

EL «LIBRO DE LA VIDA» DE SANTA TERESA: UNA MIRADA CONTEMPLATIVA

En el pueblo de Dios, como recordaba san Pablo, hay diferentes carismas: unos son apóstoles, otros profetas, otros maestros, etc. (cf. Ef 4,11; 1Cor 12,28). Santa Teresa es, ante todo, una mujer espiritual que se sabe en posesión de una rica experiencia: «creo que hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas», decía de sí misma cuando aún estaba a mitad de camino (V 40,8)¹; convencida de que para esa experiencia se hallaban mejor dispuestas las mujeres que los hombres: «que hay muchas más que hombres a quien el Señor hace estas mercedes» –aunque al decir esto tenía que andar con pies de plomo y respaldar sus convicciones en la autoridad de personas indiscutidas: «y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara, y también lo he visto yo, que decía aprovechaban mucho más en este camino que los hombres, y daba de ello excelentes razones, que no hay por qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres» (V 40,8)–; y que la ha transmitido con un propósito didáctico, mistagógico, para provecho de sus lectores: «para aprovechar algún alma y se animen todos a contentar a su Majestad, pues aun en esta vida da tales prendas» (V 37,1). Ciertamente, ella tiene el carisma de la contemplación, el doctorado de la experiencia mística. La historia le ha reconocido unánimemente esta especialidad por la riqueza de sus vivencias, la claridad de sus escritos y la sintonía con toda clase de lectores.

1. El «libro nuevo» de la experiencia

Y eso es, en efecto, el *Libro de la Vida*, su primera obra extensa y con la que realmente se definió como escritora: la comunicación «de lo que el Señor me ha enseñado por experiencia en solos veinte y siete años que ha que tengo oración» (V 10,9). Un libro que la crítica literaria ha calificado como «el más sobrecogedor de sus escritos, la más intensa revelación de un alma con que cuentan nuestras letras»². Así lo llamó ella: «mi alma» (V 16,6; V epílogo 4; Cta a doña Luisa de la Cerda, 23 de junio de 1568, 3). Y así supo verlo también don Miguel de Unamuno con su agudo ingenio

¹ Citamos los escritos teresianos por la edición de *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000⁵ y con las siglas convencionales: CC = *Cuentas de Conciencia*; CE = *Camino de perfección*, cód. Escorial; CV = *Camino de perfección*, cód. Valladolid; Cst = *Constituciones*; Cta = *Cartas*; E = *Exclamaciones*; F = *Fundaciones*; M = *Moradas del Castillo Interior*; MC = *Meditaciones sobre los Cantares*; P = *Poesías*; V = *Libro de la Vida*.

² Cf. F. LÁZARO CARRETER, «Santa Teresa de Jesús, escritora. El “Libro de la Vida”», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca 1983, p. 11.

provocativo: «Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*»³. El *Libro de la Vida* es un alma por cuanto en él se expresa un sujeto moderno que se ha ido constituyendo al filo de sus experiencias, narrativamente, con una forma paradigmática de vivir y comunicar la experiencia religiosa en los albores de la modernidad, adelantándose a la vía introspeccionista de Montaigne y de Descartes (quince años antes de que aparecieran los *Ensayos* de Montaigne y más de medio siglo con respecto a la publicación del cartesiano *Discurso del Método*), superando a ambos en finura autobiográfica y en rigor de análisis. Esto quiere decir que «en el *Libro de la Vida* está el acta de nacimiento de la intimidad moderna»⁴, que estamos ante «el libro más personal de toda la literatura española»⁵.

En este sentido, el *Libro de la Vida* es mucho más que una cuenta de conciencia o un mero instrumento de consulta, es un libro entre los libros de espiritualidad de todos los tiempos, con un mensaje abierto y una intencionalidad bien clara: «Sabe su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18,8). Y más claro aún: «Escribo para consuelo de almas flacas como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios... Una de las cosas por que me animé –siendo la que soy– a obedecer en escribir esto y dar cuenta de mi ruin vida y de las mercedes que me ha hecho el Señor, con no servirle sino ofenderle, ha sido ésta... Miren lo que ha hecho conmigo, que primero me cansé de ofenderle que Su Majestad dejó de perdonarme. Nunca se cansa de dar ni se pueden agotar sus misericordias. No nos cansemos nosotros de recibir» (V 19,3-4.15). Un libro, pues, en el que la escritora ha propuesto la historia de su alma como un camino de experiencia para otros, con un propósito didáctico, mistagógico, de llevar al lector hasta donde ella misma ha llegado.

Y por eso hay como un doble registro en el texto o como dos libros imbricados: uno el que Teresa escribe como *narradora*, dando fe de sí misma, y otro el que ella escribe como *narrada*, dando fe de lo que Dios ha ido escribiendo en su alma hasta convertirla en un texto vivo, legible: «Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía. La que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí» (V 23,1). Materia que puede considerarse como una *Teografía*, si se nos permite el neologismo, como algo que va por delante de

³ M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, 1999, p. 315.

⁴ Así lo ha demostrado Pedro Cerezo Galán en un excelente trabajo que viene a poner de manifiesto cómo la mística teresiana, coetánea del humanismo secularista, alumbró una nueva forma de subjetividad, abierta en éxtasis de trascendencia desde su más profundo centro, antes de que el giro cartesiano viniera a cerrarla sobre sí misma en la autarquía de un solipsismo intrascendible (cf. P. CEREZO, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», en S. Ros García (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca 1997, pp. 171-204, especialmente p. 179).

⁵ V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 191.

la teología, pues ésta, antes que un discurso del hombre sobre Dios, es un discurso de Dios (teo-logos) sobre el hombre, de un Dios que tiene algo que decir al hombre, que tiene sobre él un designio y que espera algo de él: «Muchas cosas de las que aquí escribo no son de mi cabeza, sino que me las decía este mi Maestro celestial» (V 39,8). «Parece como quien tiene un dechado delante, que está sacando aquella labor. Y así me parece es grandísima ventaja, cuando lo escribo, estar en ello. Porque veo claro no soy yo quien lo dice, que ni lo ordeno con el entendimiento, ni sé después cómo lo acerté a decir. Esto me acaece muchas veces» (V 14,8).

2. La autoridad de la experiencia y el prejuicio de los teólogos

La convicción de santa Teresa es que sin experiencia no puede haber verdadero conocimiento, pues la experiencia es la clave de toda comprensión, «da a entender lo que nos conviene» (V 11,16), tiene que ver con aquello que nos concierne, y por eso es fundamental también para el conocimiento de Dios, pues Dios mismo es sujeto de experiencia. De ahí que, frente al principio de autoridad en lo intelectual, Teresa propone la propia experiencia como vía de acceso al saber místico y a la posibilidad de declararlo: «Yo tengo grandísima experiencia de ello y sé que es verdad» (V 11,15), «que yo sé por experiencia que es verdad esto que digo» (V 27,11). Nótese cómo enlaza en un mismo contexto las tres nociones de *experiencia*, *saber* y *verdad*. Y es que, a diferencia de otros saberes, «esto visto por experiencia es otro negocio que sólo pensarlo o creerlo» (CV 6,3). En la actividad del pensamiento, el sujeto se ocupa en meras representaciones. En la creencia, se basa en noticias indirectas que se fundan en la autoridad y veracidad de quien las transmite. En la experiencia, en cambio, se da un conocimiento directo, sabroso (de *sapere*), en el que se llega a saber algo no por noticia externa, sino por haberlo vivido o padecido en el propio ser. Y de ahí las felices expresiones teresianas sobre la superioridad de este conocimiento: «Es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve» (V 13,12), «¡Oh, válgame Dios, cuán diferente cosa es oír estas palabras [de la Escritura] y creerlas, a entender por esta manera [por experiencia] cuán verdaderas son!» (7M 1,7).

Esta valoración teresiana de la experiencia es realmente novedosa, en una época que ella misma se atrevió a calificar de «tiempos recios» (V 33,5), de sospecha institucionalizada, en la que ya se había consumado «el divorcio entre teología y espiritualidad»⁶, en un enfrentamiento que fue mucho más trágico de lo que a veces se piensa, pues ante la ofensiva de los teólogos, reticentes ante ese anhelo de encontrarse con Dios personalmente, temerosos de que la experiencia favoreciera el subjetivismo como criterio de la propia justificación o eliminara la referencia a la norma eclesial y a su interpretación de la Escritura, y armados con todo su aparato aplastante, con el poderoso instrumento de la Inquisición a su medida y siempre a su disposición, los cenáculos de espirituales se hallaban inermes, indefensos, al

⁶ Remitimos al estudio clásico de F. VANDENBROUCKE, «Le divorce entre théologie et mystique», en *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 372-389.

borde de ser estigmatizados como herejes. Los procesos contra los “alumbrados”, las hostilidades contra el arzobispo Carranza, contra la propia santa Teresa, tienen que explicarse por este motivo, por el peso creciente del teólogo Melchor Cano en los medios oficiales y en el ánimo del Inquisidor General Fernando de Valdés, que participaba de sus mismas convicciones y prejuicios, y que cuajó en medidas represoras como las del *Índice* de libros prohibidos del año 1559 en el que se vieron incluidos numerosos espirituales, desde el maestro Juan de Ávila hasta fray Luis de Granada y Francisco de Borja.

El resultado fue que la experiencia de Dios pasó a considerarse como fenómeno extraordinario, confundiéndola con la serie de fenómenos secundarios y hasta marginales que la acompañaban, reservada a unos pocos privilegiados, pero siempre bajo sospecha y acusada de subjetividad, y la fe reducida a creencias, a “creer que” (a creer lo que no vimos), en detrimento del “creer en” como actitud enteramente original para referirse a la adhesión de la persona al Dios que se revela. Esta forma desvirtuada de la fe, reducida a mero asentimiento, condujo a separar la fe de la experiencia y a entender la experiencia de Dios como una forma de acceso a Dios ajena a la fe.

En resumidas cuentas, como bien dijo Karl Rahner: «Si se hubiera presentado la vivencia mística separada de sus fenómenos marginales, hubiéramos comprendido mejor que estas experiencias no son en absoluto acontecimientos que estén más allá de los cristianos normales. Hubiéramos comprendido que el testimonio de los místicos acerca de sus experiencias se refiere a una experiencia que cada cristiano, incluso que cada hombre, puede experimentar, pero que, con frecuencia, se pasa por alto o se reprime. De cualquier forma, es válida la afirmación de que existe la mística y de que no está tan lejana a nosotros como estamos tentados de suponer»⁷.

Efectivamente, la experiencia de Dios no es algo extraordinario ni lejano, pues Dios mismo «no está lejos de ninguno de nosotros, sino que en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,27-28; Rom 10,8). San Juan de la Cruz lo expresó con luminosa imagen: «Dios está como el sol sobre las almas para comunicarse a ellas» (LB 3,47). Por tanto, no es manifestación divina lo que falta, sino receptividad humana. «¡Señor, Dios mío!, no eres Tú extraño a quien no se extraña contigo. ¿Cómo dicen que te ausentas Tú?» (D 49). Si sus visitas nos resultan extrañas, extraordinarias, eso no se debe a la falta de actos de presencia por su parte, sino a la falta de atención por la nuestra, sordos a su requerimiento y ciegos a su proximidad. Lo que sí sería extraño es que la experiencia de Dios se realizase sólo en acontecimientos especiales, al margen de la vida. En tal caso, esos momentos especiales habría que verlos como llamaradas que surgen al soplo de determinadas circunstancias, cuando el Espíritu quiere, pero que tienen su rescoldo en una persona toda ella habitada, en una vida

⁷ K. RAHNER, *Experiencia del Espíritu*, Madrid, Narcea, 1977, pp. 25-26.

toda ella visitada.

Como ha señalado Martín Velasco, «durante mucho tiempo han sido las experiencias de trascendencia y las basadas en el sentimiento de la presencia de Dios las que representaban los modelos y el prototipo de toda experiencia cristiana, mientras que las que ahora llamamos experiencias de Dios en medio de la vida eran consideradas el eco de esos otros momentos culminantes, la lava ya enfriada de la erupción incandescente que representarían las experiencias extraordinarias. Hoy, en cambio, somos muchos los que pensamos que son las experiencias en la vida diaria las que constituyen la base de toda otra experiencia y que las llamadas experiencias extraordinarias son una especie de llamarada que producen las brasas de las experiencias en la vida ordinaria»⁸.

3. Las tres etapas de la experiencia teresiana

Para entender el proceso de la experiencia teresiana, hay que partir necesariamente de un texto fundamental del *Libro de la Vida*, un texto paradigmático y clave para muchas cosas, donde la escritora, en un paréntesis de diálogo con el destinatario, el dominico García de Toledo, le habla de tres gracias o etapas en el proceso de su experiencia: «Gustará vuestra merced mucho, de que el Señor se las dé todas, si no las tiene ya, de hallarlo escrito y entender lo que es. Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es [...]; que por cada una es razón alabe mucho al Señor quien la tiene, y quien no, porque la dio su Majestad a alguno de los que viven para que nos aprovechase a nosotros» (V 17,5).

Tres etapas distintas –sentir, entender y comunicar– que en su caso se dieron también diferenciadas, puesto que al principio ella no comprendía esas experiencias, y cuando las comprendió no siempre supo comunicarlas: «Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas; y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender, que no me ha costado esto poco trabajo [...]; y sin querer ni pedirlo, dármelo Dios en un punto a entender con toda claridad y para saberlo decir, de manera que se espantaban y yo más que mis confesores, porque entendía mejor mi torpeza. Esto ha poco, y así lo que el Señor no me ha enseñado, no lo procuro, si no es lo que toca a mi conciencia» (V 12,6)⁹.

A propósito de ese texto teresiano de las tres gracias, el hispanista francés Gaston Etchegoyen indicó a principios del siglo XX que se trataba simplemente de un eco o una reminiscencia de lo que

⁸ J. MARTÍN VELASCO, «La experiencia de Dios, hoy», en *Manresa* 75 (2003) p. 20.

⁹ La efabilidad mística, «esta merced de saber entender qué es y saberlo decir», fue una gracia tardía, posterior al año 1560, precisamente cuando ponía manos a la obra con las primeras *Cuentas de conciencia* y en plena brega redaccional del *Libro de la Vida* (cf. V 23,11; 30,4).

ella había leído en el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna: «Un don es dar Dios la gracia, y otro don es darla a conocer; el que no tiene sino el primer don, conozca que le conviene callar y gozar, y el que tuviere lo uno y lo otro, aún se debe mucho templar en el hablar; porque con un ímpetu que no todas veces es del espíritu bueno, le acontecerá decir lo que, después de bien mirar en ello, le pesa gravemente de lo haber dicho. Más vale que en tal caso le pese por haber callado que por haber hablado, pues lo primero tiene remedio, y lo segundo no»¹⁰.

Pero si nos fijamos bien, la coincidencia entre ambos textos es más aparente que real, o sólo parcial, pues en el texto de Osuna se silencia el tercer nivel, el de la comunicación, y termina reduciendo todo el proceso místico a sólo los dos primeros estadios, a tener la experiencia y a entenderla, como vuelve a decir más adelante: «Porque un don es dar Dios alguna gracia, y otro don es dar el conocimiento de ella; y a muchos da lo primero, que es hacer las mercedes, y no les da lo segundo, que es el conocimiento de ella»¹¹.

Santa Teresa, en efecto, fue más allá. Y así lo vio don Ramón Menéndez Pidal con genial perspicacia en su atinada observación al libro de Etchegoyen: «En este libro se señala la fuente del párrafo de santa Teresa que acabamos de notar, y no se advierte nada sobre el tercer grado de la gracia divina, añadido a los dos que enuncia fray Francisco de Osuna. Bien se ve que este tercer grado, el saber declarar en qué consiste la gracia recibida, es justamente lo que más nos puede interesar en el pasaje teresiano. Nos indica una fundamental preocupación de la reformadora carmelita por exponer las mercedes que el cielo le otorga, magnificando en ellas a Dios para provecho y guía de las almas afines. *En esto se diferencia Teresa de los místicos por ella leídos*»¹².

Esto quiere decir que santa Teresa, además de vivir y reflexionar la experiencia, tiene sobre todo la gracia de la comunicación, lo que en términos teológicos hemos llamado «el carisma de la mistagogía»¹³, y eso mismo explica el éxito de sus escritos, el hecho de que todavía hoy, después de

¹⁰ F. DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, tr. 3, c. 2, ed. M. Andrés, BAC, Madrid 1972, 183; cf. G. ETCHEGOYEN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux 1923, 221.

¹¹ F. DE OSUNA, *o. c.*, tr. 5, c. 3, p. 223.

¹² R. MÉNENDEZ PIDAL, «El estilo de santa Teresa», en ÍD., *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid 1978 ⁶, 132-133. Hemos puesto en cursivas la frase final para resaltar precisamente esa diferencia.

¹³ Cf. S. ROS, «El carisma mistagógico de santa Teresa», en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 419-443. *Mistagogía* es una palabra griega compuesta de dos raíces: el sustantivo *mystes*, derivado de *mysterion*, el iniciado en los misterios; y el verbo *agogéo*: llevar, conducir, educar, iniciar. La mistagogía, por tanto, es el arte de iniciar en los misterios, en la experiencia mística, posibilitando la emergencia de lo que hay en el interior del sujeto. A diferencia de la indoctrinación, la mistagogía parte del núcleo de la propia existencia, del abismo del misterio en el que hunde sus raíces, de la previa presencia de Dios en el hombre; pues así como el hombre no podría sentir sed si no existiese agua dentro de sí como algo connatural a su propio organismo, así la inquietud y el deseo de Dios presuponen también la presencia de Dios en el hombre; presencia que aparece, sin embargo, como ausencia, por la misma infinitud del Absoluto y la consecuente inabarcabilidad humana. Resumiendo, pues, podríamos definir la mistagogía

casi cinco siglos, se sigan leyendo con una actualidad que no tienen ya los que ella leyó.

4. La comunicación de la experiencia: mística cristiana

Por otra parte, a diferencia también de otras místicas, de inspiración metafísico-neoplatónica, la experiencia de santa Teresa es eminentemente personal y cristocéntrica, se realiza toda ella en la mediación insustituible de Jesucristo: «Muy muchas veces lo he visto por experiencia. Háme lo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos» (V 22,6), como vamos a ver a continuación en una serie de textos fundamentales del *Libro de la Vida*¹⁴.

4.1. *La experiencia fundante (V 9).*— Es el capítulo axial del libro, de lo que se ha dado en llamar la conversión, seguramente por analogía con la de san Pablo (cf. 1Cor 15,8; 9,1; Gal 1,15-16; Flp 3,7.12), aunque en realidad es el acontecimiento fundante de su experiencia mística cristocéntrica, ocurrido en la primavera del año 1554, a la edad de casi 40 años, con la contemplación de «una imagen de Cristo muy llagado» que la sacó de sí por el impacto de una inversión en la mirada: «que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros» (V 9,1), el «me amó y se entregó por mí» de san Pablo (Gal 2,20). Ese acontecimiento estuvo precedido por una larga situación de angustia —«deseaba vivir, que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte» (V 8,12)—, con todo el aval de su propia impotencia —«pues ya andaba mi alma cansada» (V 9,1), «porque estaba ya muy desconfiada de mí» (V 9,3)— y con la providencial lectura de las *Confesiones* de san Agustín, la primera edición castellana, recién salida de la imprenta salmantina y que se le convirtió en un apasionante espejo, con la impresión de estar leyendo no ya una historia ajena, sino la suya propia, identificada con el protagonista hasta lo más hondo: «Como comencé a leer las *Confesiones*, paréceme me veía yo allí» (V 9, 8), lo que la llevó a tocar fondo, a una experiencia de desfondamiento, previa a la experiencia propiamente mística.

4.2. *Primera experiencia teologal o estado místico (V 10,1;18,15).*— La experiencia fundante o de conversión originó una nueva toma de conciencia, otro modo de percepción: el paso de la *representación* a la *presencia*, de la representación del Jesús paciente a la presencia del Jesús glorioso, de manera que en lugar de representárselo ella, interior o exteriormente (cf. V 4,7; 9,4), ahora es Él

como el arte y la capacidad de ayudar a que se produzca una experiencia religiosa genuina, el modo de llegar a una experiencia religiosa personal bajo la guía de un maestro experimentado.

¹⁴ Para más información remitimos a los estudios de T. ÁLVAREZ, «Santa Teresa de Jesús contemplativa», en *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 9-62; ID., «Santa Teresa di Gesù mística», en *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, Teresianum, 1982, pp. 199-229; M. HERRÁIZ, «Vida mística en Santa Teresa de Jesús», en *Estudios Trinitarios* 16 (1982) 241-260; S. ROS, «Mística teología», en T. Álvarez (dir.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2001, pp. 971-1001.

quien se le hace presente de forma absolutamente gratuita: «Acaeciame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística teología» (V 10,1). Experiencia en la que percibe la presencia amorosa de Dios en el alma y en todas las cosas como misterio envolvente y principio supremo de realidad, como fundamento de gracia y amor, no ya al lado de las cosas o sobre ellas, sino como sustancia de ellas, como amor gratuito y por ello como realidad eminentemente personal: «Acaeciome a mí una ignorancia al principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas, y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer, porque –como digo– parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló harto» (V 18,15). Esta experiencia la consignaría después en el *Castillo Interior* como el primer estado místico (cf. 5M 1,10), el de todos los místicos de todos los tiempos que saben ver a Dios en todas las cosas¹⁵.

4.3. «Una gran traición, aunque con ignorancia» (V 22).– En los albores de su iniciación mística (año 1555), ocurrió un suceso negativo del que quedó bien «escarmentada» y del que se lamentaría toda su vida, pese a reconocer que fue por «ignorancia» (V 22,3). Ella, lectora empedernida, quiso «conformarse con lo que leía» (V 22,2), y lo leído entonces venía a decir que a un cierto punto de la vida espiritual había que apartarse de todo lo corpóreo, «desviar toda cosa corpórea» e «ir levantando el alma» a la pura divinidad, incluyendo en ese gesto de desvío la Humanidad de Jesús, precisamente por «corpórea» (V 22,1.3.8). El libro de marras, discretamente silenciado por ella, podía ser el *Tercer Abecedario* de Osuna, que ciertamente, pese a su exquisito cristocentrismo, en alguna de sus páginas daba pie a la falsa tesis cristológica, pero todas las pesquisas apuntan al *Via Spiritus* de Bernabé de Palma¹⁶, el autor encausado que proponía esa técnica contemplativa de cuadrar el entendimiento, de contemplar a Dios en cuadrada manera (en referencia al texto paulino de Ef 3,18 sobre las cuatro dimensiones: la anchura y la longitud, la altura y la profundidad del amor de Dios)¹⁷,

¹⁵ Como la que vivió san Ignacio de Loyola junto al río Cardoner: «Y estando allí sentado se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento, y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas... y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas» (*Autobiografía*, n. 30).

¹⁶ Libro llamado “*Via Spiritus*” o de la perfección espiritual del ánima, Sevilla 1532. Lo citaremos por la edición de BAC, Madrid 1998.

¹⁷ Lo explica en los capítulos 4 y 8 de la tercera parte o estadio espiritual: «Cuando alguna cosa contemplares de Dios no envíes a lugar tasado tu entendimiento, sino que le ensanches a todas partes, así que vaya más arriba que abajo ni a un lado más que a otro... contempla una cumplida inmensidad, en la cual nos consideramos del todo inclusos y sumidos mucho más que estaría una gota en medio del mar» (cap. 8, p. 65).

y que por lo mismo insistía en despreciar toda forma corpórea¹⁸.

El libro de Palma fue muy divulgado, con siete ediciones en veinte años, hasta su prohibición por el Índice inquisitorial de 1559, y con importantes adeptos como Bernardino de Laredo y Fray Juan de los Ángeles. Teresa lo leyó y lo puso en práctica, pero una fuerte sensación de vacío y desamparo —«se hallaba muy mal mi alma» (V 22,5), «me parece iba sin camino» (n. 6), estaba como «en el aire», «sin arrimo» (n. 9)— la hizo reaccionar, convencerse de que no era buen camino y regresar al punto de partida, Cristo, para no apartarse jamás de ese *apoyo, camino, amigo, puerta, verdad, ayuda...* «No me acuerdo vez de esta opinión que tuve que no me dé pena, y me parece que hice una gran traición, aunque con ignorancia... No quiero pensar que en esto tuve culpa, porque me lastimo mucho, que, cierto, era ignorancia» (n.3-4). La reacción, por otra parte, la llevó a convicciones muy firmes y bien argumentadas: «He visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos... Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes» (n. 6-7)¹⁹.

4.4. *Primer arrobamiento (V 24,4-8)*.— La afectividad constituía para Teresa un verdadero problema espiritual, y para resolverlo necesitó una gracia mística especial: el primer arrobamiento, que tuvo lugar a finales de 1555. Lo cuenta ella misma en V 24,4-8 donde habla de ciertas amistades, anónimas, como casi todos los personajes del libro. No eran amistades en sí malas —«no ofendía a Dios con ellas»—, pero escondían algunos inconvenientes —«era mucha afición, y parecíame a mí era ingratitud dejarlas»—, implicaban un asimiento afectivo y una consiguiente falta de libertad interior. Ella, por una parte, asegura que había hecho esfuerzos por liberarse de esas amistades —«haciéndome hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto de mi salud»—, pero, por otra, había terminado objetando a su confesor que «pues no ofendía a Dios, que por qué había de ser desagradecida». Fue este confesor, el jesuita Juan de Prádanos, quien le propuso «lo encomendase a Dios unos días y rezase el himno de *Veni Creator* por que me diese luz de cuál era lo mejor». Es ahí donde irrumpe la gracia mística del arrobamiento, con unas palabras preceptivas y liberadoras —«*Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles*»—, que en un primer momento la desconciertan —«a mí me hizo mucho espanto»—, pero que en inmediatamente le producen la total liberación afectiva: «Ya aquí me dio el Señor libertad y fuerza para ponerlo por obra. Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo,

¹⁸ «Esta obra es toda intelectual, en ella revive la obra del puro espíritu. Si te dieras mucho a ella vendrás a despreciar toda forma corpórea y tomarás esta que es camino del espíritu» (cap. 4, p. 48)... «El que es acostumbrado de andar en el espíritu ninguna forma corporal ha de retener... contemplando ser Dios una infinidad tal que ninguna manera de aprehensión ni asenderamiento en nuestro entendimiento vaya formado porque cualquier cosa, por grande y hermosa que sea, si comparamos Dios a ella, nos impedirá» (cap. 9, p. 67).

¹⁹ Cf. S. CASTRO, *Cristología Teresiana*, Madrid, EDE, 1978; T. ÁLVAREZ, «Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa», en *Monte Carmelo* 88 (1980) 335-365.

haciendo hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto de mi salud» (V 24,7-8). Esta liberación afectiva no suponía ninguna merma de sus relaciones humanas ni de sus capacidades para la amistad, sino todo lo contrario, una potenciación de su capacidad de amor para unas relaciones y amistades más radicales y verdaderas: «Ello se ha cumplido bien, que nunca más yo he podido asentar en amistad ni tener consolación ni amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir, ni ha sido en mi mano, ni me hace al caso ser deudos ni amigos» (V 24,6; cf. CC 1,8.18.20)²⁰.

4.5. *Primera palabra mística (V 19,9).*— Poco después, el año 1557, ante la confusión de sus asesores que enjuiciaban las gracias recibidas desde un prejuicio teológico (la contradicción de buenos), Teresa llegó a plantear directamente el problema al mismo Dios, de quien recibió como respuesta la primera palabra suya (más bien una evasiva): «Pues pensando cómo con justicia permitíais a muchas que había, muy vuestras siervas, y que no tenían los regalos y mercedes que me hacíais a mí, siendo la que era, respondisteisme: *Sírveme tú a mí y no te metas en eso*. Fue la primera palabra que entendí hablarme Vos, y así me espantó mucho» (V 19,9). Espanto o estupor, pero fue probablemente entonces cuando ella cayó en la cuenta de la gratuidad absoluta de los dones de Dios, «porque da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere, como bienes suyos, que no hace agravio a nadie» (4M 1,2).

4.6. *Primera visión intelectual (V 26,6; 27,2).*— En medio de unas circunstancias especialmente hostiles para los espirituales a consecuencia de la política inquisitorial antilibraria (año 1559), Teresa experimenta el hallazgo de la humanidad de Cristo como «libro vivo» donde «se ven verdades» y que «deja imprimido lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar» (V 26,6). Al margen de la sutil ironía por la que parece decir a los inquisidores dónde no podían entrar ellos con sus redes y represiones, este hecho determina el nuevo rumbo de su trayectoria espiritual: «A cabo de dos años que andaba con toda esta oración, me acaeció esto. Estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí, o sentí —por mejor decir— que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser él el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, díome gran temor al principio y no hacía sino llorar, aunque en diciéndome una palabra suya de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y, como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era

²⁰ A tenor de estos datos, la mayoría de los teresianistas consideran que éste sería el momento culminante de la conversión total y definitiva: cf. D. DE PABLO MAROTO, «Los caminos de Teresa de Jesús», en *Revista de Espiritualidad* 58 (1999) p. 505ss; M. HERRÁIZ, *Solo Dios basta*, pp. 275ss; 367ss; O. STEGGINK, «La integración de la afectividad en la vida espiritual de Santa Teresa de Jesús», en *Carmelus* 18 (1971) 122-141; ID., *Sin amor todo es nada*, p. 48ss. Fue, ciertamente, la experiencia del desposorio espiritual, y aquellas palabras liberadoras que ella entendió «muy en el espíritu» bien podrían ser una resonancia bíblica de Flp 3,20: «Nostra autem conversatio in caelis est».

testigo de todo lo que yo hacía... Luego fui a mi confesor, harto fatigada, a decírselo. Preguntóme que en qué forma lo veía. Yo le dije que no lo veía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar de entender estaba cabe mí y lo veía claro y sentía, y que el recogimiento del alma era muy mayor en oración de quietud y muy continua, y los efectos que eran muy otros que solía tener y que era cosa muy clara... Preguntóme el confesor: ¿quién dijo que era Jesucristo? Él me lo dice muchas veces, respondí yo; mas antes que me lo dijese se imprimió en mi entendimiento que era Él... ; sí, que sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve, ni tanto..., queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda» (V 27,2-3.5). Años más tarde, reflexionando en las sextas moradas del *Castillo Interior* sobre esta experiencia cristocéntrica, dirá que la «llaman visión intelectual», aunque ella «jamás había oído visión intelectual ni pensó que la había de tal suerte, mas entendía muy claro que era este Señor el que le hablaba muchas veces de la manera que queda dicho, porque no es como las imaginarias, que pasan de presto, sino que dura muchos días, y aun más que un año» (6M 8,2-3). Efectivamente, tales experiencias se prolongaron durante un decenio, pero con tal fuerza y gravidez existencial que perdurarían como sustento de toda su vida: «De ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día; porque para esto bastaba sola una vez, ¡cuánto más tantas como el Señor me hace esta merced!» (V 37,4)²¹.

Fue entonces cuando compuso su primer gran poema, *¡Oh Hermosura que excedéis!*, y pasó a llamarse Teresa de Jesús, viviendo su nueva identidad con pasión de enamorada, en una especie de “amor loco” como el San Pablo o el de la Magdalena: «No pretende otra cosa sino contentar al Amado. Andan muriendo porque los ame, y así ponen la vida en entender cómo le agradarán más. ¿Esconderse? ¡Oh, que el amor de Dios, si de veras es amor, es imposible! Si no, mirad un San Pablo, una Magdalena: en tres días el uno comenzó a entenderse que estaba enfermo de amor; éste fue San Pablo. La Magdalena, desde el primer día, ¡y cuán bien entendido! Que esto tiene, que hay más o menos; y así se da a entender como la fuerza que tiene el amor: si es poco, dase a entender poco; y si es mucho, mucho; mas, poco o mucho, como haya amor de Dios, siempre se entiende» (CV 40, 3). Así lo acreditaba el testimonio del P. Pedro Ibáñez: «Yo le pregunté un día que me dijese cómo gastaba el tiempo, y pensaba yo que tenía algunas horas de oración y que lo demás gastaba en otros ejercicios. Respondióme que no se podía imaginar persona enamorada tanto de otra, y que no se pudiese un punto hallar sin lo que amaba, como ella era con nuestro Señor, consolándose con Él, y hablando siempre de

²¹ Una experiencia similar fue la que vivió Manuel García Morente en París, «en la noche del 29 al 30 de abril de 1937, aproximadamente a las dos de la madrugada», y que él mismo denominó, en carta dirigida a don José María García Lahiguera, en septiembre de 1940, como «El “hecho extraordinario”». La carta se hizo pública después de su muerte y ha sido editada en diversas ocasiones; recientemente en la obra titulada *¡Te conocimos, Señor!*, con excelente introducción de Juan Martín Velasco, Madrid, BAC, 1999.

él y con él»²².

4.7. *Primera experiencia eclesial (V 32).*— Poco después, a finales de 1560, tuvo una espantosa visión imaginaria del infierno, «que quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado su misericordia» (V 32,3). Esta visión la calificaría como «una de las mayores mercedes que el Señor me ha hecho, porque me ha aprovechado muy mucho» (V 32, 4), y también porque iba a ser una de las más fecundas, el preludio de su misión apostólica al servicio de la Iglesia: «De aquí también gané la grandísima pena que me da las muchas almas que se condenan (de estos luteranos en especial, porque eran ya por el bautismo miembros de la Iglesia), y los ímpetus grandes de aprovechar almas» (V 32,6). Se trata de una profunda solidaridad con la humanidad pecadora: como Jesús inocente cargó con los pecados de los hombres, también en la historia de la humanidad hay quienes ejercen ese misterioso sacerdocio vicario. Fue entonces cuando Teresa decidió hacer el voto de lo más perfecto: «Pensaba qué podría hacer por Dios, y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese» (V 32,9)²³.

4.8. *Primera experiencia trinitaria (V 27,9; 39,25).*— La relación íntima con Cristo no lleva a Teresa a una unidad indiferenciada, sino a adentrarse en el misterio trinitario y a participar de su autocomunicación: «Se ve el alma en un punto tan sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas. Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa, sino a quien ve que, sin trabajo ninguno suyo, la hace capaz de tan grandes bienes y le comunica secretos y trata con ella con tanta amistad y amor, que no se sufre escribir» (V 27,9). «Estando una vez rezando el salmo *Quicumque vult*, se me dio a entender la manera cómo era un solo Dios y tres Personas, tan claro, que yo me espanté y consolé mucho. Hízome grandísimo provecho para conocer más la grandeza de Dios y sus maravillas; y para cuando pienso o se trata de la Santísima Trinidad, parece entiendo cómo puede ser, y esme mucho contento» (V 39,25). Estas primeras vivencias trinitarias e intensamente frutivas están escritas a finales de 1565, cuando Teresa tenía 50 años, y fueron el punto de arranque de las que ocuparían todo el decenio siguiente, cuando a partir de 1571 la experiencia de la inhabitación trinitaria empezó a hacerse habitual, coincidiendo en buena parte con la dirección espiritual de san Juan de la Cruz.

²² Cf. Informe del P. Pedro Ibáñez, en BMC t. 2, p. 148. Lo declaró también su sobrina Teresita en los Procesos para la beatificación: cf. BMC t. 2, p. 337.

²³ El P. Pedro Ibáñez confirmaba esta misma determinación en su famoso *Dictamen*: «Tiene tan firme propósito de no ofender al Señor, que tiene hecho voto de ninguna cosa entender que es más perfección, o que se la diga quien lo entiende, que no la haga» (BMC, t. 2, p. 131, n. 21). Y su primer biógrafo, el P. Ribera, añade: «voto éste que yo de ningún santo he leído ni oído jamás» (*La vida de la Madre Teresa de Jesús*, Salamanca 1590, p. 404). Emitido quizás en términos demasiado absolutos, el provincial Ángel de Salazar autorizaría después a dos confesores, el 2 de marzo de 1565, para que conmutaran ese voto de manera que no crease escrúpulos (cf. BMC t. 2, pp. 128-129).

4.9. *Cristo, la Verdad de Dios y del hombre (V 40,1-10)*.— Es la experiencia con la que culmina el libro y que la llevó a entender de otra manera la Sagrada Escritura, en una especie de simbiosis o connaturalidad entre la propia experiencia y la revelación bíblica, entre lo que san Pablo llamaba la «sabiduría de los perfectos» (1Cor 2,6) y el sentido último de la Escritura, que es el conocimiento místico de Cristo como la Verdad de Dios y del hombre: «Estando una vez en oración... se me dio a entender una verdad, que es cumplimiento de todas las verdades; no sé yo decir cómo, porque no vi nada. Dijéronme, sin ver quién, mas bien entendí ser la misma Verdad: *No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes; porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad; no faltará una tilde de ella*. A mí me pareció que siempre yo había creído esto, y que todos los fieles lo creían. Díjome: *¡Ay, hija, qué pocos me aman con verdad!, que si me amasen no les encubriría Yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a Mí. Con claridad verás esto que ahora no entiendes en lo que aprovecha a tu alma...* Quedóme una verdad de esta divina Verdad que se me representó, esculpida, que entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí es darme el Señor a entender que es la misma Verdad. Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado, y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor, y todas las demás grandezas de esta grandeza» (40,1-4).

Esto quiere decir, en resumidas cuentas, que así como el conocimiento por experiencia «es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo» (CV 6,3), pues «cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve» (V 13,12), así también la Escritura leída por experiencia, «para las almas que con hirviente amor le aman, hace que entiendan y vean que es posible humillarse Dios a tanto» (MC 1,5), desvela todo su Misterio y suena de otra manera: «¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son!» (7M 1,7; 2,8)²⁴.

5. Conclusión

Está claro, pues, que la mística de santa Teresa es cristocéntrica, y se podría resumir en esta fórmula: recogerse hasta trascenderse, buscar a Dios en su centro más secreto para encontrar allí el secreto originario de Dios y del hombre: Jesucristo²⁵. De hecho, en el fondo de sí misma encontró ella la imagen intacta y remitiendo cristalínamente a su arquetipo: «Estando una vez en las Horas con todas,

²⁴ Cf. R. LLAMAS, «Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura», en *Teresianum* 33 (1982) 447-514, y más ampliamente en su libro *Biblia en Santa Teresa*, Madrid, EDE, 2007.

²⁵ Cf. J. MARTÍN VELASCO, «“Búscame en ti - Búscate en mí”». La correlación entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca 1983, vol. II, pp. 809-834.

de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas, ni lados, ni alto, ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa. [...] Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante, muy mayor que todo el mundo, o espejo, y que todo lo que hacemos se ve en este diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza» (V 40,5.10).

A propósito de esta experiencia simbólica del alma como un espejo que guarda el secreto originario de sí y que reverbera lo que alguien ha dejado impreso en él –metáfora con la que Teresa cierra el *Libro de la Vida* y con la que doce años después abrirá el del *Castillo Interior*– podemos concluir diciendo que ésta es la imagen que mejor revela lo que fue el primigenio y más genuino espíritu de la modernidad: «En una época, por lo demás egotista y secularizadora, en que el hombre, como un nuevo Narciso, encuentra por doquier los vestigios de su propia imagen hasta perecer ahogado en el laberinto de inacabables espejos, Teresa de Ávila descubría aquel otro espejo interior, bruñido de silencio y ansias, en que la imagen se trasciende a sí misma en su original. Era el quiebro más elegante, la ironía más fina que se podía imaginar contra el mero humanismo»²⁶.

La mística teresiana, lejos de ser una rareza o un lujo en la vida religiosa, es una manifestación de lo puede llegar a ser el hombre cuando se adentra en el misterio de Dios. De ahí que la mística haya sido, y deba seguir siendo, una experiencia universal en el seno del pueblo de Dios. Si del cristiano de mañana se ha dicho que será místico o no será cristiano, los místicos como Teresa de Jesús parecen estar llamados a inspirar y a ser el modelo por excelencia del cristiano de hoy, pues «el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los enseñan, o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio»²⁷.

SALVADOR ROS GARCÍA

²⁶ P. CEREZO GALÁN, *o. c.*, p. 203.

²⁷ PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975), n. 41.