreta y tan vital que fue la Santa pudiera parecer una pirureta de frivolidad intelectual. (A ella le hubiere causado admiración y le habría divertido: quizá hasta se le hubiese ocurrido alguna frase de buen humor o de fina ironía). Pero en el afán de presentarla como actual (a ella y a su mensaje espiritual) me ha parecido que pudiera ser admisible mi modesta aventura. Intentémoslo *.

* Cfr. J. B. METZ, *Zur Metaphysik der Leiblichkeit*, en *Arzt und Christ*, 1958, 78-84; *Leib*, en *L. Th. K.*, VI, 1961, 902-905. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, IV,

Santa Teresa y la « corporeidad »

Pero previamente digamos algo sobre el concepto de « corporalidad », necesario para poder acercarnos al tema que aquí directamente nos interesa.

La antropología del Antiguo Testamento es muy sencilla. El hombre es « un todo », aunque haya en él *bāsār* (carne) y *néfēs* (aliento de vida), que ha infundido en él el *rûah* (soplo de Yavé). Es cuerpo viviente, pero relacional con Dios, con los otros hombres, con los animales, con las cosas. Es un animal abierto, que puede dialogar con Dios. Las dos dimensiones que resumen existencialmente al ser humano son, según el Antiguo Testamento, las de ser *polvo de la tierra* e *imagen de Dios*. Esto último le salva, le hace trascender por encima de los otros animales, a los que puede nominar y dominar. El hombre es distinto. Pero el hecho de la muerte constituye la tremenda aporía. Hay textos y textos. Se ve que es algo ante lo cual el hombre se resiste, que le desconcierta. Dada la simplicidad de esta visión originaria del hombre, ¿ qué comporta el morir ? El hombre ¿ se reduce a polvo de la tierra como los demás animales ? ¿ Qué significa ese estado de *sehol*, en que insisten los documentos según pasan los siglos ? En los tiempos más cercanos al Nuevo Testamento, sin duda por influencias griegas, se distingue ya claramente entre cuerpo y alma (versión de los LXX, Macabeos, etc.).

El Nuevo Testamento no admite dudas posibles: el dualismo es evidente. El texto de San Mateo, 10, 28: « Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a Aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la *gehenna* » (soma-psyjé), es elocuente y no admite subterfugios posibles. En San Pablo y en San Juan, soma, sarx, psyjē, pneuma, noús... reci-

Madrid, 1962, 367-396. C. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, 1962. F. P. FIORENZA-J. B. METZ, *El hombre como unidad de alma y cuerpo*, en *Mysterium salutis*, t. II, 661-715, Madrid, 1969.

M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, VII, 21-82, Madrid, 1964. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, en *Obras Completas*, VI, Madrid, 1946. J. ITURRIOZ, *Hombre e historicismo*, en *Miscelanea Comillas*, 1946, 69-75. A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, 2 ed., 1955. J. A. MAREVALL, *Teoría del saber histórico*, Madrid, 1958. J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, París, 1959. J. DANIELOU, *El misterio de la historia*, San Sebastián, 2 ed., 1960. W. PANNENBERG y COL. *Offenbarung als Geschichte*, Gotinga, 1961. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, III, Madrid, 1961. J. MOURoux, *Le Mystère du temps*, París, 1962. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 5 ed. 1963. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid, 2 ed. 1964. C. A. BALIÑAS, *El acontecer histórico*, Madrid, 1965. A. Darlapp, en *Conceptos Fundamentales de la Teología*, T. II, Madrid, 1966, 227-243. J. PIEPER, *Esperanza e historia*, Salamanca, 1968. J. RATZINGER, *Teología e historia*, Salamanca, 1972.

ben acepciones diversas según el contexto, pero queda en conjunto claro que el hombre es cuerpo y carne débil, alma y alma espiritual, cuyo nivel más alto es la inteligencia. ¿Qué es el hombre?. Sí, es una unidad de cuerpo material y alma espiritual, pero unidad que rompe la muerte. ¿Platonismo?

No. Porque lo específico del pensamiento platónico sobre el hombre supone en parte eso, pero sólo en parte, y además en definitiva niega esa unidad al tratar de explicarla superficialmente, fenomenológicamente, porque Platón hace fenomenología avant la lèttre, su fuerte no es la metafísica, aunque lo parezca.

Precisar qué piensa Platón y qué los platonismos múltiples que a él se remiten no es tan fácil. El neoplatonismo de Plotino, que es el más próximo a la literatura cristiana de la patrística griega y agustiniana, se resume, simplificando, en que las almas (psyché), son una emanción del unum, son espíritu, pneuma, pero aherrojadas en el cuerpo, del que han de liberarse. La mente, noûs, el ápice de esa pobre alma espiritual, purificado de todo lo somático, retornará así al unum de donde procede. Esto supone que el alma espiritual no está hecha para el cuerpo, sino que lo habita accidentalmente, como extraña en él, como encarcelada en él, como un nauta en el navío al que dirige. No es forma intrínseca y consustancial del cuerpo.

En realidad, el platonismo no nos ofrece en todo esto más que una re-creación lírica del pensamiento órfico y pitagórico: el cuerpo sóma — es la cárcel — séma — del alma. El hombre es propiamente un alma espiritual, condicionada eventualmente por el cuerpo. Liberarse de ese lastre será el ideal ético del hombre filósofo. Pero, digamos enseguida que nó, que el espíritu del hombre no está en el cuerpo como en un enemigo, sino que su condición originaria y esencial es ser en el cuerpo. Es ya historia pasada que esta doctrina platonicoide ha sido de inmensa influencia en el pensamiento griego, y en el cristiano en concreto, sobre todo gnóstico heterodoxo, en la teoría y en la praxis. Muchas veces demasiado. En ocasiones se ha dado la mano con las teorías dualistas orientales del demiurgo malo. En otras se ha aliado con las opiniones de las diversas escuelas estoicas, que es como principalmente se ha dejado sentir su eco en la ascética de muchos autores cristianos. Luego tendremos que volver a tomar este hilo.

De acuerdo, Platón no tiene en cuenta la unidad originaria del hombre según la Biblia. El hombre no es un cuerpo al que se le infunde luego el espíritu, sino que esa forma espiritual se le da al comenzar a ser el cuerpo y el alma a la vez. Santo Tomás de Aquino ha proclamado enérgicamente que el ánima-espíritu es la forma única del cuerpo. El hombre es así una totalidad corpórea y espiritual.

Dicho de otro modo, el hombre no sólo *tiene cuerpo*, sino que es *cuerpo* animado espiritualmente, es espíritu encarnado. Y corporal-mente se relaciona.

Las enseñanzas del Magisterio eclesial son coherentes con esa concepción bíblica del hombre y con las enseñanzas tomistas. Así el Concilio de Vienne de 1311-1312 (Clemente V) (Denzinger-Schönmetzer, 902). Así la bula *Benedictus Deus* de Benedicto XII (20-XII-1334). (D.-Sch., 1.000). Así el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe de 17 de mayo de 1979.

Pero ciertas corrientes de pensamiento de nuestros días desbordan esa línea ortodoxa católica. Por ejemplo Metz: « El hombre es la realidad una y siempre total del ánimo, dado que esta misma sólo es real en el real « ser fuera — de sí », esto es, como realidad informante de la materia, como cuerpo ». De ahí es fácil deslizarse a dos estructuras formales inadmisibles: una sobre el origen de esa alma espiritual, que sería una mera individuación dentro de la evolución general del cosmos sostenida por Dios; otra acerca de la muerte, ésta no sería separación del alma y del cuerpo, sino una misteriosa transformación de todo el hombre.

Y es que se da confusión entre *ser* el espíritu y *ser* el cuerpo, y *ser* esos seres en relación esencial el uno *para* el otro. Porque ciertamente son de suyo siempre el uno para el otro, pero son en sí elementos distintos, que de hecho pueden separarse, sin poder perder esa relacionalidad mutua, sin la cual no serían. Relacionalidad mutua pero en última instancia relativa, ya que la materialidad corporal es siempre cambiante a pesar del código genético de cada cual, invariable durante toda la vida. La conciencia de la mismidad e identidad del hombre, de su « duración » sucesiva, se la da el espíritu, la llama inextinguible que le anima. Por eso, por un lado, el cuerpo no es nunca la manifestación del hombre entero: porque éste sí es « ser con los otros » y se relaciona en parte a través del cuerpo, pero en otra mayor parte tiene que hacerlo *a pesar* de la opacidad y resistencia que el cuerpo opone al espíritu. Por otro lado es espíritu, y por ser tal, puede vivir su radical conocimiento y conciencia de sí, aún sin el cuerpo, pero sin perder nunca su ser-para-el-cuerpo, su relación hacia él, hacia una tenue materialidad de ese cuerpo, uno y distinto siempre, que de corruptible será hecho incorruptible, de mortal inmortal, de miserable neumatizado y glorioso. Diferentes maneras de corporalidad que unifica en cierto modo la misma y única alma. Por ello ese individuo personal o persona individual, que se hace de la sustancial unión de esa alma espiritual y de ese cuerpo material fluyente, es siempre el mismo.

La *corporalidad* es la más inmediata de las dimensiones del hom-

bre. Y es la expresión palpable de su finitud. Finitud que se estructura en esas categorías de espacio y de tiempo en que su existencia ahora se encierra: *intramundanía* y *temporalidad*, otras dos dimensiones que le pertenecen. Pero el hombre tiene conciencia a la vez de su intimidad y de su subjetividad, y allí descubre esa llama inquieta, insatisfecha siempre, de su *libertad espiritual*, que le permite trascender su finitud, y le abre a la *sociabilidad*, y le sitúa en la *historicidad*, que es en lo que queremos aquí entretenernos. Finalmente todas esas dimensiones culminan en la suprema de todas: la *moralidad* y *religiosidad*, es decir, en la apertura a la transcendencia, a un absoluto personal, a Dios, que es la dimensión esencialmente primigenia y fundante del hombre.

Temporalidad e historicidad

La *temporalidad*, ya indicábamos, es una estructura fundamental de la existencia humana. El hombre, espíritu encarnado, no puede realizarse en un solo acto, con una sola opción. Así pueden hacerlo los puros espíritus. Pero el hombre intramundano está sometido a la mutabilidad, al cambio, a la varia actividad (« la acción pertenece esencialmente al hombre ». M. Schmaus). Vive sucesivamente, por actos en cadena. En un momento presente, que supone y puede recordar el pasado, y que puede y debe proyectarse esperanzadamente hacia un futuro. Por eso el hombre vive en el tiempo y crea en parte el tiempo. Tiempo psicológico, que supone la realidad cósmica en movimiento, de la que toma conciencia. El hombre nada en el tiempo forzosamente, pero nada, es decir, como el nadador, dirige su andadura en el mismo, en gran parte la hace. Así surge su nota de *historicidad*. Cuando el hombre detecta ese proceso hace *historia*.

Pero la conciencia de su dimensión histórica no ha sido siempre clara ni mucho menos. Sobre todo el *sentido de la historia* se le ha escapado de las manos casi siempre. Porque el panteísmo en sus múltiples formas, la hipótesis de la transmigración de las almas, el mito del eterno retorno, las repeticiones cíclicas de acontecimientos... son círculos cerrados que en definitiva nada explican. Por eso la cultura de la India, y en general el pensamiento griego son ahistóricos.

El siglo XVIII, la « ilustración », se planteó el problema de la historicidad humana, y surgió la *filosofía de la historia*. Pero el racionalismo al querer interpretar lo real dinámico desde la razón pura (o, como sucedáneo, desde el sentimiento) se cerró a sí mismo el paso para poder captar el sentido de la historia. Tuvo que quedarse en un mero conocer fenomenológico de « sucesos » (un conocer no me-

tafísico, ya que el neúmeno de la realidad se nos esconde), sucesos a los que se quiere explicar por nexos, por desarrollos, por progresos... subjetivamente inventados. Así surgió la gran fabulación del progreso humano intramundano indefinido, cuyo máximo representante fue Hegel. Y su epígono Marx. « Por el deseo de conferir a la humanidad — al modo hegeliano — un significado unitario y unívoco, el nefasto materialismo histórico de Marx-Engels destaca la condición heteronómica de la persona humana, cuyo despliegue se realiza — a su juicio — en dependencia absoluta (claro error) del entorno social económico, históricamente cambiante ». (A. López Quintas). La teoría de la evolución ciega y totalizante y el mismo escatologismo nihilista de Heidegger cuelgan del mismo clavo. En rigor esa filosofía racionalista de la historia no puede llevar más que a un relativismo histórico total, a un agnosticismo de la historicidad humana. El fluyente histórico, para evitar el relativismo, hay que fundamentarlo en instancias no sometidas a valores mudables, y el racionalismo no puede admitir valores absolutos, ni verdaderos valores libres, sin los cuales la historia humana es impensable.

¿Cuál es el sentido de la historia humana? Desde un plano meramente natural y filosófico es imposible saberlo: el hombre tendría que estar fuera de toda la historia, y desde « un punto fuera » contemplar todo su panorama. (M. Schmaus) Y esto es imposible. La más que se puede en ese plano es descubrir el acontecer empírico, pero no su valor y sentido absoluto. Se puede hacer *geschichte* pero no *historie*, según terminología alemana.

Sólo la revelación divina sobrenatural, y por ende una *teología de la historia*, pueden ofrecer una respuesta a este impresionante interrogante. Es cierto que toda vivencia, por inmanente que ella sea, se realiza en un ambiente, y se abre a la realidad histórico-social en que se produce, por eso esa realidad no es extraña al hombre, éste puede asomarse a ella, relacionarse con ella, ella constituye « su mundo », « su circunstancia », y él puede conocerla desde dentro de ella misma. Pero la totalidad de su despliegue histórico le trasciende. Es solamente desde una perspectiva fuera y sobre sí mismo como puede otear aquél, y encajar después sus vivencias, su existencia toda, dentro de ese sentido profundo de la historia humana, explicarse a sí mismo, y por lo tanto descubrir la historicidad como una dimensión esencial de su existir.

La historia de la salvación

Esa revelación sobrenatural divina nos dice de la creación divina del cosmos (de manera más o menos fixista o de manera más

o menos evolucionista, es igual). Y nos habla de la aparición del hombre en ese marco. Pero un hombre, animal sagrado, con destino trascendente, borrosamente bosquejado en los primeros tiempos. Y nos denuncia la tragedia misteriosa del pecado con todas las consecuencias de retrocesos, de miserias, de muerte, que lleva consigo. Y nos revela sobre todo el momento culminante de la restauración de los planes divinos sobre aquél cuando llegó la « plenitud de los tiempos »: (Gal. 4, 4; Ef. 1, 10). Y después toda la proyección presente y futura de esa redención (liberación y justificación), hecha por Jesucristo. Proyección que culminará en el fin de los tiempos, con la solemne parusía del Señor. Desde el Génesis al Apocalipsis se extiende el friso estremecedor de esa universal historia.

Jesucristo es por lo tanto el centro de todo ese plan divino, que se realiza en un despliegue grandioso de sucesos, que tienen así un hilo que los une y conduce, que les da un sentido, que hace de ellos una verdadera historia. La creación se dirige hacia un futuro que va más allá del tiempo, y en cuyo proceso realizador toma parte el hombre como coautor y codirector del mismo. Esa realización y esa dirección son temporales, históricas, pero van hacia un más allá escatológico, trascendente. Su plenitud está más allá de esa andadura temporal. Es por ello una vibración de esperanza.

Dios pudo revelarse y darse al hombre ahistóricamente, en el corazón de cada cual, por iluminación y vivificación interiores. Pero quiso hacerlo históricamente, hacer de la historia humana una historia sagrada, una *historia salutis*, una historia que es en realidad toda ella *historia cristiana*. El Espíritu se nos revela y nos espera siempre en el corazón de la historia.

Por eso el cristianismo es el que ha descubierto y hecho en cierto modo la historia. No es una mera ideología, es un acontecer insertado en la realidad cósmica y humana intramundana, que da colorido y explicación a la misma. Y que en realidad se cifra en la persona de Jesucristo y en su mensaje de amor.

Volvamos a insistir, Dios dirige la historia. La creación tiene una finalidad grandiosa: la deificación del hombre en iglesia, con la redención del mismo que se hizo necesaria por su pecado. Y todo camina hacia esos cielos nuevos y tierra nueva misteriosos (2 P. 3, 13; Apoc. 21, 1), hacia esa situación extramundana, eterna. Quiere decir que todo acontecimiento humano, individual y sobre todo social, entra en esos planes divinos, forma parte de ese tejido histórico, y está atravesado por esa tensión escatológica que pervade la historia.

Por eso a nosotros se nos escapa el trasfondo de esa realización planificadora. Sabemos, eso sí, que está centrada por Jesucristo, por

su muerte y resurrección. Sabemos que esa plenitud de los tiempos fue preparada por proféticas y complejas aproximaciones. Y que se prolonga después en la vida e historia eclesiales. Que toda la historia por consiguiente está animata por esa historia salutis. Podemos sospechar a veces la mayor o menor inferencia de los aconteceres humanos con los planes divinos. Pero nada más. La tentación de precisar en este terreno, de querer medir los proyectos de Dios con nuestras, medidas humanas, de dividir las épocas o edades en orden a la consumación del Reino, ha sido siempre un fracaso. Así el milenarismo de un Papiás o de un Tertuliano. Así también la teoría de que el imperio romano era preparación para el reino evangélico. (San Agustín tiene el gran acierto de desvincular ese imperio, que se hunde, de la historia de la salvación; en su *De civitate Dei* sus ciudades son simbólicas y místicas). La identificación medioeval de iglesia y cristianidad, de tan largo alcance, que da lugar a tantos cesaropapismos o a tantos teocratismos. El agustinismo político que serpea desde esa época y que no es de San Agustín. Las tres edades de Joaquín de Fiore. Las clásicas teorías después de Bossuet por ejemplo, en que se da por demostración lo que a lo sumo es una ejemplarización... Etc. La misma historia fáctica y concreta se encargó de probar su irrealdad.

Hoy se plantean los mismos problemas con nuevos matices y de manera quizá más radicalizada. Para unos tiempo histórico y reino son independientes aunque se interfieren (Danielou, Bouyer...). Para otros el tiempo todo se ordena al reino (Thils, Colgar, Malévez...). Para T. de Chardin no sólo se ordena sino que es continuación, en cierto modo es lo mismo. Chardin es la expresión extrema. Quiere ser la versión cristiana de la cosmovisión secular y totalizante del marxismo.

En definitiva, nos tenemos que preguntar ante los datos de la revelación cristiana: ¿Qué sentido tiene el tiempo histórico en su conjunto?. ¿Qué sentido dentro del tiempo tal suceso singular?. ¿Podemos otear desde esa revelación el pasado y el futuro de la historia, conocer su sentido total y profundo?. A esta pregunta hay que responder afirmativamente, pero muy genéricamente. (Cfr. Hechos, 1, 6-7). Sí, el sentido de la historia lo da el Amor, el punto alfa y el punto omega de la misma es el Amor, el triunfo definitivo será del Amor. A esta luz podemos luego intentar, pero discretamente, descubrir la significación de muchas vidas, de muchos aconteceres concretos de la historia. Pero de otros muchos el secreto se nos escapa. Lo que sí podemos y debemos es tratar de situarnos ante el tiempo con humildad y sencillez, con realismo sereno y lúcido, en las diversas situaciones y circunstancias que se nos deparen, a fin de

conocer la voluntad divina en cada caso y procurar ser coherentes con su llamada. Así viviremos y haremos historia, buena historia, estaremos en la corriente viva de la misma, sabremos aprovechar hasta nuestros fallos, y sentir libremente y positivamente al paln divino de amor sobre los hombres.

De hecho la reflexión actual sobre la historicidad del misterio de salvación, de la dimensión cósmica e histórica del cristianismo, de sus aspectos sociales por consiguiente, ha sido una adquisición valiosa de la teología, que completa el intelectualismo y el individualismo teórico y práctico, de que a veces adolecía antes.

En este panorama y en estas perspectivas la presencia y el testimonio de los grandes místicos, fuertes personalidades evidentemente, figuras egregias en la historia ¿ nos pueden decir algo ?, ¿ nos pueden orientar o más bien despistarnos ?. Nosotros nos fijamos en la respuesta que pueda darnos Santa Teresa de Jesús.

¿ Qué es un místico ?

Una mirada superficial puede ofrecer del *místico* una caricatura fácil: un hombre en-simismado, cerrado, por ende individualista, quizá golosamente egoísta. Su espiritualidad una espiritualidad de evasión, desencarnada, angelicoide, escatológica. Un hombre extraño. Muchas veces su vida hasta viene acompañada de fenómenos somáticos, sospechosos al menos. Los hallazgos serios de la sicología de las profundidades han dado explicación, satisfaciente unas veces, hipotética otras veces a muchos de esos fenómenos más o menos aparentemente maravillosos. Pero todo esto no pasa de ser una mera caricatura.

Adelantemos desde el primer momento que los hechos no la abonan precisamente. Porque, en concreto, la Iglesia católica ofrece una galería de figuras egregias de grandes místicas que han sido hombres y mujeres de acción magnífica y eficaz, de una riqueza espléndida de valores humanos, tanto y más a como puedan poseerla las cumbres más altas de la historia universal. No hacen falta nombres, todos conocemos algunos. Claro, me estoy refiriendo a místicos auténticos, no a los contrahechos, que abundan evidentemente también como plantas voraces.

Pero ¿ *qué es un místico* ?. Respondo desde una perspectiva teológica, desde el apriori que me ofrecen los datos de la revelación cristiana. Luego intentaré ilustrarlos concretamente con el caso relevante y luminoso de Teresa de Jesús.

Pues bien, supuesta esa revelación y la fe necesaria para captar-

la, digamos ya de entrada con J. Vives que « el místico no es aquel que entra en otro tipo de relación con Dios, distinta de la relación que pueda tener con El el común de los cristianos, sino aquel en quien la relación común de todo cristiano con Dios se da y se manifiesta en máxima plenitud »¹. Es decir, el místico es un hombre que vive el misterio cristiano con profundidad y con exigencia, y que ante sí mismo, y quizá ante los demás, registra y patentiza esa su vivencia religiosa cristiana. Nos situamos desde el primer momento en una perspectiva de normalidad, no de rarezas.

Dios explica al hombre. El es su dimensión esencial y fundante. Por eso el hombre, ser inteligente y libre, capaz por ello de amar con amor humano (no sólo instintivo), está abierto a la trascendencia, a Dios. Y puede por lo tanto encontrarle y dialogar con El. Puede detectar, desde su finitud esa Infinitud en la que es y se realiza. Puede descubrir esa presencia de Dios en él, que, por sus efectos, podríamos distinguir en *presencia existenciante* (le da la existencia), *presencia deificante* (le da a participar de su vida divina, es decir, de su caridad divina), y *presencia vivencial* (en cuanto el hombre toma conciencia de esa presencia, de manera no sólo refleja, sino experimentalmente vital).

Esa apertura del hombre hacia Dios existencialmente parte desde las raíces de su ser: Dios le hizo para ese encuentro y esa unión viva con El mismo. El plan divino sobre el hombre es lineal, aunque se den en él una superposición de planos: natural, sobrenatural, terrestre, celeste. Y, naturalmente, fisuras y hasta retrocesos en su fáctica andadura. Y tiene una clave central que es Jesucristo, el hombre nuevo, el hombre eterno, el Dios-Hombre. Por eso el ideal de todo hombre está cifrado en El: ser cristo vivo con Cristo, que, desde el momento radical del bautismo, va desplegando sus posibilidades todas hasta ir alcanzando la madurez, la estatura relativa de Cristo que en él pueda darse. Transfiguración, identificación misteriosa con Cristo. Hasta llegar a la consumación del más allá, de la existencia en plenitud total, abismada con Cristo en Dios para siempre.

Porque nuestra participación de la vida divina (o de la caridad divina, es igual, porque Dios es caridad) sólo puede hacerse por nuestra participación en la filiación divina de Jesús. En Dios no hay más hijos que su Verbo, que agota la infinita paternidad del Padre. Por eso ese Hijo encarnado, humanado, al insertarnos vitalmente en El, nos hace con El hijos del Padre por el Espíritu. En esto consiste *ónticamente* el misterio cristiano, misterio que se realiza en el espa-

¹ *Examen de amor*, Santander, 1978, 13.

cio vital de la Iglesia, en esa dimensión social, que viene simbolizada por el cuerpo, uno y plural en sus miembros al mismo tiempo.

Es lógico, es connatural dentro de lo sobrenatural, que esa realidad misteriosa, tenga una proyección psicológica en la misma conciencia y en la vida toda del que la vive. La revelación que Dios nos ofrece es vital, pero es también nocional, es noticia en la luz de la fe, fe que se da por Dios para dejarnos penetrar por ella, y poder así registrar los pasos silenciosos del Dios presente y actuante en el corazón del hombre. Porque participamos de la filiación divina de Jesucristo, pero ocurre que Jesucristo en cuanto hombre vivía (y vive) la experiencia mística de esa su filiación (no entro en precisiones ni discusiones sobre el cuándo y el modo de esa vivencia), por lo tanto parece coherente que, si tomamos en serio nuestra cristificación (cristomorfía) y por consiguiente el vivir según Cristo que ella comporta (cristonomía), lleguemos a darnos cuenta de alguna manera de esa vida de El en nosotros y de nosotros en El y con El en al abrazo del Padre, en la llama del santo Pneuma (cristopatía), lleguemos a participar de la vivencia mística que Jesucristo tiene de su divina filiación. Esto sería sin más complicaciones la *mística cristiana*. Un estado que es vivir, con más o menos vuelo, en una suave presencia de Dios, de Cristo, del Espíritu, en una vivencia, (variable y hasta oscilante por supuesto), de la misma, en una tensión escatológica imposible de acallar, en un dinamismo vital e intenso de esa fe y de esa caridad en el alma... Parece imposible que espiritualmente (no hace falta sensiblemente, es evidente) no se llegue a tener experiencia vital de ello, con todas las variedades que cada caso personal requiera. Depende en última instancia de los planes de Dios sobre cada persona, de las gracias divinas para la realización de esos planes, de la psicología particular de cada cual, de la correspondencia del hombre a esas gracias, etc. Sin trascender nunca el conocer propio de la fe, que es ahora indepasable, pero potenciado ese conocimiento por el amor, el hombre vive y vivencia su encuentro con Dios, la realidad de su vida cristificada, endiosada. « Dios es amor y El es cognoscible por aquellos que le aman... Es necesario que nosotros entremos en su intimidad por la divina caridad para que podamos contemplar lo semejante por lo semejante ». (Clemente de Alejandría)². El amor penetrante es noticia, repiten los Padres...

Vivir, ser... eso es lo esencial. Su proyección psicológica, el saberlo, el sentirlo con el corazón, es consecuencia, pero consecuencia inevitable de aquello. Para irlo descubriendo será necesario todo el

² *Stromata*, I, 12, ed. Staehlin, C. B. 1906, II, 334.

proceso de purificación que haga falta, y todo el cultivo perseverante de virtudes, de abnegación y de entrega, que la vida verdaderamente cristiana exige. Ascética y mística a la vez siempre, en proporciones las que sean, según el itinerario espiritual de cada cristiano.

Vida cristiana vivida seriamente, santamente, con su mística correspondiente normal, etapa hacia la mística celeste, más allá de la fe y de la esperanza, que es el destino escatológico de todos. Llamada universal a la vida cristiana, a la santidad, a la mística sencilla, al cielo... Del bautismo a la mística consumada celeste, destino universal de todo hombre. « Gratia semen gloriae ». El despliegue progresivo de ese proceso, tomado en serio, es exigencia vital de todo bautizado. Que comportará, de unas u otras maneras, una sombra de conocimiento, de vivenciación de este dinamismo cristificante, divinizante. « No hay que creer, por lo tanto, que la vida mística, en el sentido entendido por Pablo y los místicos cristianos posteriores, sea una especialidad reservada a algunos excéntricos, a una casta de privilegiados. La vida mística, es decir, la transformación del hombre, su paso de la animalidad a la participación de la vida divina, es el único destino de todo hombre, tanto si lo sabe como si no. Esta vida mística empieza realmente desde el momento en que el hombre, a sabiendas o sin saberlo, es trabajado por el Espíritu Santo, o sea, por el espíritu de Dios o por Dios que es espíritu... La vida mística es la comunicación al hombre por Dios del Espíritu Santo, o sea el espíritu de Dios, tanto si el hombre lo sabe como si no.

La comunicación del Espíritu Santo al hombre es el principio de la vida nueva a que el hombre está llamado. Y por eso Pablo puede hablar de las *arras* del espíritu: « *Depositó las arras del espíritu en nuestros corazones* ». (2 Cor. 1, 22; 5, 5).

Dicho de otro modo, la vida mística, la dimensión mística o sobrenatural, normalmente forma parte del hombre tal como existe en concreto. Una antropología completa, íntegra, debe tenerlo en cuenta, y una antropología que no quiere observarlo o descubrirlo es una antropología mutilada, decapitada »³.

San Juan de la Cruz dice en definitiva lo mismo. He aquí unas palabras suyas fundamentales: « Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza »⁴.

³ C. TRESMONTAN, *La mística cristiana y el porvenir del hombre*, Barcelona, 1980, 40-41.

⁴ *Cántico B*, 39, 4.

Luego, esa vida mística podrá ser privilegiada, especial en sus manifestaciones, en algunos casos. Son casos excepcionales según proyectos peculiares de Dios sobre algunos cristianos, con miras a su Iglesia (mística social), quizá para llamar nuestra atención sobre ese aspecto, tan humano, de nuestro vivir deificado, y ayudarnos así a vivirlo mejor. Por lo que sea. El hecho es que la mística, los místicos están ahí, como un desafío a nuestra mediocridad, como testigos del amor divino en medio de nosotros, como una llamada... Pero ¿no son al mismo tiempo unos hombres y mujeres diferentes y distantes de los demás, situados más allá de nuestros problemas, de nuestra situación intramundana y temporal?. Volvemos a la dificultad inicial y tenemos que procurar resolverla.

Acusaciones contra los místicos

Las acusaciones contra los místicos se pueden reducir a las siguientes:

1) Neumatización a ultranza. El hombre es principalmente espíritu; hasta para muchos, una individualización del espíritu universal por su tangencia o encarnación en un cuerpo material, accidental y desgraciadamente.

2) En este supuesto (aun sin aceptar formulaciones extremas) lo corporeo no cuenta y hasta es un estorbo para la realización del hombre espiritual. Por eso el ideal ascético está en la apatía, que permite la perfección posible de aquél. Para conseguir ésta conviene la huida del mundo, la evasión de los compromisos mundanos. Y el cultivo intenso del recogimiento, de la interiorización.

3) La existencia por lo tanto de ese hombre espiritual está tendida hacia el ésjaton futuro, de tal manera que prácticamente se hace, o quiere hacerse, intemporal, ahistórica. Una existencia incorporea, extramundana, intemporal, ahistórica, más o menos.

Estas notas esbozan sin duda la figura del « místico » griego, platonizante, burilado por el viento cálido de la India. Pero esa manera de pensar y de hacer ¿no se ha filtrado en gran parte en la espiritualidad cristiana de oriente y occidente?.

Sin duda que sí. Y habría que repetir aquí toda la historia de la espiritualidad cristiana para recordarlo una vez más y para matizarlo. Digo: para matizarlo, porque aquí se da un problema de fondo, y luego problemas concretos de vidas y de escritores, de corrientes y de influencias más o menos claras o imprecisas. Un problema de fondo: el del encuentro del mensaje cristiano con las diversas culturas humanas. Ya en su mismo origen necesariamente ocu-

rió: el cristianismo nace en el marco de la cultura religiosa judía. De ahí un judeo-cristianismo con sus problemas. Porque el mensaje cristiano era algo original, distinto, otra cosa, pero de momento expresado en parte con categorías hebreas, y hasta vivido en parte también a través de condicionamientos de aquella cultura religiosa. La encarnación personal y social del misterio lo llevaba consigo. Después el problema se repetiría incesantemente hasta nuestros días. Es natural, es histórico que así sea. Por eso no puede extrañarnos que el fenómeno se diese vivamente al encontrarse el cristianismo con el helenismo. Vivo encuentro por doble motivo: porque el cristianismo se expande principalmente por el área occidental greco-latina, y porque esa cultura era riquísima y espléndida. Pero la fuerza del evangelio no quedó sofocada y deformada por aquella, sino al contrario: se cristianizó el helenismo, no se helenizó el cristianismo. Las dos notas, la del misterio trascendente, sobrenatural, dado gratuitamente por Dios en Jesucristo, y la de la esencialidad de la caridad o amor divino como fundamento ético y llama animadora de todo, quedaron a salvo y bien recortadas en la gran iglesia y en sus mejores representantes, aunque se vertiese ese contenido evangélico en bellas ánforas griegas. Pero, como había que suponer, se dieron infiltraciones más o menos exactas, se dieron contaminaciones inadmisibles, se dieron en la teoría y en la praxis errores crasos o exageraciones falsas, etc. Y esa aculturación cristiano-helénica ha prolongado su presencia hasta nuestros días: los occidentales, repitámoslo, somos nietos de Grecia culturalmente, aunque seamos a la vez auténticos cristianos.

Por lo que se refiere a las acusaciones contra los místicos antes formuladas debemos observar:

1) Es cierto, la ascesis corporal fue muchas veces excesiva. Las excentricidades y bizarrías de muchos cristianos, sobre todo monjes, fueron impresionantes. Y ello perduró a lo largo de la edad media, y hasta nuestros días. Sin duda en el fondo se ocultaba el desprecio del cuerpo — el asnillo —, que el pesimismo cosmológico del pitagorismo y del platonismo (ecos del induismo), y que en parte aceptó el estoicismo, dejaron como sedimento en toda la espiritualidad occidental. Digo que el estoicismo aceptó en parte, porque el estoicismo fue más espiritual, más elegante: su ascesis es otra, al menos en sus mejores momentos, es la del aguante impávido, la de la serenidad, la del abrazarse con el fatalismo del destino, que niega en definitiva la libertad. Esta filosofía de la vida no fue asumida nunca por el cristianismo ortodoxo, que siempre supuso la verdadera libertad humana conjugada con la providencia amorosa divina, pero el

detalle ascético de la apatía sí que le impactó como un ideal alucinante a lo largo de todos los siglos.

No hace falta añadir que en muchos grupos seudocristianos de todos los tiempos el encratismo, como secuela del dualismo cosmológico, estuvo en honor. Y que en amplios sectores ortodoxos una sombra despreciativa del matrimonio se proyectó muchas veces.

Todo esto es verdad, pero el problema tiene otro aspecto que no puede olvidarse, y en el que se han fijado, y con razón, los maestros cristianos: la materia no es mala, el cuerpo no es malo, pero está herido por el pecado, como todo el ser del hombre. Y ese desorden, consecuencia de aquél, hay que superarlo. Una mortificación se impone, una pedagogía ascética, discreta y prudente, positiva, y animada y dirigida por el amor. Esta lección de vida viene del Evangelio, es paulina, está en toda y en la mejor tradición viva eclesial, es así profundamente humana. La revelación divina y la experiencia humana la abonan. La creación es vida feliz y destinada por Dios a una maduración gozosa y eterna. Pero la profanó el pecado. Y ha habido que restaurar, que recapitular, que re-crear esa obra a través del misterio de la muerte de Cristo para llegar a la resurrección y a la plenitud nueva. Las exigencias de esa tarea son difíciles y dolorosas. Pero necesarias. Ahí se inserta « esa mortificación » del cuerpo y del espíritu, que bien entendida y practicada, abre caminos al amor y a la libertad liberada. Esto, evidentemente, es luego relativo, depende de cada cual, de la psicología, de la situación más o menos desordenada y difícil de cada uno, de las costumbres y formaciones sociales más o menos duras o blandas, de las mismas exigencias divinas sobre todo en la manera de asociar al misterio de la cruz a cada cristiano... Sepamos comprender y respetar. ¿ Que hubo y hay y habrá exageraciones y hasta absurdos ?. Por supuesto. Ideales falsos ascéticos, malentendidos prácticos, masoquismos larvados, amores propios sutilmente escondidos, etc., de todo se dará en la viña de los hombres pecadores. Y también mucha sinceridad y mucho amor.

2) Como consecuencia, o al menos como sintonización tangencial a todo esto, es frecuente también entre los espirituales cristianos, y no cristianos, la tendencia a evadirse de los compromisos mundanos, a la *fuga mundi*, un mundo contaminado por la presencia del maligno y su influencia en la historia humana. *Es el mundo como realidad social*. La vida matrimonial, los quehaceres sociales, la producción, el ocio y las diversiones... se huyen en lo posible. Es cierto que la palabra « mundo » tiene un sentido peyorativo en muchos textos bíblicos, sobre todo de San Juan. Y que San Pablo habla de la « servidumbre de la corrupción » a la que el pecado del hombre ha sometido a ese mundo. (Rom. 8, 18 ss.). Pero en muchos otros

pasajes el « cosmos » es la obra creada de Dios, el marco de la historia humana, maravilloso de suyo: « y vió Dios que era muy bueno ». *Es el mundo como entidad en sí*. Y el hombre tiene obligación de trabajarlo, de hacerle más rentable y más bello, de purificarlo, de poner en él su aliento espiritual, que en cierto modo lo consagre. Con todo, el primer aspecto negativo ha impresionado a muchos espirituales, y ha dado lugar, entre otros motivos, al fenómeno del monacato, eremítico o cenobítico. Y esto en todas las religiones, sin que sea necesario sospechar influencias de una en otras, ya que se trata de una constante del espíritu acosado de aquellos hombres más sensibilizados ante la llamada de lo trascendente. Por eso la añoranza de la soledad y del silencio, de vivir el slogan plotiniano: « a solas con el Sólo »... Como en todo, aquí también se han dado actitudes más o menos exactas. En muchos casos hasta fecundas para el conjunto social de esa misma sociedad a la que aparentemente parece renunciarse. Es cuestión de motivaciones, y de maneras y modos de insertarse así más profundamente en el corazón de aquélla para más y mejor servirla misteriosamente.

3). Desde esta plataforma el deslizamiento hacia una actitud de intemporalidad y de ahistoricidad es fácil. El místico parece vivir, o quiere vivir, en el ésjaton futuro, más allá del eón presente. La escatología del más allá es su deseo supremo. La andadura temporal y peregrinante la soporta a duras penas, como algo inevitable, pero cuya provisionalidad habría que acelerar en lo posible, porque lo que únicamente interesa es el término. Ello fue ya pasión de San Pablo: 2 Cor. 4, 16; 5, 1-10; Fil. 1, 20-26 (sin entrar ahora a hacer exégesis de estos textos complejos). Y ha sido el grito típico de tantos espirituales, principalmente judíos y cristianos: ¡ Ver el rostro de Yavé !. Pero también aquí habría que precisar estados y estados de ánimo, momentos y momentos, circunstancias y circunstancias. Y no perder de vista que el cristianismo, mejor, la Iglesia está atravesada por esa tensión escatológica hacia el más allá, que es su destino, su por qué y para qué en definitiva. Y este caminar hacia..., en la espera y la esperanza, tiene muy poco o nada que ver con el dinamismo ideológico del neoplatonismo, que aspira teóricamente y hace esfuerzos síquicos por liberar el alma del cuerpo y por conseguir que el noús se pierda (¿ conscientemente ? ¿ sin conciencia personal ?) en el Unum...

4) Y con esto llegamos a un tema difícil que plantean los místicos, y que aquí no podemos más que tocar rápidamente. Me refiero al del conocer místico. Problema que en el fondo es el del mismo conocer de la fe en general (hablo de fe cristiana, por supuesto). Y es San Juan de la Cruz el que mejor lo plantea con toda radica-

lidad y crudeza, llevándolo hasta sus consecuencias extremas.

Porque Dios está más allá de todo lo creado, Dios es « otra cosa », Dios es Dios. Por eso paradójicamente se ha podido llamar a Dios « la divina Nada ». Y ha surgido la teología negativa, que consistiría en negar sin más en Dios todo lo que sabemos y predicamos de las criaturas. Y tras esa teología la praxis de querer trascender, no sólo el mundo del patos, de las sensaciones, sino también el del logos humano, de la imaginación, de los conceptos, de las ideas puras, para llegar a esa como identificación del sujeto y del objeto, del hombre y de Dios, en la pura totalidad de la nada divina. Ya sé que esto es la más elegante negación de Dios, que es un monismo sin sentido, panteísmo nirvánico, nada. Pero sé también que un rumor de este planteamiento se deja sentir, a través del platonismo más o menos turbio, en muchos autores espirituales cristianos. Unas veces son únicamente maneras de expresarse; pero otras veces contienen algo de esa querencia inútil.

Pero una teología negativa rígida no es admisible. Sí, Dios es Dios, es trascendente, distinto. Pero El ha querido revelarse al hombre, y de muchas maneras. El ha tendido por eso puentes. Sobre todo, El se ha encarnado, humanado en Jesucristo, suprema revelación de Dios. Y para que a través de esas mediaciones pudiésemos llegar hasta El nos ha proporcionado la luz misteriosa de la fe, que nos permite utilizarlas según pedagógicamente convenga, sabiendo que ello es así pero no es así, que la analogía entis y la analogía fidei son el gran instrumento dialéctico que nos aproxima a la verdad de Dios y hace posible su encuentro. Esa misma fe sobrenatural es a la vez una invitación a ir depasando esas representaciones, que no son falsas aunque sí imperfectas, a ir depurando su ganga humana, para en el crisol del amor puro y fino, llegar a una intuición amorosa y por ende penetrante de Dios. A través de la noche, ahora indepasable de la fe, tocar a Dios, es decir su presencia existenciante y deificante en nosotros, que se hace así vivencial. Proceso de purificación, de superación indispensable. Oponerse a él, entretenerse indebidamente en aquellos medios, sería no llegar nunca al fin. Por eso, Todo y nada. San Juan de la Cruz y todos los grandes y auténticos místicos tienen razón. Concedamos sin embargo que algunas frases sueltas, desmontadas de todo un contexto doctrinal, o acentuadas por razones pedagógicas y circunstanciales, pueden resultar menos ponderadas. Pero la intuición es válida y responde a la verdad captada en profundidad.

Los olvidos de los místicos

Todo esto es verdad. Sin embargo, dada nuestra mentalidad actual, queda siempre un poco de malestar en el fondo. J. Vives ha podido hablar, a propósito de San Juan de la Cruz, de « los olvidos » de un místico. « Por otra parte, la mística de San Juan de la Cruz puede parecer hoy intolerablemente privatista. Casi parece ser una reedición de aquel plotiniano « solus cum solo ». Parece como si el amor de Dios fuera derramado individualmente a cada alma sólo para que ella pudiera a su vez amar a Dios en su soledad individual. La dimensión social, histórica y universal de la comunicación de Dios parece olvidada, o por lo menos insuficientemente apreciada. El hecho de Cristo y su salvación parecen valorados casi exclusivamente en su referencia individual, no en toda su extensión universal. Parece como si Cristo hubiera venido a salvar « al alma », no al mundo y a la humanidad. La dimensión cósmica de Cristo, tan subrayada por Pablo, la salvación de toda la historia humana, la exigencia del reino como comunidad de los que creyendo en Jesús y con la fuerza de su Espíritu dan testimonio ya desde aquí de la salvación que se nos ha dado en Jesús en una nueva forma de convivencia humana — « muertos al pecado y vivos para Cristo » — parecen elementos esenciales del cristianismo por los que Juan de la Cruz tiene escasa sensibilidad. Echamos de menos una referencia más explícita al hecho de que el amor de Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo y de todos los redimidos por su cruz y salvados por su resurrección, exige esencialmente ser compartido con todos y por todos: y que este amor, así compartido, ha de ponernos no sólo en una nueva relación con Dios, sino en una nueva relación con todos los hijos de Dios »⁵.

Con todo observemos que San Juan de la Cruz ha captado el misterio cristiano en sí mismo teniendo en cuenta todas sus dimensiones, en concreto su realización en el tiempo y en la historia. Ahí esta su cristología y su soteriología que son el soporte esencial de su mística toda. En realidad, Juan de la Cruz, que vive en la hora ya cansada del renacimiento, centra su doctrina espiritual en el proyecto y realización del hombre en Cristo hasta alcanzar los profundos de Dios⁶. Y esto con todas sus consecuencias intramundanas de práctica de virtudes, de abnegación, de caridad para con todos. La misma obra del cosmos él la ha contemplado y cantado con asombro

⁵ J. VIVES, *o. c.*, 204-205.

⁶ Cfr. F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología de San Juan de la Cruz*. (en prensa).

gozoso. Sabemos además que el comportamiento de su vida ha respondido a estas visiones de su alma. Pero en realidad el « concepto de historia humana » se le escapa, no lo abstrae reflejamente, doctrinalmente, aunque existencialmente viviese esa historia, y conociese perfectamente los datos fundamentales de la misma. Pero él vive en el siglo XVI y nosotros en el XX: la historia del pensamiento es un proceso cambiante, más o menos evolutivo. Ha escrito J. Vives: « Sin embargo, entre la mediaciones objetivas extrínsecas y las mediaciones subjetivas de los actos de las potencias hay otro género de mediación, que podríamos llamar *constitutiva*, a la que el Santo apenas atendió. Me refiero al hecho mismo de la historia humana como lugar en el que se realiza el encuentro de Dios con el hombre: porque, según toda la tradición bíblica, Dios no se encuentra con « el alma » como abstraída de su condición temporal encarnada e histórica, en una comunicación puramente interior que para nada tendría en cuenta la realidad histórico-social del hombre, sino que se encuentra con « hombres » concretos que viven en condiciones histórico-sociales concretas. Es aquí donde la doctrina de S. Juan de la Cruz se hace sospechosa de infiltraciones platónicas inconscientes. La comunicación de Dios, según la Biblia, pasa siempre por la historia humana concreta y se realiza en esta historia como una exigencia y una interpelación a transformar esta misma historia. Parece como si Juan de la Cruz, con muchos otros místicos, buscara a Dios « fuera de » la historia y la temporalidad humanas en unas condiciones como artificiales e irreales creadas ad hoc con unos ejercicios de purificación y de despojamiento que manifiestan demasiada afinidad con aquel ideal del Fedón platónico por el que el alma sólo piensa en deshacerse de las condiciones de la corporeidad y de la temporalidad que, en definitiva, sólo serían para ella estorbo, no medio especial en que Dios la ha puesto como lugar de encuentro con él. O bien, parece como si la mística sanjuanista quisiera ser sólo como una anticipación de la unión con Dios en el « más allá », en la que ya se haya perdido de vista la esencial función del « más acá », en el que Dios nos ha puesto y nos interpela. El goce de la anticipación de la « otra vida » — para hablar con el lenguaje de San Juan de la Cruz — parece dejar como en la penumbra la interpelación que Dios nos hace a transformar ya « esta vida » bajo el impulso de su amor y de su Espíritu.

G. Morel, con su habitual sagacidad, ha señalado como una « laguna importante » de la doctrina de S. Juan de la Cruz el hecho de una ausencia prácticamente total del concepto de historia humana (*Le sens de l'existence*, II, 333). El místico Doctor aprecia ciertamente la creación, la naturaleza, el mundo como obra de Dios: pero

para él el mundo son las montañas, los valles, la soledad sonora, el silbo... Es la naturaleza que permanece como objeto estático y extrínseco de observación y contemplación, no integrada en la realidad social del hombre ni en la historia humana propiamente tal. Habla de « las criaturas » que proclaman la bondad y el amor del Creador: pero Dios no hizo las criaturas sólo por ellas mismas, sino para el hombre, como marco y lugar en que se desarrollara la historia humana, mediación esencial de la relación de las criaturas y del universo entero con Dios. Ahora bien, los hombres y su historia parecen quedar extrañamente ausentes en el cuadro sanjuanista de la creación. Desde luego, Juan de la Cruz tiene conciencia de que el místico es el que, remontándose inicialmnete a Dios a partir de las criaturas y llegando finalmente a conocer las criaturas por Dios, da a la creación su más pleno sentido. Pero parece como si esto lo hiciera el místico desde su intimidad individual, desde un punto neutro de observación en él que él se ha puesto entre Dios y las criaturas, como si él mismo no estuviera implicado en la historia trágica por la que la humanidad como tal puede realizar o destruir el sentido divino del mundo creatural »⁷.

Juan de la Cruz, inteligente y finísimo, hoy hubiese captado esta problemática muy bien, que casa perfectamente con su propio esquema doctrinal y con su profundo horizonte vivencial. Pero era un hombre de su tiempo, limitado como todos, a pesar de su valía genial. No le pidamos lo que no nos podía dar. Aparte de que su finalidad al escribir era muy concreta de público y de planes. Su intención no era de hacer filosofía ni teología especulativas, sino únicamente la de ayudar prácticamente a sus frailes y monjas a ser muy de Dios.

Otro tanto podríamos decir por ejemplo de otro gran místico, quizá el más grande con San Juan de la Cruz, del Beato Juan Ruusbroec⁸. Y de otros muchos. Todos ellos han padecido evidentemente la influencia formal del neoplatonismo, que no les ayudaba a descubrir esa cara histórica del misterio cristiano. Pero eran hombres de fe en la revelación. Por eso el contenido esencial del misterio quedaba a salvo. Vivieron la historia de salvación según todas sus implicaciones sociales, pero sin hacer historia refleja de la proyección social de la misma. Son « los olvidos » inevitables de los místicos grandes y auténticos al hacer doctrina, al intentar formular para los demás las fuertes vivencias personales de su encuentro con Dios.

⁷ O. c., 208-210.

⁸ Cfr. la síntesis de A. Ampe, en *Dictionnaire de Spiritualité*, París, 1973, 8, 659-697.

Santa Teresa y la realidad de su vivir

Por descontado, Santa Teresa * no ha podido pensar en estas disquisiciones en que nos entretenemos los « letrados ». Pero fue una mujer excepcional, de un realismo natural y sobrenatural impresionante. Su encuentro con Dios en Jesucristo tiene todas las garantías de objetividad, dentro de su realización a través de su siquismo determinado. Un siquismo que ella introspecciona penetrantemente, sean válidas o no algunas de las explicaciones causales con que ella interpreta los fenómenos que vivencia. Pero los datos no son ilusorios ni son sueños, son hechos sicosomáticos vivos, son una experiencia muy seria y muy bien observada por ella misma.

Esta mujer a la par ha comprometido plenamente su vida a la luz de la fe cristiana, a la luz de la revelación, que llega a ella en la tradición eclesial. Y que se profundiza en su vivir con la ayuda de carismas personales que la persiguen vivísimamente. Por eso esa experiencia teresiana parece estar afectada por dos influencias: la del *credo religioso* que Teresa ha aprendido en el ambiente humano que la rodeó toda la vida, y la de su *sicología personal* y propia a través de la cual ella encarna y traduce sus vivencias.

De hecho su mística está perfectamente de acuerdo y sintoniza con aquel *credo*. Esa coincidencia de la experiencia religiosa teresiana con el mensaje evangélico presentado por el credo católico, ¿ cómo se explica ? ¿ No habrá prejuzgado este último a aquella experiencia ? O la experiencia ¿ será una confirmación de aquella doctrina dogmatizada ? ¿ Los moldes prefabricaron la vida, desfigurándola quizá, asfixiándola en parte, o la vida encontró cauce y sostén en unos moldes también en definitiva vivos ?

Anotemos desde el primer momento que Teresa demuestra siempre un enorme buen sentido, una sensibilidad mental realista y práctica, una libertad de espíritu extraordinaria, moviéndose sin embargo siempre dentro de ese universo de la fe cristiano-católica, para ella incuestionable.

Libertad de espíritu... A pesar de su humildad tan sincera. « *Bendito seais Vos, Señor, que tan inhabil y sin provecho me hiciste* » (V. 13, 20) y precisamente por ella, Teresa sabe muy bien que la presencia y actuación de Dios en el alma es inefable. Que por consiguiente lo carismático — lo que hoy suele específicamente llevar ese

* Cito a la Santa por la edición de sus obras del P. Efrén, en la B.A.C., ed. 5, Madrid, 1976. V = Vida. C. = Camino. E. = Exclamaciones. CC. = Cuentas de conciencia. F. = Fundaciones. M. = Moradas. MC. = Meditaciones sobre los Cantares.

gran « baratona » se revela abundantamente. Nó, me limito a lo que de tono más doctrinal nos ofrece en sus escritos, en que ella introspecciona tan sagazmente su propia experiencia.

Segunda observación. Ella comenta, critica su experiencia. Y claro, como antes indicaba, no puede sustraerse a los cuadros de pensar de su ambiente cristiano y espiritual. Las lecturas, las pláticas, el aire... hacen llegar hasta ella criterios y sensibilidades tradicionales en la espiritualidad cristiana medioeval y renacentista. Ya lo veremos. Pero Teresa no se deja aprisionar sin más por ello. Su vida pujaba contra ciertos esquemas, muchas veces endurecidos, y los rompe o los suaviza al menos, con gran sentido de libertad y de verdad muy teresiano. Ciñéndonos, pues, a lo más específico de nuestro tema, digamos algo de cómo Teresa entiende vitalmente, existencialmente, la corporalidad, la temporalidad y la historicidad de la existencia humana. Dimensiones que han de conjugarse, evidentemente, con las de espiritualidad, escatología y trascendencia eternal de la misma.

Santa Teresa y el cuerpo

— No nos interesa aquí hacer la ficha sicosomática de Santa Teresa. Buscamos su pensamiento acerca de esa realidad palpable e inmediata del cuerpo. Y podemos afirmar desde ahora que a este respecto en Teresa se entremezclan dos sentimientos no del todo coherentes. Por una parte el que dejaba en su alma la literatura ascética tradicional que ella manejó incesantemente. Esa literatura, que viene rodando desde los siglos primeros cristianos, y que se acentúa en la baja edad media, pesimista y trágica (típico exponente el *De contemptu mundi* de Inocencio III), que apenas contenida por el alegre optimismo humanista del renacimiento, sigue su curso y alcanza a Teresa. Ahí están por ejemplo el *Tratado de oración* de San Pedro de Alcántara y el *Libro de la oración* de fray Luis de Granada, tan usados por ella. Después el barroco del siglo XVII continuará tratando este tema con la ampulosidad en él característica. Véase como obra exponencial el *Discurso de la verdad* de Miguel de Mañara. Pero debajo de ese prejuicio que Teresa recibe y admite imponderablemente del ambiente tradicional, su buen sentido común le hace sentir de otra manera: el debido cuidado del cuerpo, el respeto del mismo, una ascética por consiguiente dulcificada y serena ante las exigencias radicales de la realidad total del hombre.

Sí, por una parte son abundosas las frases peyorativas acerca del cuerpo. Pero no perdamos de vista tampoco que muchas de sus

páginas son pedagógicas y prácticas, que ella no trata de teorizar sobre el problema. Y de que planea en un horizonte místico, de alto vuelo, que supone una ascética fuerte, hecha posible, y hasta suave, por la misma energía espiritual que Dios puso en su alma endiosada.

Conforme con la costumbre platonizante de la literatura espiritual que llega hasta ella, Teresa hace siempre el encomio del *alma*, que prácticamente sustituye en realidad a la persona humana toda. Sería interesante estudiar la estructura del alma según Santa Teresa. En realidad no es original: ella la toma de sus lecturas y de las pláticas y conservaciones que pudo aprovechar de muchos hombres letrados y espirituales con los que se encontrara. Sentidos, imaginación o pensamiento, entendimiento, voluntad... Es la clásica división escolástica. Lo curioso del caso es que ella descubre intuitivamente como distintos algunos de esos niveles psicológicos. Sin duda la doctrina que confusamente ha recibido se ilumina en ella y se precisa de manera experimental. Su penetrante introspección le permite adentrarse por las galerías de su alma e ir conociendo sus repliegues y sus situaciones tan distintas. Las gracias místicas le han facilitado ese conocimiento según ella utilizaban los diversos mecanismos psicológicos, y ella observaba y anotaba las reacciones que provocaban en su espíritu. Así por ejemplo intuye que el « pensamiento o imaginación » no es el « entendimiento », cosa esa que le confirmó un letrado a quien consultara sobre ello, quizá San Juan de la Cruz. (M. IV, 1, 8). Del mismo modo ella reconoce « *que el alma y el espíritu debe ser una cosa* », y que la distinción viene a ser como la del fuego y sus llamas (CC. 54, 9). Dicho más técnicamente, « *parece se me dió a entender que el espíritu era lo superior de la voluntad* ». (CC. 65, 2) ⁹.

Pero el alma es imagen de Dios. Esta es la base de su grandeza. « *No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen* », le dijo el Señor. (CC. 41, 2). « *Pues El mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza... Basta decir su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima* ». M. I, 1, 1). « *No preciamos como merece criatura hecha a imagen de Dios* ». (M. VII, 1, 1). Todo esto parece limitarse al alma espiritual, el cuerpo queda como marginado, como fuera de la estima de Dios y por tanto del mismo hombre, prácticamente como un estorbo despreciable. Teresa carga fuertemente las tintas a este respecto.

⁹ Cfr. A. M. GARCÍA ORDÁS, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Roma, 1967.

La mortalidad del cuerpo, sus limitaciones y miserias... Y hay que confesar que ello es inexacto. Ella no pudo evadirse del ambiente doctrinal que presionaba de siglos sobre la espiritualidad tradicional cristiana. Hay sin embargo un atenuante, que la misma tradición comportaba, y que abonaba a su vez la experiencia: nuestro cuerpo es el cuerpo del pecado, herido por el pecado (como el alma), débil y cargado de pulsiones desordenadas, que hay que superar. Una ascética corporal y espiritual se impone, pero con discreción y prudencia. Y es en esto último en lo que Teresa da toda su medida de lucidez y de equilibrio sano. Quiere decir que seguramente en otro contexto cultural Teresa hubiese matizado muchas de sus frases muy de otra manera. Ascetismo más o menos aceptable, pero sostenido y acentuado por una ideología, mejor dicho en este caso tereciano, por una sensibilidad mental ambiental que Teresa respira. Recordemos primero algunas de esas frases abruptas, para luego recoger otras más amables acerca del pobre cuerpo. No perdamos de vista el conjunto del ímpetu espiritual que ella padece y de las miserias inherentes a nuestra condición pecadora que también sufre. Así escribe por ejemplo: « *Todo se nos va en la grosería del engaste o cerca de este castillo, que son estos cuerpos* ». (M. I, 1, 2). « *Cosa tan ruín como estos cuerpos* ». (C. 6, 4). « *En tierra tan astrosa* ». (V. 18, 4). « *Aún siendo (el cuerpo) tan mortal y de tierra tan sucia* ». (V. 20, 7). « *Vamos muy cargados de esta tierra de nuestra miseria* ». (M. III, 2, 9). « *Dale un aborrecimiento grande con el cuerpo, y parécete como una grande pared que le estorba* ». (CC. 54, 15). « *Siempre se pega a nuestra alma, ayudada de este nuestro cuerpo y bajo natural, algo de camino de lo que no queríamos* ». (C. 19, 6). « *Es lástima que estos cuerpos no nos lo dejen gozar* ». (CC. 66, 2).

La imagen platónica del cuerpo como cárcel del alma se emplea por la Santa hasta la saciedad. He aquí un párrafo elocuente y significativo: « *¡ Oh, qué es un alma que se ve aquí haber de tornar a tratar con todos, a mirar y ver esta farsa de esta vida tan mal concertada, a gastar el tiempo en cumplir con el cuerpo, durmiendo y comiendo! Todo la cansa, no sabe cómo huir, vese encadenada y presa; entonces siente más verdaderamente el cautiverio que traemos con los cuerpos, y la miseria de la vida. Conoce la razón que tenía San Pablo de suplicar a Dios le librase de ella, da voces con él, pide a Dios libertad, como otras veces he dicho; mas aquí es con tan gran ímpetu muchas veces que parece se quiere salir el alma de el cuerpo a buscar esta libertad, ya que no la sacan. Anda como vendida en tierra ajena, y lo que más la fatiga es no hallar muchos que se quejen con ella y pidan esto, sino lo más ordinario es desear vivir* ». (V. 21, 6). Se pueden aumentar las citas abundantemente: « *...participa esta en-*

carceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo ». (V. 11, 16). « *Y desea ver sueltos (a los que quiere) de esta cárcel de la vida* ». (V. 20, 25). « *Se ve el alma libre de esta cárcel* ». (V. 38, 5). « *...Y desatado de esta cárcel* ». (C. 19, 11). « *...y atadura como trae el estar en la cárcel de este cuerpo* ». (C. 32, 13). « *...y no sabemos cuándo nos querrá dejar en la cárcel de nuestra miseria* ». (C. 38, 6). « *Puesta en cárcel tan penosa como esta mortalidad* ». (E. 1). « *...alma tan encarcelada desea su libertad* ». (E. 6). « *...muy largo este destierro... ¿ qué hará un alma metida en esta cárcel ?* ». (E. 15). Y la conocida poesía que glosa el « *vivo sin vivir en mí... que muero porque no muero* »: « *¡ esta cárcel y estos hierros / en que el alma está metida !...* ».

Todo esto es verdad, lo dice la Santa. Pero hay que completar su pensamiento, mejor dicho, captar su sensibilidad completa ante el problema del cuerpo. Tres datos se nos ofrecen.

Primero, *su pedagogía acerca de la salud corporal*. El tema bastaría para hacer un libro. Aquí solamente lo apuntamos. Por otra parte es de sobra conocido. Discreción, prudencia: « *Cuán acertado es mirar lo que puede nuestra salud* ». (V. 40, 7). Es verdad que en los capítulos 10 y 11 del Camino parece apretar a sus hijas en lo que respecta a no hacer demasiado caso de cuidados del cuerpo. « *Lo primero que hemos de procurar es quitar de nosotras el amor de este cuerpo... , mas algunas monjas no parece que venimos a otra cosa al monasterio sino a procurar no morirnos* ». (10, 5). No preocuparse de « *malecillos* » de mujeres. « *Porque este cuerpo tiene una falta que mientras más le regalan más necesidades descubre* ». (11, 2). Por eso generosidad y valentía « *hasta acabar de rendir el cuerpo al espíritu* » (12, 1). « *Si no nos determinamos a tragar de una vez la muerte y la falta de salud, nunca haremos nada* » (11, 4). Pero ya se comprende el sentido exhortativo y práctico de éstas y otras frases punzantes.

Teresa fue extremadamente discreta y hasta preocupada por lo que se refiere al debido cuidado de esa salud corporal, sobre todo en lo que se refería a los demás. Su epistolario es elocuente a este propósito. Brianda de San José, María de San José, Gracián, su hermano Lorenzo, etc., son objeto de sus desvelos, hasta en detalles menudos acerca de su salud. Y véase su solicitud por las enfermas: « *Las enfermas sean curadas con todo amor y regalo y piedad, conforme a nuestra pobreza, y alaben a Dios nuestro Señor cuando lo proveyere bien; y si les faltare lo que los ricos tienen de recreación en las enfermedades, no se desconsuelen, que a eso han de venir determinadas; esto es ser pobres, faltarles, por ventura, al tiempo de mayor necesidad* ».

En esto ponga mucho cuidado la madre priora, que antes falte lo necesario a las sanas que algunas piedades a las enfermas. Sean

visitadas y consoladas por las hermanas. Póngase enfermera que tenga para este oficio habilidad y caridad... Tengan lienzo y buenas camas, digo colchón, y sean tratadas con mucha limpieza y caridad ». (Cons. 7). Una cosa era teorizar y animar al esfuerzo ascético en general y otra atender en la praxis a las necesidades particulares y concretas. Ella misma ha experimentado *« lo mucho que participa la pobre alma de la enfermedad del cuerpo »*. (F. 29, 2). Por eso *« es menester los que hemos ya edad llevar estos cuerpos para que no derruequen el espíritu... »* (Cta. 178, 9). Vida regalada porque sí, nó, entonces *« el cuerpo engorda, el alma enflaquece »* (MC. 2, 16). La penitencia es necesaria por varios motivos. Pero con orden y medida.

Ello entra dentro del talante y estilo teresianos de llevar con suavidad al espíritu hacia la cumbre, sin que por ello se ablande el aliento varonil, la determinada determinación, con que siempre hay que procurar andar el camino. *« ...y mientras más la quieren forzar (al alma) en estos tiempos, es peor y dura más el mal, sino que haya discreción »*. (V. 11, 16). *« Sirva entonces a el cuerpo por amor de Dios, porque otras veces muchas sirva él al alma »*. (V. 11, 17). Pero siempre una de cal y otra de arena, *« que no nos matarán estos negros cuerpos, que tan concertadamente se quieren llevar »*. (V. 13, 7).

La pedagogía teresiana es en definitiva la del amor, y responde a un concepto sano y compasivo de todo el ser del hombre. Por eso *« yo soy amiga de apretar mucho en las virtudes, mas no en el rigor »*. (Cta. 156, 10). La priora *« procure ser amada, para ser obedecida »* (Cst, 9). *« Todo va con amor (el gobierno); no sé si lo hace que no me hacen por qué, o haber entendido que se remedia así mejor »*. (Cta. 349). Y para la vida interior, de oración, de virtudes, de exigencia personal de cada uno, la regla de oro quedó consignada en estas palabras del capítulo 41, 5 y 8, del Camino:

« Así que no os apretéis, porque si el alma se empieza a encoger, es muy a la cosa para todo lo bueno, y a las veces dan en ser escrupulosas, y veísla aquí inhabilitada para sí y para los otros, y ya que no dé en esto, será buena para sí, mas no llegará muchas almas a Dios, como ven tanto encogimiento y apretura. Es tal nuestro natural, que las atemoriza y ahoga y huyen de llevar el camino que vos lleváis, aunque conocen claro ser de más virtud ». *« Así que, hijas mías, procurad entender de Dios en verdad que no mira a tantas menudencias como vosotras pensáis; y no dejéis que se os encoja el ánima y el ánimo, que se podrán perder muchos bienes. La intención recta, la voluntad determinada... de no ofender a Dios »*.

Pero todo este equilibrio síquico somático que Teresa procura conseguir en ella y en sus discípulos, y que no resulta fácil de vivir existencialmente (ni de formular doctrinalmente), dado el desorden

que el pecado ha dejado en el ser humano, cuenta con un dato y principio capital, que Teresa frente a toda la tradición platónico-cristiana, que tanto le ha impactado, sostiene sin embargo como algo que se le impone, con lo que hay que contar inexorablemente. Y es que « *querernos hacer ángeles estando en la tierra — y tan en la tierra como yo estaba — es desatino* ». « *Nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo* » (V. 22, 10). Lo mismo repite en Moradas VI: « *Yo no puedo pensar en qué piensan, porque apartados de todo lo corpóreo, para espíritus angélicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que vivimos en cuerpo mortal, que es menester trate y piense y se acompañe de los que, teniéndole, hicieron tan grandes hazañas por Dios, cuánto más apartarse de industria de todo nuestro bien y remedio, que es la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo* » (7, 6). « *...(que les parece han de ser ángeles a quien Dios hiciere estas mercedes, y es imposible mientras estuvieren en este cuerpo)* », (1, 8). Es un hecho, un hecho que cierta espiritualidad espiritada parece querría ignorar y hasta casi maldecir. « *No ha de haber comer ni dormir, ni como dicen, resollar; y mientras en más la tienen, más deben olvidar que aún se están en el cuerpo. Por perfecta que tengan el alma, viven aún en la tierra sujetos a sus miserias, aunque más la tengan debajo de los pies* ». (V. 31, 17). Por experiencia sabía ella bien de esas críticas amargas y puritanas. Teresa se da cuenta de la realidad, de la situación existencial humana actual, y misericordiosamente, con serenidad, forja una espiritualidad realista, ascética y mística a la par, muy divina, pero a la vez muy humana.

Porque Teresa ha vivido una experiencia fuertísima de Dios. Y en ella ha tomado su parte también el cuerpo. Es el segundo dato que acerca del problema del cuerpo quería subrayar en la visión teresiana del mismo. *Cuerpo y vida mística*. También sólo aludirlo. Pero el dato es importante, pues proclama a su manera la unión estrecha y sustancial del alma y el cuerpo. El cuerpo participa siempre más o menos de los diferentes estados del alma. Es natural y sobrenatural que así suceda. Habría que volcar aquí todas las páginas que Teresa dedica a este asunto célebre en la mística privilegiada que ella ha vivido. Sobre todo los capítulos 17, 20, 21 y 22, 29 y 38 de la Vida; los capítulos 4, 5 y 11 de las VI Moradas; las Cuentas de conciencia 1, 2, 3, 53, 54 y 66. Etc. El dolor y el gozo del espíritu redundan en el cuerpo. Impetus, arrobamientos, transverberaciones... todo es de suyo espiritual, Teresa lo confiesa, pero repercute inevitablemente en el cuerpo. El éxtasis en sus variadas formas no es, en última instancia, más que una repercusión de la llama del espíritu poseído por el Espíritu, que desborda la debi-

lidad somática del hombre. « *Parece se entiende un fortalecerse y esforzarse el alma a costa del cuerpo y que le deja solo y desflaqueado, y ella toma allí bastimento para contra él* ». (C. 28, 6). « *...redunda en el flaco cuerpo* » la fuerza del espíritu (M. VII, 41, 12). Cuando la vida mística va madurando, va unificando por ende más los diversos niveles del complejo sicosomático, aquellos fenómenos desaparecen. Es el vino logrado ya y sabroso, pero por lo mismo sin ebullición, tranquilo. Como ella fue testigo de sí misma en los años postreros de su vida. (Cfr. Cc. 66). Por si acaso, advierte a su vez la Santa que ese gozo, cuando es gozo, lo que experimenta el cuerpo, es ajeno totalmente a nada que huelga a sensualidad. « *Aquí no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino sólo el espíritu* ». (M. VII, 2, 3).

Y es que allí se va dando una como aproximación al estado de glorificación a que está el cuerpo destinado. No, no es malo el cuerpo, es templo de Dios, está en camino de una misteriosa transfiguración, neumatización. « *La gloria que traen consigo (los cuerpos gloriosos)... desatina* ». (V. 28, 2).

Y esto nos lleva a anotar un tercer dato, clave de la espiritualidad teresiana, y que corona cuanto llevamos disertado sobre el papel del cuerpo en ella: *la presencia dinámica de la Humanidad de Cristo* en el hombre cristiano espiritual y místico. Y, por supuesto, únicamente recordarlo también, pues desarrollarlo requeriría otro libro.

Teresa es una santa eminentemente cristocéntrica¹⁰. Es Teresa de Jesús. Dada su sicología tan femenina, tan plástica, ella necesitaba un encuentro vivo, divino pero humano a la vez, con el Dios de suyo transcendente. Esa antinomia queda maravillosamente resuelta por su encuentro vivo con la humanidad de Jesucristo, su Maestro, su Modelo, su Compañero, su Señor, Su Rey, su Pastor, su Esposo... Así Dios se hace para ella alguien muy cercano. Para Teresa el Señor es siempre « *el buen Jesús* ». Así, con unción y ternura. Ella vive la auténtica mística cristiana, la intimidad divina, en la vivencia de su vida en Él, cristificada, endiosada. Y eso que vive, lo enseña en sus escritos. Para ella, aún en los más altos estados de la vida espiritual, esa presencia y ese recuerdo por consiguiente de la Humanidad de Cristo han de estar siempre presentes, porque siempre es en Él como únicamente nos podemos acercar a Dios, y más cuanto más en Dios nos abismemos.

Prescindo aquí de todo el proceso evolutivo del encuentro personal de la Santa con Jesucristo. Ella llega a lo más esencial del

¹⁰ Cfr. S. CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid, 1978.

misterio: ser, transformarse, identificarse místicamente con Cristo. Pura espiritualidad juanista y paulina, en cuyos textos claves ella acertadamente se apoya con gran sentido bíblico. Lo nuclear de la espiritualidad de Teresa se cifre en las V Moradas: porque la vida cristiana vivida en profundidad está en esa unión vital y mística con Jesucristo, en ese participar de la filiación divina de Jesús con todas sus consecuencias, de unión por consiguiente de voluntades, etc. Vida cristificada, que será más o menos vivenciada por el que la vive. Las Moradas siguientes no serán después más que un perfeccionar esa unión, y un registrarla más o menos según designios divinos sobre cada uno. Pero vida siempre endiosada por cristificada, y más endiosada cuando más cristificada. Es la gran tesis de Teresa en Vida, 22 y en Moradas VI, 7, frente a muchos que pensaban y escribían muy de otra manera. Y uno de los argumentos que ella más acentúa es el de nuestra condición temporal. Ya lo vimos antes. La unión transformante, la de las VII Moradas, la que es preparación inmediata de la del más allá, está en eso: « *Así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla que hemos dicho, muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo* ». (M. VII, 2, 6). « *Ahora, pues, decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de hablar hallado reposo, y que vive en ella Cristo* ». (M. VII, 3, 1). Ella así lo ha experimentado siempre. En 1581 poco antes de morir escribía: « *Lo de las visiones imaginarias ha cesado; mas parece siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es, a mi parecer, cosa muy más subida* ». (CC. 66, 3).

Podía todavía ilustrarse todo esto un poco más con los datos que la vida eucarística de Santa Teresa nos regala. Sólo una confianza: « *En llegando al Sacramento quedabo tan buena el alma y cuerpo que yo me espanto* ». (V. 30, 14. Cfr. C. 34, 7; CC. 1, 23).

Las enseñanzas y la experiencia viva de Teresa acerca del papel esencial de la Humanidad gloriosa de Cristo en la vida espiritual en todas sus etapas, terrestres y celestes, son, indirectamente al menos, la apología del cuerpo humano, vocacionado con el alma, es decir, todo el hombre, a identificarse misteriosamente con Cristo, a vivir con El y en El de su misma vida y glorificación.

Temporalidad y escatología teresianas

Pasamos al tema de la *mundaneidad y temporalidad* en Santa Teresa. Ya sé que esos términos no son sinónimos. Pero se dan la mano, mejor dicho, se insertan mutuamente el uno en el otro. La

dimensión mundana actual es temporal. Y por lo tanto histórica.

Por mundo ella siempre (o casi siempre) entiende la realidad social de lo que llamamos mundo, no la entidad en sí del cosmos, que es el marco de aquélla. Es cierto, que su sensibilidad emotiva, femenina y poética, descubre la belleza y grandeza de ese cosmos. « *Aprovechábame a mí también ver campo o agua, flores, en estas cosas hallaba yo memoria del Criador* ». (V. 9, 5). Lo confirman los testimonios de los que la conocieron. Pero es al mundo-mundo al que ella tiene siempre en su recuerdo. Y nada favorable desde el primer momento. También es en esto tributaria de una tradición que se le impone y que ella apoya calurosamente. Porque Teresa tenía experiencia directa de esa vida « mundana », la ha vivido, ha gustado su agrídulce engañoso sabor. Los capítulos 2, 7 y 8 de su Autobiografía son impresionantes por su realismo y su vivacidad. Y eso que en total no fue más que « *andar como los muchos* » (V. 7, 1), que « *íbame al hilo de la gente* » (C. 36, 3). Su reacción sin embargo al encontrarse definitivamente con el Señor fue recia y acerada. El espectro de la *vanidad del mundo* quedó grabado en su corazón de manera imborrable, y como consecuencia el *desprecio* del mismo y la *huida* de él. Los textos son innumerables.

La vanidad del mundo está constantemente en los puntos de su pluma. Cfr. V. 2, 2; 3, 4; 4, 1; 8, 2, 3... « *Se ve que es una basura (los gustos) del mundo* » (M. IV, 3, 9). « *Es burlería todo lo del mundo..., asco y basura* » (M. VI 4, 10). « *...culebras de las cosas del mundo* » (M. II, 1, 3). « *Por nuestros pecados está el mundo tan perdido* » (V. D. 45). « *Están tan caídas en el mundo las cosas de oración y perfección* » (F. 4, 3). « *...qué es el mundo y cómo se acaba todo, para menospreciarlo* ». (C. 19, 7; 21, 10). « *¡ Oh mundo, mundo, cómo vas ganando honra en haber pocos que te conozcan !* » (V. 27, 14). Por eso se le ha de tener en poco (V., 27, 15). « *Por tratar en las grandezas de Dios he venido a hablar de las bajezas del mundo* » (V. 37, 12). « *...cuanto hay en él parece tiene armas para ofender a la triste alma* ». (V. 39, 18). « *...y parecióme tiene lástima el Señor de los que vivimos en el mundo* ». (V. 39, 20). « *¡ Oh miserable mundo...'* » (MC. 3, 9...).

Por eso el querer huir, el desentenderse de él en lo posible. Sus Carmelos quieren ser un refugio para almas que desean liberarse de aquellas trabas. La suprema liberación para ella será el cielo. Porque en el mundo son malas de sufrir las verdades. (MC. 7, 7). La paz que ofrece es falsa y engañosa. (MC. 2, 12, 13, 20...). « *Quedóme muy gran gana de no hablar sino cosas verdaderas, que vayan adelante de lo que acá se trata en el mundo y así comencé a tener pena de vivir en él* ». (V. 40, 3). Librarse pues de los trabajos del mundo. (C. 11, 3). Del tóxico de la « honra » en el mundo (C. 12, 7), que

tanto le afectó a ella tan « honrosa », y que era algo esencial en el talante psicológico colectivo español de su tiempo. « ¡ *Oh gran libertad, tener por cautiverio haber de vivir y tratar conforme a las leyes del mundo* »... (V. 16, 8). « *Allá se avengan los del mundo con sus señoríos* »... (MC. 4, 4). Ella no quiere nada de eso. « *Del mismo descontento que dan las cosas del mundo, nace un deseo de salir dél, tan penoso, que si algún alivio tiene es pensar que quiere Dios viva en este destierro, y aún no basta, porque aun el alma, con todas estas ganancias, no está tan rendida en la voluntad de Dios como se verá adelante, aunque no deja de conformarse; mas es con un gran sentimiento, que no puede más, porque no le han dado más y con muchas lágrimas* ». (M. V. 2, 10). Por eso, « ¡ *Oh miserable mundo !. Alabad mucho a Dios, hijas, que habéis dejado cosa tan ruin...*, y entender cuán ciegamente pasan su tiempo los del mundo ». (C. 22, 5). « *Una es menospreciar todas las cosas de la tierra, estimarlas en tan poco como ellas son... Cánsale la vida* ». (MC. 3, 2). « ¡ *No sé cómo queremos vivir, pues es todo tan incierto !* ». (V. 6, 9). « *...tener en muy poco las cosas de la tierra, si no fueren las que puede aplicar para servicio de tan gran Dios* ». (M. VI, 5, 10). « *...ordenad, Señor, cómo no tenga ya cuenta en cosa del mundo, o me sacad de él* ». (V. 16, 4). La vida alta de oración, oración de quietud, pone más luces y deseos para querer trascender esa situación enredada y limitativa del mundo. « *...se levanta el alma con el juego, que ya ve lo es las cosas del mundo* ». (C. 28, 6). « *...no parece están en el mundo, ni le querrian ver ni oír, sino a su Dios* ». (C. 31, 3). Por eso esas almas se rien de él, de sus desatinos, le dejan por necio... (C. 31, 10). « ¡ *Cosa espantosa es qué al revés anda el mundo !. Bendito sea el Señor, que nos sacó de él* ». (C. 36, 3). « *¿ Qué esperan ya aquí a los que Vos habéis dado algún conocimiento de lo que es el mundo, y los que tienen fe viva de lo que el Padre Eterno les tiene guardado ?* ». (C. 42, 2). Véanse a mayor abundamiento, si se quiere, las citas siguientes: V. 4, 7 y 8; 6, 9; 7, 4; 13, 4; 19, 2; 35, 15; CC. 1, 12; 1, 19; 5, 8 y 16; C. 1, 4; 6, 3; 27, 5; 35, 4; 37, 4; 40, 2; 13, 4 y 5; M. I, 2, 12; 2, 14; V, 1, 2 y 4; 4, 7; M. VI, 4, 16; 11, 10.

Es decir, Teresa contempla siempre al mundo desde una perspectiva moralista, práctica, ve en él ese complejo de criterios mentales y de acción más o menos antievangélicos, perturbadores, que a ella, tan verdadera y sincera irritan. Esa palabra « mundo » evoca siempre en ella algo peyorativo (« *en fin, es mundo* »). Por eso su actitud ante el mismo se resume en la huida: « *Todo este decirnos que huyamos del mundo que nos aconsejan los santos, claro está que es bueno* ». (C. 9, 4). Pero no olvidemos que Teresa escribe para sí y para sus monjas. Cuando piensa o se dirige a seculares matiza sus expre-

siones y lima sus palabras. El fondo de su visión del mundo, realidad social, como de hecho es, será el mismo. Pero ella sabe muy bien que, aún en medio de sus dificultades, se puede y debe servir a Dios y hasta santificarse. Muchas de sus cartas son documentos magníficos de comprensión, de pedagogía espiritual, de optimismo cristiano. Una frase entre muchas, tomada del Camino (37, 2): « ...y los que aún viven en ella (en la tierra) — y es bien que vivan conforme a sus estados — pidan también su pan que se han de sustentar y sustentar sus casas, y es muy justo y santo, y ansí las demás cosas conforme a sus necesidades ». Pero este tema sería una derivación que nos llevaría muy lejos. Lo mismo nos ocurriría si nos detuviésemos después en examinar los diversos valores humanos que Teresa aficiona, como por ejemplo el de la alegría. En definitiva la Santa ha adoptado ante el mundo, tal como ella le ve y le padece, una postura de distanciamiento, de desprecio compasivo, hasta de humor ocurrente (rie de muchos detalles y costumbres de su entorno, pero sin amargura, sin ensañarse: véanse tantas y tantas pinceladas a lo largo de la Autobiografía y de las Fundaciones y las Cartas). Pero Teresa no desprecia al cosmos ni a la vida temporal. Por eso toma las medidas justas ante las exigencias temporales del vivir. Aunque, eso sí, sabe que todo ello es temporal, es camino hacia un término último y eterno, que es precisamente lo que da sentido y valor a su provisional andadura. No nos extrañemos por eso de que se dé una tensión, un cierto malestar en ese su caminar hacia el encuentro consumado de Dios, máxime en una mujer en la que el encuentro místico con El ha sido ya aquí tan vivo y llameante. Vale la pena acercarnos al tema un momento siquiera.

Ya al hablar del cuerpo veíamos cómo Teresa parecía querer evadirse de su condición corporal, de la corporalidad. Lo mismo habría que decir de la mundaneidad. Y por consiguiente de la temporalidad. Y todo ello gira en torno al « a solas con el Solo », que ella recrea y vive a su manera. « ...mas el (tormento) que da el haber de tratar con las criaturas y dejar de entender el alma a solas con su Criador ». (E. 2). « Porque lo más que hemos de procurar al principio es sólo tener cuidado de sí sola, y hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella ». (V. 13, 9). El descubrimiento vivencial de Dios ¿le ha llevado a esa situación de anhelo de desencarnación, de evasión intramundana, de escatologicidad transtemporal?.

Recordemos los textos antes alegados de querer morir, de que muero porque no muero... Podemos añadir: « ...en este sueño de esta miserable vida ». (E. 13). La vida es cortísima, un sorbo, y se goza « pensando que cada hora es la postrera ». (C. 12, 2). « Dame consuelo

oir el reloj, porque me parece me allego un poquito más para ver a Dios, de que veo ser pasada aquella hora de la vida». (V. 40, 20). « ¡ Ay de mí !, Señor, que mi destierro es largo; breve es todo tiempo para darle por vuestra eternidad; muy largo es un solo día y una hora para quien no sabe y teme si os ha de ofender ». (E. 17).

Teresa siente todo esto porque ha sentido, ha tocado, ha visto misteriosamente (místicamente) a Dios. Y es connatural dentro de los sobrenatural que viva la impaciencia del que se acerca al término. La fé « ilustradísima » acrece la sed por el abrazo definitivo e irrompible. La espera en la esperanza se hace insaciable.

Pero vayamos al fondo del problema. « *Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos. Por esto el mundo no nos conoce, porque no le conoce a El. Carísmos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser, Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es* ». (1 Jn. 3, 1-2). La Iglesia peregrinante está atravesada por una dimensión escatológica que es la que le da su total y completo sentido. Es la que le lleva a la plenitud y consumación del Reino, que es su destino. Ese destino, los cielos nuevos y la tierra nueva, la Iglesia celeste acabada, que tendrá lugar a partir de la segunda y definitiva parusía del Señor, explica toda su tensión actual y su dinamismo todo. El escatologismo de la Iglesia es la respuesta a la expectación escatológica judía: Jesús inaugura los nuevos y últimos tiempos, que la Iglesia prolonga hasta su segunda venida, en que todo quedará consumado, y el Reino de Dios será perfecto. Por eso la actual situación es ambivalente: es posesión y es esperanza. La humilde realidad terrestre de la Iglesia es principio del Reino futuro universal y definitivo, hacia el que dinámicamente camina, y que se establecerá al fin de los tiempos.

El Concilio Vaticano II ha dicho al hablar de esa índole escatológica de la Iglesia: « La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, a nosotros (cfr. I Cor. 10, 11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta. Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva, donde mora la justicia (cfr. 2 Ptr. 3, 13), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas, que gimen con dolores de parto presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios (Rom. 8, 19-22) » (*Lumen Gentium* c. VII, n. 48). La Eucaristía es el sacramento de esa catolicidad eclesial, es la presencia del Cristo glorioso en ella que garantiza su futura gloria eterna. La Eucaristía no sólo

redime al tiempo y lo hace sagrado, sino que lo hace eternidad divina.

Pues bien, el místico auténtico es el hombre, que, por una parte, proféticamente, en su vuelo audaz, quema las etapas, y por su fe « ilustradísima », « oculata », penetrante, y por su esperanza vivísima, se instala en la situación escatológica como si ya estuviese definitivamente en ella. El sueño paradisiaco, arquetípico, que frustró el pecado, emerge en su conciencia iluminada y ardiente, y él lo proyecta hacia su realidad futura. Por eso sus exigencias y sus renunciaciones: el esquema del Monte de San Juan de la Cruz, el Cántico del Absoluto del mismo, su poesía inmaterial de un lirismo impalpable, puro espíritu...

Pero a la vez se da en ellos un retorno purificado, inocente, a la realidad presente temporal. Su purificación y su contacto vivo con el Dios trascendente, les permite vivir consciente y testificalmente en el *eón* intramundano y a la vez en el *ésjaton* extramundano en síntesis arrebatada y difícil. Situación lacerante y heroica muchas veces. Es el « ya, pero todavía no ». Es un vivir en vuelo transhistórico, que parece movido por aires de eternidad en el tiempo, poniendo así en el mismo algo de la luz, de la fuerza y del amor terminales. Por eso, el mismo quehacer temporal que le exige la llamada eterna, el místico lo cumple como comienzo de esa eternidad, como enredado en ella, con esa comprensión, con ese amor fuerte y profundo, con ese sentido real y humano, que aquella exige y al par hace posibles. El « logos » divino escondido en la realidad mundana el místico lo descubre como nadie, y toda aquella realidad se hace para él símbolo magnífico de aquel verbo. Al mismo tiempo él siente la acción divina que le santifica como algo caliente y palpitante. Su responsabilidad es enorme por ello. Y su acierto y su logro extraordinarios. El místico no es un evanescente, un « transido », un extraño al mundo; precisamente por ser místico está más presente en el mismo, más encarnado, es un escatológico presencial y actual. El da a la dimensión temporal del hombre todo su sentido, él la explica en profundidad, al perforar con su llama el tiempo, y asomarle a la eternidad de Dios. El proclama que la temporalidad humana deviene eternidad. Que el existir humano en el tiempo, la secularidad, no tiene sentido más que tendida hacia el más allá. El prueba que el *eón presente* es comienzo del *eón escatológico*, del *ésjaton*, mejor dicho, es el mismo eón en dos condiciones distintas: « la dureé » de la existencia humana es tal porque se funda en Dios, que la hace, la sostiene, la va perfeccionando en el mundo para consumarla en la eternidad. El místico es el que verdaderamente « pone lo invisible en el corazón de lo visible ».

Pues bien, Teresa vive en ese « *cielo pequeño de nuestra alma, adonde está el que la hizo* » (C. 28, 5). « *Y metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma — podemos decir — por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas y le hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vernía El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos* ». (M. VII, 1, 7). « *Las Personas veo claro ser distintas — como lo vía ayer, cuando hablaba vuestra merced con el provincial — salvo que no veo nada, ni oyo, como ya a vuestra merced he dicho; mas es con una certidumbre extraña, aunque no vean los ojos del alma, y en faltando aquella presencia se ve que falta* ». (CC. 54, 18). Todo esto es sin duda impresionante.

Por eso se comprenden los deseos de alcanzar la unión definitiva y perfecta. A partir de 1554 la marea de esos deseos ha ido creciendo en Teresa hasta llegar a alturas de vértigo, de peligro de morir. Es una tensión que dura violentemente hasta 1572. He aquí algunos gritos que la revelan.

« *Otras veces me dan unos ímpetus muy grandes, con un deshacimiento por Dios que no me puedo valer. Parece se me va a acabar la vida, y así me hace dar voces y llamar a Dios* ». (CC. 1, 3).

« *...porque todo el mundo y sus cosas le dan pena, y que ninguna cosa criada le hace compañía, ni quiere el alma sino al Criador, y esto velo imposible si no muere; y como ella no se ha de matar, muere por morir de tal manera que verdaderamente es peligro de muerte, y verse como colgada entre cielo y tierra, que no sabe qué se hacer de sí* » (CC. 54, 11).

« *...Toda el ansia es morirme entonces. Ni me acuerdo de purgatorio, ni de los grandes pecados que he hecho, por donde merecía el infierno. Todo se me olvidaba con aquella ansia de ver a Dios; y aquel desierto y soledad le parece mejor que toda la compañía del mundo* ». (V. 20, 13).

« *...Veíame morir con deseo de ver a Dios y no sabía adónde iba a buscar esta vida si no era con la muerte* »... (V. 29, 8).

« *...unas ansias grandísimas de morirse y así con lágrimas muy*

ordinarias pide a Dios la saque de este destierro. Todo la cansa cuanto ve en él »... (M. VI, 6, 1; cfr. c. 11).

Y las Exclamaciones 1, 6, 15, 17... Y los poemas « *Vivo sin vivir en mí* », y « *¡ Cuán triste es, Dios mío...!* ». Toda esa pasión tiene un hecho exponencial: el éxtasis de Pascua de Resurrección de 1571 en Salamanca, al oír cantar el « *¡ Véante mis ojos, dulce Jesús bueno, véante mis ojos, muérame yo luego!* » (CC. 13; MC. 7, 2; M. VI, 11, 8).

Pero junto con ese deseo, digamos escatológico, se fue dando otro, en que el realismo sobrenatural se impone: ahora es voluntad de Dios que estemos en el camino, y durante el mismo hay que hacer otras cosas, hay que esperar, hay que trabajar, hay que servir... Teresa ha sido pronto consciente de esas alternancias, al parecer encontradas. « *Y ansí ahora no parece hay para qué vivir sino para esto, y lo que más de voluntad pido a Dios; dígole algunas veces con toda ella: Señor, o morir o padecer; no os pido otra cosa para mí...* » (V. 40, 20). « *El deseo e ímpetus tan grandes de morir se me han quitado, en especial desde el día de la Magdalena, que determiné de vivir de buena gana por servir mucho a Dios, si no es algunas veces; que todavía el deseo de verle, aunque más le deseche, no puedo* ». (CC. 18). Pero a partir de 1572, fecha de su « matrimonio espiritual »: « *tu honra es la mía y la mía tuya* » (CC. 25), los deseos de partir al más allá se serenán, y domina el abandono a esa voluntad divina, que pide celar aquí sobre la tierra los intereses del reino de Dios, su Esposo. Dos textos significativos:

« *Lo que más me espantaba de todo, es que ya habéis visto los trabajos y aflicciones que han tenido por morirse, por gozar de nuestro Señor; ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle y que por ellas sea alabado y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos, aunque fuese en cosa muy poca. Y si supiesen cierto que en saliendo el alma del cuerpo ha de gozar de Dios, no les hace al caso, ni pensar en la gloria que tienen los santos; no desean por entonces verse en ella; su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado, en especial cuando ven que es tan ofendido y los pocos que hay que de veras miren por su honra, desasidos de todo lo demás.*

Verdad es que algunas veces que se olvida de esto, tornan con ternura los deseos de gozar de Dios y desear salir de este destierro, en especial viendo lo poco que le sirve; mas luego torna y mira en sí misma con la continuanza que le tiene consigo, y con aquello se contenta, y ofrece a Su Majestad el querer vivir, como una ofrenda la más costosa para ella que le puede dar.

Temor ninguno tiene de la muerte, más que tendría de un suave arrobamiento. El caso es que el que daba aquellos deseos con tormento tan excesivo, da ahora estotros. Sea por siempre bendito y alabado ». (M. VII, 3, 4 y 5).

« Tiene tanta fuerza este rendimiento a ella, que la muerte ni la vida se quiere, si no es por poco tiempo cuando desea ver a Dios; mas luego se le representa con tanta fuerza estar presentes estas tres Personas, que con esto se ha remediado la pena de esta ausencia y queda el deseo de vivir, si El quiere, para servirle más y si pudiese ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase por mi intercesión, que aunque fuese por poco tiempo, le parece importa más que estar en la gloria ». (CC. 66, 10).

Esta relación última que poseemos de la Santa, está escrita en mayo de 1581, para el obispo de Osma, Alonso de Velázquez. Ella nos revela el estado del alma de Teresa próxima ya a morir. *Amar y servir*, esas son las palabras supremas que esencializan su vivir, encarnado como nadie, y transido al mismo tiempo. Teresa ha sido en sus años postreros la gran « baratona » (que entiende de todo y está en todo) y la gran contemplativa que no pierde un momento la suave presencia de la Trinidad en su alma.

Pero, indicábamos antes, vive allí y aquí a la vez. Parece que perfora el tiempo y, sin salir de él, está en la eternidad. Su vida « a vida eterna sabe », y en ella se dan « asomadas de gloria », en palabras de San Juan de la Cruz. Teresa ¿ se ha asomado allá... ? Ella nos confidencia, habla en el capítulo 20, 2 de su Autobiografía del arrobamiento, al tratar de la cuarta manera de regar el huerto, y escribe: « ...coge el Señor el alma... y llévala consigo, y comiéndala a mostrar cosas del reino que le tiene aparejado ». Y en el capítulo 38, 5, 6, 7: « Que este llevar Dios el espíritu y mostrarle cosas tan excelentes en estos arrobatamientos, paréceme a mí conforma mucho a cuando sale un alma del cuerpo, que en un instante se ve en todo este bien »... « Tambien me parece me aprovechó mucho, para conocer nuestra verdadera tierra y ver que somos acá peregrinos, y es gran cosa ver lo que hay allá y saber adónde hemos de vivir ». « ...porque como ha querido el Señor mostrar algo de lo que hay allá estáse pensando — y acaéceme algunas veces — ser los que me acompañan y con los que me consuelo los que sé que allá viven, y paréceme aquellos verdaderamente los vivos, y los que acá viven, tan muertos que todo el mundo me parece no me hace compañía, en especial cuando tengo aquellos ímpetus ». « Todo me parece un sueño lo que veo — y que es burla — con los ojos del cuerpo; lo que he ya visto con los del alma es lo que ella desea, y como se ve lejos, éste es el morir ». Y en Moradas Sextas (5, 9). « ...se levanta en lo interior un vuelo — que yo no

sé otro nombre que le poner, que aunque no hace ruido hace movimiento tan claro que no puede ser antojo en ninguna manera —, y muy fuera de sí misma, a todo lo que puede entender, se le muestran grandes cosas; y cuando torna a sentirse en sí, es con tan grandes ganancias y teniendo en tan poco todas las cosas de la tierra para en comparación de las que ha visto, que le parecen basura; y desde ahí adelante vive en ella con harta pena, y no ve cosa de las que le solían parecer bien, que no le haga dársela nada de ella. Parece que le ha querido el Señor mostrar algo de la tierra adonde ha de ir, como llevaron señas los que enviaron a la tierra de promisión los del pueblo de Israel, para que pase los trabajos de este camino tan trabajoso, sabiendo adónde ha de ir a descansar ». Y en el matrimonio espiritual o unión transformante de las VII Moradas dice: « Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué lo comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo, por más subida manera que por ninguna visión ni gusto espiritual. No se puede decir más de que — a cuanto se puede entender — queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecha una cosa con Dios, que como es también espíritu, ha querido su Majestad mostrar el amor que nos tiene en dar a entender a algunas personas hasta adónde llega, para que alabemos su grandeza; porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar El de ella » (2,3).

Esta vivencia teresiana viene avalada por las enseñanzas experimentales y doctrinales de San Juan de la Cruz. Sólo indico algunos lugares de sus comentarios al Cántico y a la Llama:

Anotación a la canción 31 de la redacción B., 2. Y todo el libro de la Llama en el que insiste en cómo el hombre purificado y endiosado prueba aquí de alguna manera y a intervalos lo que en plenitud y permanentemente gozará en el cielo. Una vida y un estado que a vida eterna sabe. El alma, enajenada, entra en el abismo de las divinas aspiraciones, en los profundos de Dios: « En la cual aspiración, llena de bien y gloria y delicado amor de Dios para el alma, yo no querría hablar, ni aún quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería que ello es, si lo dijese. Porque es una aspiración que hace al alma Dios, en que, por aquel recuerdo del alto conocimiento de la Deidad, la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que fue la inteligencia y noticia de Dios, en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo, enamorándola con primor y delicadeza divina, según aquello que vió en Dios, porque, siendo la aspiración llena de bien y gloria, en ella llenó el Espíritu

Santo al alma de bien y gloria, en que la enamoró de sí sobre toda lengua y sentido en los profundos de Dios ». (Llama, 4, 17).

¿ Impresiones subjetivas evanescentes, proyectadas eidéticamente por los que las padecen ? ¿ Exaltaciones religiosas ?. ¿ Lirismo bello pero sin contenido ?. Los dos grandes santos apelan a la experiencia y San Juan además a la ciencia. Y ambos se refugian en la Escritura, en el dato bíblico aceptado en profundidad: « Y no hay que maravillarse que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que El da en regalar, porque, si consideramos que es Dios y que se las hace como Dios y con infinito amor y bondad, no nos parece fuera de razón, pues El dijo que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo, y harían morada en él (Jn. 14, 23); lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios... » (Llama, prólogo, 2). (M. VII, 1, 6; CC. 14).

Reconozcámoslo: Teresa es muy actual precisamente por su escatologicidad, es decir, por su « estar » pervivencial aquí y allí, entonces y siempre. Su figura resulta así metahistórica. Su tiempo es eterno y su eternidad es temporal. Quiere decir que ella está inmersa en ese misterio cristiano que es historia viva, recuerdo y proyecto a la vez, algo que se está haciendo siempre, y que ha entrado ya en el periodo definitivo que se consumará en eternidad plena y pura luego.

Historicidad eclesial de Teresa

Se me dirá que apenas he conectado el hecho teresiano con el tema pretencioso de este trabajo. Y sin duda es verdad. Porque esas implicaciones de orden práctico y ético sólo tangencialmente lo tocan. Pero ya teníamos que suponer desde el primer momento que aquella problemática de que hablábamos al principio no podíamos encontrarla en los escritos teresianos. Su dialéctica es otra, es existencial, es vital. Sin embargo, más allá de las influencias recibidas por la Santa y que la impactaban, más allá de las reacciones que en ella provocan, unas veces concediéndolas, otras rechazándolas, más allá de su sicologismo desbordante y turgente, Teresa ha vivido conscientemente el *misterio cristiano* en toda su realidad viva, y por consiguiente con toda la riqueza de su *dimensión histórica*. Sin formularlo, vuelvo a repetir, según nuestra dialéctica actual, evidentemente.

El *crisocentrismo teresiano* lo dice y explica todo. Ella, sobre todo a partir de 1554, se encuentra con Cristo vivo, glorioso. Sus

comunicaciones imaginarias e intelectuales con El son casi siempre con Cristo de esa manera. « *Casi siempre se me representaba el Señor así resuscitado, y en la Hostia lo mismo, si no eran algunas veces para esforzarme si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas, algunas veces en la cruz y en el huerto y con la corona de espinas pocas, y llevando la cruz también algunas veces, para — como digo — necesidades mías y de otras personas, mas siempre la carne glorificada* ». (V. 29, 3). Impresionante realismo. aún en las visiones pasionarias « la carne glorificada »...

Y ese encuentro con Cristo se prolonga en encuentro con la Iglesia. Cristo y ella son el Cristo total. Una presencia eclesial de Cristo aquí y ahora, Cristo y la Iglesia que viven, que luchan, que sufren, que gozan... Es a partir de 1560 cuando se va haciendo más amplio y más profundo ese descubrimiento. Sin teorías, insisto de nuevo. Pero vitalmente. Teresa toma parte en ese misterio, institucionado en los hombres, con su jerarquía y sacerdocio ministerial con sus tareas evangelizadoras y doctrinales, con su dinamismo misionero y apostólico... Con sus graves quebrantos (ella, libre de toda sombra de fariseísmo, no se escandaliza de nada). Pero sufre, ora, trabaja: los sacerdotes y « letrados », los herejes (« los luteranos »), los « moros », los « indios » infieles, todos los hombres... están ante su mirada deseosa. Y su aportación concreta a ese quehacer urgente y universal ha sido — a parte de su vivir endiosado y entregado — su reforma carmelitana, sus « palomarcitos de la Virgen », sus frailes contemplativos y misioneros. Y han sido sus escritos, que se le cayeron casi sin querer ni saber de las manos. Grandiosa y fecunda aportación.

Quiero decir, que Teresa ha vivido al máximo la historicidad eclesial, intramundana, temporal, fluyente. Su tensión escatológica queda transida de tensión eclesial peregrinante a la vez. Su alta « mística » se vive en « compromiso » total hacía los hombres. Teresa estuvo y está inmersa en la historia de salvación, y en la historia humana sin más. Es un elemento importante de la misma, de tal forma que se ha podido decir, y con razón, que si ella faltase, faltaría algo trascendental en esa historia: su encarnación personal, en cierto sentido original, del mensaje evangélico; su ideal y defensa de la vida de oración y contemplación, de recogimiento e intimidad, de silencio vivo, que permite al hombre encontrarse con Dios y por ende consigo mismo, con sus raíces en El; su contemplación amorosa pero traducida en virtudes divino-humanas, en entrega caritativa a los demás, en aliento apostólico de vida, de amor, de alegría...; su acción de fundadora, de formadora, de escritora sin par... ¿ Qué más... ?

Teresa fue historia. Vivenció de manera sencilla su condición histórica, con resignación a ratos, con amor y abandono confiado siempre, con afán constructivo y optimista, con mirada escatológica trascendente. Hizo historia. Entró en la historia. La historiografía la ha hecho suya como a una de las grandes figuras de ese su quehacer. Pero sobre todo Teresa ha vivido el gran misterio cristiano de deificación tal como él en los planes divinos se ha realizado y se realiza, en ese despliegue histórico que se pierde en un más allá meta-histórico, eterno. Por instinto sobrenatural, por realismo vital, por experiencia mística, Teresa es un testigo excepcional para nosotros de la presencia de Dios en medio del tiempo y de la historia, en medio de la Iglesia peregrinante hacia el reino trascendente de ese mismo Dios.

BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE