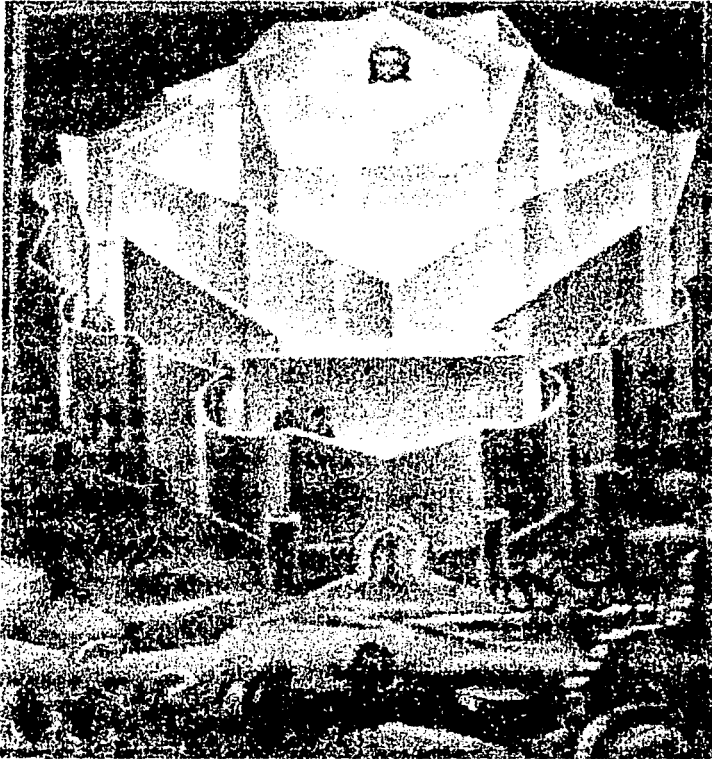


01058

17

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



EL ITINERARIO DEL SUJETO MÍSTICO. UNA INTERPRETACIÓN DESDE
LAS MORADAS DE TERESA DE ÁVILA.

TESIS QUE PARA PRESENTAR EL GRADO DE MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

ZENIA YÉBENES ESCARDÓ

L

México D.F

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2003

A



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Chucho por estar conmigo siempre; por su maravilloso sentido de la vida: amoroso y sabio.

A Ana Escardó, mi madre, que me quiso ver volar.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

AGRADECIMIENTOS

Las páginas que siguen a continuación, han sido consecuencia de un proceso arduo y laborioso pero también apasionante. En este camino creo que lo mejor ha sido contar con personas maravillosas que han caminado conmigo. De manera pequeña pero significativa quisiera mostrarles mi agradecimiento con la esperanza de que sientan este esfuerzo como algo que de suyo, les pertenece:

A la Dra Isabel Cabrera Villoro, le agradezco la confianza que depositó en mí y en mi trabajo. El tiempo que me dedicó, su lectura paciente, atenta y aguda, impidieron que muchas, muchísimas veces, cayera en la tentación de bajar la guardia. La Dra Ingrid Geist propició a través de sus cursos y sugerentes planteamientos, que me reencontrara con la filosofía, con ella he adquirido una deuda tan grande que lo único que puedo esperar es que me la condone. La Dra Carmen Silva animó y alentó mi trabajo y fue un punto valiosísimo de apoyo en ocasiones difíciles. La Dra Cristina Roa mostró su interés por el proyecto y creyó en su viabilidad. Mis compañeros del Proyecto de Investigación "Mística, Escepticismo y Lenguaje" ,espacio pionero en el Instituto de Investigaciones Filosóficas bajo la supervisión de la Dra Cabrera y la Dra Silva, asistieron a lecturas previas de lo que hoy es este texto y contribuyeron sensiblemente a mejorar la calidad del mismo. Myriam García, Juan Cordero, la familia Ocampo-Villalpando, Helena Maldonado, Diana Alcalá, Toño Pardo y Rafa Soto vivieron mis aventuras y desventuras en estos dos (intensos) años brindándome siempre su amistad y cariño; Tere Rodríguez y Norma Pimentel me ayudaron en todas mis dudas con una paciencia y una amabilidad ilimitadas. Finalmente quiero agradecer a la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM, la beca que hizo posible la realización de los estudios de Maestría que hoy culminan con este trabajo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
TERESA DE ÁVILA.....	9
LAS MORADAS: EL TEXTO.....	85
LAS MORADAS: LA DOCTRINA.....	127
CONCLUSIÓN.....	198
BIBLIOGRAFÍA.....	206

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

OBRAS DE TERESA DE ÁVILA CITADAS

Las obras de Teresa de Ávila citadas en este trabajo proceden de sus OBRAS COMPLETAS, edición crítica e introducción de Tomás Álvarez, Monte Carmelo, 1982. Las obras se citan con las abreviaturas que se exponen a continuación. La letra indica el libro, el primer número el capítulo, y el segundo el párrafo. En el caso de *Las Moradas*, el primer número es la morada, el segundo el capítulo, y el tercero el párrafo.

V = Vida

C = Camino de Perfección

CV = Camino de Perfección, códice de Valladolid

CE = Camino de Perfección, códice del Escorial

M = Moradas

F = Fundaciones

Cc o R = Cuentas de Conciencia o Relaciones a los confesores.

CAD = Conceptos sobre el amor de Dios

E = Exclamaciones

Cs = Constituciones

Cta = Carta

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INTRODUCCIÓN

Cuando he escrito (...) siempre he tenido la sensación de encontrarme en las manos con añicos de espejo, y sin embargo conservaba la esperanza de recomponer el espejo entero. No lo logré nunca (...). El espejo estaba roto y sabía que pegar los fragmentos era imposible. Que nunca iba a alcanzar el tener ante mí, un espejo entero.

Natalia Ginzburg

Este trabajo supone un intento por comprender la experiencia mística cristiana a través de quien la ha vivido. En este sentido, remite a una experiencia individual, única, pero mi intención ha sido que no se limitara a ella. Creo que si no se contrasta esta experiencia con los medios que proporcionan la historia y la crítica, se corre el peligro de no trascender los límites del caso aislado. En este trabajo de manera ciertamente modesta he intentado enfrentarme al análisis directo de un determinado trayecto místico tratando de extraer los hilos que conforman una experiencia de este tipo; hilos que muchas, muchísimas veces, se hallan más en lo implícito que en lo explícito, y que se han de rastrear cuidadosamente. Mi intención ha sido realizar una suerte de monografía que pudiera contribuir en algún momento y en pequeña escala, a los estudios sobre el misticismo cristiano.

El título, la idea de itinerario, puede dar pistas certeras acerca de lo que me interesa resaltar cuando hablo de mística. No me interesa tanto la experiencia *esporádica* “interior, inmediata, frutiva, que tiene lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión del fondo del sujeto (en este caso) con Dios”¹, como la idea del trayecto, del *itinerario*, del proceso. No me interesa tanto una meta como un camino. Creo que sólo ahí puede buscarse el núcleo duro de la llamada cuestión mística, su especificidad y su riqueza, porque sólo ahí podemos ver todas las implicaciones vitales y significativas que tiene la experiencia y vislumbrar sus consecuencias, su sentido, su profundidad.

Dentro de la mística cristiana , creo que el proceso puede rastrearse mejor en los textos en los que se pueda diferenciar una experiencia más inmediata y una sistematización intelectual. Algo así como un discurso primero, menos elaborado y sistematizado, y un discurso segundo, donde el sujeto místico trabaja, procesa y sintetiza su vivencia. Mi apuesta es, que ambas cosas, se encuentran en Teresa de Ávila.

Teresa de Ávila, cuya referencia por cuestiones familiares se hizo presente desde mi infancia, ha ejercido siempre en mi una especie de fascinación. Supongo que la misma que uno puede sentir en un momento dado ante el exceso, ante lo que sobrepasa. Una fascinación que hace aún más presente el vértigo. Desde las primeras veces en que me enfrenté a sus textos, tuve la sensación de que había una complejidad en su trayectoria mística que muchas veces se había soslayado optando por una solución simple. Supongo que hacer esta tesis fue mi manera de exorcizar una obsesión antigua y tratar de plasmar algo que si bien antes era sólo una sospecha, ahora creo confirmar. Teresa de Ávila tuvo un pensamiento doctrinal rico y complejo que fue elaborado a partir de su experiencia, pero que supera la inmediatez de ésta.

Para descubrir este pensamiento, que veo sistematizado en *Las Moradas* (pero ciertamente no podemos entender *Las Moradas* sin los escritos anteriores), Mi interés ha sido dar prioridad a los textos mismos, y acudir a la historia, la antropología y la literatura, cuando he sentido que podían ayudarme a vislumbrar aspectos de un trayecto que tantas veces se presenta con claroscuros. Al rastrear los escritos teresianos me he topado con la confirmación de la idea de mística como proceso. Teresa tantea, hay temas que no la dejan satisfecha y busca darles una explicación nueva, su progresivo avance en el itinerario místico hace que nos diga algo así como “creí que la culminación era esa, pero no, ahora sé que es otra cosa”. Teresa nos dejó una suerte de autobiografía, *El libro de la vida*, numerosas cartas, libros que narran sus fundaciones, libros dedicados a sus monjas, y como no, *Las Moradas*, su última obra, todo un testamento espiritual. En todos ellos habla de ella misma, de su experiencia, pero no sólo se queda ahí, con esa experiencia tratará de construir una sistematización doctrinal, como veremos.

El estudio de Teresa de Ávila (salvo en el campo de la psiquiatría en el que por razones comprensibles ha producido un efecto de *boom*) ha sido casi siempre patrimonio de la hagiografía. No tenemos como en el caso de San Juan de la Cruz, un estudio tan hondo, hermoso, lleno de honestidad intelectual, como el que realizó Jean Baruzi². Naturalmente ambos son místicos distintos. Pero creo que hay algo más: la espectacularidad de los éxtasis, visiones, arrobos, y demás, ha hecho que muchas veces toda la complejidad teresiana se viera reducida en una especie de efecto caricatura, o que se produjera un rechazo instintivo ante ella. Tampoco ha contribuido, el hecho de que Teresa fuera elegida como santa paladín de la dictadura franquista, lo cual, sobra decirlo, es motivo suficiente para desanimar a más de uno.

En este trabajo me he favorecido de investigaciones recientes que iluminan aspectos de la trayectoria teresiana. Como ya he señalado mi interés primordial han sido los textos mismos aunque he acudido muchas veces a distintos estudios para contrastar, aclarar, o rechazar ideas. En este sentido he aprovechado el trabajo de muchos teresianistas que se han quemado literalmente las pestañas sobre los textos y de los que doy cuenta en la bibliografía, aunque eso sí he procurado depurar las intenciones evidentemente hagiográficas de muchos autores, y no hacer ninguna referencia sin procesarla críticamente.

Este trabajo constituye *una interpretación*, pero sí creo que hay interpretaciones mejores que otras. He tratado de hacer una interpretación aceptable, que contemplara un contacto vivo del texto conmigo, que fuera contrastado por una metodología histórico-crítica; una perspectiva que observara la estructura misma del texto, y una visión que se detuviera en como se insertan esos textos dentro de la tradición cristiana a la que pertenecen. Cuando a lo largo del trabajo he querido sugerir, más que declarar, he utilizado recursos literarios, lo cual no implica que no haya buenos motivos para la sugerencia. El rigor, tal y como lo entiendo, significa estar consciente de las necesidades y particularidades del objeto de estudio: no puedo explicar la mística teresiana como explicaría un silogismo, so pena de traicionarla, lo cual no significa que el intento de explicación no exista.

He dividido la tesis en tres capítulos. El primero pretende ser un acercamiento a la experiencia vital de Teresa, desde sus libros, y su contexto; el segundo supone un acercamiento a su obra cumbre, *Las Moradas*; el tercero pretende extraer el pensamiento místico que se fue elaborando poco a poco hasta plasmarse en *Las Moradas*. Los tres capítulos están imbricados, quieren dar la idea de itinerario. El pensamiento sistematizado de Teresa parte de su experiencia vital, para conocerlo hay que conocerla, y la única manera de hacerlo es en sus escritos. Al acercarme a la experiencia vital teresiana me he encontrado con el dolor, la enfermedad, el goce, la corporalidad, los raptos de espíritu, la oración y el recogimiento intenso, la actividad extrema, la necesidad imperiosa de hablar y la sobrecogedora del silencio. He intentado seguir sus pasos, ver como se explicaba a ella misma, y a los demás lo que parecía un debate que podía llevarla o a la escisión o a la conciliación.

En el caso de Teresa de Ávila, hemos tenido mucha suerte con sus escritos, que la crítica ha podido prácticamente restablecer en su autenticidad, señalando incluso las objeciones y correcciones de las afanosas manos inquisitoriales. De todo esto se ha beneficiado este trabajo para precisar en que puntos el pensamiento teresiano hizo temer a los sesudos defensores de la ortodoxia.

A pesar de todas mis precauciones estoy lejos de haber resuelto el enigma. Estoy con las manos llenas de añicos de espejo y con la certeza, como diría De Certeau, de estar desterrada del objeto. Es difícil seguir a los místicos porque uno sabe que nunca va a alcanzar el don de tener ante sí el espejo entero, que aunque lograra pegar todos los fragmentos ya no sería el mismo espejo. Yo también lo sé, y sin embargo puedo decir que este destierro, que esta certeza, pueden constituir a veces, paradójicamente, el aliciente más poderoso; aquel que nos lanza a seguir apasionadamente las huellas de una subjetividad que fascina.

¹ Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999, p.23

² Jean Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, 1991.

Capítulo I

TERESA DE ÁVILA

Fuerte es como la muerte el amor, y duro como el infierno.

Teresa de Ávila. excl. 17,3

Las peripecias de los cuerpos santos, *post portem* abren un capítulo alucinante y lúgubre, sobre las atormentadas aventuras de sus carnes, de sus huesos y de su sangre. Un largo intervalo quiebra la paz del sepulcro, y en ciertos casos, se dilata durante siglos. Se tienen vislumbres de la vida nocturna de los conventos, de las escalofrantes y macabras operaciones de baja carnicería, de las rudimentarias disecciones ejecutadas, con cuchillos y navajas, por manos devotas, temblorosas e inexpertas.

Muerta Teresa, Teresa Sánchez, la nieta de aquel judaizante reconciliado que hubo de comprar una falsa carta de nobleza, los nobles, los honrados, entraron en disputa por su cuerpo de cristiana nueva. La duquesa de Alba hizo cubrir su cuerpo con un paño de oro. Para que el ataúd no les fuera hurtado, las monjas lo revistieron de piedras, cal y ladrillos. Nueve meses después del sepelio, fue abierto. La humedad también había podrido en este caso la madera y los hábitos. La cubierta estaba rota y la tierra había penetrado hasta el cuerpo, pero éste estaba intacto. Antes de volver a cerrar el cofre donde yacía, Fray Jerónimo Gracián cercenó la mano izquierda, que más tarde dejará en Ávila en un cofrecito cerrado, y un meñique que le acompañará siempre y que, cuando le tengan cautivo los turcos rescatará por veinte reales y unas sortijas de oro.

Accidentada historia la del cuerpo de Teresa, que el capítulo de los Descalzos reunido en Pastrana decidió que debía ser transferido a Ávila. El traslado, por temor a los duques y a la población, hubo de convertirse en un rapto nocturno. Lo sacaron de Alba envuelto en una

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sábana y una manta de sayal, a lomos de un mulo, y entre dos costales de paja. En compensación por pérdida tan triste, a las monjas de Alba les dejaron un brazo. Se maravillaba quien lo amputó, el padre Gregorio Nacianceno, de lo fácil que había resultado, tan fácil decía él, como partir un melón. El cuerpo, que tras la muerte transfigurada había quedado blanco, transparente y lúcido, a manera de cristal, se conservaba ahora, tres años después, del mismo modo. Lo depositaron en Ávila en el monasterio de San José, donde fue descubierto, expuesto y examinado, con grande edificación y muchas lágrimas. La orden del Papa instado por los duques de Alba hizo que el cuerpo regresara, también clandestinamente, en 1586.

Que continuara el desmembramiento en santa de tanta devoción, era inevitable. Alba guardó el corazón, en el que se observa una larga herida vertical que se ha asociado a la transverberación, el brazo derecho que vivió toda una odisea en la guerra civil española al ser objeto de singular obsesión por parte de los dos bandos¹, y parte del cuerpo incorrupto; en Lisboa se quedaron la mano izquierda; Roma eligió para su colección de reliquias, el pie derecho y un trozo de mandíbula; el ojo izquierdo, la mano derecha, los dedos y trocitos óseos y de carne se han repartido por conventos e innumerables centros de devoción.

Ciento por uno. El poder del todo conservado en cada una de las partes. Práctica antigua ésta del desmembramiento de los seres divinos o de sus asociados. Descuartizado fue Osiris, descuartizado fue Dionisios. Cristo dijo: Tomad y comed esta es mi carne.

¿ Dónde están pues o por qué frontera separados el cuerpo y el espíritu?, ¿puestos ambos a uno y otro lado de qué límite?, ¿o es que hemos convertido una de las andaderas del pensar en trampa insalvable? Las ásperas propuestas de la ascesis han recaído sobre la materia con metódico rigor. Ella las ha acogido con pesadumbre. Pero, como Teresa sabía “no somos ángeles sino tenemos cuerpo”. Que extraño destino el de la carne, que aparecía como enemiga soberana de la ascesis, en el mundo alucinado del espíritu. Que extraño destino el de esta carne ahora santa y codiciada. Venerable. Testimonio fiel y material de la aventura corpórea de lo santo.

Cuando uno se acerca a la obra teresiana la sensación inmediata es que un bombardeo de palabras suyas nos ha llegado a través del tiempo. Se conservan los originales de sus escritos y gran parte de su correspondencia, y a pesar de ello, hay la sensación de un silencio denso, de lo que ella no dice nunca o no explicita: "no es para papel" es una expresión que salpica su correspondencia. Ambivalencias de una mujer que se debatió toda la vida entre el silencio y la palabra, entre lo interior y lo exterior, entre la carne y el espíritu².

La metáfora más recurrente para evocar la mística teresiana ha sido la del corazón, corazón transverberado por un querubín con un dardo de fuego, corazón rotundo y carnal donde resplandece lo Otro que sin embargo está más allá de la carne. Con el corazón y el dardo, Teresa entra soberanamente en la fijación y en la gloria de la imagen. En 1661 se inaugura en la iglesia romana de santa Maria della Vittoria el monumento familiar encargado a Bernini por el cardenal Federico Cornaro. En la capilla Cornaro la *Santa Teresa en Éxtasis* es la consumación absoluta de la imagen barroca de Teresa. El sensoespiritualismo del barroco parece encontrar un punto de concentración máxima en la representación del éxtasis. La totalidad de Teresa es, pues, la totalidad del éxtasis. La obra entera, la capilla entera crea un espacio o teatro para ver y, en ese espacio que posibilita el ver, y en cierto modo, crea al espectador (creyente o simple *voyeur*), la interioridad total se constituye en representación total: el éxtasis es ya una representación. El *mysterium fidei* se hace *propaganda fidei*. Aquí, como en otras cosas, uno diría que ha habido un cierto allanamiento de moradas, y es que, al otro lado quedan, sin embargo, las Moradas séptimas, el lugar adonde el barroco propiamente no podía llegar, lugar extremo donde cesan los medios, el lugar de la no-representación. Ciertas líneas profundas de la espiritualidad teresiana, han sido entonces, cuando no clausuradas, sí consideradas con muy particular cautela. La exaltación, la apropiación, la lluvia de comentarios acerca de Teresa, se ha asemejado numerosas veces a una deslumbrante pirotecnia sobre fondo de sombras. Fondo de sombras, en el que hay que aventurarse.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Santa Teresa en éxtasis. Bernini

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

11-1

Uno de los silencios más significativos en Teresa, es el de su condición de descendiente de judeoconvertos³. Teresa de Cepeda y Ahumada nació en Ávila el 28 de marzo de 1515, nieta de un mercader toledano, Juan Sánchez, que había huido de la ciudad imperial tras haber sido acusado de apostatar de la fe cristiana y volver a la de sus orígenes. El abuelo de Teresa y sus hijos (incluido Alonso, su padre) fueron reconciliados por la Inquisición⁴, en el recuerdo humillante de una procesión con el sambenito, larga túnica generalmente amarilla con una cruz roja en el centro, que no sería comentada sino entre susurros:

“Dio, presentó e juró ante los señores inquisidores que a la sazón eran, una confesión en que dijo e confesó haber hecho e cometido muchos y graves crímenes y delitos y apostasia contra nuestra santa fe católica. Echaron al dicho Juan Sánchez de Toledo un sambenitillo con sus cruces, e lo traía públicamente los viernes en la procesión de los reconciliados que andaban de penitencia siete viernes de Iglesia en Iglesia, y andaba públicamente con otros reconciliados”⁵.

En la Iglesia parroquial de Santa Leocadia quedó colgado el sambenito, con el nombre del condenado. Quedaba como signo de pública infamia que caía sobre los hijos, sobre los nietos, sobre los hijos de los nietos. El tiempo de la deshonra no tenía límites.

Juan Sánchez huyó a Ávila tratando de proteger a la familia. El apellido Sánchez quedó en el olvido y optaron por adoptar el apellido materno, Cepeda. Compraron certificados falsos de hidalguía, se buscó casar a los hijos con doncellas cristianas viejas de la buena sociedad abulense, y por supuesto se abandonó el comercio (profesión asociada a los judíos). En la sociedad española de aquella época los hidalgos (cristianos viejos) no debían trabajar sino vivir como señores utilizando la riqueza acumulada. Se trataba de comparecer ante los ojos de los demás como miembros del estamento más seguro, estable y honrado de la sociedad. Parecer hidalgos aun sabiendo no serlo. El camino que llevaría al padre de Teresa a endeudarse hasta el cuello, y a sus hermanos, convertidos en pobres por parecer nobles, a

embarcarse a las Indias (gracias eso sí, a su falso certificado de hidalguía) huyendo de su condición incierta, y de la miseria que les pisaba los talones.

Entramos aquí en un problema fundamental que será clave en la experiencia teresiana: el problema de la honra. La literatura de la época proporciona ejemplos significativos. ¿Cómo no recordar la descripción magistral de Cervantes de Don Alonso Quijana, el futuro Don Quijote?: “un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor. Una olla de algo más de vaca que de carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lentejas los viernes, algún palomino de añadidura los domingos, consumían las tres cuartas partes de su hacienda”.

La escena narrada en el *Lazarillo de Tormes* es también conocida. Al comienzo del tratado tercero, Lázaro recién llegado a Toledo, topa con el que será su nuevo amo, un escudero que va por la calle bien vestido, bien peinado, con paso firme, y que dirigiéndose al muchacho le propone que se vaya con él. La buena apariencia del hidalgo y el hecho de que, al pasar por el mercado, no compre provisiones hacen la felicidad de Lázaro, pensando que se ha acabado al fin su hambre. Todavía no sabe cuán engañado está. Poco a poco irá viendo que el bienestar del escudero es sólo fachada: una casa lóbrega y oscura, vacía de muebles, con un jarro y eso desbocado, y un jergón mugriento. Ninguna cosa que comer, ni medio real en la bolsa del amo, a quien sin embargo se le llenará la boca cuando detalle al chico los pormenores de su honra. Ante el panorama, Lázaro saca unos pedazos de pan que le quedan, producto de la caridad pública y se pone a devorarlos ansiosamente. El escudero, viéndolo, muerto de hambre como está, le dirá: “Ven acá mozo, ¿qué comes?”. Y enseguida añadirá: “¿Adónde lo hubiste?, ¿Es amasado de manos limpias?”.

Es admirable en ambas novelas la capacidad de transmitir en pocas frases, informaciones y aspectos variadísimos que recrean la atmósfera, llena de duplicidades y sobreentendidos, de las valoraciones sociales. Alonso de Quijana es un hidalgo que vive de unas “rentas” que apenas le alcanzan para completar el puchero pero a quien ni siquiera se le pasaría por la cabeza la necesidad de trabajar, el trabajo se asociaba a judíos, moros, o pecheros jamás a un hidalgo. Las manos limpias por las que indaga el escudero en el *Lazarillo*, no suponen

TEJES CON
FALLA DE ORIGEN

precisamente inquietud por la higiene en la elaboración del pan, sino que remiten a un trasfondo de limpieza de sangre, obsesión generalizada que se hace más intensa en los cristianos nuevos, conversos de linaje judío que por todos los medios tratan de ocultar su origen, exhibiendo, como hace el misero escudero, una sensibilidad puntillosa. En ningún momento contaron tanto las apariencias como en el Siglo de Oro español.

Hoy nos cuesta un gran esfuerzo, un desentumecimiento de nuestros esquemas mentales, comprender que en aquella sociedad de mediados del siglo XVI, el factor fundamental de la política, de la estima social, de las actitudes vitales fue la honra. Originada quizá su idea y su vivencia en el medioevo, concebida como espejo y código de virtudes caballerescas, la honra, en cuanto valentía, lealtad, fidelidad, se convirtió en el instrumento ideal de la clase feudal. La reconquista española fue un aliado de excepción para explotar tales virtudes, y la inercia, pese al cambio de la coyuntura política, potenció la honra como algo positivo en beneficio de la sociedad monárquico-aristocrática. En el siglo XVI los motivos de la honra cristalizarán en dos aspectos primordiales: el sexual (decoro, virginidad física pública en la soltera, fidelidad en la casada); y el linaje (limpia ascendencia, ser cristiano viejo). La quiebra en la primera de las acepciones podía restañarse: la segunda connotación, ya vimos que en *teoría*, no tenía ninguna posibilidad de reparación.

La honra entendida en estas dos últimas acepciones marcó profundamente la existencia de Teresa y fue determinante para su entrada en el Monasterio de la Encarnación el 2 de noviembre de 1535. Su relación amorosa con un primo suyo fue cortada de raíz por su padre, que vio peligrar la honra de la familia y quiso acallar las malas lenguas; por otro lado por su condición social y habiendo muerto su madre debía tener aún más en cuenta la opinión de la gente, pensar en la honra. El cuerpo de las mujeres, objeto de deseo del otro y fuente del propio placer, estaba atravesado culturalmente por dos interdicciones: miedo al castigo divino y miedo al castigo humano. El juego erótico, el deseo de placer, veía mermado por las dos amenazas su campo natural de expansión. Teresa fue consciente de esta lucha que pivotaba entre la seducción placentera del juego amoroso y el terror de sufrir las consecuencias. Ella misma matizará que fue más el temor de perder la honra que el temor de Dios lo que la detuvo: “no me parece había dejado a Dios por culpa mortal, ni

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

perdido el temor de Dios, aunque le tenía mayor de la honra. Este tuvo fuerza para no la perder del todo”⁶. Quien puso el remedio fue su padre quien buscó el momento adecuado para que no pareciera novedad y la opinión de los demás no hincara en ello el diente de la murmuración, y la internó en un monasterio donde se brindaba educación a doncellas nobles: “Con tan gran simulación que sola yo y algún deudo lo supo, pero aguardaron a coyuntura que no pareciese novedad; porque haberse mi hermana casado y quedar sola sin madre, no era bien”⁷.

Ante ella tenía ahora dos posibilidades o el matrimonio, o el convento. El matrimonio, después de la brusca irrupción paterna en sus amores adolescentes, no guardaba para ella gran atractivo. En realidad eran muchas las razones para encontrarlo temible: era un estado considerado inferior frente al estado virginal de la vida conventual, una existencia cotidiana llena de sucesivos embarazos y partos, una total sujeción al esposo en los sentimientos, en las ideas, incluso en el estado de ánimo, como tan bien describió Fray Luis de León en *La perfecta casada*. Puede que ante Teresa desfilara entonces el recuerdo de su madre, Doña Beatriz de Ahumada, casada a los 15 años con un hombre adusto y serio que le doblaba la edad, madre de diez hijos, muerta a los 33 años, y que leía a escondidas de su marido libros de caballerías “para descansar de los grandes trabajos que tenía”⁸. De la mano de Doña Beatriz comenzó Teresa a leer libros de caballerías. La muerte de su madre coincidió con sus primeros amores, pero la intervención del padre, la realidad de su familia desmembrada y arruinada, acabaron con la visión idílica de los amores caballerescos: “también temía el casarme”⁹.

¿Y la vida conventual?. Teresa confesaba que si bien el matrimonio no le atraía ella se sentía “enemiguísima de ser monja”. Su padre había cortado de raíz su relación con su primo internándola en el convento de agustinas. Allí Teresa conoció según sus propias palabras religiosas admirables, y comenzó “a tornar a poner en mi pensamiento descos de las cosas eternas y a quitar algo la gran enemistad que tenía con ser monja que se me había puesto grandísima”¹⁰. Finalmente Teresa optó por ser monja pero no con aquellas agustinas: “no en aquella casa, por las cosas más virtuosas que después entendí, que me parecían extremos demasiados”¹¹. Ella buscó un monasterio de la orden carmelitana,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

aunque seguida de manera sumamente mitigada, donde además tenía una buena amiga: “tenía yo una grande amiga en otro monasterio y esto me era parte para no ser monja, si lo hubiese de ser, sino adonde ella estava. Mirava más el gusto de mi sensualidad y vanidad que lo bien que me estava a mi alma”¹².

Teresa misma confesará que tuvo que forzarse a sí misma a ser monja. ¿Los argumentos?: “que los trabajos y pena de ser monja no podía ser mayor que la del purgatorio, y que yo había bien merecido el infierno; que no era mucho estar lo que viviese como en purgatorio, y que después me iría derecha al cielo, que éste era mi deseo”¹³. Con lucidez señalará después: “en este movimiento de tomar estado más me parece que me movía un temor servil que amor”¹⁴. El amor, efectivamente, vendrá después.

Teresa diferenciará siempre la fe del amor. La fe la entenderá como adhesión al depósito revelado, es decir, como ese conjunto de verdades conservadas por la Iglesia, basadas en la Escritura y el magisterio a las cuales el creyente se sujeta, y que es llamada dentro de la teología fundamental, la realidad *objetiva* de la fe o *fides quae*. Pero ella no entendía dentro de la fe, la otra faceta de actitud personal de acogida y amor a la verdad revelada, que se caracteriza por el aspecto *subjetivo* y es denominada *fides qua*¹⁵. Para ella la fe sólo implicaba entonces el aspecto de aceptación del contenido dogmático, pero evolucionaba desde su propio dinamismo, podía estar muerta o viva, despierta o dormida, con tentaciones o fortalecida. La fe sola, entendida entonces como *fides quae*, no bastaba. Y Teresa lo precisaba detalladamente. El dinamismo de la fe sólo era posible por la experiencia del amor. A la distancia de los años y recordando su entrada en el monasterio Teresa señalará que su fe era seca, muerta: “era tan recio mi corazón en este caso que, si leyera toda la pasión, no llorara una lágrima”¹⁶. Era la experiencia del amor de Dios el que podía producir el paso de una fe muerta a una fe viva: “El amor de contentar a Dios (...) hace posible lo que por razón natural no lo es”¹⁷.

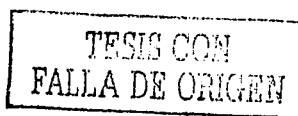
A un año de haber ingresado en el monasterio, Teresa cayó enferma de gravedad: palpitaciones cardiacas, vómitos y otros grandes disturbios, hicieron imperiosa su salida del monasterio. Camino a Becedas, donde vivía la curandera a la que habían acudido como

último remedio, se detuvieron en Hortigosa, donde vivía un tío paterno suyo: Pedro de Cepeda, que, como tantos otros de los suyos había decidido profundizar en su condición de cristiano nuevo, llevando una vida rigurosamente devota. Como ha señalado atinadamente Michel de Certeau: “El encuentro de dos tradiciones religiosas, una rechazada hasta un retiro interior, otra triunfante pero corrompida, permitió a los cristianos nuevos ser en gran parte los creadores de un discurso nuevo, liberado de la repetición dogmática y estructurada, una especie de marranismo espiritual, que nace de la oposición entre la pureza del adentro y la mentira del afuera”¹⁸.

Personaje clave este Pedro de Cepeda en la vida de su sobrina en dos ocasiones por lo menos similares, y que nos sitúan en otro problema clave para entender la experiencia espiritual teresiana. Me refiero concretamente a la relación de Teresa con su propio cuerpo. Dicha relación, no estará nunca lo suficientemente subrayada en el caso teresiano, en que la corporalidad, como iremos viendo, será el eje de la vivencia extática. Ella misma lo justificará con una frase lapidaria: “Nosotros no somos ángeles sino tenemos cuerpo”. Américo Castro al referirse a este misticismo corpóreo-espiritual de Teresa, se refiere a su ascendencia judaico-oriental¹⁹. No creo que sea necesario. La unificación cuerpo-espíritu, podría entenderse desde una tradición propiamente cristiana, es decir, no alterada por contenidos que, aunque tempranamente incorporados, eran ya, en rigor, postcristianos. Puede entenderse, en efecto, desde la consideración de la humanidad de Cristo en Teresa, como puede entenderse desde la consideración simbólica y sustanciada de la sangre en Catalina de Siena, o en toda la tradición femenina de la mística del corazón²⁰.

III

Una muy definitiva relación con lo corpóreo se sustancia en la obra de Teresa de Ávila, y no sólo en sus tratados, sino en el abundante epistolario donde tan detallada noticia da de la aventura de su vida. Relación dialéctica, muchas veces entre el cuerpo y el alma, relación tensa y terrible con la materia mortal: “Si no os determináis a tragar de una vez la muerte y la falta de salud, nunca haréis nada”²¹, dirá ella, no sin cierta violencia, a sus monjas del



Carmelo reformado. Tragar o asumir la enfermedad o la muerte: asumir la corporalidad entera.

Aquí, como en casi todas sus cosas, Teresa hablaba por experiencia. Cuando se encontraba afrontando el dilema de ser o no ser monja, había caído enferma de gravedad, y ello había supuesto la primera entrada en escena del tío Pedro de Cepeda. Efectivamente su tío para entretenerla le había prestado el *libro de las Epístolas* de San Jerónimo. Leyéndolo Teresa entendió como: “era todo nada, y la vanidad del mundo, y como acabava en breve, y a temer, si me hubiera muerto, como me iba al infierno”²². Ahora, ya monja de la Encarnación, enferma de nuevo gravemente, su tío le prestará otro libro clave: El *Tercer Abecedario* del franciscano Francisco de Osuna. Libro que marcará un nuevo rumbo en su trayectoria vital, como veremos más tarde.

¿Qué relación guarda la enfermedad, el dolor, con estos cambios de rumbo en la experiencia teresiana? El dolor no es un mero hecho fisiológico sino existencial. La geografía del dolor muestra cómo la realidad del cuerpo remite a significados inconscientes, sociales, culturales e individuales. La relación del ser humano con el cuerpo es una compleja trama de datos existenciales y fisiológicos. Prescindir de cualquiera de estas influencias sería perder toda aprehensión de lo real del enfermo. El rastro orgánico del mal es un aspecto de una realidad más inasible: no es una lesión la que sufre, sino un ser humano en singular; el dolor no se deja aprisionar en la carne, implica un ser humano sufriente, y recuerda que las modalidades físicas de las personas con el mundo adquieren cuerpo en el centro de la dimensión simbólica.

La conciencia singular que enfrenta al dolor se reconoce encerrada en las fronteras de un cuerpo en cuyo reconocimiento fracasa, pero que le impone su presencia. Quizá en este sentido Kafka hablaba de “los espantosos límites del cuerpo humano”. La aparición del dolor es una amenaza temible para el sentimiento de identidad. Una insistente presión se mantiene un momento en los confines, y cada vez más cercana, se desborda si la fuerza moral del individuo resulta impotente para rechazarla. El dolor induce a la renuncia parcial de uno mismo, a la continencia por la que se apuesta en las relaciones sociales. La erosión

más o menos sensible del sentimiento de identidad bajo los golpes del dolor durante el transcurso de un tiempo que desgasta con lentitud la resistencia, invoca la imagen, a menudo rememorada por los enfermos, de una entidad extraña que desmantela al hombre desde su interior. Como si el dolor fuera una forma de posesión, un poder colosal que carcomiera al individuo dictándole la conducta, destruyendo de un golpe ciertos aspectos de su antigua respetabilidad, la reputación eventual de hombre sólido que veían los demás. El dolor como aquello refractario a toda síntesis, como lo que no nos damos, lo otro que no se absorbe, lo que nos mantiene abiertos.

Todo dolor, incluido el más modesto, induce a la metamorfosis, proyecta a una dimensión inédita de la existencia, abre en el hombre una metafísica que trastoca su ordinaria relación con el prójimo y con el mundo. Es un rostro ajeno y devorador que no da tregua, que nos persigue con su tortura incesante, que rompe con las amarras que ataban al individuo al mundo. En los escritos de Teresa desfilan abigarrados ejércitos de males y de dolores corporales: dolores de espaldas, flaqueza, ruindad y dolores de cabeza, calenturas, cuartanas, accidentes de perlesía y corazón, fracturas, tabardillos o gripes malignas. Terribles son las palabras con las que describirá su segunda enfermedad: “estaba tan abrasada que se comenzaron a encoger los nervios con dolores tan incomparables, que día y noche ningún sosiego podía tener; una tristeza muy profunda”²³, “me parecía con dientes agudos me asian de él (del corazón) tanto que se temió era rabia”²⁴, “eran en un ser (los dolores) desde los pies a la cabeza”²⁵.

El dolor en Teresa cumple un destino simbólico e iniciático. Es el anclaje común con Cristo, escrito sobre su cuerpo iniciado. Atestigua su mutación ontológica, la transición de un universo social (la honra, la conversión forzosa) a otro (la igualdad con el Otro, cuerpo doliente que también sufre, la conversión por amor), modificando de golpe la antigua relación con el mundo. El dolor iniciático de Teresa durará, con intervalos de mayor y menor intensidad, de alivio y remedio, toda su vida. La caída en la enfermedad la conducirá al camino interior propio suyo; y posteriormente el estado permanente de enferma la mantendrá en ese camino: sirviéndole de cilicio, de aviso, de atmósfera. Es una iniciación permanente, ella misma señalaría que sólo acabaría con la muerte: “o padecer o morir”,

señalará. Ahora bien el padecimiento, el padecer, como bien ha señalado Herbert Fingarette es ser “aquel sobre el que se actúa, aquel que soporta sin interferir”²⁶. La visión de Fingarette trata de escapar de una visión autopunitiva del sufrimiento, y subrayar el valor de la acción que es carencia de acción. En este sentido muchos especialistas han afirmado que si uno deja de concentrarse en oponer resistencia al dolor, los umbrales de tolerancia aumentan y generalmente éste aljoja un poco. En su caso, Teresa rechazó la sangría de la penitencia a la que con tanto ardor sucumbían muchas personas religiosas de su época. El dolor o el sufrimiento son en ella vividos de esta forma paciente: asunción de una corporalidad doliente, que la asemeja al cuerpo sufriente del amado. Con esto Teresa se inscribe aquí en toda una tradición de la mística femenina que se identifica con el Otro, masculino, a través del sufrimiento²⁷. Ante el dolor, los cuerpos se asemejan: “Mírame, soy como tú”. Ahora bien, también, y ella lo aprenderá poco a poco, se ha de ser paciente ante el goce.

En Teresa entonces, ese dolor que ella sufre paciente, es una herramienta de conocimiento, una manera de pensar los límites de uno mismo. El dolor, como señala David Le Breton puede ser entonces sacralidad salvaje, sacralidad porque “forzando al individuo a la prueba de la trascendencia, lo proyecta fuera de sí mismo, le revela recursos en su interior cuya propia existencia ignoraba. Y salvaje, porque lo hace quebrando su identidad. No le deja elección, es la prueba de fuego donde el riesgo de quemadura es grande”²⁸. Así, sigue diciéndonos el antropólogo francés: “Es propio del hombre que el sufrimiento sea para él una desgracia donde se pierde por entero, donde desaparece su dignidad, o, por el contrario que sea una oportunidad en que se revele en él otra dimensión: la del hombre sufriente que observa el mundo con claridad”²⁹. La participación del cuerpo parece signar la espiritualidad y la cotidianidad de Teresa. En el centro de su visión extática, como hemos señalado, hay una visión corpórea; muerta su propio cuerpo se convertirá en visión. Alucinante visión del cuerpo exhumado, mostrado, desnudado, desmembrado. Visión alucinante del desnudo cuerpo incorrupto, de los senos llenos y derechos, de la proporción y belleza de los pies, según testimoniaron literalmente Francisco de Rivera y Fray Jerónimo Gracián.

IV

Es sobre las manos de esta Teresa sufriente, que Pedro de Cepeda, deposita el *Tercer Abecedario* que será para ella tan importante. ¿Qué le proponía el libro de Osuna a una mujer apresada por el dolor en medio de la maraña de su historia personal? ¿De un dolor que oscilaba entre el dolor de vivir y el dolor del cuerpo, uniendo uno al otro de manera sutil y necesaria, o a veces de manera loca y cruel? El dolor apresaba a Teresa en la maraña de su propia historia, ninguna ley fisiológica lo fundaba en verdad, porque era múltiple: instancia paradójica de protección frente al destino del convento y la honra, prueba de existencia, modelo de expiación ante una sexualidad vivida culpablemente, garantía de reivindicación de una individualidad que se sentía amenazada, etc. El dolor teresiano nos comunica una información, no sólo acerca de su estado físico o moral, sino acerca de sus relaciones con los demás y con los otros interiorizados, a la manera de una historia sepultada, tan sepultada como sus mismos orígenes.

A Teresa, cuyo dolor potencializaba una dimensión iniciática, un reclamo para vivir con mayor intensidad su conciencia de existir y a quien, tal vez por lo mismo, siempre le gustaron los libros de caballerías porque le planteaban aventuras inimaginables para una mujer, lo que le proponía el libro del franciscano Osuna era la posibilidad de vivir su propia aventura interior, en la que podía empeñarse para modificar la realidad y la propia vida.

Publicado en 1527, en el libro “fraternizan el optimismo generacional y el franciscano, la confianza en Dios y en el hombre, el posible equilibrio entre lo interior y exterior, razón y sensualidad, obras y espíritu”³⁰. Lo que el libro le proponía a Teresa era no actuar más por temor, por aquel “temor servil” que la había conducido a las puertas del claustro, sino por puro amor. De lo que se trataba era de mostrar una posibilidad de vida cristiana con esa seguridad que da la experiencia de amor. Significaba no vivir ya sólo para la salvación individual después de la muerte, conquistada por una serie de actos y de obligaciones, sino descubrir una vida nueva aquí ya en la tierra, mediante la profunda modificación de uno mismo. No se trataba entonces de la ejecución de unos ritos ajenos a la memoria profunda

de los suyos e impuestos desde el exterior, sino de asumir la significación profunda de la nueva fe.

En el libro además se utilizaba un lenguaje lleno de ternura: "La primera oración es como carta mensajera que enviamos a nuestro amigo. La segunda como si se le enviásemos a alguna persona que es a nos muy conjunta. La tercera, como si fuésemos en persona. La primera es beso de los pies, la segunda beso de las manos, y la tercera, beso de la boca"³¹. Osuna describía así la práctica de la oración mental: "Bienaventurados son los que oran mucho antes del sueño y en despertando tornan presto a orar, porque estos a ejemplo de Elías, comen un poco y duermen, y tornan a comer otro poquito, y tornan a dormir, y desta manera pasan su tiempo cuasi reclinándose después de la cena sobre el pecho del Señor, como los niños sobre el pecho de su madre donde recibida la leche se duermen, y tórnanse a dormir"³².

Teresa cuya vocación religiosa había sido una fuga, una huida de las cosas mundanas que se acababan y eran nada, intuía ahora un panorama diferente. Ella, que sufría un desajuste entre las aspiraciones superiores del yo y la esfera emocional inferior, que se debatía entre sus ideales altos (Dios) y las llamadas poderosas de un vigor pasional que sujetaba gracias a su fuerza de voluntad y al temor a perder la honra, comprendió entonces que ambas cosas (el impulso amoroso erótico y la búsqueda de Dios) no eran opuestas, que podía amar a Dios con todas sus fuerzas: "Gran cosa fue haberme hecho la merced en la oración que me había hecho, que ésta me hacía entender que cosa era amarle"³³. A través de ese descubrimiento progresivo es que Teresa podrá conjuntar, poco a poco, todos y cada uno de los elementos constitutivos de su arsenal humano. Ante ella se abría entonces la posibilidad de alcanzar a ese Dios inmóvil e inalcanzable. De iniciar con él un largo diálogo silencioso, no solitario, sino articulado en una comunicación verdadera, donde las palabras se dicen a Otro. Otro que a su vez, se comunica. El discurso, es cierto, estaría regulado por las leyes y definiciones que daba la Iglesia, pero se enlazaría con los más variados estados de ánimo , se construiría con zonas de escucha y silencio o se poblaría con imágenes y frases. Sería un discurso vivo, íntimo, sentido. La oración para Teresa tenía ahora otro significado que el de la recitación cotidiana en la Encarnación, en un latín que no

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

comprendía bien y mucho menos dominaba, era también diferente de los rezos tradicionales donde la súplica, el arrepentimiento o el agradecimiento se decían siempre con las mismas palabras estereotipadas y diferente, sobre todo, de la meditación sobre un tema obligatorio que se practicaba en el monasterio y que para ella era una verdadera tortura.

La oración que Teresa estaba descubriendo de la mano de Osuna, no estaba destinada a hacer y obtener, sino por el contrario a recibir y a esperar. Para ponerse en este estado de espera, Osuna proponía el hacer un vaciamiento de las cosas que ocupaban la mente hasta llegar a lo que él llamaba pensar en nada y que describía como: “una atención muy sencilla y sutil a sólo Dios (...) un disponerse el hombre, desasiéndose y desembarazándose para volar con el corazón a sólo Dios, que nos lo demanda muy libre y muy entero”³⁴.

Para Teresa significaba la apertura a la posibilidad de una experiencia profundamente personal pero también abierta a todos, cristianos viejos y nuevos, hombres y mujeres. Tenía una respuesta para pasar por encima del problema de la honra, de ella misma, de las limitaciones conventuales. Subrayó el libro, se lo apropió, y: “comencé a tener ratos de soledad y a confesarme a menudo, y comenzar aquel camino, teniendo aquel libro por maestro”³⁵.

Regresó a Ávila, ya desahuciada, muy enferma, pero “parece que previno el Señor con esto, y con haver comenzado a tener oración, para que yo lo pudiese llevar (el sufrimiento) con tanta conformidad. Todas mis pláticas eran con Él; traía de ordinario estas palabras de Job en el pensamiento y decíalas: Pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufriremos los males?”³⁶. Los males fueron tantos que Teresa, efectivamente se murió. Tuvo un colapso que duró tres días y se libró por un pelo de que la enterraran viva. Su bella prosa no nos ahorra ningún detalle al respecto: “Teniendo día y media abierta la sepultura en mi monasterio (...) tuviéronme por tan muerta que hasta la cera me hallé después en los ojos”³⁷. Terrible, la condición en que quedó: “La lengua hecha pedazos de mordida; la garganta de no haber pasado nada y de gran flaqueza, que me ahogaba, que aun el agua no podía pasar. Toda me parecía estaba descoyuntada, con grandísimo desatino en la cabeza; toda encogida, hecha un ovillo, porque en esto paró el tormento de aquellos días, sin

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

poderme menear ni brazo ni pie, ni mano, ni cabeza, mas que si estuviera muerta, si no me meneaban (...). El extremo de flaqueza no se puede decir, que sólo huesos tenía; ya digo, que estar así me duró más de ocho meses; el estar tullida, aunque iba mejorando, casi tres años³⁸.

Aparentemente se trataría del relato biográfico, por más que abundantemente detallado, de una aguda enfermedad. Pero Teresa no se oculta la peculiar naturaleza de semejante crisis: “más que si estuviera muerta”; la importancia metafísica del relato de esta agonía reside precisamente en la dimensión, en la sobreabundancia que describe este más. Su enfermedad no es entonces solamente una agonía, ni el sufrimiento que le inflinge un pesar. Teresa se identifica con la enfermedad, la describe con embelesamiento, la exhibe como un misterio, como un trabajo heroico, un signo trascendental. La destrucción revela en su cuerpo yacente un no sé qué superior, un sentido espiritual. Al igual que sucederá más tarde con Descartes donde la agonía y la muerte se elevan a la condición epistemológica de la constitución del Sujeto³⁹ de la dominación de la naturaleza, en Teresa de Ávila la muerte aparecerá también como el punto de partida de un nuevo orden, como veremos posteriormente.

El sufrimiento, la sensación de haber estado literalmente muerta, avivaron en Teresa los deseos de orar que había descubierto con Osuna: “Todas estas señales de temer a Dios me vinieron con la oración, y la mayor era ir envuelto en amor, porque no se me ponía delante el castigo. Todo lo que estuve tan mala me duró mucha guarda de mi conciencia cuanto a pecados mortales. ¡Oh, válgame Dios que deseaba yo la salud para más servirle, y fue causa de todo mi daño!”⁴⁰. Es ella misma quien subraya como acabamos de ver, que su decaimiento espiritual coincide con su restablecimiento físico. Entendámonos el restablecimiento físico no fue ya nunca completo. Si se hace balance y se recorren sus escritos a lo largo y a lo ancho se saca una conclusión: a partir de aquella primavera de 1543 quizá Teresa no pasó un solo día de su existencia sin dolores. Pocos meses antes de su muerte el médico burgalés don Antonio de Aguilar la examinó y declaró sorprendido que estaba “desencuadrada; desencajados hasta los huesos”⁴¹.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Para Teresa es la enfermedad el caldo de cultivo donde los fragmentos de su personalidad ensamblan unos con otros y la disponen a cumplir su destino. Sócrates dijo cuatrocientos años antes de Jesucristo que “los bárbaros tracios superan en un aspecto nuestra civilización griega: ellos saben que el cuerpo no es curado sin curar el alma; los hombres de la Hélade fracasan ante muchas enfermedades porque ignoran al hombre como un todo”⁴². La verdad es que tuvieron que pasar veinticuatro siglos antes de que los médicos aplicaran a sus técnicas de diagnóstico el aviso de Sócrates. Un grupo de sabios alemanes planteó entre la primera y la segunda guerra mundial esta cuestión sugestiva: si la enfermedad significa un hecho aislado que puede tomarse con pinzas y “extraerse” de la persona enferma. O se trata más bien de entenderla como un acontecimiento ocurrido dentro de la biografía del sujeto y condicionado por las circunstancias internas y externas influyentes sobre la misma persona⁴³.

El cambio de óptica es fundamental. Ante el conjunto de dolencias que pesaron sobre Teresa de Ávila la patología clásica busca lesiones anatómicas o bioquímicas del cuerpo enfermo para aplicarles un remedio concreto. La patología psicosomática o antropológica actual, da un paso más y mira a Teresa no como “mero cuerpo” o simple “ser viviente”; la mira como “persona” dotada de intimidad, inteligencia, sentimientos y libertad, la ve como una mujer caminante hacia metas escogidas quizá por ella o quizá marcadas desde fuera. Por tanto las enfermedades de Teresa se integran en su proyecto biográfico: existe una relación profunda entre la enfermedad y la biografía total del enfermo. Es importante señalarlo porque ante el torrente de enfermedades caídas sobre Teresa, se plantean dos cuestiones distintas.

Una, la primera, el catálogo de sus dolencias, es decir, un diagnóstico a ser posible científico, de los males suyos: los especialistas que han estudiado las referencias, discuten si Teresa sufrió fundamentalmente neurosis, epilepsia, trastornos de origen nervioso, o si más bien fue víctima de meningitis y tuberculosis; parece que todos incluyen además en el diagnóstico procesos de paludismo crónico. La interpretación de los síntomas debe resultar arriesgada porque debe de tener en cuenta además de los datos disponibles, a veces

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

confusos, el ritmo de vida fundacional de Teresa y su capacidad de trabajo intelectual. Los especialistas mismos reconocen que, al respecto, hay muchísimas interrogantes⁴⁴.

La otra cuestión surge a la luz de la nueva medicina psicosomática, por encima del diagnóstico físico de la enfermedad: ¿Cuál es el significado vital y biográfico de los quebrantos teresianos? En uno de sus artículos, tratando de definir al misticismo, después de advertir la peligrosa cercanía entre lo místico y lo patológico, Michel de Certeau señalaba los lazos enigmáticos que unen a menudo a la verdad con la locura, y el hecho de lo fallido que resulta juzgar desde el conformismo social (sin tomar en cuenta que las reglas en las que se sustenta dicho conformismo cambian) el fenómeno místico⁴⁵. Efectivamente, la definición de equilibrio psicológico viene determinado en gran medida por las normas sociales, normas que el místico recordémoslo, repetidamente transgrede. Como acertadamente han señalado Sara Maitland y Wendy Murford: “ Es altamente criticable el afán reduccionista de limitar toda experiencia mística a lo patológico, y todas las luchas de fe a conflictos psicológicos. No es que este tipo de interpretación sea necesariamente falso, sino que es insuficiente. Si la experiencia mística es un estado liminar, es entonces un estado que inherentemente conlleva cierta desestabilización. Así, no es extraño que muchas de sus manifestaciones sean o se asemejen a condicionamientos psicopatológicos. ¿Es realmente este el núcleo de la cuestión?, ¿son entonces las vidas de los místicos menos interesantes, menos plenas si ellos son neuróticos?, ¿hace esto su misterio más explicable?, ¿nos hace penetrar en la esencia de lo místico?”⁴⁶. Desde el punto de vista que aquí asumimos, Teresa de Ávila sufre una catarata de enfermedades somáticas-mentales cuyo papel es condicionarla, marcarla, conducirla, enraizarla en su proceso místico, que aunque ciertamente no se explica sin ellas, no se reduce tampoco a ellas.

Cuando ella misma señala que al ir recobrando la salud fue decauyendo espiritualmente, debemos tener cuidado. Tras su “resurrección” efectivamente inició un proceso de mejoría, mejoría no exenta ya lo vimos de males que durarán toda su vida, pero mejoría al fin y al cabo donde la naturaleza quebrantada trata de reponerse del daño sufrido y disfrutar de sentirse viva.

Efectivamente si bien el alejamiento del dolor en su forma más salvaje la reinstala en el mundo y la hace, como diría Mircea Eliade, renacer purificada de las antiguas dependencias, a medida que la experiencia brutalmente dolorosa se va alejando, irrumpe en Teresa la monótona cotidianidad de la Encarnación y la vuelta a los lazos que creía rotos para siempre. El alivio tiene valor de reinstalación en el mundo, de reapropiación de una vida provisionalmente mutilada. Así si el acicate del dolor padecido es antropológicamente un principio radical de metamorfosis y de acceso a nueva identidad (sin olvidar claro que el dolor es un continente donde no es posible instalarse y que requiere etapas de restablecimiento), cuando la experiencia de ese dolor liminar queda lejana, el sujeto puede dejarse atrapar de nuevo por el ritmo “normal” de la existencia. Aquello que lo espolea, aquello que lo arranca brutalmente de sí, ha desaparecido, tiene el estatus intangible del sueño, hasta que algo, algo que lo sacude, lo remite de nuevo a aquella experiencia fundamental de los límites. En Teresa, este algo, serán las reliquias cotidianas de aquella enfermedad que de continuo la tironean, que constituyen un malestar psicosomático, donde lo material y lo espiritual se mezclan sutil y permanentemente, y hacen que no esté a gusto, en los largos años de mediocridad, dentro de su propio pellejo.

Mediocridad sí, mediocridad que durará largos años. Años difíciles en los que Teresa se sentirá tironeada física y mentalmente, fatigada, y en los que será precisamente este malestar el que le impedirá amoldarse del todo a la cotidianidad del convento: “Sé decir que es una de las vidas penosas que me parece se puede imaginar porque ni yo gozaba de Dios ni traía contento en el mundo; Cuando estaba en los contentos del mundo el acordarme de lo que debía a Dios era con pena, cuando estaba con Dios las afecciones del mundo me desosegavan. Ello es una guerra tan penosa, que no se como un mes la pude sufrir, cuantimás tantos años”⁴⁷.

Hay que tomar en cuenta que cuando Teresa comienza a escribir está viviendo a Dios cómo lo más íntimo de sí misma, cómo lo único verdaderamente sustantivo, lo presencializa como una presencia en claro y ascendente dinamismo, que desde siempre la cercó, la llevó, la atrajo. Es como si Teresa sintiera que Otro se mezclaba en su trayectoria, jugaba las piezas sobre su tablero, y le señalaba, a través de su malestar, que algo no estaba bien, que

no estaba cumpliendo. Así, recordando estos tiempos ella lamentará haber demorado el encuentro, el encuentro que con la oración había comenzado y que por estos años interrumpe abruptamente: “Aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis Vos a mí tan del todo que no me tornase a levantar, con darme Vos siempre la mano. Y muchas veces, Señor, no la quería ni quería entender cómo muchas veces me llamabais de nuevo”⁴⁸. Veamos el proceso.

V

Mientras Teresa buscaba su salud con la curandera de Becedas, el número de monjas de la Encarnación crecía aparatosamente. Eran ya más de cien mujeres, sumando novicias, acompañantes y las sesenta y cinco profesas. La Encarnación acogía decenas de jóvenes distinguidas, algunas de las cuales iban con verdadera vocación religiosa mientras que otras buscaban un cobijo discreto a su imposibilidad de casarse según su estado y calidad. Sobre el monasterio pesaba el agobio económico pendiente de la construcción del edificio; las rentas no alcanzaban. Por eso la priora se veía obligada a conceder la entrada sin demasiados miramientos, con tal de que la candidata trajera buena dote.

En estas condiciones resultaba imposible mantener la casa en un estado de aislamiento completo. Las visitas frecuentes de parientes y amigos servían de oportunidad para donativos, en dinero y especie, a favor del monasterio. Y además la priora otorgaba fácilmente permiso a las monjas que salían por parejas “a consolar” durante semanas o incluso meses, a damas aristocráticas deseosas de compañía espiritual cuando les alcanzaba un infortunio de familia; era costumbre de la época, y favorecía mucho la economía de la Encarnación, pues cada salida representaba dos bocas menos en el refectorio.

El monasterio mantenía una tónica global ejemplar, y en algunos puntos rigurosa. Precisamente la afluencia de residentes nacía de la buena fama de la casa. Vivían allí religiosas de profundo fervor, consagradas seriamente a la oración y a la penitencia. A su lado cumplían el mismo horario varias docenas de mujeres simplemente resignadas a un retiro impuesto por las circunstancias: habían quedado sin marido, y el marido constituía la

meta única dibujada para ellas en su horizonte. Veamos por ejemplo el caso de la familia de Teresa. Eran, en total diez hermanos: ocho hombres y dos mujeres. Pues bien, siete de los varones embarcarán a las Indias, y uno entrará de religioso dominico. Total, ocho buenos partidos dejarán en soltería perpetua, a ocho jóvenes damas de la hidalguía abulense, literalmente "para vestir santos". Así, tantas familias, la mayoría. El precio que España pagaba por mantener su Imperio.

Lógicamente a tales monjas no podía exigirseles un fervor religioso de altas calidades místicas: habían desembarcado en el convento desesperadas por no hallar marido. Bastante hacían con mezclarse sumisas al ritmo del monasterio y guardar las reglas. Se las ingeniaban para conseguir una existencia discretamente agradable, aceptaban los pequeños sacrificios de la vida en común, daban buen ejemplo a los visitantes... Posteriormente Teresa criticará duramente estos monasterios y su reforma irá orientada a corregir este tipo de situaciones: "Si los padres tomasen mi consejo (...) y quieran más casarlas muy bajamente que meterlas en monesterios semejantes, si no son muy bien inclinadas, y plega a Dios aproveche, u se las tenga en su casa; porque si quiere ser ruin, no se podrá encubrir sino poco tiempo, y acá muy mucho, y, en fin lo descubre el Señor y no sólo daña a si sino a todas; y a las veces las pobrecitas no tienen culpa porque se van por lo que hallan; y es lástima de muchas que se quieren apartar del mundo, y (...) se hallan en diez mundos"⁴⁹.

Teresa confesará que a ella misma, "me hizo harto daño no estar en monesterio encerrado"⁵⁰. Lo que le ocurrió fue un fenómeno simple, comprensible. Teresa se había convertido en una suerte de "espectáculo devoto" del monasterio de la Encarnación: la joven carmelita tullida que milagrosamente curó y que dedicaba todos sus ratos a la oración. A medida que se restablecía, entró en la rueda brillante del visiteo: de la conversación en el locutorio, donde acudían caballeros y nobles señoras a pasar un rato medio devoto medio profano. Las monjas le pidieron que no se retrajera: a través de ella podían caer regalos y donativos para el monasterio cuya urgencia conocía Teresa igual que todas. Al principio Teresa no sintió alarma ninguna, le pareció que podía iniciar en el locutorio un círculo de diálogos espirituales que se centrasen en el tema que a ella más le

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

importaba: la oración. Pero este jugueteo frívolo comenzó a ocasionarle cierto malestar. Del locutorio Teresa traía a su celda noticias, comentarios, agudezas, preocupaciones: “Comencé de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión, a meterme tanto en muy grandes ocasiones y andar tan estragada mi alma en muchas vanidades”⁵¹. Tuvo una reacción que refleja su carácter: abandonó la oración. Le parecía que no podía seguir con ella mientras sintiera tironeada su sensibilidad por el barullo mundano: “Ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad como es tratar de oración, tornarme a llegar a Dios”⁵².

Más tarde Teresa comprenderá que retraerse de la oración a cuenta de sus infidelidades fue una concesión tardía a la negra honra, a ese afán por aparentar ante uno mismo y los demás aquello que no se era: desde noble hasta santo, para Teresa el dejar la oración fue en este sentido “el más terrible engaño que el demonio me podía hacer debajo de parecer humildad”⁵³. En aquellos momentos sin embargo, la confusión fue enorme: “Parecíame era mejor andar como los muchos, y rezar lo que estaba obligada, y vocalmente, que no tener oración mental y tanto trato con Dios”⁵⁴.

Durante largos años Teresa se deslizará por la pendiente de la mediocridad. Gastará una parte sustancial de su vida en la rutina del convento. Nadie podrá decir de ella que falte a las reglas; cumplirá los horarios escrupulosamente, dará buen ejemplo y será considerada oficialmente como una monja devota y agradable, de las más solicitadas por los visitantes aristocráticos. Para Teresa sin embargo, serán los años de tensión íntima entre el trato mundano del locutorio y la necesidad de recogimiento: “Por una parte me llamaba Dios; por otra yo seguía al mundo”⁵⁵.

No será sino a raíz de la muerte de su padre, que Teresa trate de retomar algunos ratos de oración. De nuevo el dolor, la presencia de la muerte, espolean y sacan de sí a Teresa, que confiesa ser de su padre “la más querida”. Don Alonso muere además totalmente arruinado, y probablemente de pulmonía. Entró en coma y falleció a los tres días, lo cual probablemente removió a Teresa los recuerdos de su colapso. Antes de morir Don Alonso recobró el sentido y murió diciendo el credo. Final profesión de fe de quien había

comenzado su vida en la reconciliación sufrida junto a su padre y obligado a hacerla. Teresa señalará que era loable "su limpieza de conciencia"⁵⁶. La expresión no es casual, frente a la honra de la limpieza de sangre, la honra verdadera de la limpieza de conciencia. De fuera adentro. De los demás a uno mismo, a una misma.

A Teresa, el dolor de espaldas que sufría su padre hizo que se le ocurriera compararlo con Cristo cargando la cruz: "Díjele yo, que pues era tan devoto de cuando el Señor llevaba la cruz a cuestas, que pensase su Majestad le quería dar a sentir algo de lo que había pasado con aquel dolor"⁵⁷. El dolor, el dolor propio y el de su padre, remiten a Teresa a sostener su personalidad en un plano de contemplación de los dolores de Cristo y la conducen de nuevo, y penosamente, a la oración. La oración en aquellas circunstancias se había convertido en un desierto árido que tardará diez años en atravesar, diez años en liberarse completamente de los lazos del locutorio: "En la oración pasaba gran trabajo, porque no andaba el espíritu señor sino esclavo: y así no me podía encerrar dentro de mí"⁵⁸. Ella cumplirá su ejercicio penosamente y confesará que en aquellos tiempos hubiera preferido sustituirla con "no sé qué penitencia grave"⁵⁹. Analizando su camino más tarde, comprenderá que sus dificultades procedían de tres campos distintos: En primer lugar de la falta de formación en la oración y de personas cercanas que siguieran aquel camino: "Gran mal es un alma sola entre tantos peligros"⁶⁰, "Hallábame tan sola que ahora me espanto como no me estaba siempre caída"⁶¹. En segundo lugar, de dificultades en el plano psicológico: de distracciones y de incapacidad para el discurso meditativo: "tenía más cuenta con desear se acabase la hora que tenía por mí de estar, y escuchar cuando daba el reloj que no en otras cosas buenas"⁶². Finalmente lo que Teresa señalará es que la verdadera raíz del problema radicaba en la incoherencia entre la conducta de la jornada y el momento de intensidad religiosa que quería vivir en la oración. No eran las distracciones en la oración sino la distracción en la vida, la falta de atención a lo verdadero, lo que hacía estéril el momento de la oración, vivido como un paréntesis aparte.

Esta última constatación planteará en Teresa el problema de la conversión: "Suplicava a el Señor que me ayudase (...) Buscava remedio, hacía diligencias; mas no debía entender que

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios”⁶³.

No es hasta la cuaresma de 1554, que Teresa experimenta lo que ella considerará su conversión, la raya que divide su vida hasta el punto de señalar que de ese momento en adelante: “es otro libro nuevo”. La muerte de su padre, y posteriormente la de los hermanos que van cayendo en las Indias, su malestar psicossomático, el sentirse aburrida y fastidiada con el juego a dos bandas: “Ya andaba mi alma cansada, y, aunque quería, no la dejaban descansar las ruines costumbres”⁶⁴, producen la maduración de sus deseos. Teresa, ya lo hemos visto, había comprobado que la frivolidad del trato mundano de su monasterio secaba, paralizaba sus ansias de perfección. Hubo dos desencadenantes. El primero un encuentro fortuito, a causa de las celebraciones de Cuaresma una imagen, ignoramos si estatua o cuadro, quedó olvidada en su celda: “Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros”⁶⁵. ¿Qué diferencia hubo entre esta circunstancia y otras semejantes?. Ella misma da la respuesta: “Estaba ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios: paréceme le dije entonces no me iba a levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicaba”⁶⁶. Esta es la razón fundamental. Podemos decir entonces que sus años de oración difícil la habían purificado de la idea de la propia suficiencia y enseñado que su confianza debía sólo apostar por Otro. A años de distancia Teresa recordará “porfié y valióme”.

Los fermentos espirituales operan en silencio y Teresa necesitaba un mínimo instrumental que la sostuviera en ese periodo de consolidación. Aquí precisamente vuelve a aparecer un libro en sus manos. Es curioso que cada paso decisivo de su trayectoria hasta su conversión⁶⁷, se sostiene con esta combinación de dolor y libro: la muerte de su madre y los libros de caballerías con su noviazgo, su primera enfermedad y las epístolas de San Jerónimo con su entrada en el Monasterio, su segunda enfermedad y el Abecedario de Osuna con su entrada en oración, los comentarios a Job poco antes de su “muerte y resurrección”: Ahora, una imagen de Cristo sufriente, que la remite al plano del dolor, y un libro de San Agustín, otro célebre convertido, cuya primera edición de las Confesiones al

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

castellano leyó Teresa en aquel 1554: “Cuando llegué a su conversión y lei como oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí”⁶⁸.

Es importante observar aquí como la doble muerte y resurrección parece signar entonces todo el edificio espiritual teresiano⁶⁹. Quince años atrás Teresa de Ávila tuvo muertos sus elementos materiales; cayó en coma y a poco la entierran. Al cuarto día, resucitó, y fue andando a gatas como “comenzó a alabar a Dios”⁷⁰. Ahora en el año de su conversión, Teresa será consciente de haber salido de una muerte espiritual, “aquella muerte tan mortal”⁷¹, que había aniquilado la idea de la propia suficiencia, para resucitar sostenida no ya por sus propias fuerzas, sino por una fuerza divina. Su conversión, (muerte y resurrección) implicaba y movilizaba entonces, todas y cada una de sus raíces psicofísicas.

VI

Teresa convertida, decidió entonces abandonar la vida banal e iniciar una vida de perfección. No sólo eso. En 1560 formuló un voto de perfección: evitar toda falta, aun la más pequeña, y hacer todo del mejor modo posible. En este hacer todo de la mejor manera, Teresa había ido barruntando un proyecto: fundaría un monasterio. Un monasterio pequeño, sin renta, donde se viviera según la primitiva regla del Carmelo, en absoluta clausura y absoluto silencio. Pese a que el provincial de su Orden parecía hostil al proyecto e incluso el confesor le había puesto muchos obstáculos, los primeros pasos para la fundación estaban siendo dados cuando de la Encarnación, siguiendo la costumbre, le ordenaron viajar a Toledo a servir de consuelo a una dama de la aristocracia que había quedado viuda. En Toledo, sucederá algo fundamental, Teresa comenzará a escribir. Se iniciará como escritora, eso sí, “con licencia del confesor” como rápidamente dejó constancia en el prólogo; de otro modo, alguien hubiera podido pensar que ella, una mujer, una monja, escribía por su propia voluntad. En realidad, ella había decidido escribir el libro para hacérselo leer a Juan de Ávila, clérigo de Andalucía, que había escrito un libro de oración dedicado a una mujer y titulado *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David: Audi filia*.

Juan de Ávila era como ella, de origen converso, y había sido procesado por el Santo Oficio por varias causas: “por haber dicho que los condenados por la Inquisición eran mártires, por haber preguntado en confesión a un penitente si odiaba a aquellos que – como el abuelo de Teresa- habían sido condenados, por declarar que era posible que Dios se comunicase a las mujeres, que en el paraíso no podrían entrar los ricos, y que la oración debía ser siempre mental. En definitiva, era uno de los suyos, que no había aceptado la tiranía de la honra y que había tenido incluso el coraje de criticar públicamente el hecho de que se llamase “perros” a los conversos de origen judío o musulmán”⁷². Teresa había leído su *Audi filia*, en la edición de 1556, y le había impresionado profundamente, pero ahora, en 1562 cuando escribía su libro no podía mencionarlo, porque el *Audi Filia* había sido incluido en el Índice de libros prohibidos por el Inquisidor Valdés en 1559⁷³.

Lo que Teresa quería comunicarle a Juan de Ávila era todos los avatares por los que había tenido que pasar desde su conversión en 1554. Decidió hacerlo a modo de confesión, hacer un libro de su vida y repasarla a la luz de este hecho de conversión, hecho que para ella, lo cambiaba todo de raíz.

Cuando concluya a finales de 1565 la redacción que hoy conocemos del *Libro de la Vida*, Teresa tendrá cincuenta años. Escribirlo supuso hacer un alto en el camino y desde allí mirar tranquilamente hacia atrás. La escritora contemplaba un personaje por más que sintiera fluir el hilo que la unía a él. Su tarea biográfica no era sólo especular –dar cuenta de lo ocurrido- sino sobre todo, constructiva: dar sentido y coherencia interna a los hechos de esa vida, a partir de una necesidad de narrar. Esa necesidad era el motivo inmediato de la escritura, pero también había una verdadera necesidad interior de leer (para uno mismo y para los demás) estos hechos no tal como ocurrieron (si se pudiera saber qué significa esa expresión) sino dotados de trascendencia, como se pensó y sintió que ocurrieron.

La forma canónica del relato autobiográfico era todavía la de las Confesiones de San Agustín cuyo impacto, como hemos visto, le caló profundamente. Como Agustín, Teresa sentía, y así lo contaba, como había llegado ella a ser otra y, sin embargo más que nunca y sólo entonces ella misma. El yo que a partir de ese momento ella era, y desde cuya

conciencia escribía, era el que nacía del diálogo con un Tú. Recuerdo aquí la idea de Barthes cuando refiriéndose a la Cultura de Occidente apunta a esa especie de inagotable radiofonía interior a la que llamamos alma. Se ha dicho que este factor es el que habría sido el *novum* del cristianismo, el nacimiento de una nueva antropología en la que Dios habla a hombres y mujeres, y hombres y mujeres hablan a Dios. De tal diálogo habría nacido una nueva forma de introspección.

El diálogo, en efecto, sostendrá la composición de la obra teresiana: primero, diálogo con Dios; pero, luego, y no menos importante, diálogo con los confesores para los que escribe el relato, y después a medida que se vaya ampliando el arco de su influencia, para todos los letrados o lectores espirituales que querrán leerlo; y por último, aunque no pueda saberlo cuando escribe, con un público lector heterogéneo y que a través de los siglos fue haciéndose cada vez más y más numeroso. Esta forma dialogada llevará dentro la fuerza de un núcleo, de una tensión direccional: la vida se ve, se recuerda, como impulsada por agentes incontrolables que quien escribe siente como del orden del destino o la divinidad, hacia un momento clave, de total transformación, en el que un modo nuevo de vivir y ser comienza.

Según señalaba Bajtin, la conciencia humana no puede ponerse en contacto directo con la existencia, que sólo puede dirigirse a ésta a través del medio ideológico que la rodea, a través de las formas en que ese medio se expresa, es decir, a través de la lengua, del gesto, del mito, de la tradición oral y escrita. Formas todas ellas de las que no se puede decir que enmarquen la conciencia, sino que propiamente la conforman y constituyen. No hay algo exento de tales redes, a lo que dar expresión, sino que ese algo, la conciencia, existe sólo en la expresión. Desde esta perspectiva la figura que una autobiografía pintaría tendría el leve espesor de un espejismo. Personaje y autora coinciden en Teresa presentando ante quien lee la aparente coherencia y solidez de un yo real; y, sin embargo, ese yo es fruto de una selección -de momentos, de perspectivas, de niveles lingüísticos- dentro del múltiple, denso e inaprensible flujo del yo que vive. Pese a ello para cualquier lector teresiano, cuanta presencia se capta en el espejismo.

Teresa era intuitivamente consciente de esto. Sabía, por ejemplo, que aunque la escritura autobiográfica era frecuente en conventos y monasterios, donde muchas monjas anotaban sus experiencias, ella estaba tomando la palabra como algo que de suyo no le correspondía; que para ser comunicativamente eficaz debía usar códigos aceptados por la cultura en la que ella misma se inscribía, y tener siempre en cuenta los hábitos de interpretación de su momento; sabía que ella hablaba desde las orillas, que no era para ella, por su naturaleza de mujer, el cauce central, que estaba reservado a los letrados, a los varones que sí habían accedido al saber y a las lenguas antiguas, a su vehículo, a sus modos de transmisión.

Teresa fue consciente de que no era natural que las mujeres escribieran, sabía de la observación y vigilancia a la que sus escritos iban a ser sometidos. Sabía que los lectores varones la juzgarían y no sólo literariamente o con el juicio de una experiencia que se confronta con otra, sino ideológica y penalmente. Su reacción será la de extremar la cautela. En sus escritos abunda retóricamente la protesta de ignorancia. Con la prudencia de quien procedía de familia de conversos, y a la vez, quería defender una experiencia religiosa personal e íntima, Teresa tuvo que tomar precauciones ideológicas y de ortodoxia doctrinal. Esta será su estrategia ante las dificultades: sumisa en apariencia, recurrirá al veredicto de los que poseen doctrina y autoridad poniéndose en sus manos, y al mismo tiempo será ella, la que no sabe, la que describirá como poner en el camino y encauzar la vida y la experiencia del que sí sabe y la juzga.

En la posición de Teresa podríamos distinguir, a efectos del análisis, tres capas o modos: en primer lugar, se erige en autora tomando para sí un modelo masculino y una identidad fuerte; pero -pese a ello, y en segundo lugar - observa los códigos que rigen la actitud femenina, asumiendo la retórica de la ignorancia, de la fragilidad - “flaca” y “ruin” son adjetivos que se aplica a sí misma a cada paso- y de la aparente sumisión a los varones (reforzada en su caso por el voto de obediencia a superiores y confesores); a lo que habría que añadir, en tercer lugar, - que sin embargo, no mimetiza, no toma -mujer- un papel masculino sin más, sino que reclama para sí y para las mujeres la misma posibilidad de experiencia y conocimiento que el mundo en el que vive concede a los hombres; aún teniendo presentes figuras que podrían hacerle pensar lo masculino como patrón universal

de lo humano, no se deja fijar en ese patrón y excava y encuentra una identidad femenina en el modelo transmitido.

Teresa de Ávila- como Juan de la Cruz- buscaba salir. Escapar de dicotomías en las que se sentía apesada (hombre / mujer, rico / pobre, cristiano viejo / cristiano nuevo, culto / ignorante) y de las que socialmente no era posible la salida. Su proyecto vital era una entrega a la vida del espíritu (sólo inteligible, no hay que olvidarlo, en su raíz amorosa), que consistía en la anulación del yo- soporte de cualquier identidad para los otros, identidad misma- para perderse y encontrarse en una superior identidad con lo divino. Y, no obstante, en Teresa por su virtualidad expansiva, ello se traduce en una reafirmación del yo que busca en el lugar de la escritura un pasar de objeto a sujeto, donde la identidad femenina se muestra a veces latente o a veces con violencia inusitada: “Parece ser atrevimiento pensar yo he de ser alguna parte para alcanzar esto. Confío yo, Señor mío en estas vuestras siervas que aquí están, que veo y sé no quieren otra cosa ni la pretenden sino contentaros; por Vos han dejado lo poco que tenían y quisieran tener más para serviros con ello. Pues no sois Vos, Creador mío, desagradecido para que piense yo daréis menos de lo que os suplican, sino mucho más ni aborrecisteis Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad, y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, pues estaba vuestra sacratísima Madre en cuyos méritos merecemos- y por tener su hábito- lo que desmerecimos por nuestras culpas. ¿No basta Señor, que nos tiene el mundo acorraladas (...) para que no hagamos cosa que valga nada para Vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos habíais de oír petición tan justa? No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois justo juez y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán y en fin todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Sí, que algún día ha de haber Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi ruindad y yo holgada que sea pública, sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes aunque sean de mujeres”⁷⁴.

Fragmento inusitadamente fuerte que fue por lo mismo, duramente censurado y que hubo de ser suprimido. Teresa fue consciente de la flagrante asimetría y exclusión de las mujeres

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

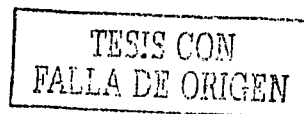
y de la necesidad de equilibrar aquellas condiciones de vida. En esa medida fue capaz de erigirse a sí misma en sujeto: sujeto de experiencia, sujeto de escritura, sujeto de acción. Y, pese a sus votos de obediencia y su humildad-tan retórica como real-, sujeto de poder.

VII

La raíz de la escritura teresiana tomaba su energía de dos fuentes: una, íntima de necesidad vital de alcanzar conocimiento en la expresión, y otra, externa, a modo de conciencia vigilante que no dejaba en ningún momento de actuar, que era un ojo exterior, la mirada del juicio de los otros que ella sabía inevitable. El lector inscrito como conciencia vigilante en su obra es un varón, docto, letrado, conocedor de las lenguas clásicas, versado en los temas doctrinales y de vida espiritual, y con autoridad para determinar la ortodoxia o heterodoxia de un texto; es decir, con autoridad para la valoración y el juicio. El *Libro de la Vida* quería ella que fuera leído por Juan de Ávila a quien sabía afin a su camino, pero no le pasaba inadvertido el hecho de que podía caer en manos de la Inquisición.

En efecto, de la trayectoria vital de Teresa y de sus últimas palabras al morir: “al fin muero hija de la Iglesia”, no es difícil deducir que la ortodoxia de sus experiencias y escritos fue una de sus mayores y más constantes preocupaciones. La lista de sesudos varones a los que participa su vida espiritual y con los que consulta sus dudas es inacabable; sólo desde su segunda conversión podríamos mencionar a: Francisco de Salcedo, Gaspar Daza, los Jesuitas Araoz, Diego de Cetina, Francisco de Borja, Gil González, Juan de Prádanos, el Maestro Ripalda, Martín Gutiérrez, Baltasar Álvarez y Pablo Hernández; los dominicos Vicente Barrón, Pedro Ibáñez, Domingo Báñez, el maestro Chaves, Bartolomé de Medina, Diego de Yanguas, Felipe de Meneses y García de Toledo; la lista continuaría además con Luis de Granada, Luis Beltrán, el mismo Juan de Ávila, Bernardino y Tomás de Carleval, fray Pedro de Alcántara, Fray Juan de la Cruz o Fray Jerónimo Gracián, entre otros.

Lo que Teresa buscaba en ellos no era sino la aprobación. Con algunos, como con Juan de Ávila, Jerónimo Gracián o Juan de la Cruz, buscó más el estímulo y la confianza para continuar con su vida interior. De otros requirió más en cambio, el *nihil obstat* de la



autoridad eclesial. La desconfianza era el signo de los tiempos. No sólo estaba la reforma luterana, sino todos los que con Erasmo y después de Erasmo, propiciaban una reforma desde dentro de la Iglesia Católica, que enfatizaba el rechazo al formalismo y privilegiaba la experiencia interior, con todo el riesgo que ello implicaba para una Institución que se erigía como mediadora absoluta. Visionarios y visionarias, ermitaños y beatas, aparecían por todas partes. Un gran número de hombres y de mujeres centraban su vida en el desarrollo de su experiencia religiosa, deseaban llegar a la contemplación y a la oración de quietud, esperaban poder alcanzar una unión íntima con Dios. Se trataba de una cultura de transmisión oral, pero también escrita; los libros de los autores espirituales eran leídos con pasión, abaratados por la difusión de la imprenta. En la mira inquisitorial aparecían fundamentalmente dos objetivos: los recogidos y los alumbrados.

Muchos de los componentes de estos grupos eran conversos procedentes de casta judía como Teresa. Si se ha dicho hablando de la metafísica de Uriel Da Costa y de Baruch Spinoza, que la misión del marrano es buscar a Dios, lo mismo cabría afirmar de los marranos que, en España, en conventos, conventículos, iglesias, o por libre, dedicaban su vida a las prácticas meditativas y a la oración interior.

Alumbrados y recogidos tenían muchas cosas en común: “buscaban la divinización o edificación del hombre a través de una contemplación sin especies o obrada por Dios, abierta a todos, basada en el amor desinteresado y en la experiencia personal. Ambos sistemas insistían en la interioridad, en la iluminación divina y en un aparente antiintelectualismo que ponía el amor por encima del entendimiento”⁷⁵. Ahora, mirando hacia atrás, se ve que los límites entre ortodoxia y heterodoxia resultan evanescentes y la inclusión en uno u otro grupo era más bien azarosa. Los recogidos fueron rehabilitados por la Institución y los alumbrados condenados. ¿Las razones?; los primeros habrían situado la experiencia mística antes que la escolástica, los segundos habrían rechazado absolutamente esta última; para los recogidos las obras externas no salvaban pero eran medios de ir a Dios, para los alumbrados las obras externas no sólo no salvaban sino que eran ataduras que había que rechazar en aras de la pura interioridad; para los primeros era sólo mediante la experiencia personal que uno podía lograr seguir a la Iglesia, para los segundos quien fuera

perfecto se hallaba libre de hacerlo. Hay que señalar sin embargo, que las diferencias se presentaban sutil y confusamente y que la espada de Damocles pendió sobre todos los grandes autores espirituales precisamente por serlo, por diferenciarse de los teólogos dogmáticos y buscar una vida religiosa interior y auténtica.

A lo largo del siglo se contrapusieron así dos modos de conocimiento: el de quienes confiaban en la transmisión escolástica y erudita, un conocimiento del entendimiento y la memoria, por así decirlo exterior; y el de quienes confiaban en la raíz de lo adquirido en la propia vida espiritual, un conocimiento de adentro, basado en la voluntad. Estos últimos autores son los autores del Recogimiento, que como hemos señalado durante décadas convivirán y se confundirán con los alumbrados. La influencia de todos ellos (en especial Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo) es patente en Teresa de Ávila. Ella misma los citará y comentará en su autobiografía, y le servirán para comprender sus propias experiencias, avanzar en ellas, y encontrar modos de expresión, aunque al mismo tiempo, Teresa matizará y ampliará numerosos aspectos de la doctrina de estos autores.

La vía del Recogimiento entendía la vida mística como un arte de amar que suponía una ciencia, unas técnicas y un método. Abarcaba tres partes: conocimiento propio basado en la humildad o aniquilación de la propia suficiencia para apoyarse sólo en Dios; seguimiento de Cristo como hombre y como Dios; y transformación del alma en Dios. Sostenía agustinianamente que Dios estaba dentro del alma pero que el alma no lo encontraba si “no salía de sí”, es decir sino se despojaba radicalmente de sí misma. Ese encuentro cuando se daba, se producía en lo que los autores mismos llamaban *sindéresis*, *ápice*, *esencia*, *fondo*, *centro* o *corazón del alma*, en que la voluntad funcionaba como peso que orientaba al sujeto hacia Dios. La reducción o recogimiento de los sentidos a las potencias superiores y de éstas a su centro, era la clave de todo el proceso. En ese centro se encontraba la paz quietísima de la esencia divina con la que se fundían.

No era extraño que Teresa tuviera miedo. Mientras escribía su *Libro de la Vida*, tuvo que haber tenido en mente tres hechos que con toda seguridad la conmovieron: los autos de fe

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de Valladolid y Sevilla, la prisión y proceso del arzobispo de Toledo, Fray Bartolomé de Carranza, y la publicación del Índice de libros prohibidos del Inquisidor Fernando Valdés.

Los autos de fe de Valladolid, donde fue quemado el círculo de los Cazalla, que promovían una espiritualidad de raíz erasmista y luterana, impactaron profundamente a Teresa que había conocido al doctor Cazalla y a algunos de sus discípulos, en casa de una de sus amigas de la nobleza abulense. El caso del arzobispo Carranza la conmovió igualmente porque él, gran amigo de Fray Luis de Granada, sostenía proposiciones con las que ella comulgaba, como la oración como diálogo amoroso con Dios. La condena o absolución de los procesados parecía más bien cuestión de azar; pero la línea impulsada desde el Concilio de Trento exigía definición y contundencia: de un lado, los visionarios, reformistas y herejes; del otro, los ortodoxos y los católicos.

Teresa de Jesús o Juan de la Cruz quedaron al lado de acá de la línea que preservaba la ortodoxia, y la institución eclesiástica les concedió luego honores y santidad. Con los mismos escritos podrían haber quedado del lado de allá. Ellos no tuvieron nada claro mientras vivieron, a qué grupo les sumarían finalmente. Ni siquiera estuvo claro una vez muertos. Teresa morirá sin que la Inquisición en cuyo poder se hallaba el *Libro de la Vida* se pronuncie, pero una vez muerta en 1598 sus libros serán denunciados por propagar la doctrina alumbrada, acusación que se rebatirá hasta 1607.

Sin embargo, de los tres golpes de efecto que hemos mencionado en 1559, el de más graves consecuencias fue el del Índice expurgatorio de Valdés. La edición de libros de espiritualidad se cortó en seco; produjo la impresión de que se habían prohibido los libros espirituales en castellano, es decir, se había cerrado el acceso a esos temas a todos aquellos que no supieran latín. El inquisidor Melchor Cano consideraba que divulgar para el pueblo y las mujeres los misterios de la fe y de la vida espiritual era: “cosa nociva al bien público”⁷⁶ y añadía: “Por más que las mujeres reclamen con insaciable apetito comer de este fruto (los textos bíblicos) es necesario vedarlo y poner cuchillo de fuego para que el pueblo no llegue a él”⁷⁷. De la misma opinión era el autor del Índice, Fernando Valdés, que definía los libros de Fray Luis de Granada como libros de teología para mujeres de

carpinteros. El jesuita Pedro Navarro lo comentaba así: “El Señor Inquisidor mayor ha sacado un edicto en que se vedan casi todos los libros en romance, que ahora usan los que tratan de ir a Dios (...); estamos en tiempos en que se predica que las mujeres tomen su rueca y su rosario y no curen más devociones”⁷⁸. El movimiento de desarrollo y de libertad interior abierta a todos por igual, parecía perdido.

En el capítulo veintiséis de su *Vida*, Teresa recordaba aquel momento: “Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo senti mucho porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latin; me dijo el Señor: No tengas pena, que yo te daré libro vivo”⁷⁹. La reacción de Teresa será característica: puesto que ya no tendrá los libros que dirigían su experiencia personal, se acogerá sin más a esa experiencia.

La política religiosa e inquisitorial era implacable, la misoginia generalizada y feroz. No era extraño que con este panorama Teresa se curara en salud: “Lo más seguro es(yo así lo hago y sin esto no tendría sosiego, ni es bien que mujeres le tengamos pues no tenemos letras) (...) que no deje de comunicar toda mi alma y las mercedes que el Señor me hace con el confesor, y que sea letrado, y que le obedezca. Esto muchas veces”⁸⁰.

Pero al mismo tiempo que acababa su autobiografía, Teresa escribía la primera redacción del Códice que conserva El Escorial de *Camino de Perfección*, y la iniciaba con aquellas amargas palabras a las que nos hemos referido antes y que después tendrá que tachar. Teresa reclamaba con energía el que todos pudieran ejercitar y desarrollar igualmente la vida interior. Por eso fundará sus monasterios, y porque se prohibían los libros que defendían esa igualdad y facilitaban ese ejercicio, escribirá ella sus libros explicando su experiencia. Tratará de ser prudente “porque ve los tiempos de manera”, pero defenderá hasta el final “que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres”.

En tiempos tan difíciles la decisión necesaria para emprender un proyecto como el suyo había de ser mayor; había que hacer oídos sordos a los tópicos de la honra, de la misoginia. En *Camino de Perfección* señalará a sus primeras monjas como aquellas mujeres que

deseen la oración mental necesitarán “una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que venga, suceda lo que sucediere, trabaje lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera me muera en el camino o no tenga razón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo; como muchas veces acaece con decir: ‘hay peligros’, ‘fulana por aquí se perdió’, ‘el otro se engañó’, ‘el otro que rezaba cayó’, ‘daña la mujer’, ‘no es para mujeres, que les vienen ilusiones’, ‘mejor será que hilen’, ‘no han menester esas delicadezas’, ‘basta el Paternóster y el Avemaria’”⁸¹. Como tantas veces, la voluntad de Teresa avanzaba en dos niveles: luchando para deshacer las dificultades objetivas y sociales, e ignorando y rompiendo con las dificultades subjetivas, las que procedían del falso yo, de sus inseguridades y corazas.

VIII

Algo de lo que Teresa deseaba contarle a Juan de Ávila tenía que ver con las consecuencias de su segunda conversión y la inquietud que generó en su entorno cercano que la veía peligrosamente cerca de las garras de la Inquisición⁸². Teresa narraba la historia de su conversión sin poder relatar que era hija de conversos, de personas convertidas por la fuerza; lo que ella sí podía reafirmar es que la suya había sido una conversión por amor. No a la ley del cristianismo, sino a su espíritu. Cuando Teresa escribía lo hacía desde su nueva identidad de conversa, una conversión que vivía como iluminación, como liberación, como proyecto personal.

Contaba ella como en los primeros tiempos de la conversión había vivido con alegría y con temor: “Yo, como en esos tiempos habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que las había hecho el demonio, comencé a temer (...). Era tan grande el deleite y suavidad que sentía, y muchas veces sin poderlo escusar”⁸³.

Tenía miedo que los demás pensaran que estaba siendo engañada por el demonio. Todo aquello que sucedía entre el alma y Dios debía ser sometido al parecer de aquellos que eran expertos en la relación entre Dios y los hombres: los teólogos, letrados, aquellos que, por el

hecho de ser hombres, habían podido estudiar la ciencia de Dios y aquellos que, por ser prelados y teólogos, eran confesores e inquisidores.

En los años inmediatamente posteriores a la conversión, en los cuales había sido objeto de sospechas y exámenes, Teresa tenía la seguridad, contra quienes le decían lo contrario, de que no era el demonio el causante de la intensidad de su experiencia religiosa. Explicaba ella como había comenzado a escuchar locuciones divinas. ¿Cómo se pueden entender estas locuciones? Se podrían definir como la función o actividad específica del sentido del oído: se oye o se escucha lo que el otro dice: Dios hablaba, Teresa oía o escuchaba. Las locuciones entonces comportaban por parte de quien las oía un género concreto de experiencia mística y conocimiento nocional. Las locuciones según Teresa⁸⁴ podían ser corporales (percibidas por los oídos corporales, sensibles externamente, eran las menos perfectas y las menos frecuentes. Teresa narra haber experimentado sólo dos), las imaginarias (que acontecían en estados de recogimiento y se formaban en la imaginación), las intelectuales formadas (se presentaban repentinamente, normalmente junto a visiones intelectuales con intervención de la imaginación y el entendimiento, y su contenido ideológico excedía el significado y el sentido de las palabras) y las intelectuales no formadas (en las que Dios se comunicaba al alma sin palabras formadas, sin intervención del sentido, de la imaginación o del entendimiento). La finalidad de las locuciones parecía ser la de orientarla a ella en sentido divino. Según cambiaban sus circunstancias lo hacían las hablas místicas, de ahí su variedad plural y abundante.

Hablaba Teresa de las locuciones intelectuales formadas y señalaba un criterio que era aplicable a todas. Su carácter de absoluta pasividad. En efecto, decía ella, como no se podían, ni repeler ni revivir, y no había más remedio que aceptarlas: “Son unas palabras muy formadas, mas con los oídos corporales no se oyen, sino entiéndense muy más claro que si se oyesen; y dejarlo de entender, aunque mucho se resista, es por demás. Porque cuando acá no queremos oír, podemos tapar los oídos o advertir a otra cosa, de manera que, aunque se oiga no se entiende. En esta plática que hace Dios al alma no hay remedio alguno, sino que, aunque me pese, me hacen escuchar”⁸⁵.

Era necesario para ella encontrar un criterio que rebatiera dos posibles y temibles objeciones: que pudiese tratarse de frases construidas por el intelecto, o de voces demoníacas. En cuanto a la posibilidad de que estas voces fueran construidas intencionalmente por el intelecto, respondía que, en ese caso “si es cosa que el entendimiento fabrica, por delgado que vaya, entiende que ordena él algo y que habla; que no es otra cosa sino ordenar uno la plática, o escuchar lo que otro le dice, y verá el entendimiento que entonces no escucha, pues que obra; y que las palabras que él fabrica son como cosa sorda, fantaseada, y no con la claridad de estotras” además de que si es el entendimiento el que habla: “está en nuestra mano divertirnos (distráernos) como callar cuando hablamos”⁸⁶.

Por otro lado, en contra de la hipótesis del origen demoníaco de sus voces, la respuesta fue la siguiente: “Acaecídome ha muchas veces si tengo alguna duda, no creer lo que me dicen (las hablas divinas) y pensar si se me antojó, esto después de pasado que entonces es imposible, y verlo cumplido”⁸⁷. Estas palabras que nacían en su mente correspondían a aquello que después sucedía: preanunciaban la realidad y esto acontecía incluso en relación con los confesores: “Siempre que el Señor me mandaba una cosa en la oración si el confesor me decía otra, me tornaba el mismo Señor a decir que le obedeciese, después me Su Majestad le volvía para que no me lo tornase a mandar”⁸⁸. Así todo se ajustaba y se demostraba una vez más que las palabras que ella había sentido eran verdaderas y operantes. Esto no podía ser obra del demonio porque el demonio “es amigo de mentiras y la mentira misma”⁸⁹. Además añadía Teresa si el demonio pretendía hacerla pecar no podía hacer nada contra su deseo de abandonarse a sí misma y hacer únicamente la voluntad de Dios “¿de qué temo?, ¿qué es esto? Yo deseo servir a este Señor, no deseo otra cosa sino contentarle; no quiero contento ni descanso ni otro bien sino hacer su voluntad. (...), siendo yo sierva de este Señor y Rey (...) ¿por qué no he de tener fortaleza para combatirme con todo el infierno? (...) venid todos, que siendo sierva del Señor yo quiero ver qué me podéis hacer”⁹⁰.

Intentó explicarse todavía mejor entrando en detalles sobre el mecanismo de la mente entre verdad y falsedad, conocimiento y engaño: “Cuando él (el demonio) ve oscurecido el

entendimiento ayuda lindamente a que se quiebren los ojos; porque si a uno ve ya ciego en poner su descanso en cosas vanas, y tan vanas que parecen las de este mundo cosa de juego de niños, ya él ve que éste es niño, pues trata como tal, y atrevese a luchar con él una y muchas veces⁹¹. Y como ejemplo de lo que estaba diciendo: no hay engaño posible si se sabe “entender por descanso lo que es descanso, y por honra lo que es honra, y por deleite lo que es deleite”⁹².

Este era el punto fundamental (y ella como bien ha señalado Rosa Rossi, sabía que Ávila entendería profundamente lo que estaba escribiendo): si por honra se entiende solamente reputación, apariencia, sumisión al juicio de los demás como ellos lo imponen a los suyos, quienes a su vez lo aceptan, entonces se abre la puerta para los engaños del demonio. Si no, son los demonios los que han de temer: “No entiendo estos miedos: ¡demonio!, ¡demonio! adonde podemos decir ¡Dios!, ¡Dios! y hacerle temblar (...). ¿Qué es esto? Es sin duda que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen al demonio que a él mismo; porque él no me puede hacer nada y estotros, en especial si son confesores, inquietan mucho, y he pasado algunos años de tan gran trabajo, que ahora me espanto como lo he podido sufrir. ¡Bendito sea el Señor que tan de veras me ha ayudado!”⁹³. Teresa sabía que el conocimiento a que ella aspiraba no era en efecto de quien lo poseía, sino de aquellos a quienes se les reconocía que podían poseerlo, y se rebelaba contra aquel estado de cosas: “¡Qué señorío tiene un alma que el Señor llega aquí, que lo mire todo sin estar enredada en ello! (...) Querria dar voces para dar a entender qué engañados están: y aun así lo hace algunas veces y lluévenle en la cabeza mil persecuciones. Tiénela por poco humilde y que quiere enseñar a de quien había de deprender, en especial si es mujer. Aquí es el condenar, y con razón, porque no saben el ímpetu que la mueve”⁹⁴.

De su análisis de la relación entre quien tiene la experiencia y el conocimiento y quien tiene la autoridad, llama la atención el inciso: “aquí es el condenar y con razón”. De la valoración objetiva de cuál es el estado de cosas – lo injusto de que quien sabe deba someterse a quien no sabe-, no puede deducirse, al menos expresamente, en la formulación, que el estado de cosas no deba ser acatado. Es mujer, no es letrada, hizo voto de obediencia: el condenar de quien puede condenar ha de ser siempre considerado con razón. Esas eran las reglas del

juego, pero Teresa no se engañaba y a renglón seguido generalizaba la falsedad en la que se fundaba ese doble rasero, a un terreno en el que se había sentido herida desde su infancia de niña de familia conversa que debe litigar en un pleito la falsa hidalguía, el terreno de la negra honra: “ (...) fatígase (el alma) del tiempo en que miró puntos de honra y en el engaño que traía de creer que era honra lo que el mundo llama honra; ve que es grandísima mentira y que todos andamos en ella”⁹⁵. El asunto estaba claro: por una parte, las cosas como son, de verdad, con la autenticidad de la experiencia⁹⁶; por otra, el nombre que el mundo daba a las cosas y que servía de norma a los comportamientos. A Teresa le interesaban las cosas como eran, su experiencia era la raíz de su conocimiento, pero sabía desde niña, que los límites sociales y religiosos no podían ser transgredidos, que si quería que su mensaje tuviera eco en el mundo debía tomar en cuenta lo que este mundo estipulaba: “El saber de ellos escapa a los criterios de la experiencia teresiana. Traza los muros de la casa pero como una frontera fluctuante cuya definición viene del exterior. Así pues, y de una vez por todas, Teresa decidió someterse a esta arbitrariedad necesaria, ley de la escritura, ley del otro, ley de lo real”⁹⁷.

Si esto sucedía con las locuciones, ¿qué decir de las visiones? Era todavía más difícil explicarlas porque había que traducir en palabras algo que no eran palabras. Entonces había intentado “poner en comparaciones para darme a entender; y cierto, para esta manera de visión, a mi parecer, no la hay que mucho cuadre”⁹⁸. Las visiones se centraban numerosas veces en la presencia física de Dios en Cristo. Cuando Teresa comenzó a orar había optado por eliminar la referencia a la humanidad de Cristo con ayuda de libros como el de Osuna, pero muy poco le duró esa opinión. Para ella, prescindir de la corporalidad divina era un error porque “queremos hacer ángeles estando en la tierra (...) es desatino”⁹⁹. El alma, pensaba, necesita tener arrimo para elevarse pues aunque “algunas veces el alma salga de sí o ande muchas tan llena de Dios, que no haya menester cosa criada para recogerla, esto no es tan ordinario que en negocios y persecuciones y trabajos, cuando no se puede tener tanta quietud, y en tiempo de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le miramos hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía, y habiendo costumbre es muy fácil hallarle cabe sí”¹⁰⁰. Se aprecian en estas frases los dos rasgos que quizá caracterizaron

mejor la mística teresiana: la evidente raíz corporal de su espiritualidad y su intensa calidad afectiva.

Sus visiones habían sido de tres tipos: Corporales (excepcional y muy raramente) y sobre todo, Intelectuales e imaginarias¹⁰¹. Aquellas que los expertos llamaban visiones intelectuales habían consistido en la percepción de la cercanía de Cristo estando situado a su lado izquierdo. Cuando el confesor le preguntó en que forma lo veía, ella le explicó que en realidad no lo veía sino que lo sentía, como se siente a una persona que está cerca de nosotros en la oscuridad.

Estaban además las visiones imaginarias: aparecía en su mente –con los ojos del cuerpo nunca vio nada- la imagen de Cristo: primero las manos, después el rostro, luego toda su figura. Teresa misma señalará que no era “como los dibujos de acá, por muy perfectos que sean, que hartos he visto buenos; es disparate pensar que tiene semejanza lo uno con lo otro en ninguna manera, no más ni menos que la tiene una persona viva a su retrato, que bien que esté sacado, no puede ser tan natural que, en fin, se ve es cosa muerta”¹⁰².

¿Cuál podría ser la raíz y el fundamento de los dos últimos tipos de visión? La clave interpretativa la daba la propia Teresa en su manera de orar según su modo de ser, posibilidades y limitaciones naturales. Así explicaba ella como representaba a Cristo en su interior sin discurrir, o como al principio necesitaba de un libro o de la contemplación de la naturaleza para entrar en recogimiento. Hablando de sí misma señalará: “Tenía tan poca habilidad para con el entendimiento representar cosas que, si no era lo que veía, no me aprovechaba nada de mi imaginación, como hacen otras personas que pueden hacer representaciones adonde se recogen. Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre; mas es así que jamás le pude representar en mí, por más que leía su hermosura, sino como quien está ciego o a oscuras, que aunque habla con una persona y ve que está con ella porque sabe cierto que está allí, digo que entiende y cree que está allí mas no la ve, de esta manera me acaecía a mí cuando pensaba en Nuestro Señor. A esta causa era tan amiga de imágenes”¹⁰³.

¿Qué es lo que Teresa decía aquí? : 1) que con el entendimiento no podía representar cosas; 2) que sólo representaba lo que veía; 3) que su imaginación era inhábil para tal fin; 4) que sólo podía pensar en Cristo como hombre; 5) que nunca podía representar a Cristo en sí, ni siquiera si veía sus imágenes; 6) que sólo lo hacía como si estuviera ciega o a oscuras, sin verlo; 7) que a esta causa era tan amiga de imágenes.

Es decir, Teresa manifestaba que carecía de una imaginación incapaz de ayudarla a representar a Cristo en su interior. Es decir, no podía representar con figura a Cristo-hombre en una escena evangélica. Al no disponer de este tipo de imaginación que visualizaba interiormente una escena, la representación interior se apoyaba en la imagen plástica o en la representación interior sin ver y a oscuras.

El soporte en la imagen plástica ocupaba el primer lugar. Teresa rezaba mirando iconos de Cristo. Pero además como no podía imaginar interiormente a Cristo visualizándolo interiormente, recurría a la representación interior sin figura. Así representaba la escena del Huerto de los olivos sin ver ninguna figura interior pero con la certeza de que estaba allí.

Así, la oración continuada que partía del soporte de la imagen plástica constituiría el preámbulo de las visiones imaginarias, mientras que la representación interior sin imagen lo sería de las visiones intelectuales. Preámbulo hay que señalarlo porque ni la imagen plástica agota la visión imaginaria ni la representación interior la visión intelectual, sino que desempeñan el papel de *terminus proximus*, en los que la diferencia específica es sin embargo, la parte más importante: “es disparate pensar que tiene semejanza lo uno con lo otro”.

¿Y las visiones corporales? Sumamente extrañas la más destacada era la de la transverberación que inmortalizó a Teresa en la gloria de Bernini, y que como ella le contaba en el *Libro de la Vida* a Juan de Ávila, había inquietado profundamente a sus confesores. Hay que reconocer en este caso, que no era para menos. Se trataba como ya hemos dicho de una visión corporal (esto es, la vió con los ojos de la cara, no con su imaginación o entendimiento) cosa que nunca le sucedía. Decía ella como había visto un

ángel delante de ella, a su izquierda, y lo describía así: “No era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parece todos se abrasan”. El ángel llevaba en sus manos un dardo largo de oro acabado en una punta de fuego y Teresa relataba así su actuación: “Este me parecía meter en el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios”. La sensación que le producía era doble: dolorosa y gozosa a un tiempo. El dolor le hacía prorrumpir en quejidos, pero iba acompañado de tan excesiva suavidad que no deseaba que acabara nunca. Teresa analizaba entonces la entidad de aquel dolor y concluía: “ No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja el cuerpo de participar algo y aun harto”¹⁰⁴. Eruditos actuales han sugerido cierta analogía entre el dardo de oro y la flecha utilizada por los indígenas americanos con “curare” en la punta. Teresa recibía cartas de los hermanos dispersos por las Indias y de viajeros de allá. Unos y otros contaban la misteriosa eficacia del veneno que aplicado al hierro causaba primero un dolor intenso y un progresivo adormecimiento placentero después.

El dardo sin embargo dejaba al alma inflamada en deseo. Esta experiencia incontrolable dejaba en ella que la sufría, un desasimiento extraño, una extrañeza nueva para con las cosas del mundo, una pena que “ni la podemos traer a nosotros ni venida se puede quitar”¹⁰⁵. Con ese raptó y esa unión crecía el deseo y con él, el desamparo: “con una pena tan delgada y penetrativa”¹⁰⁶ que es difícil de soportar debido al “extremo de soledad en que se ve”¹⁰⁷. Es esa pena la que llena al sujeto de ansias de muerte, siendo ella misma peligro de muerte: “Que esto sí, cierto hace, yo me he visto en este peligro de muerte algunas veces con grandes enfermedades y ocasiones, como he dicho y creo poder decir es éste tan grande como todos”¹⁰⁸. Narra Teresa entonces la constatación de la división interna del sujeto: Cuerpo y alma juntos que no desean morir, y el espíritu que no quería nunca dejar aquella sensación: “Así el deseo que el cuerpo y el alma tienen de no se apartar es el que pide socorro para tomar huelgo, y (...) busca remedio para vivir muy contra voluntad de espíritu, o de lo superior del alma, que no quería salir de esta pena”¹⁰⁹. Ella que confesaba su rechazo a la penitencia sangrienta porque qué mayor penitencia, que pena más profunda que la de continuar viviendo, la de la ausencia de Dios, confesaba ahora que

su deseo de muerte era perturbador. El amor puede ser en nosotros un movimiento de pérdida veloz que se vuelve rápidamente trágico y no se detiene más que en la muerte. Es un deseo de zozobrar, es deseo de morir pero al mismo tiempo es deseo de vivir entre los límites de lo posible y lo imposible, con una intensidad cada vez mayor. Es el deseo de vivir dejando de morir, o de morir sin dejar de vivir. Aquel famoso: “muero porque no muero”. Pero la muerte por no morir precisamente es el estado extremo de la vida; si se muere por no morir es precisamente por la condición de vivir: muerte es lo que experimenta al vivir, al seguir viviendo. Teresa zozobraba pero no moría del deseo que tenía de zozobrar realmente. Perdía pie, pero lo único que hacía era vivir de forma más violenta, tan violenta que podía decir que estaba en el límite de morir, pero una muerte que exasperando la vida, no la hacía cesar:

¿Cómo entender estas experiencias teresianas que combinaban el goce, el dolor, y la muerte? Pareciera que el éxtasis sólo pudiera alcanzarse, en la perspectiva, aun lejana, de lo que nos destruye. Como si hubiera de haber *algo* que nos superara, que nos superara a pesar nuestro, obligándonos a cualquier precio a no ser, a alcanzar el momento insensato al que tendemos y que rechazamos con todas las fuerzas. Como ha señalado Bataille: “El ser nos es dado en una superación intolerable del ser, no menos intolerable que la muerte. Y puesto que en la muerte, al mismo tiempo que el ser nos es dado nos es quitado, debemos buscarlo en el sentimiento de la muerte, en esos trances intolerables en los que nos parece que morimos, porque el ser ya no está en nosotros más que como exceso, cuando coinciden la plenitud del horror y la del gozo”¹⁰. El deseo es lo imposible dirá más tarde Simone Weil, relación con lo imposible o más bien lo imposible como relación.

La ambivalencia iconográfica del dardo era una imagen perfectamente evocadora para reflejar la ambivalencia entre la pasión amorosa y el ardor divino. Sólo la flecha de Cupido es capaz de herir el alma, sólo ella puede herir con la pasión del fuego, y sólo la amorosa flecha puede infundir vida a la vida.

IX

Ha sido un lugar común de cierta crítica moderna – de Bataille¹¹¹ a Gubern¹¹²; de Cioran¹¹³ a Valente¹¹⁴ – el aventurar un acercamiento a la experiencia mística mediante la exploración de la conexión que la une al campo del Eros. El acceso al núcleo central de una vivencia de carácter místico no parece que pueda hacerse en realidad practicable sin pasar necesariamente por abordar el papel que en él mismo juegan un conjunto de disposiciones alojadas en el registro libidinal. Pareciera que la experiencia numinosa, aun cuando no se agote en ello y no sea, como ya señaló con lucidez Lacan, “una cuestión de semen”¹¹⁵ pasa necesariamente por un cuerpo librado a sus mecanismos de goce en lo que se atisba de una unión, pero que excede también su ser, en su dolor indecible, en lo que se reconoce consciente de la separación a la que ha sido condenado por la fuerza de un deseo que, en verdad va más allá de sus propios objetos. Como ha señalado agudamente E.R Kraus: “el peso de lo metafísico en el deseo aumenta a la medida que disminuye el de lo físico. Con la cercanía del mediador, la pasión se hace más intensa y el objeto pierde su valor concreto. En el deseo lo físico y lo metafísico siempre fluctúan uno a expensas del otro”¹¹⁶. En cierto modo, la reducción de la necesidad, de las necesidades (finalidad de toda ascética) es inversamente proporcional al crecimiento del deseo (finalidad de toda mística). A medida que no hay necesidades que reducir el deseo del místico alcanza su clímax.

La asociación de la experiencia numinosa con la cópula y la simbología asociada tiene una larga trayectoria desde las religiones místicas, a los contextos yóguicos o tántricos pasando por el andrógino de Böehme y por toda la tradición que tiene su raigambre en el Cantar de los Cantares. “La adoración- escribe a este propósito Walter Schubart- es una categoría religiosa. La unión una categoría erótica. Es esencial en la religión que el hombre se prostérne ante el valor supremo y lo adore. La aspiración de un ser a fundirse con otro en unidad indisoluble constituye el movimiento primero del erotismo, cuando no de la pura sexualidad. La adoración introduce un elemento religioso en el erotismo, la unión un elemento erótico en la religión”¹¹⁷.

En los estados superiores de su experiencia, el místico arrastra toda la potencialidad unitiva del Eros. La sexualidad es significativa de lo sagrado y establece con ello un exclusivo nudo metafórico: la unión sexual tiene ya una aptitud intrínseca para significar un acontecimiento sagrado. Así lo vieron desde Plotino: “Los amantes que desean fundirse para hacerse uno, imitan ya desde esta tierra esta unión celeste”¹¹⁸, hasta el confesor más cercano de Teresa, Jerónimo Gracián, que escribió “Éxtasis significa aquel último y soberano afecto, que viene muchas veces con el raptó, en que el alma goza de Dios inmediatamente en el supremo grado, que se puede gozar en esta vida: que es como la cópula del matrimonio divino”¹¹⁹. Experiencia de la unidad en el origen, reabsorción de lo múltiple en lo uno, la experiencia mística incide en el movimiento reunificador del ser indiviso, del origen sobre el que el Eros se constituye.

Tenemos la intuición de que muchas representaciones sacras pueden ser trasmutadas en obscenas. O mejor dicho, que en el fondo de toda representación sagrada hay un sustrato carnal, de que es la carne el soporte, la infraestructura, el campo privilegiado donde encarna el efecto místico. Pero para referirnos al que pasa por ser una suerte de supracuerpo o emblema de toda carnalidad y su destino, hay que decir que ese cuerpo desnudo de Cristo, su masculinidad de signo ejemplarista, concentra en torno a su genitalidad el núcleo mismo del misterio de su Encarnación, como también designa el misterio de una resurrección de esa misma carne, “en todas sus partes de varón”. La *anastasis* de Cristo necesitaba una traducción en la carne y su mejor metáfora era desde luego la erección¹²⁰, la sugerencia de cuya posibilidad encontramos una y otra vez en los esquemas de reproducción plástica (figura 1). El arte renacentista no evitó caer en un vértigo naturalista que le llevaba obsesivamente a fijar la representación de la humanidad de Cristo, a través de los tiempos mismos en que quedaba remarcada su desnudez: Encarnación, Circuncisión, Bautismo, Pasión y Resurrección (figura 2).

La retórica de la época de Teresa evocaba el tema conexo de la dignidad del hombre, y a su amparo es, precisamente, que surgirá una teología encarnacional que construirá el centro del misterio de la fe en torno a esa fórmula. La experiencia de la sexuación era entonces representada como la experiencia anticipadora de la *anastasis*, como anuncio del verdadero



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Fig. 1. Varón de Dolores. Maerten Van Heemskerck



TESIS CON
ALLA DE ORIGEN

Fig. 2 Cristo resucitado. Miguel Angel

estatuto de los cuerpos resucitados. El cuerpo de la mujer se prestaba sobremanera a esta implicación que lo revelaba como cuerpo plenamente pulsional, con el que se participaba en toda la gloria y violencia en el estado teopático: “Herida vais del serafín Teresa/ corred al agua cierva blanca y parda/ que la fuente de vida que os aguarda/ también es fuego y de abrasar no cesa”, escribirá Lope de Vega.

¿Por qué el cuerpo de la mujer? Diversos autores hablan del carácter de la experiencia mística femenina que describen como emocional y desgarradora frente a la masculina¹²¹. Otros señalan que las manifestaciones más frecuentes en la mujer, se deben al discurso masculino que creaba y daba cauce a esa realidad y que las achacaba a los más neófitos e inexpertos en la oración¹²². Tal vez influyera decisivamente, a nuestro entender, el hecho de que la mujer dentro de la tradición cristiana, ha sido el lugar donde Dios se encarna, Dios se hace carne en su carne a través del episodio mediador de la Inmaculada Concepción marial y de la intervención del Espíritu Santo que la fecunda. De este modo se precisaría en la mujer aquello que constituiría la definición más exacta de lo que fuera un *hesicasta*, un místico, según San Juan Clímaco en su *Escala Espiritual*: “Aquel que aspira a circunscribir lo incorporal en una morada carnal”. Las mujeres que elocuentemente acogían en sus cuerpos el hecho teofánico no negaban la condición peligrosa que suponía este movimiento de la sensualidad que acompañaba a su experiencia iluminativa. Había goce, delectación, fruición en su experiencia extrema, había Eros, no podía no haberlo, pero ellas sabían que si el Eros no se excedía de la mera genitalidad, era extinguido. El Eros de la genitalidad asumida y transcendida, de ese Eros que hacía del cuerpo el órgano de éxtasis para la unión con el misterio divino. No se trataría entonces de aplastar el deseo sino de liberarlo. Liberar infinitamente el deseo para que en esa liberación, Eros y Ágape se hagan el uno forma y contenido del otro. Ciertamente la unificación de Eros y Ágape es un límite ante el que el pensamiento retrocede: “La noción de que Eros y Ágape puedan después de todo, ser una sola y misma cosa, escribirá Marcuse, (...) tal vez resulte extraña al cabo de casi dos mil años de teología”¹²³. Se trata, en definitiva, de sustraer al deseo al mecanismo funcional y utilitario de la necesidad. Perpetuar el deseo es lo que nos hace humanos; no nos reproduce, nos hace ser. El deseo se sitúa siempre más acá y más allá de la demanda, es eterno porque es imposible, es insaciable y remite una y otra vez a lo inefable y a lo inconsciente. “Dios

también sale (éxtasis) de sí mismo, escribirá el Pseudo-Dionisio, cuando cautiva a todos los seres por el sortilegio de su amor y de su deseo (...). Del ser que reúne la belleza y el bien cabe decir que es objeto del deseo del Eros y que *él mismo es deseo de Eros*¹²⁴.

Tal pareciera ser la perspectiva del místico: la demanda insatisfecha del deseo que le hace salir (éxtasis) del presente y lo proyecta a un futuro sin término: “Yo soy de mi amado y hacia mí se tiende su deseo”, dirá la esposa del Cantar. El deseo del místico postula un imposible, como verdadero deseo: llegar a ser el otro de quien no tiene otro, el *non-aliud* de aquel cuyo ser consiste en ser sin que nadie sea el otro de sí. Por eso la experiencia del místico desencadena con ese deseo provocante, el proceso de deificación.

Estas mujeres, místicas y visionarias, no han tenido reservas a la hora de trazar un relato ambiguo que escribe el mapa de una experiencia que trabaja con símbolos unitivos de la experiencia espiritual y carnal indistintamente; Catalina de Siena, por ejemplo, escribía como en sueños se desposaba con el niño Jesús que le prestaba como anillo de bodas su prepucio recién circunciso. Nuestra Teresa de Ávila escribirá a su hermano Lorenzo como no se avergüenza de que la carne en su experiencia espiritual “harto” se haya sensibilizado e incluso “incrementado el goce” en el que se hallaba sumida el alma. Aunque también hay que reconocer que para que pudiera escribir esto, tuvo que pasar por un largo proceso que fue del desconcierto, a la tensión, y finalmente a la conciliación.

El Eros, como señaló hondamente Bataille, está presente en el substrato originario de lo sacro, lo cual no implica que las instituciones religiosas y los individuos sujetos a ellas lo reconozcan, y sin embargo, esta presencia de lo erótico, está significativamente presente. Así, hay que señalar además la evidencia de que la recepción femenina de la figura de Cristo se realizaba a través de un imaginario plenamente corporal, que exaltaba un ideal de belleza masculina.

Todos los místicos, sin embargo, hombres y mujeres, fueron extremadamente conscientes de los movimientos sensibles que acompañaban su experiencia y trabajaron arduamente por interpretarla. San Buenaventura escribió: “ in spiritualibus affectionibus carnalis fluxus

liquore maculantur"¹²⁵, y San Juan de la Cruz: "Porque muchas veces acaece que en los mismos ejercicios espirituales, sin ser en mano de ellos, se levantan y acaecen en la sensualidad movimientos y actos torpes (...) Porque como gusta el espíritu y sentido, con aquella recreación se mueve cada parte del hombre a deleitarse según su proporción y propiedad"¹²⁶. "Entre el deseo no saciado- escribirá Hans Urs von Baltasar- y la posesión sin deseo, el espíritu creado realiza esta síntesis paradójica de un deseo que no hace más que crecer con el goce, porque la infinitud del objeto amado aumenta y rejuvenece en él por toda la eternidad el impulso tendido hacia un fin que no puede ser alcanzado"¹²⁷.

X

En la mística teresiana lo corporal se revela insoslayable. Tal vez en esto como en la consideración de la importancia de las mercedes divinas (visiones, locuciones, revelaciones) la obra teresiana es diferente de la sanjuanina. Esto no significa que no haya presencia corporal en san Juan, no hay más que leer sus poemas para ver desplegadas toda una gama de sensaciones amorosas que pasan por la corporalidad. Pero la mística de la nada sanjuanina más austera y recelosa de los fenómenos extraordinarios no nos permite ver con el detenimiento y delectación de la mística teresiana el papel del cuerpo que sufre los embates de lo infinito.

Creo sin embargo que habría que hacer aquí por lo menos, dos puntualizaciones. Una, que la obra de Teresa se va escribiendo a medida que el proceso de su vida espiritual se completa, mientras que parece ser que cuando San Juan escribió la suya, su vida espiritual estaba completa, lo que le permitió tener una visión de conjunto. Así las profundidades que Teresa escribe en su primera cuenta de conciencia en 1560, son ahondadas y más profundamente vivenciadas en el *Libro de la Vida* acabado cinco años después, y el *Libro de la Vida* no alcanza igualmente la profundidad de *Las Moradas*, cuya perspectiva es ya la del matrimonio espiritual que Teresa misma no alcanzó hasta 1572. La segunda es, que hay que esperar a la tercera parte de este trabajo para ver como en *Las Moradas*, el último gran texto teresiano, Teresa muestra diferentes percepciones de estas aprehensiones extraordinarias, y su relación con la corporalidad pasa de la tensión a la conciliación.

Centrémonos sin embargo en *El libro de la Vida*. El camino que va desde la meditación (en que un sujeto se vuelca sobre un objeto de conocimiento, los distintos pasos de la vida de Cristo, por ejemplo) hasta la contemplación y la unión mística (en que la distancia entre sujeto y objeto desaparece al fundirse ambos, y en que la experiencia cognoscitiva, tradicionalmente entendida, desaparece también) es el que recorría Teresa a partir de su segunda conversión. La experiencia cognoscitiva tradicional era sustituida por algo de otro orden, que con sustantivo tan teresiano, podríamos denominar engolfamiento, pérdida y transformación del alma que se anonada en Dios.

Era ese proceso y recorrido el que deseaban y buscaban todos los que se iniciaban en la oración mental. Querían construir un mundo interior auténtico, a la luz de una verdad resistente, lejos de la farsa de la honra y sus vanidades. Pensaban que no podían cambiar el mundo pero sí la perspectiva y posición en él. Una huida hacia dentro, una vida elegida voluntariosamente primero, y graciosamente regalada después.

Cuando Teresa narraba (y construía narrándola) la peripecia de su vida, llegaba a ese punto en el que algo de otro orden empezaba e interrumpía el relato biográfico para centrarse sólo en lo que era clave y núcleo de esa vida nueva, su experiencia, progresos y descubrimientos en el ejercicio de la oración. Desde el capítulo ocho al veintitrés, el *libro de la Vida* se transformaba en un tratado de oración. Y desde ahí hasta el último de sus cuarenta capítulos, aun retomando el hilo de los hechos que retrospectivamente le importaban más, es decir los sucesos que rodearon su primera fundación en Ávila, el grueso del texto será dedicado a elucidar problemas y describir experiencias y mercedes que recibe en la oración: “Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí a lo que me parecía”¹²⁸.

No era sin embargo que un larguísimo excursus doctrinal interrumpiera el relato autobiográfico. Para quien escribía, la vida sólo se había dibujado y adquirido sus verdaderos contornos en esa práctica, en el ejercicio de una búsqueda afectiva con la que se pretendía proporcionar solidez y consistencia al yo real; solidez y consistencia que sólo se

alcanzaba con el mayor de los desasimientos. Así lo más destacable de la vida que Teresa contaba era el tiempo, energía, amor, conciencia e inconciencia dedicados a salir al encuentro de Otro, encuentro que se producía en el más recóndito e inasequible reducto del yo. Esta experiencia tomará la forma de un crecimiento, de un ensanchamiento: asunción de un sujeto que se asume precisamente porque se supera, por ahondamiento y desbordamiento, de ese sujeto en Otro.

De ese trayecto hacia Teresa relato; el punto de vista, el lugar desde el que la materia de la vida se organizaba en texto, era la oración mental. La manera de entender y explicar esa experiencia y los grados alcanzados, variarán con los años y los sucesivos libros.

En 1565 cuando Teresa acababa la *Vida*, conocía lo que entonces llamaba cuatro grados de oración, y daba a entender la peculiaridad de cada uno valiéndose del símil de los distintos métodos para el riego de una huerta, del esfuerzo del hortelano que cada uno requería y los beneficios que con cada uno se obtenían. Desde el primero, el arduo sacar agua del pozo en el que el afán y el trabajo eran puestos por el hortelano, pasando por el segundo donde el hortelano se ayudaba con norias y arcaduces y por el tercero en el cual utilizaba el caudal de un arroyo o río próximos, hasta culminar el cuarto y último grado en el que el huerto era abundante y generosamente regado por la lluvia.

Lo que Teresa quería dar a entender era el camino de su propia vida interior. Desde la oración natural y esforzada de quien comenzaba y que sentía que debía ponerlo todo (primer grado), hasta la pasividad amante que culminaba en la unión mística (segundo, tercer y cuarto grado). Así hablaba de cómo al principio su oración era ascética y consistía en la meditación de alguna etapa de la vida de Cristo y la importancia de que se desarrollase amorosa y calladamente creando, poco a poco, un silencio interno¹²⁹. Seguía después narrando como iba ingresando en la llamada oración de quietud que consistía en un reposo pasivo y amoroso de la voluntad, fascinada por el misterio divino, fascinación otorgada de manera intermitente pero que constituía una manera nueva de relacionarse con Dios, donde el alma suspendida se volvía luego incapaz de actuar: “se cautiva”, aunque la memoria y el entendimiento estuvieran libres¹³⁰. Posteriormente en “el sueño de potencias”

el entendimiento era progresivamente arrastrado al interior con la voluntad hasta que en el último grado había una “total suspensión de todas las potencias” y “toda la fuerza exterior se pierde”¹³¹. En otras palabras, cuando la oración pasaba a ser sobrenatural el alma se suspendía de manera que ni el cuerpo ni una o más de las facultades fueran capaces de moverse y que progresivamente cada una de estas facultades fuera llevada a la misma suspensión hasta que no quedara nada de la “fuerza exterior”.

¿Por qué la suspensión persistía y se incrementaba a través de los estados de la unión en la *Vida*? Lo que nosotros deducimos es que lo que se hallaba detrás de esta visión era la experiencia de la propia Teresa, que consideraba los fenómenos extraordinarios como el estadio más alto del camino espiritual. Recordemos la transverberación. Pues bien, aquí pese a que Teresa señalaba la participación del cuerpo no dejaba de señalar que no era un estado tan elevado como el de la unión en el cual ciertamente el cuerpo era excluido, y el alma no era capaz de hacer nada, a veces por poco tiempo, pero a veces incluso por días. El problema que se le presentaba a Teresa, y del que ella fue consciente, era el de conciliar esta incapacidad para hacer nada en el más alto nivel de unión y la necesidad de obrar virtuosamente y de vivir corporalmente en el mundo.

Teresa no se sintió a gusto con esa conclusión y de ahí su insistencia en resaltar la humanidad de Cristo. Ella misma se veía como escindida “vida tan mal concertada”¹³², y hablaba de la necesidad de apoyarse en la humanidad de Cristo para no sentir que el alma se quedaba en el aire¹³³. Mas sin embargo, Teresa no iba más allá. No explicaba como la humanidad de Cristo podía estar presente en los estadios de la unión y como el sujeto místico vivía en el mundo. La explicación última no la hallaremos hasta *Las Moradas*.

Al explicar cada uno de los grados, Teresa se deleitaba demorándose en la descripción que de las mercedes obtenidas, y del progresivo desasimiento que sentía. Explicaba además como a medida que avanzaba en la oración se sentía cada vez más capacitada para expresar y transmitir a los demás esas experiencias, “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 como es”¹³⁴. Con frecuencia le venían dadas las formas de expresión al tiempo mismo del

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

arrobamiento: "Estaba yo pensando cuando quise escribir esto (acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo) qué hacía el alma en aquel tiempo. Dijome el Señor estas palabras: 'Deshácese toda hija, para ponerse más en Mí. Ya no es ella la que vive sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo'"¹³⁵. De tal modo, se podría afirmar que la experiencia mística resultaba indisociable en Teresa de la experiencia de la escritura, y la gracia que sentía obtenida en la primera, abarcaba igualmente la segunda. El crecimiento o ensanchamiento que percibía Teresa en su vida interior, se reflejaba en su crecimiento expresivo. Teresa de Ávila se iba alcanzando a sí misma (como en un eco del nietzscheano llega a ser quien eres) en la medida que le parecía ir alcanzando a Dios y en la medida en que se iba haciendo escritora. Todo lo vivía como un don único: "Y es así que cuando comencé este postrer agua a escribir, que me parecía saber tratar cosa más que hablar en griego, que así es ello dificultoso. Con esto lo dejé y fui a comulgar. (...) Aclaró Dios mi entendimiento unas veces con palabras y otras poniéndome delante como lo había de decir, que como hizo en la oración pasada, su Majestad parece quiere decir lo que yo no puedo ni sé"¹³⁶. Escritura y oración andaban unidas: la presencia que percibía de Dios y el dar cuenta de esa presencia eran un mismo proceso.

XI

El *libro de la Vida* finalizaba dando cuenta Teresa de su primera fundación: el Monasterio de San José. El monasterio había sido fundado dentro de la Orden del Carmen pero bajo la Jurisdicción del Obispo pues el provincial castellano de los carmelitas no estaba de acuerdo con el proyecto, lo cual a la larga, iba a suponer un cúmulo de situaciones difíciles y conflictivas. En aquel 1565, Teresa sin embargo se sentía feliz, había superado innumerables dificultades y había conseguido vivir en su monasterio.

Las religiosas alcanzaban el número de trece (que simbolizaba a Cristo y los apóstoles) y que era para ella el número máximo para una convivencia femenina en los límites de la pobreza. Entre la mayoría de ellas se extendía la red de los recuerdos familiares, la trama del silencio. Pertenecían al linaje de los conversos y habían vivido el drama de los certificados de hidalguía que se compraban y se ostentaban, de la honra que se debía

construir y después defender a toda costa. Tenían en común el recuerdo de los pleitos de sus antepasados y la voluntad de olvidarlos. Todas querían ir más allá de la enredada trama de los acontecimientos acallados, envueltos en un silencio denso, y optar por un diálogo interior, libre y amoroso, con Dios. El monasterio de San José les ofrecía su espacio porque pese a la entrada en vigor del Estatuto de limpieza de sangre en 1547, y de la intención de dificultar el acceso a personas conversas a consejos municipales, ordenes religiosas, o universidades, Teresa no permitió que en San José o en otro de sus conventos, se exigiera certificado de limpieza de sangre.

En San José, sin embargo, se conservaban el silencio y los recuerdos familiares, y la necesidad de negar y destruir la memoria construyéndose una nueva y radical identidad. Si no se podía negar la memoria de la exclusión se podía intentar, entre todas, partir de cero: desde la destrucción de todo recuerdo hasta conseguir la relación amorosa con quien había muerto por todos sin distinción. Estaban decididas a que no hubiera criadas, ni legas, a ser todas iguales. Era necesario, a través del retorno a la tradición del Carmelo primitivo, construir una nueva forma de vida, y también lo era conjugar la forma interior, que cada una debería vivir a su ritmo, con las reglas y problemas de la vida comunitaria. Teresa comprendió que debía escribir unas reglas, unas normas para su convento. Así se puso a escribir las *Constituciones*¹³⁷. Mucho más breves de lo comunmente acostumbrado, Teresa se limitó a ciertos aspectos y descuidó otros como las relaciones con la autoridad exterior, la duración en el cargo de la priora o los impedimentos para la admisión de las candidatas. Fueron los visitadores apostólicos los que irían llenando posteriormente los vacíos legislativos. Dos cosas sin embargo llaman la atención: en primer lugar el poco relieve que se le da a la parte punitiva, y su flexibilidad al tomar en cuenta las diferencias de temperamento de las monjas¹³⁸.

En ellas establecía que el ritmo de la jornada se vería marcado por el ritmo de la recitación de los oficios¹³⁹, que vivirían de las limosnas y de su trabajo y que este no sería de labores primorosas que ocuparan el pensamiento sino de hilado; que no deberían discutir el precio de su trabajo sino aceptar buenamente lo que les dieran.

Establecía también que los hábitos debían ser de lana burda, y las alpargatas de cáñamo. La ropa constituye el lazo entre el yo y el mundo, es una zona límite entre lo que es el yo y lo que no lo es: y, en el caso de Teresa entre el mundo profano y su cuerpo sagrado. En las palabras de Helene Cioux: "La ropa es piel. Es piel adoptada, piel adoptiva"¹⁴⁰. A través de ella se definía, se construía, la sacralidad del cuerpo. El hábito vestía su cuerpo como el cuerpo de las esposas de Cristo. Frente a las monjas de la Encarnación que vestían lujosamente y sin una regla establecida, la idea se invertía: uno se vestía no para ser aceptado por el mundo, sino para marcar la diferencia, diferencia que de nuevo, proclamaba a lo externo el valor de lo interno, pero que lo hacía a través de un signo de exterioridad: la ropa. El hábito carmelitano se convertía así, en el contexto de la apariencia y la honra, en un marco insultante que cuestionaba la jerarquía del mundo. No sólo el hábito, para Teresa el descalzarse equivalía a desclasarse. No sólo significaba el abandono de los bienes materiales, sino el abandono del vínculo de unión con las herencias familiares del honor y de la honra. Más aún significaba rechazar el hecho, tan frecuente en la época, de que la entrada en un monasterio podía reforzar la categoría social de una persona, darle nuevas oportunidades de medrar.

Teresa seguía señalando como las carmelitas no debían de tener colchón sino un jergón de paja, y en la celda únicamente un trozo de corcho como asiento, y una jofaina con su jarra de loza. Nada más, nada que pudiera distraer a las religiosas de su atención profunda. Harían dos comidas al día, después de la comida habría un breve tiempo de *recreación* que pasarían juntas hablando o cantando mientras hilaban. También tras la cena, que tomarían antes de los oficios de completas, habría un periodo de recreación. El resto del tiempo, excepto cuando rezaban los oficios, a solas en la celda, lo dedicarían a la contemplación, una contemplación que contribuía al olvido del pasado individual, y a la dilatación del presente, a la separación del futuro, y a la condensación de todo en el segundo intemporal del amor.

Otra de las cosas que Teresa se preocupó de dejar por escrito, fue una relación de libros que los monasterios debían conservar para su uso. En primer lugar, la *Vida de Cristo*, de Ludolfo de Sajonia, que constituiría la única fuente posible para el conocimiento de las

Escrituras, para quienes desconocían, como ellas, el latín. En segundo lugar, el *Flos Sanctorum*, historias de santos y santas, de hombres y de mujeres, con las que confrontar y buscar un modelo para la propia vida. En tercer lugar la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, un libro en el que las mujeres como ellas excluidas de los razonamientos sutiles de quien ha estudiado teología, podían encontrar impulso para su experiencia: “Si tú tuvieras en la mente las palabras de la Biblia y las sentencias de todos los filósofos, ¿de que te aprovecharía todo esto?”¹⁴¹. Añadía además Teresa las pocas obras que el Índice de 1559 había permitido, entre ellas las de Fray Luis de Granada y las de Fray Pedro de Alcántara.

Todos los aspectos tanto internos como externos parecían regirse por una norma precisa: la absoluta reducción a lo esencial. Incluso precisaba Teresa que sus conventos debían ser casas de pobres, no edificios majestuosos como la Encarnación, con ello perfilaba las bases de lo que sería la futura estética carmelitana: paredes encaladas, ladrillos, madera lisa y oscura, y un jardín o huerto. Se trataba, desde la mentalidad trascendente, de abrirse a una tarea deconstructiva, que acercara al hombre religioso a una suerte de grado cero natural: “Si porque es menester por el mucho encerramiento tuvieren campo, y aun ayuda a la oración y devoción, con algunas ermitas para apartarse a orar, enhorabuena; mas edificios y casa grande ni curiosa nada”¹⁴². La casa, eventualmente el convento o el cenobio, cedía mientras el jardín o espacio acotado al abrigo de la mirada, metáfora de un mundo recién creado, a modo todavía de tabula rasa, se extendía en la mentalidad simbólica de la Reforma Carmelitana, a un dominio de lo natural a través de la figura de la ermita: “La casa jamás se labre si no es la Iglesia (...) y la cerca alta, y *campo para hacer ermitas* para que se puedan apartar a oración, conforme lo que hacían nuestros Santos Padres”¹⁴³. Ciertamente, el espíritu eremítico de la Orden Carmelitana adoptaba desde un primer momento esta figuración salvaje de una praxis anacorética que se retiraba de un mundo *construido* para habitar el espacio *creado*. Un espacio que se tratará de hacer habitable sin apenas mancillarlo y sin modificarlo tan siquiera por el producto de la labor, por los utensilios humanos, o incluso por un presupuesto de productividad al que el mismo lugar era ajeno por completo. Un espacio que favoreciera la mayor intimidad y conocimiento del sujeto, que se sintiera allí en sintonía con el cosmos y junto con todo lo creado, en comunión con su creador. Lo que se dibujaba en esta instrumentalización del territorio era de alto calado

simbólico, particularmente por lo que ello mismo suponía de traslado del énfasis desde la idea de la construcción humana a la de respeto absoluto a una naturaleza prácticamente intocada, sobre la cual se trataba ahora de instalar una mínima habitación humana. La idea de morar un jardín, prototípica del canon eremítico, desplazaba la insistencia sobre los aspectos de intervención sobre la tierra, hacia la pura inmanencia de lo que era disposición simbólica de un dominio, tanto más válido cuanto más intocado se presentaba. Se trataba pues, de una sutil inversión de los principios que determinaban el jardín conventual, generalmente ubicado en el claustro, por una extraversión de lo natural hacia la exterioridad, conservando en el centro un pequeño núcleo edificatorio que daba sentido a todo, el espacio simbólico divino: la ermita.

XII

Al escribir las *Constituciones* Teresa era consciente de que tenía más de cincuenta años mientras que algunas de sus monjas no llegaban a los veinte. De la misma manera sabía que ella había leído los libros ahora prohibidos, libros que la habían nutrido, que la habían enseñado a defender la oración mental y la experiencia interior en contra de quienes la veían sospechosamente y la atacaban. Veía necesario el que sus religiosas pudieran responder a las dudas propias y a las de devotos y confesores. Era necesario escribir otro libro, un libro dedicado a la oración mental, escrito por una mujer desde su experiencia y dedicado a otras mujeres. Las mismas religiosas se lo habían podido al no disponer ya del *Libro de la Vida*, que uno de sus confesores el dominico padre Báñez había retenido para examinarlo. Así nació *Avisos y Consejos a mis hermanas de San José* que posteriormente sería conocido como *Camino de Perfección*¹⁴⁴. Un libro donde se analizaba la vida en comunidad, y por supuesto el papel de la oración. Había aquí un avance respecto al *Libro de la Vida* desde el momento en que la preocupación de Teresa era mostrar como la vida comunitaria era parte de la unión con Dios. Por ejemplo la humildad, que en *Vida* había sido considerada el fundamento de la oración era aquí considerada como el fundamento ético de la comunidad: el cimiento donde balancear adecuadamente las relaciones intersubjetivas con la idea de una exclusiva orientación hacia Dios. La comunidad,

precisamente como tal y no tanto como grupo de individuos, se convertía entonces en el lugar donde se encontraba el cielo en la tierra¹⁴⁵.

La primera redacción de *Camino de Perfección* sufrió gruesas tachaduras por parte del censor. Algunas ya las vimos en páginas anteriores, otras se hallaban en los párrafos donde explicaba a sus monjas como y por qué debían defender la oración mental y como el dilema entre oración mental y vocal era falso porque toda oración auténtica era siempre mental. También tacharon aquel párrafo donde comentando el Índice de Valdés señalaba irónica: “(..) no os podrán quitar el Paternoster y el Avemaría”. En un margen el censor dio cuenta de su inconformidad: “parece que reprehende a los inquisidores que quitan libros de oración”¹⁴⁶. Efectivamente.

Había además correcciones de tipo doctrinal. Por ejemplo cuando ella hablaba de transformarse en Dios, el censor señalaba que era unirse. Y donde ella había dicho, comentando el Padrenuestro, que todos, miserables como somos no tenemos que perdonar a nadie, el censor le indicaba que las que recibimos son verdaderas injurias y por lo tanto pecados ajenos que podían ser perdonados y pagados. De sostenerse lo contrario, afirmaba, todos serían iguales delante de Dios en su miseria, y la salvación sólo podría lograrse o en la fe o en una inescrutable decisión divina, algo que olía sospechosamente a herejía¹⁴⁷.

En resumen, Teresa tuvo que volver a redactar el libro. Extremó la autocensura, siguió las indicaciones del censor, eliminó las referencias a otros libros y lecturas, y sacrificó las expresiones irónicas o demasiado polémicas. Mantuvo sin embargo el énfasis en la pobreza libremente elegida, y en que esta elección de la pobreza era la vía para liberarse uno mismo de la tiranía de la honra, de definirse uno mismo mediante el origen social. En efecto el identificarse todas las monjas con la pobreza absoluta tenía un motivo funcional: favorecer la fraternidad. Señalaba Teresa como esta honra estaba estrechamente ligada al dinero (ella y sus hermanas con su certificado de hidalguía comprado lo sabían bien). Es más ella hubiera podido decir aquellas palabras que decía Pedro de Crespo, *El alcalde de Zalamea*, cuando su hijo le proponía comprar un título de hidalguía: “pues, ¿qué gano yo en comprarle una ejecutoria al rey, / si no le compro la sangre?/ ¿Dirán entonces que soy/

mejor que ahora?. No, es dislate/ pues ¿qué dirán?. Que soy noble/ por cinco o seis mil reales; / y esto es dinero y no es honra; / que honra no la compra nadie”. Teresa con la misma lucidez señalaba: “por maravilla hay honrado en el mundo si es pobre, antes, aunque sea en si honrado, le tienen en poco”¹⁴⁸. Para evitar disensiones las monjas tenían prohibido hablar de su propio linaje: “Tome menos a su padre en la boca”¹⁴⁹. Teresa hablaba de una transferencia del concepto de la honra: “Nuestra honra, hermanas, ha de ser servir a Dios”¹⁵⁰. La vivencia de la pobreza encerraba en si misma la verdadera honra porque era imitación de Cristo y se abría a todos.

Mantuvo el hecho de que la finalidad de su reforma era en “aquellos tiempos recios” del Concilio de Trento y la reforma luterana, procurar “seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que pudiese”¹⁵¹, para ello le pareció esencial subrayar tanto la importancia de la experiencia interior como su alcance. Defendía además Teresa, el derecho de las religiosas para elegir su confesor, y la importancia y necesidad de la vida comunitaria.

Teresa terminó la segunda redacción de *Camino de Perfección* en 1566 y aprovechó para escribir un librito dedicado a comentar algunos párrafos del poema bíblico *Cantar de los Cantares*. Hay que subrayar la valentía de Teresa rayana en el atrevimiento. Por traducir al castellano del hebreo el famoso cantar, fray Luis de León, tuvo que pasar años de cárcel. Las páginas de su librito descubren como Teresa sorbía como una esponja los párrafos bíblicos citados en otros libros, o escuchados en los sermones. Su interés radicaba en describir como el Eros era el estilo de Dios, y mostraba como el alma sólo alcanzaba la paz al recibir de Dios, el beso de su boca, y su amorosa infusión: “pareceros ha que hay algunas (palabras) en estos cánticos que se pudieran decir por otro estilo. Según es nuestra torpeza, no me espantaría. (...) ¿qué más era menester para encenderos en amor suyo (de Dios) y pensar que tomó este estilo no sin gran causa?”¹⁵². Siempre consciente de la forma en que su escritura se producía, defendía Teresa el estilo de amor que se manifestaba con “palabras encarecidas”.

El librito suponía además un parteaguas dentro del pensamiento teresiano, porque por primera vez señalaba claramente como en la unión mística puede: "Aventurar el alma a ponerse en guerra con todas las del mundo, quedando ella con toda seguridad y pacífica"¹⁵³. Así pues no había necesidad de tener que perder el estado de unión cuando el alma se involucraba simultáneamente en la actividad del mundo. Es más, Teresa parecía indicar aquí otra nueva forma de unión, y relegar la de la suspensión de potencias a un estadio previo. De nuevo, el conflicto será resuelto en *Las Moradas* pero comenzaba ya a perfilarse desde aquí una respuesta a la tensión interior-exterior, cuerpo/ alma, o pasividad/ actividad. El confesor, aterrado por el atrevimiento de Teresa y por las posibles consecuencias, le ordenó quemar el libro y ella obedeció sin vacilar, pero ya las religiosas habían hecho y salvado en secreto, una copia.

En 1577, Teresa recibió desde Roma la visita del Padre General del Carmelo, Juan Bautista Rubeo, que trataba de llevar a cabo una reforma de los conventos de la orden y quien le concedió patente para fundar monasterios de monjas y dos de frailes en la provincia de Castilla. El Padre General la colocaba a sí directamente bajo su protección y no bajo la del Provincial de Castilla que tan hostil había sido al proyecto descalzo. De 1567 a 1571, Teresa fundaría nueve conventos de monjas y dos de frailes. Los de monjas serían: Medina del Campo (1567), Malagón (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570) y Alba de Tormes (1571) ; y los de frailes, Duruelo (1568) y el noviciado de Pastrana en 1569.

Algunas de estas fundaciones fueron memorables. En la de Medina conoció a Juan de Santo Matía, un joven carmelita que desencantado por la mitigación de la orden carmelitana buscaba pasar a la Cartuja. Teresa lo conquistó para la reforma descalza y con el nombre de Fray Juan de la Cruz será el primero de los frailes en descalzarse. Ambos eran, en verdad muy distintos, Juan de la Cruz no se limitaba, como Teresa hacía, a la destrucción del yo acorazado y mundano, del yo construido a partir de la memoria familiar y la experiencia sensible, sino que se obstinaba en eliminar todas las consolaciones (voces, visiones, éxtasis) que ella había vivido como una felicidad tormentosa desde su conversión. En su experiencia interior sin embargo los dos compartían el saber de la espera dolorosa y gozosa

de la presencia, y la desesperación de la inevitable ausencia. Pero en tanto Teresa aguardaba y deseaba esos instantes luminosos de la unión, Juan los rehúía para ir en busca de un encuentro más total y secreto, fuera del tiempo, incluso del tiempo interior, un encuentro del que nacía solamente el silencio o la poesía. Juan proponía implícita y tácitamente la renuncia, la negación, la superación de los bienes que con certeza provenían de Dios, para acosar, esperar, solos, desnudos, a Dios mismo. Teresa constató pronto que Juan siempre disponible y siempre inaccesible, siempre atento y siempre sumergido en su intangible desierto, trabajaba con la mirada puesta en los problemas absolutos y no parecía dispuesto a descender a los niveles imperfectos en los cuales se negociaba, se preparaban las elecciones, se hacían planes, propuestas o contrapropuestas. Lo admirará sin reservas: "Es grande en los ojos de Dios"¹⁵⁴, "No hay fraile que no diga bien de él"¹⁵⁵, "Tiene harta oración y buen entendimiento"¹⁵⁶ "hombre celestial y divino"¹⁵⁷, "padre de mi alma"¹⁵⁸. Y, sin embargo, con igual sinceridad reconocerá que a veces la irritaba: "Aunque ha poco tiempo, mas parece le tiene el Señor de su mano, que aunque hemos tenido aquí algunas ocasiones en negocios (y yo que soy la misma ocasión, que me he enojado con él a ratos), jamás le hemos visto una imperfección"¹⁵⁹.

Pasarán los años y cuando en mitad del conflicto calzados y descalzos Fray Juan sea secuestrado nueve meses, Teresa no parará de escribir a quien ella crea que puede ayudar a liberar al fraile desde el rey hasta los superiores: "puse allí en una casa un fraile descalzo tan gran siervo de Nuestro Señor, que las tiene bien edificadas (...) y espantada esta ciudad del grandísimo provecho que allí ha hecho, y así lo tienen por un santo (...). Y ahora un fraile (...) tiénelos preso en su monasterio y descerrajaron la celda y tomáronle en lo que tenía los papeles"¹⁶⁰, "Este fraile tan siervo de Dios está tan flaco que temo por su vida"¹⁶¹, "Espantada estoy de este encantamiento de Fray Juan de la Cruz"¹⁶². Le dolió a Teresa percatarse de que nadie parecía dispuesto a mover un dedo: "No sé que ventura es que nadie se acuerde de este santo"¹⁶³. Para Teresa que sabía cuan inminente y a veces fastidiosa era la perfección de Fray Juan, era un asombro el ver que los demás no lo veían. Tal vez porque él procedía de manera de que quien quisiera pudiera ignorarle y lo ignoraban quienes sólo veían a los que se situaban en primer término. Fue Teresa quien a distancia acompañó la angustia de Juan en la prisión, pues bien, pasarán los años, y será

precisamente Fray Juan quien junto con una religiosa valiosísima, Ana de Jesús, pondrá los medios y dará los pasos para que la obra de Teresa, se publique, algo que finalmente llevará a cabo Fray Luis de León.

La fundación de Malagón le permitió a Teresa enviar por fin, a escondidas de su confesor, una copia del *Libro de la Vida*, a Juan de Ávila que vivía a poca distancia. El confesor del nuevo convento sería Tomás de Carleval, hermano de Bernardino, discípulo de Ávila, con el cual tuvo Teresa numerosos encuentros y conversaciones. Bernardino Carleval había sido arrestado y procesado por la Inquisición en 1551, por declarar que la discriminación a los cristianos nuevos era una injuria para el evangelio de Jesucristo. Todas estas personas constituían un grupo con el que Teresa se ponía casi a las puertas de la Inquisición, pero del mismo modo eran los únicos religiosos que compartían y comprendían su vida espiritual. Teresa respiró feliz cuando tuvo entre sus manos la carta de Juan de Ávila con el veredicto para su libro: “No tienen razón los que descreen estas cosas porque son muy altas, y parece cosa increíble abajarse la Majestad Infinita a comunicación tan amorosa con una su criatura. Escrito está que Dios es amor, y si amor, es amor infinito y bondad infinita, y de tal amor y bondad, no hay que maravillar que haga tales excesos de amor que turben a los que no le conocen”¹⁶⁴.

La fundación de Toledo fue tal vez de las más arduas. En Toledo, ciudad desde la que se había lanzado el Estatuto de limpieza de sangre, y desde donde todavía colgaba en la Iglesia de Santa Leocadia el sambenito con el nombre de su familia, iba a fundar con la ayuda de monjas de origen judeoconverso un monasterio con ayuda explícita además de familias de mercaderes conversos. A ello se añadía el hecho del recuerdo y la figura del Arzobispo Carranza que había polarizado las opiniones de los toledanos. Mientras trabajaba en ella, a Teresa le llegaban noticias preocupantes del noviciado de los descalzos de Pastrana, donde imitando a los padres del desierto llegaban a unos niveles de penitencia increíble. Para tratar de poner remedio les envió a Fray Juan de la Cruz.

En esta época tuvo serias dificultades, no sólo relacionadas con el hallar casas o disponer de los permisos como en Toledo o Salamanca, sino más bien con el hecho de que el Provincial

de Castilla enfurecido por la patente de fundadora que Teresa había obtenido del General de la Orden, trató de obstaculizar cuanto pudo. Así cuando a finales de 1570 se hallaba Teresa en el monasterio de Medina con motivo de la elección de la nueva priora, el Provincial invalidó las elecciones y les impuso por priora a otra monja calzada de la Encarnación. Teresa recibió la orden de salir del monasterio bajo pena de excomunión, y tuvo que huir a lomos de la mula de un vendedor de agua. No sólo eso, sino que en 1571, recibió una orden demoledora, se le obligaba a dejar de fundar y a regresar como priora a la Encarnación. Era un golpe terrible. Teresa se percataba de que lo que pretendían era atarle las manos. Ella que había huido de la Encarnación era obligada a regresar por la fuerza. Obligaban a una carmelita descalza a vivir en un convento de la regla mitigada. Obligaban a Teresa que tanto énfasis había puesto en la libertad de las monjas para decidir cuestiones internas del monasterio, a convertirse en priora en contra de las monjas de la Encarnación, por imposición de los superiores.

En la Encarnación Teresa tuvo que enfrentarse con los problemas que tan bien conocía: la desigualdad entre las monjas, la falta de vocación de muchas, la relajación y el visiteo, o las dificultades materiales. Para ayudarse solicitó a Fray Juan de la Cruz como confesor de las monjas y de ella misma, y entre los dos fueron introduciendo pequeñas modificaciones. Restringieron las salidas y visitas a las estrictamente permitidas por el Concilio, pidió dinero a alguna de sus amistades de la nobleza para solventar las necesidades más importantes y poder ayudar con una cantidad semanal a las religiosas más pobres. Y comenzó ella por dar ejemplo como priora y en vez de comer el doble que las demás como habían hecho las precedentes, se restringió a lo elemental. Finalmente pudo escribir: "Parece que va el Señor tan por junto haciendo merced a estas almas que me tiene espantada"¹⁶⁵.

En 1573, consiguió Teresa el permiso para seguir fundando, y a partir de esos años fundará conventos de monjas en Segovia (1574), Beas de Segura (1575), Sevilla (1575), Villanueva de la Jara (1580), Palencia (1581), Soria (1581) y Burgos (1582). A partir de estos años Teresa comenzará a escribir *el Libro de las Fundaciones*¹⁶⁶ que acabará en visperas de su

muerte en 1582. El libro consistirá en una especie de memorial interno para los carmelitas descalzos y narrará las peripecias de cada una de las fundaciones.

En su libro Teresa, sin embargo tenía en cuenta problemas que no había observado en *La Vida* o en *Camino de Perfección*. Entonces había escrito que todas las carmelitas debían de tener la experiencia de la oración según su inspiración interior. Ahora sin embargo, se encontraba con el hecho de que algunas lo hacían de forma tan total y desenfrenada que se apartaban de las tareas de la vida comunitaria, y se sumergían en una profunda concentración, que las conducía a peligrosos estados de atontamiento. Teresa escribió entonces, como en la cotidianidad, en las tareas más sencillas era desde donde uno podía orar mejor porque “también entre los pucheros anda el Señor”¹⁶⁷. Se reafirmaba así en la idea esbozada en *Conceptos sobre el amor de Dios* o *Meditación sobre el cantar de los cantares*¹⁶⁸, de la unión entre acción y contemplación.

Se dedicó también a tratar el problema de la autenticidad de la experiencia, y del hecho de que se manifestara en una prolongación de la oración de quietud por horas y horas de pasividad que se transformaba en una suerte de somnolencia que las dejaba exhaustas y agotadas. Había ido ella aprendiendo poco a poco, como el éxtasis duraba poco y no se peleaba con la acción. Le parecía entonces que esos estados de pasividad letárgica tenían más que ver con temperamentos débiles que se obsesionaban con una idea. Teresa recomendaba alimentarlas bien y tenerlas ocupadas todo el tiempo posible.

Daba Teresa además criterios para distinguir entre las formas correctas y verdaderas de la experiencia interior y las perjudiciales y dañinas. El primero era la espontaneidad de la experiencia que surgía sin artificio del intelecto o la voluntad y a la que era imposible resistirse. El segundo que la experiencia auténtica producía beneficios efectivos en la vida espiritual: claridad intelectual y deseos de actuar y hacer buenas obras. De nuevo la idea de que no se peleaba la más alta unión con Dios con el actuar en el mundo.

La fundación de Segovia sirvió de cobijo al Carmelo femenino de Pastrana. Las monjas huyeron escapando de las arbitrariedades e imposiciones de la señora de la Villa, la

princesa de Éboli, que en represalia denunció el *Libro de la Vida* a la Inquisición. Por si fuera poco, Teresa se encontraba en un gran riesgo al haber desobedecido la orden del Padre General de fundar sólo en Castilla.

El problema había sido que ella había llegado a Beas de Segura convencida de que todavía se hallaba en límites castellanos. En Beas de Segura, sin embargo le aguardaba una sorpresa: Teresa conocerá a Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, joven culto, brillante y elocuente, hijo del secretario del rey, y que había profesado en la Reforma el 25 de abril de 1573. El Matrimonio Espiritual realizado en 1572 y que veremos en el capítulo III de este trabajo, le permitía liberar su afectividad situándola desde el lado de Dios: "(...) estando un día comiendo sin ningún acopio interior, se comenzó mi alma a suspender y recoger de suerte que pensé que me quería venir algún arrobamiento, y representóseme esta visión con la brevedad ordinaria, que es como un relámpago: Parecióme que estaba junto a mí nuestro señor Jesucristo de la forma que su Majestad se me suele representar, y hacia el lado derecho estaba el mismo maestro Gracián y yo a la izquierda. Tomónos el Señor las manos derechas y juntólas y díjome que este quería tomase en su lugar mientras viviese y que entrambos nos conformásemos en todo, porque convenia así"¹⁶⁹.

La comunicación de ambos en ese primer tiempo parecía ser perfecta. A ella le pareció la persona idónea para gobernar a los descalzos porque los dos primeros: fray Antonio y fray Juan de la Cruz no lo eran. Al primero no le reconocían sus compañeros dotes de mando, y al segundo, le conocía su concentración del todo en el interior, su rechazo a consumir su existencia en asuntos temporales. En Gracián Teresa veía el gusto por la experiencia interior y el hecho de que parecía proyectado hacia fuera: brillante predicador, expansivo y entusiasta, dispuesto a asumir tareas de gobierno. En él pensaba poder descargar todas las preocupaciones que había ido llevando sola. Además de haber sido nombrado visitador apostólico y reformador de todos los carmelitas, calzados y descalzos, Gracián pronto fue nombrado también visitador de descalzos y descalzas de Castilla. Teresa pasaba revista con él a todos los asuntos de la Orden, hacía planes, le parecía posible encauzar el futuro.

Teresa decidió entonces hacer lo que no había hecho nunca: prometerle perfecta obediencia durante toda su vida. Era una mujer con experiencia y se conocía bien. Contaba Gracián como una vez al recriminarle que le quisiera tanto, ella le contestó riendo: “Cualquier alma por perfecta que sea ha de tener un desaguadero. Déjeme a mí tener éste que por más que me diga no pienso mudar el estilo que con él (con Gracián) llevo”¹⁷⁰. Las cosas del alma siempre se habían de considerar con plenitud, anchura y llaneza, escribía ella por este entonces. Teresa no se engañaba respecto a lo que sentía ni tampoco respecto a su temperamento. Al valorar su promesa de obediencia absoluta pensaba que nunca había hecho voto así a ningún confesor, y que además no había sentido tampoco obligación con ellos de descubrir hasta el final su alma; pensaba que hacer una promesa de esta índole equivalía a quedar sin libertad durante toda la vida. Y esta perspectiva a ella, le producía una angustia insostenible. Lo comparaba con otros momentos de dificultad y sólo se le ocurría uno “cuando salí de casa de mi padre para ser monja”¹⁷¹. Debía como entonces vencer ese rechazo casi físico con un esfuerzo de la voluntad e, hincándose de rodillas, prometer hacer solemnemente todo lo que él dijera durante el resto de su vida (siemprematizaba ella- que no fuese contra Dios y contra los prelados superiores a los que la obligaba el voto de profesión) no encubriéndole nunca nada, “en fin tenerle en lugar de Dios exterior e interiormente”¹⁷². Y, como otras veces, después de allanado por la voluntad el instintivo rechazo, Teresa se sintió tan calmada y libre de sí que le sorprendía como “pensando quedar apretada con la sujeción he quedado con muy mayor libertad”¹⁷³. Si el amor es siempre una experiencia de pérdida de uno mismo en el otro, Teresa le dio la forma del sometimiento a esa pérdida, y paradójicamente, decía ella se sintió más libre. Libertad que probablemente tenía que ver también con el hecho de haber acabado con la rueda de los confesores en busca de consejo, y con la necesidad de saber que en el gobierno de la Orden se encontraba alguien afín a ella y a sus ideas.

Entretanto Teresa recién creado el monasterio de Beas se había enterado de que pertenecía administrativamente a la jurisdicción de Andalucía y de que había desobedecido la restricción territorial del General Rubeo. Gracián la instaba a fundar en Sevilla y ella dudaba porque ya no cabía aducir error adscriptorial ante el padre General como en el caso de Beas. Además las locuciones divinas lo desaconsejaban aunque como siempre la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

instaban a obedecer. Así, ante la obstinación de Gracián Teresa se puso en marcha. En realidad tenía que hacerlo. No sólo por su voto de obediencia sino porque el nombramiento de Gracián como visitador apostólico otorgado por el nuncio, lo convertía además en su superior directo en aquel momento. En la nueva fundación Teresa se encontró en mitad de la tormenta. El General Rubeo, furioso, había desautorizado las fundaciones de descalzos en Andalucía potenciadas por Gracián, y emitía una disposición por la que Teresa debía recluirse en una de sus fundaciones castellanas. Como de las descalzas no decía nada, Teresa optó por dejar lo suficientemente bien establecidas a sus monjas de Sevilla, antes de recluirse en el monasterio de Toledo. El conflicto jurisdiccional no parecía tener más arreglo que la escisión de la Orden en dos ramas separadas. No paraban ahí los problemas. En 1576 una ex novicia de Sevilla apoyada por su confesor, apodado el clérigo melancólico, acusó ante la Inquisición a Teresa y a las descalzas de prácticas alumbradas. De este primer proceso no se conserva la sentencia. Parece ser que la Inquisición ni la absolvió ni la condenó sino que extendió sobre ella la sombra de un silencio vigilante hasta *ver en qué para esta mujer*¹⁷⁴.

Teresa decidió llevar a cabo su confinamiento en el monasterio de Toledo. Allí se enteró de la segunda actuación del tribunal inquisitorial de Sevilla, en la cual dos novicias, inducidas por los superiores de los calzados, acusaban a Teresa de nuevo de alumbradismo. No se conserva el texto de los memoriales acusatorios pero sí los textos en que las novicias se retractaban de sus acusaciones y pormenorizaban estas. Si sabemos en cambio la reacción lúcida de Teresa: “no me espanto que las hiciesen desatinar porque hubo monja que la tenían seis horas en escrutinio, y alguna de poco entendimiento firmaría todo lo que ellos quisiesen”¹⁷⁵. Y más tarde refiriéndose a la preocupación de Gracián ante los hechos: “Harto disgusto me ha dado que de dichos contra nosotras, en especial tan deshonestos, haga nuestro padre probanza, que son disparates; que lo mejor es reírse de ellos y dejarles decir”¹⁷⁶.

La muerte del nuncio Ormaneto vino a complicar aún más la situación de los descalzos. El nuevo nuncio hizo público un decreto de extinción de la reforma y los puso bajo la autoridad de los mitigados. No será hasta enero de 1581, tras sucesos como el

encarcelamiento y secuestro de Fray Juan de la Cruz por parte de los calzados, en que mediante el Breve papal, los descalzos consigan la tan ansiada autonomía.

Entretanto Teresa había aprovechado su confinamiento toledano apremiada por Gracián su *Libro del Castillo Interior o Las Moradas*. Su último gran texto y del que nos ocuparemos posteriormente con detenimiento. Baste señalar ahora que en el libro Teresa reescribía su experiencia mística desde lo que ahora ella sabía. Es decir, que en un momento dado los éxtasis cesaban y se llegaba a gozar de una indecible fuerza y paz interior. Terminó el libro en San José de Ávila donde recibió la noticia del cambio de viento favorable para sus descalzos y de la restitución de su patente de fundadora en 1579, recibió también con alivio la noticia de la fuga de Fray Juan de la Cruz, y fundó tres conventos más Villanueva de la Jara, Palencia y Soria.

En su interior, algo había cambiado. Ya no sentía aquel deseo de muerte que tantas veces le había hecho exclamar: “¿Hasta cuando esperaré vuestra presencia?, ¿qué remedio dais a quien tan poco tiene en la tierra para tener algún descanso fuera de Vos?”¹⁷⁷ Ella misma confirmaba como ahora tras el matrimonio espiritual su vida se caracterizaba por “la quietud y el sosiego con que se halla mi alma”¹⁷⁸. En estos últimos años experimentaría el abandono de sus monjas, de sus familiares¹⁷⁹, y hasta de Gracián quien ante las dificultades surgidas no vaciló en abandonarla a mitad de la fundación de Burgos. A Teresa le llegaba la muerte. Llegaba la muerte, el no poder alejar lo *otro*, cuando lo todo *otro* ya no era *otro* sino *todo*. Moría Teresa y moría la muerte en Teresa de Ávila. Aquel muero porque no muero.

Emprendió su última fundación la de Burgos agotada, enferma y sola, y así obedeciendo a los superiores debió de trasladarse al monasterio de Alba de Tormes donde era solicitada por la duquesa, ilustre protectora de la orden, que quería a través de su presencia contar con el aval de un buen parto. Llegó a Alba, cansada, fatigada, sabiendo que “poco hay que fiar si no es de Dios”¹⁸⁰.

No fue una muerte fácil. La hemorragia uterina la consumía poco a poco. Su sobrina, también monja recordaba muchos años después como “permitió Dios que sintiese mucho la enfermedad y otras descomodidades que tuvo, y poco antes de su muerte ordenó no dejase de temer los asombros de la muerte. También le afligía la memoria de sus pecados como si fueran grandes, y no hacía sino pedir perdón a Dios, perdón de ellos”¹⁸¹. Teresa pasó sus últimos momentos rezando el *miserere*: “El corazón contrito y humillado/ Oh Dios no lo despreciarás”. Regresaba la hondísima angustia de no ser acogida, huella de un antiguo desvivirse y de la conciencia de un desgarró. Quizá era sólo el desasosiego que una tensión largamente sostenida había dejado en ella, la tensión de alcanzar una honra que no hubiera de ser medida con las medidas del mundo. Quizá era todo eso lo que la envolvía y la raíz de la vida era también la raíz de la muerte.

Antes de perder el habla, dijeron los testigos que Teresa daba gracias a Dios por haberla hecho hija de la Iglesia y sobre todo por permitirle morir dentro de ella. Esta era la forma que había tomado siempre su temor: ser expulsada, arrojada junto a aquellos que se habían movido por su mismo impulso y que habían sido condenados. Ahora sin embargo, ya no era aquella violencia de “Cuando el corazón le di/ puse en él este letrero/ que muero porque no muero”, sino otra cosa. Podríamos invertir aquí la hermosa frase de Clarice Lispector: “No se puede tener una vida mezquina porque no estaría a la altura de lo absoluto de la muerte”, y señalar más bien que “no se puede tener una muerte mezquina porque no estaría a la altura de lo absoluto de la vida”.

Notas del Capítulo I

¹ Cf. Giulianianna Di Febo, *La santa de la raza. Teresa de Ávila: un culto barroco en la España franquista*, Icaria, Barcelona, 1994.

² Cf. Rosa Rossi, *Teresa de Ávila: Biografía de una escritora*, Icaria, Barcelona, 1983, p. 11-16.

³ Entre 1940 y 1950 los devotos teresianos se llevaron un susto al enterarse que la santa de la raza, paladín de la dictadura española, tenía sangre judía. Las primeras conexiones las hizo Américo Castro y fueron confirmadas por el hallazgo en la Real Chancillería de Valladolid del legajo de documentos que comprobaban su ascendencia judía. El impacto fue tal que en la primera edición de "Tiempo y Vida de santa Teresa" el P. Efraim de la Madre de Dios propuso la hipótesis de que el abuelo de la santa se había dejado convertir al judaísmo por tratar mucho con judíos. La hipótesis enojó muchísimo (y con razón) a Américo Castro: "Como si fuera posible y verosímil que cuando multitud de judíos se convertían al cristianismo por miedo a las torturas y a las matanzas, un toledano de apellido Sánchez hubiese tenido a fines del siglo XV la discreta ocurrencia de hacerse circuncidar".

⁴ Todos fueron reconciliados excepto Hernando, hermano mayor del padre de Teresa. Parece ser que él permaneció firme en la fe judía. Se alejó de la familia cambió su nombre a Fernando de Santa Catalina, estudió leyes en Salamanca y murió muy joven.

⁵ Citado en T. Ejido, *El linaje judeoconverso de santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos, 1986, p.42.

⁶ V 2.4

⁷ V 2.6

⁸ V 2.1

⁹ V 3.2

¹⁰ V 3.1

¹¹ V 3.2

¹² V 3.2

¹³ V 3.6

¹⁴ V 3.6

¹⁵ Cf. Ana López Díaz-Otazu, *La experiencia de fe en santa Teresa*, *Studium Legionense* 23 (1982) 9-52.

¹⁶ V 3.1

¹⁷ F 2.4

¹⁸ En Michel de Certeau, *La Fábula mística*, UIA, México, 1993, p.36.

¹⁹ En su obra: *Teresa la santa y otros ensayos*, Austral, Madrid, 1966. Para profundizar el tratamiento de la corporalidad en los pueblos semitas Cf. Enrique Dussel, *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.

²⁰ Cf. los excelentes trabajos de Carolin Bynum Walker: *Jesus as mother: studies in the spirituality of the high middle ages*, University of California Press, 1982. y también: *Fragmentation and redemption*, New York Zone Books, 1991.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

²¹V 16.4

²²V 3.5

²³V 5.7

²⁴V 5.7

²⁵V 5.8

²⁶ Herbert Fingarette, *El sufrimiento*, en Cabrera Isabel y Elia Nathan (comps), *Religión y sufrimiento*, UNAM, México. 1996, p.12.

²⁷Cf. Nota 18

²⁸ David Le Breton, *Antropología del dolor*, Seix Barral, Barcelona, 1999, p.270.

²⁹David Le Breton, *op cit*, p. 270

³⁰ Melquiades Andrés, *Los Recogidos: Nueva Visión de la Mística Española*, Fue, Madrid, 1975, p.110.

³¹Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual*, edición de Melquiades Andrés, Fue, Madrid, 1972, cap II

³²Francisco de Osuna, *op cit*, cap IV

³³V 6.3

³⁴ Citado en Melquiades Andrés, *op cit*, p.164

³⁵V 4.7

³⁶V 5.8

³⁷V 5.9

³⁸V 6.1

³⁹ El filósofo español Eduardo Subirats ha estudiado el paralelismo entre Teresa de Ávila y Descartes de manera ciertamente interesante en su libro: *El alma y la muerte*, Anthropos, Barcelona, 1998 (Agradezco a Miguel Valles la referencia y la invitación a leerlo), el planteamiento de Subirats es atractivo pero a mi modo de ver un tanto forzado. Para mí la diferencia entre un planteamiento cartesiano y el místico teresiano está en que el giro del primero inaugura la subjetividad moderna cerrándola sobre sí misma en la autarquía de un solipsismo intrascendible; mientras que la subjetividad mística que aquí estudiamos, habla de una forma de subjetividad abierta en éxtasis de trascendencia desde su más profundo centro.

⁴⁰V 6.4

⁴¹Citado en Efrén de la Madre de Dios, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos, 1978, p 432.

⁴²Citado en Pedro Lain Entralgo. *El cuerpo humano: teoría actual*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona, 1989, p.105.

⁴³ El pionero de la patología psicosomática o antropológica fue el neurólogo alemán Victor Von Weizsacker.

⁴⁴Cf. J.M Poveda, enfermedades y misticismo, en RevEsp 22 (1963) 251-256. La psicología de Teresa de Jesús, Monte Carmelo, Burgos, 1984. M Izquierdo, enfermedades y muerte de santa Teresa, Madrid, 1963. García-Albea Ristol, Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica, Fundación Wellcome/ Hospital de Alcalá de Henares, Madrid, 1995.

⁴⁵ Michel de Certeau, Mystique, in Enciclopedia Universalis (20 vols), Paris, 1968. Agradezco a Karim Martin la referencia.

⁴⁶ Maitland and Murford, Virtuous magic, Harper and Row, New York, 1995, p. 179

⁴⁷ V 8.2

⁴⁸ V 6.9

⁴⁹ V 7.4

⁵⁰ V 7.3

⁵¹ V 7.1

⁵² V 7.1

⁵³ V 7.1

⁵⁴ V 7.1

⁵⁵ V 7.17

⁵⁶ V 7.16

⁵⁷ V 7.16

⁵⁸ V 7.17

⁵⁹ V 9.7

⁶⁰ V 8.20

⁶¹ V 8.22

⁶² V 9.7

⁶³ V 8.9

⁶⁴ V 9.1

⁶⁵ V 9.1

⁶⁶ V 9.3

⁶⁷A partir de la conversión y a raíz además de la promulgación del Índice Valdés Teresa se apoyará cada vez más en el libro vivo de su experiencia.

⁶⁸ V 9.8

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

⁶⁹ Volveremos a observar el fenómeno de la doble muerte cuando analicemos "*Las Moradas*" y veamos la muerte del gusano de seda (morada V) y la muerte de la mariposa blanca (morada VII).

⁷⁰ V 6.2

⁷¹ V 9.8

⁷² Rosa Rossi. op cit, p.58-59.

⁷³ Para todo lo referente al interesantísimo proceso y contexto que rodeó a Juan de Ávila, es fundamental la introducción de Luis Sala Batust al primer volumen de las Obras Completas de Juan de Ávila (Madrid, BAC, 1980).

⁷⁴ CE 3.7

⁷⁵ Melquiades Andrés. Los recogidos, Nueva visión de la mística española, FUE, Madrid, 1976, p.187.

⁷⁶ Citado en Efrén de la Madre de Dios, op cit, p.175.

⁷⁷ Ibidem

⁷⁸ Ibid, p.177.

⁷⁹ V 26,6

⁸⁰ V 26,3

⁸¹ CE 21,2

⁸² Cf Rosa Rossi. pp 47-79.

⁸³ V 23.2

⁸⁴ Teresa no utilizó esta distinción. Se limitó a caracterizar las hablas y fueron sus confesores los que comenzaron a catalogarlas de esta manera, siguiendo el esquema de las visiones (corporal, imaginaria, intelectual) propuesto por San Agustín.

⁸⁵ V 25.1

⁸⁶ V 25.3

⁸⁷ V 25.7

⁸⁸ V 26.5

⁸⁹ V 25.21

⁹⁰ V 25.19

⁹¹ V 25.21-22

⁹² V 25.21-22

⁹³ V 25.22-23

⁹⁴V 20.25

⁹⁵V 20.26

⁹⁶ Para un desarrollo de lo que es la experiencia teresiana Cf el Capítulo III de este trabajo.

⁹⁷ Michel de Certeau, op cit, p.227

⁹⁸ V 27.3

⁹⁹ V 22.10

¹⁰⁰ V 22.10

¹⁰¹ Esta era la terminología utilizada en la época en que las visiones podían ser vistas con los ojos del cuerpo (corporales), con los ojos del alma o por representación interior (imaginarias), y sin mediación ni representación (intelectuales). La única visión corporal de Teresa es la de la transverberación.

¹⁰² V 28,7

¹⁰³ V 9,6

¹⁰⁴ V 29.13

¹⁰⁵ V 20.8

¹⁰⁶ V 20.10

¹⁰⁷ V 20.10

¹⁰⁸ V 20.14

¹⁰⁹ V 20.14

¹¹⁰ Bataille, op cit, p.244

¹¹¹ El erotismo, Tusquets, Barcelona, 1979.

¹¹² La imagen pornográfica y otras perversiones, Akal, Madrid, 1989, p.23-49.

¹¹³ De lágrimas y de santos, Tusquets, Barcelona, 1986.

¹¹⁴ La piedra y el centro, Tusquets, Barcelona, 1991.

¹¹⁵ Le Seminaire, Livre XX, Editions du Seuil, Paris, 1975.

¹¹⁶ El inconsciente óptico, Tecnos, Madrid, 1997, p.294.

¹¹⁷ Religion and Eros, New York Zone Books, 1980, p.25.

¹¹⁸ Enéadas VI 7,34

¹¹⁹ De los éxtasis y raptos en Lucidario del Verdadero Espíritu, en Obras Completas del Padre Gracián de la madre de Dios, BAC, Madrid, V.66

¹²⁰ Una visión humorística de esto puede encontrarse en el décimo cuento del tercer día del Decamerón donde un ermitaño identificaba la erección con la resurrección.

¹²¹ Cf. Caroline Walker Bynum, El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media, en M. Feher Fragmentos para una historia del cuerpo humano, Taurus, Madrid, 1990.

¹²² Cf. Grace M Jantzen. Power, gender and Christian mysticism, Cambridge University Press, 2000.

¹²³ Herbert Marcuse, Eros y Civilización, Siglo XXI, Barcelona, 1977.

¹²⁴ Nombres Divinos IV, 13.

¹²⁵ Citado en Bataille, op cit, p.231

¹²⁶ Subida del Monte Carmelo I, IV.

¹²⁷ Presencia y pensamiento. Ensayo sobre la filosofía religiosa de Gregorio de Nisa, BAC, Madrid, 1988. Para la teología de la Iglesia de Oriente el deseo llevado a lo infinito (epécstasis) extingue al sosiego. La postura de Teresa aquí será diferente y se alinearán con la teología tomista donde el deseo es liberado hasta el infinito pero se extingue al alcanzar la beatitud. Veremos esta muerte teresiana del deseo en los capítulos finales. Baste señalar por ahora que esta constituye a nuestro entender la diferencia más profunda con Juan de la Cruz.

¹²⁸ V 23,1

¹²⁹ V 11,9

¹³⁰ V 14,2

¹³¹ V 17,5

¹³² V 21,6

¹³³ V 22,9

¹³⁴ V 17,5

¹³⁵ V 18,4

¹³⁶ V 18,8

¹³⁷ Cf Fortunato Antolín, Introducción a las Constituciones de Santa Teresa, Monte Carmelo, Burgos, 1981. También Rosa Rossi en su obra mencionada.

¹³⁸ Cf Cst nn 7, 9, 12, 15, 16.

¹³⁹ Según Humberto Eco en su magnífica novela "El nombre de la Rosa". El horario de los oficios sería el siguiente maitines (entre 2:30 y 3:00 de la noche), laudes (entre 5 y 6 de la mañana), Nona (entre 2 y 3 de la tarde) vísperas (hacia las 4:30 de la tarde), completas (hacia las 6).

¹⁴⁰ Helene Cioux. Fashioning the frame: Boundaries, dress and body, Oxford, 1998, p.106

¹⁴¹ Tomás de Kempis, Imitación de Cristo, Rialp. Madrid, 1978, p.55.

¹⁴² CV 3,9

¹⁴³Cs 6, 7.

¹⁴⁴ Cf. "Los problemas de Camino de Perfección en su entorno histórico" Daniel de Pablo Maroto en VVAA, Introducción a la lectura de santa Teresa, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1978, pp 269-310; y también Maximiliano Herráiz, Introducción a Camino de Perfección, Monte Carmelo, Burgos, 1997.

¹⁴⁵ CV 6,7

¹⁴⁶ Citado en Efrén de la Madre de Dios, op cit, p. 315.

¹⁴⁷ Ibidem

¹⁴⁸ CV 2, 5-6

¹⁴⁹ CV 27, 5-6

¹⁵⁰ CE 20,1

¹⁵¹ CE 1,2

¹⁵² CAD 1,3

¹⁵³ MC 3,1

¹⁵⁴ Cta. a Francisco de Salcedo, 1568.

¹⁵⁵ Ibid

¹⁵⁶ Ibid

¹⁵⁷ Cta a la M. Ana de Jesús, 1576.

¹⁵⁸ Cta a las Madres Carmelitas Descalzas de Beas, 1578.

¹⁵⁹ Cta a Francisco de Salcedo, cit.

¹⁶⁰ Cta al Rey Felipe II, 1577.

¹⁶¹ Ibid

¹⁶² Cta al P. Jerónimo Gracián, 1578.

¹⁶³ Cta al P. Jerónimo Gracián, 1578

¹⁶⁴ En Rosa Rossi, op cit, p. 120.

¹⁶⁵ Cta a Gaspar Daza, 1573.

¹⁶⁶ Cf. Teófanos Egido, Introducción al Libro de las Fundaciones, Monte Carmelo, Burgos, 1982.

¹⁶⁷ F 5,8

¹⁶⁸ Daniel de Pablo Maroto, Introducción a Meditaciones sobre los Cantores, en Introducción a la lectura de santa Teresa, op cit, p.383-393.

¹⁶⁹ Cc 33

¹⁷⁰ Efrén de la Madre de Dios, op cit, p. 409.

¹⁷¹ Cc 34

¹⁷² Ibid

¹⁷³ Ibid

¹⁷⁴ Citado en Efrén de la Madre de Dios, op cit, p.551.

¹⁷⁵ Cta a Hernando Pantoja, 1579

¹⁷⁶ Ibid

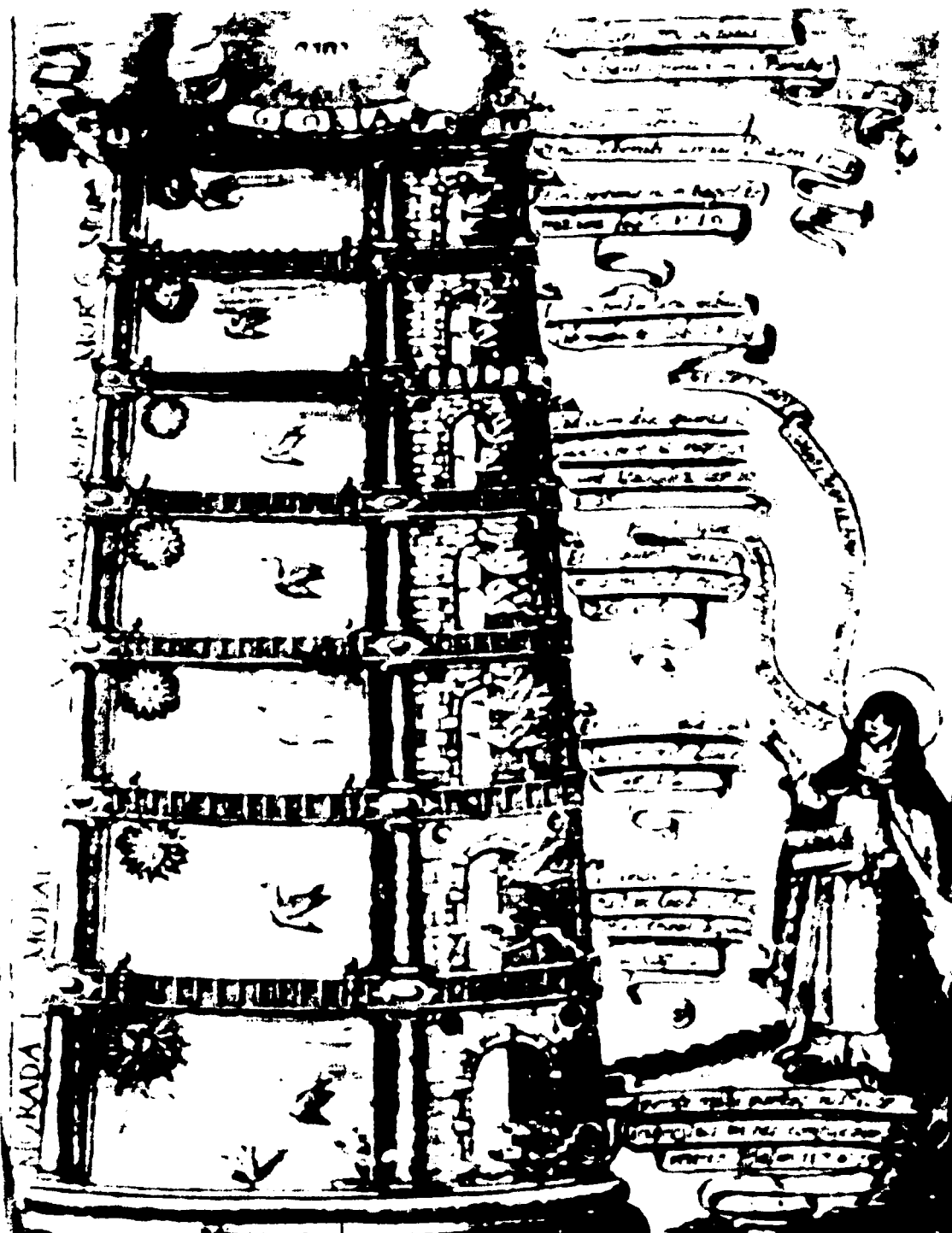
¹⁷⁷ excl. 6-7

¹⁷⁸ Cc 66

¹⁷⁹ Los últimos años de Teresa fueron de desavenencias familiares debido a los hijos de su hermano Lorenzo y a su afán por despojar de su herencia a su hermana, educada desde niña por las carmelitas; también sufrió a causa de su sobrina Beatriz quien no tenía buena reputación; finalmente prioras como María Bautista tuvieron en ese tiempo conflictos abiertos con ella por creer que su ingerencia en el convento era demasiada.

¹⁸⁰ Carta al P. Jerónimo Gracián, 1582

¹⁸¹ Citado en Efrén de la Madre de Dios, op cit, 650.



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

84-1

Capítulo II

LAS MORADAS: EL TEXTO

Podrá ser que en estas cosas interiores me contradiga algo de lo que tengo dicho en otras partes; no es maravilla porque en casi quince años que ha que lo escribí, quizá me ha dado el Señor más claridad en estas cosas que lo que entonces entendía.

Teresa de Ávila, M4, 2.7

El *Libro del Castillo Interior o Las Moradas*, es, como ya hemos señalado el último gran texto de Teresa, el último que escribió acerca de su experiencia mística y que constituyó una suerte de testamento espiritual. Efectivamente con *Las Moradas* Teresa cerraba todo un ciclo de experiencias, desde el torbellino de éxtasis y arrebatos de gozo y muerte, hasta una paz permanente y asombrosamente cotidiana. *Las Moradas* es un libro clave porque nos da la pista de la trayectoria mística vista desde una madurez espiritual que se sabía lúcidamente en la vejez y muy cercana a la muerte y que repasaba y ordenaba, para sí y para otros, todo el camino recorrido. Camino fascinante, ya comenzamos a verlo.

Teresa escribió *el Libro del Castillo Interior o Las Moradas* en su reclusión forzosa en Toledo, en el año 1577. La situación ya la esbozamos en el capítulo anterior, la reforma se hallaba amenazada y sobre Teresa misma se centraban las miras del Tribunal Inquisitorial de Sevilla. Ella misma se sentía cansada, su salud siempre quebrantada y sus sesenta y dos años, le hacían temer quedar imposibilitada: “Mi miedo ha sido si me había de quedar imposibilitada para todo”¹, “estoy ruin de mi cabeza”², “escribo con pena”³, escribirá ella narrando las circunstancias del nuevo libro. Pero, ¿cómo nace específicamente el libro?.

Teresa coincidió en uno de sus viajes fundacionales, en 1579, con Fray Diego de Yepes. Allí ella le explicó, al que había sido uno de sus confesores y posteriormente su biógrafo, los motivos por los cuales había escrito *Las Moradas*:

“Había deseado esta santa madre ver la hermosura de un alma que está en gracia, cosa harto de codicia para verla y poseerla. Estando en este deseo le mandaron escribir un tratado de oración, la cual tenía ella muy bien sabida por experiencia. Víspera de la Santísima Trinidad, pensando qué motivo tomaría para este tratado, Dios, que dispone las cosas en sus oportunidades, cumplióle este su deseo, y dióle el motivo para el libro. Mostróle un globo hermosísimo de cristal, a manera de castillo, con siete moradas, y en la séptima, que estaba en el centro, el Rey de la gloria, con grandísimo resplandor, que ilustraba y hermozeaba aquellas moradas hasta la cerca; y tanto más luz participaban, cuanto más se acercaban al centro; no pasaba esta luz de la cerca, y fuera de ella todo era tinieblas e inmundicias, sapos y víboras, y otros animales ponzoñosos. Estando ella admirada de esta hermosura, que con la gracia de Dios mora en las almas, súbitamente desapareció la luz, y sin ausentarse el Rey de la gloria de aquella morada, el cristal se puso y cubrió de oscuridad y quedó feo como un carbón y con un hedor insufrible; y las cosas ponzoñosas que estaban fuera de la cerca, con licencia de entrar en el castillo. Esta visión quisiera esta santa madre que vieran todos”⁴.

Este querer que vean todos, nos remite en principio a una pregunta clave: ¿por qué escriben los místicos? ¿por qué ese afán de torturar a las palabras hasta obligarlas a decir lo que literalmente no dicen?. “En su descenso sobre el lenguaje –señala J.A. Valente- la experiencia del místico arrasa el lenguaje para llevarlo a un extremo de máxima tensión, el punto en el que el silencio y la palabra se contemplan a una y otra orilla de un vacío que es incallable e indecible a la vez [...] La experiencia del místico se aloja en el lenguaje forzándole a decir lo indecible en cuanto tal. Tensión entre el silencio y la palabra que el decir del místico substancialmente conlleva, porque su lenguaje es señal ante todo de lo que se manifiesta sin salir de la no manifestación”⁵.

Si esto le ocurre al místico, que ya ha superado las pruebas de ángeles y demonios y está instalado en la sabiduría, ¿qué puede en última instancia atreverse a decir uno, cuyos pies

están firmes en esta ladera?. La tentación de concluir con la última tesis del *Tractatus*, podría ser un recurso bastante sensato: “De lo que no se puede hablar es mejor guardar silencio”. Sin embargo, si bien el primer Wittgenstein consideró lo místico como lo indecible – lenguaje privado, básicamente incomunicable- el segundo Wittgenstein con su concepto de “juegos del lenguaje” puede ayudar a arrojar un poco de luz sobre el tema: el lenguaje desde esta perspectiva no es para Wittgenstein una trama de significaciones independientes de la vida de quienes los usan: es una trama integrada con la trama de la vida. El lenguaje es parte de una actividad, de una forma de vida, regida por unas reglas, “reglas del juego”. Así parece suceder en el lenguaje místico, donde las funciones expresiva, apelativa, y representativa, emergen de la trama del propio vivir y ser, de la cual se nutre y a la cual vivifica, la misma palabra del místico. El “sistema de ruedas” en el lenguaje del místico, engrana en el perfecto equilibrio y coherencia con la realidad, en completa fidelidad a “las reglas del juego”. Así, cuando escudriñamos los textos de los místicos, observamos que no podemos desvincular la experiencia de la manera en que esta se expresa. Su lenguaje es así el medio –en el sentido de instrumento y de lugar- donde el místico se hace cargo de su vivencia, frecuentemente, hay que señalarlo, con enormes dificultades.

Relación extraña la del místico con el lenguaje, ese místico que habla, que escribe, de lo que en esencia, es inefable. ¿Pero, por qué hablar, por qué escribir? El místico parece valerse del lenguaje literario cuando la intensidad de la experiencia se hace incontenible y busca rebosar en la palabra simbólica: ¿Quién podrá contener la palabra que en sí tiene concebida, sin decirla?, preguntaba Job. En el prólogo del *Cántico Espiritual*, San Juan de la Cruz declara la impotencia del lenguaje humano para acoger estas vivencias de ultimidad:

“Sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística [...] con alguna manera de palabras se pueden bien explicar; porque el Espíritu del Señor que ayuda nuestra flaqueza [...] pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar”. Sigue diciendo San Juan, “¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas [...] él hace entender? Esta es la causa por qué con

figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia, que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura Divina, donde, no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas”⁶.

Así, la primera paradoja del lenguaje místico, lenguaje paradójico por excelencia, parece ser precisamente el hecho de que la experiencia mística se ubica en el lenguaje, y nos indica, en el lenguaje mismo, una experiencia que éste no puede alojar. La palabra mística nace así, “a orillas del gran silencio”, como diría Machado. Nada está en ella dicho de una vez por todas; y todo, en cierta medida, se vuelve a decir, en un discurso abierto lleno de latencias y huecos, de silencios significativos, por donde irrumpe la potencia de lo innominado con la que tiene que medirse la palabra. La lucha entre el sentido y el sin-sentido (entendido aquí fenomenológicamente como aquello que se reserva en su esencia) introduce en la palabra un vértigo, algo así como “hablar en la cornisa”, dice Van Buren, voltear en el vacío, diríamos nosotros.

Michel de Certeau ha destacado de manera genial, éste carácter paradójico centrándose en el lenguaje místico cristiano. La epistemología cristiana articula el conocimiento místico sobre el lenguaje; Dios ha hablado “El verbo se ha hecho carne”. Sin embargo toda la tradición grecorromana conducía el espíritu hacia el silencio, designado por lo inefable. No es que existiera, a nuestro entender, una crítica del lenguaje, sino una ausencia, que llevaba hacia un dios desconocido, que hacía callar todo pensamiento, por estar más allá del ser. El silencio griego atravesará el Logos de la antigüedad cristiana. Más aún, el lenguaje místico cristiano del siglo XVI manifiesta la inestabilidad de un logos a caballo entre el silencio grecorromano y la fuerza creativa de un verdadero lenguaje técnico de la mística, ya naciente en la Edad Media, pero desarrollado y plenificado en este siglo⁷.

Lenguaje paradójico desde su génesis, el lenguaje místico se vale de estas extrañas figuras, para romper las significaciones cotidianas de las palabras y forzarlas a comunicar lo inefable. Ramón Xirau lo ha expresado insuperablemente cuando señala que por paradoja debemos entender “la reunión de términos o imágenes contradictorias que en su misma contradicción anulan la palabra para hacer estallar la palabra verdadera, la palabra hecha de música callada”⁸. La paradoja parece funcionar así al nivel de sacudida de torpedo, en el sentido socrático de sacar del torpor al alma embarazada, y de llevar al iniciado a una suerte de conocimiento mental, vivencial y existencial profundo, que incorpore una verdad más honda. La paradoja existencial intenta así rescatar la verdad profunda que trasciende la mera razón, no es que sea forzosamente antirracional, sino que puede ser pre-racional o trans-racional. La propia paradoja es vista entonces paradójicamente. Con este espíritu proclamaba quizá Unamuno que la paradoja es una proposición tan evidente al menos como el silogismo, pero mucho menos aburrida. La paradoja, finalmente, pertenece a la esencia misma del lenguaje místico donde “morir es vivir; la llama abrasa regaladamente; perderse es ganarse; abatirse es subir a los astros; ignorar, trascender toda ciencia”. Lo que en el poeta profano podría parecer así como una ficción literaria, en el místico es creencia. Su experiencia de lo sagrado es la fuente de su simbolismo. Desde el momento en que el místico se siente desbordado por su vivencia abisal, parece desatarse en él la vocación de escritor para dar cuenta de esa vivencia.

La efabilidad es así considerada como don de lo sagrado. “Saber decir” y “saber dar a entender” “después de haberlo entendido”, son expresiones que encontramos innumerables veces en la literatura teresiana. Teresa necesitaba declarar sus propias vivencias místicas, para arrastrar a sus lectores a los caminos en los que ella había descubierto la experiencia íntima de lo sagrado. Su necesidad de escribir era tan apremiante que la llevaba a desear: “Ojalá pudiera yo escribir con muchas manos para que unas por otras no se olvidaran”⁹. Como señala García Luengos: “La vivencia mística está instalada en el mundo de lo inefable. Si el místico quiere comunicar su experiencia, atraer a los demás hacia ella, explayar su extrema emotividad, debe hacer frente a esta triple pretensión forzando las palabras cotidianas para sacarlas de su orden de significación normal, en un esfuerzo que en Teresa vemos que es titánico”¹⁰. Teresa misma, que fue una alquimista en la transmutación

de los vocablos cotidianos llegará a afirmar: “Deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor y no sé como”¹¹.

En el caso de Teresa, y en el de los místicos del Siglo XVI y XVII, el discurso se producía en un mundo que era percibido como opaco, objetivado, separado de Dios. Un mundo que oscurecía la Palabra cuya presencia debía atestiguar. Los místicos entonces eran los testigos. Desplazaban su subjetividad para hablar en lugar de Otro. Contradictoriamente su yo escritor tomaba el relevo de la función enunciativa, pero en nombre de Otro. Era Dios quien le daba a Teresa el motivo principal de su libro nuevo, era Dios quien le hablaba y quien hacía que ella hablara por Él. Si Dios ya no podía ser encontrado en el mundo, ese mundo convulso de la modernidad, donde la cristiandad se rompía en pedazos, y donde se vivía la descomposición de un cosmos, que además encontraba a los místicos en los escalafones más afectados de la sociedad¹², el místico hablaría en su lugar y en lugar de Él. Ahora bien, tampoco el mundo era entonces el lugar donde Dios se comunicaba al místico, ¿cuál era entonces ese lugar? Teresa lo enunciará con precisión: ese lugar era el alma.

Volvamos de nuevo a *Las Moradas*. La información del padre Yepes se complementa además, con la que se posee del padre Gracián señalando haber sido él quien le ordenó escribir el libro:

“Lo que pasa acerca del *Libro de las Moradas* es que siendo yo su prelado y tratando en Toledo una vez, muchas cosas de su espíritu, ella me decía: ‘Oh que bien escrito está en ese punto el Libro de mi Vida que está en la Inquisición’. Yo le dije: pues que no le podemos haber, haga memoria de lo que se acordare, y de otras cosas, y escriba otro libro, y diga la doctrina en común, sin que nombre a quien haya acaecido aquello que allí dijere. Y así le mandé que escribiese este libro de *Las Moradas*, diciéndole para más la persuadir, que lo tratase también con el Dr. Velásquez, que la confesaba algunas veces y se lo mandó”¹³.

Para Teresa no había entonces contradicción entre el *Otro* que la obligaba a escribir: “El Señor quiere diga algo nuevo”¹⁴, y el mandato de los confesores. El primero era lo que permitía y posibilitaba el discurso, y los segundos los que la autorizaban como autora. En el

prólogo Teresa afirmará su voluntad de superar la dificultad del objeto de que va a tratar: “pocas cosas que me ha mandado la obediencia se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración”¹⁵; así como la debilidad de su cuerpo: “el natural se aflige mucho”¹⁶ y su intención de conformarse con la Iglesia y para ello permanecer sujeta “al parecer de quien me lo manda escribir que son personas de grandes letras”¹⁷.

Teresa quería escribir, no sólo porque debía obedecer a sus confesores, sino porque sabía que la orden venía más lejos que de ellos. Quería y la fuerza de su resolución imponía sufrimiento al cuerpo. Como si se tratase de un alumbramiento. El marco de su trabajo será entonces el de las dos constantes, que ya vimos, dominaron su vida: el del dolor corporal, y el del juicio que limitaba la pertenencia al espacio católico.

Del encargo de Gracián “escriba otro libro, y diga la doctrina en común sin que nombre a quien haya acaecido aquello que allí dijere”, se deducen fácilmente las dos características básicas del nuevo libro: el anonimato tras el que se ocultará Teresa y el carácter doctrinal del mismo. En consecuencia, *Las Moradas* no será un duplicado de la *Vida* sino un tratado diferente. No obstante la base autobiográfica iba a ser evidente. Teresa hablará de sí misma como de “una persona”, “aquella persona” y ocasionalmente en una alusión velada pero transparente a Fray Juan de la Cruz, lo hará de otra, también innominada, “que era hombre”¹⁸. Narrará su propia experiencia como arquetipo, pero subrayando que era sólo una de las posibilidades. *Vida* era un discurso primero más próximo a la inmediatez de la experiencia. En *Moradas* Teresa hacía un discurso segundo sobre la misma experiencia, con elementos radicalmente nuevos como eran las séptimas moradas y la estructura general de la obra.

El discurso segundo se caracterizaba así por recoger el dato experiencial desde la inmediatez interpretativa, pero con una distancia tal que de alguna manera lo objetivizaba sin separarlo de la subjetividad, y por ello lo convertía en teoría aunque siempre en relación con la propia experiencia. El cúmulo de experiencias reinterpretadas constantemente, la distancia en el tiempo y la adquisición de nuevas vivencias, posibilitaba un aparente desdoble de la personalidad de manera que la autora parecía dissociarse del objeto

reflexionado que seguía siendo ella misma: “Con todo sé yo que a ratos andaba harto temerosa, otros con grandísima confusión, que no sabía por donde le había venido tanto bien. Éramos tan una cosa ella y yo, que no pasaba cosa por su alma que yo estuviese ignorante de ella, y así puedo ser testigo y me podéis creer ser verdad, todo lo que en esto dijere”¹⁹.

Ahora bien, ¿Cuál era la finalidad del libro? ¿Cuál podría ser el objetivo de la obra teresiana además de obedecer a los letrados y hablar en lugar de Otro? Podríamos señalar varios, como alabar y dar a conocer a Dios, declarar su experiencia mística, clarificar su espíritu, , o “contagiar” a los otros su vivencia. Tratemos ahora de dilucidar cada uno.

Alabar a Dios y tratar de que otros lo alabaran, era un objetivo que aparecía en todas sus obras, y que confería a algunas páginas un cierto tono de solemnidad. En el prólogo del *Libro de la Vida*, Teresa de Jesús comenzaba acogiendo a la protección divina: “A quien suplico me dé gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación [...] y que sea para gloria y alabanza suya”²⁰. En *Camino de Perfección* la alusión a la protección de Dios y al deseo de hablar de él seguía presente: “Querrá el Señor acierte algo a decir que les aproveche”²¹.

En las *Meditaciones sobre los Cantares*, el recurso a la protección divina era aún más patente. Teresa parecía estar consciente de lo delicado del tema a tratar, cuando varones sesudos como Fray Luis de León habían dado con sus huesos en la cárcel por hacer lo mismo: “Hace como dos años [...] que me parece me da el Señor para mi propósito a entender algo del sentido de algunas palabras [...] Si fuese para que lo veáis, tomaréis este pobre donecito de quien os desea todos los del Espíritu Santo [...] en cuyo nombre yo lo comienzo”²².

El deseo de ponderar las mercedes divinas también estaba presente: “Viendo yo las misericordias que nuestro Señor hace con las almas que traía a estos monesterios [...]”²³. El mismo objetivo aparecerá en el prólogo de *Las Moradas* donde se referirá a sus enfermedades que le dificultaban el escribir y reiteraba su confianza en Dios para llevarlo a

cabo: “Hágalo el que ha hechos otras cosas más dificultosas [...] en cuya misericordia confío”²⁴. Era Dios mismo quien garantizaba la veracidad del discurso: “Su Majestad lo dará”²⁵. El objetivo inicial de alabanza divina volvía a aparecer al final del libro: “En cada una de estas (moradas) hay [...] cosas tan deleitosas, que desearéis deshaceros en alabanzas del gran Dios”²⁶.

Junto a este objetivo de alabanza a Dios, estaba presente en la obra de Teresa, el deseo de declarar su experiencia mística. Teresa era una hermeneuta que trataba de explicar la arquitectura de sentido que subyacía a su propio simbolismo. Así, se lanzaba de continuo a tratar de interpretar a Dios buceando en su propia alma, para después tratar de desvelar lo que había experimentado. De este modo su propio simbolismo incoaba ya un pensamiento reflexivo, como el envés de su propia trama. No se dejaba vencer por la sugestión del misterio en una especie de estado comatoso sino que buscaba a toda costa su penetración, en una experiencia única de sondeo de las profundidades de su propio yo. La llamada del misterio y la llamada de la conciencia, ambas, caminaban en la obra teresiana.

Teresa no vacilaba además en buscar los elementos más eficaces y necesarios para la comunicación. Narrar su experiencia era una forma de animar con ahinco a que otros andaran los caminos de la interioridad: “Dése prisa a servir a Su Majestad [...] pues verá vuestra merced, por lo que aquí va, cuán bien se emplea en darse todo [...] a quien tan sin tasa se nos da”²⁷. El deseo de dar a conocer lo que ella misma vivía, no quería decir que no hallara dificultades a la hora de expresarse: “No sé si queda bien dado a entender”²⁸, “No sé si la comparación cuadra mas ello de verdad pasa ansi”²⁹.

Las dificultades ciertamente eran reales, y tenían que ver con la dificultad inherente a todo intento por comunicar lo inefable. Teresa se quejará repetidamente de la insuficiencia del lenguaje y de las limitaciones intelectivas y optará en algunos casos, por cercenar la comunicación: “El entendimiento no es capaz para poder dar traza como se diga algo que venga tan al justo, que no quede bien oscuro para los que no tienen experiencia”³⁰, “Ni yo sabré decir como fue, ni por comparaciones podría”³¹, “Que ello no se puede encarecer y así es mejor no decir más”³². Las dificultades expresivas alcanzan un grado de frecuencia

inaudito cuando Teresa describe los últimos grados de la oración: “Que yo no lo sé más decir [...] cierto a mí me acaba el entendimiento y cuando llego a pensar en esto, no puedo ir adelante [...] con decir disparates me remedio algunas veces”³³. Pareciera así que cuando la experiencia mística se convierte en éxtasis la palabra pierde su semántica y la sintaxis su lógica, si Teresa se refiere a sus disparates vivencialmente entendidos, San Juan lo hará a sus dislates intelectualmente asumidos.

Ya señalamos como los místicos se debaten entre el silencio y la convicción de que la palabra debe ser revelada para que otros la escuchen. En este caso, las monjas del Carmelo reformado, que no conocían el *Libro de la Vida*, que los confesores señalaron a Teresa completar con sus nuevas experiencias pero no a modo de confesión sino de manera sistemática, didáctica y doctrinal y que tenían “necesidad de quien algunas dudas de oración las declare”³⁴. Si el marco de la pertenencia al espacio católico era un espacio masculino, dentro de ese marco se desarrollaba un discurso femenino: “mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras”³⁵. Era un lenguaje de mujeres que sólo el amor volvía inteligible: “El amor que me tienen les haría más al caso lo que yo les dijere”³⁶. Entre el mandato de la escritura y su apreciación, ambos masculinos, se desarrollaba el acto femenino de hablar: “A ellas les voy a *hablar* en lo que voy a escribir”³⁷. La palabra inaprensible, la palabra que circulaba, aquella palabra seminal, y fecunda pertenecía al espacio femenino, remitía al “redoblamiento de una experiencia femenina con una experiencia marrana”³⁸, que permanecía extraña pese a sus intentos, al saber inquisitorial.

I

Teresa comenzaba su libro con la comparación que se le ofrecía para “comenzar con algún fundamento”³⁹: “considerar nuestra alma como un castillo”⁴⁰. No ofrecerá nunca una explicación detallada de la base simbólica del libro. Ésta, estará presente en todas las páginas, pero como a la sombra, emergiendo a veces, como si estuviera subyugada por la cosa significada. La imagen del castillo “todo diamante y cristal”⁴¹, casi sin arquitectura, sugerirá luminosidad, amplitud, sobriedad. Era un castillo en forma esférica, con las moradas o estancias, que eran siete, “unas en lo alto, otras en bajo; otras a los lados, y en el

centro y mitad, tiene la más principal”⁴². Advertirá expresamente a los lectores: “No habéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada”⁴³. Esta concepción esférica le servirá para subrayar la oración como movimiento de interiorización.

Hay que señalar además que la estructura interna del castillo tampoco se hallaba claramente delimitada. Ella recorrerá y se centrará en siete moradas, pero señalará que había muchas más sin describirlas⁴⁴. Generalmente especificará que en cada morada hay muchas, pero, a veces, hablará de una pieza, indicando que cada morada sólo tiene una estancia⁴⁵. Del mismo modo buscará otras comparaciones más significativas para explicar un punto concreto del desarrollo espiritual aunque manteniendo la del castillo como la principal, a lo largo de la obra.

Tal vez el concepto de símbolo sea el que más nos sirva aquí para entender a lo que Teresa se refería cuando hablaba de “comparación”. ¿Pero que estamos entendiendo aquí por símbolo? Distinguiremos, siguiendo a Paul Ricoeur⁴⁶, el signo del símbolo. Por símbolo entendemos, en su concepción más amplia, el conjunto de significaciones que utiliza una cultura, por medio de las cuales sociedad e individuo se identifican. Una de las estructuras esenciales que organizan una sociedad lo constituye el universo simbólico religioso. El símbolo es una mediación en la cultura porque nada es absolutamente inmediato.

En un sentido más limitado, el símbolo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una relación de sentido a sentido, de sentido segundo a sentido primero, tanto si es una relación de analogía como si no lo es; por eso se distingue del signo. Por ejemplo, la palabra “agua” es un signo que nos permite expresar lo que percibimos como realidad bajo esa palabra. Pero la palabra “agua” puede enviarnos a un segundo significado establecido sobre el primero, designando el elemento que fertiliza o devasta, hace nacer la vida o la destruye. Como símbolo evoca la existencia humana como vida o como muerte. La relación entre el primer sentido y el segundo puede ser de analogía, pero también puede no serlo; esta es la segunda parte de la definición que Ricoeur da al símbolo. Puede haber un misterioso “como”, el sentido primero es “como”, y aquí entenderíamos lo que Teresa quería decir cuando hablaba de “comparaciones”; o puede ser

también de ocultamiento, un primer sentido oculta un segundo, que habrá que descubrir, como sucede en el sueño. En cualquier caso, la existencia simbólica no es posible sin un principio de interpretación que le pertenece orgánicamente.

En *Las Moradas* Teresa se servía del lenguaje simbólico para articular su contenido tanto doctrinal como experiencial. Como ha señalado Tomás Álvarez: “Los símbolos van dando cuerpo a tres filones temáticos: el primero, un relato autobiográfico; la autora cuenta su vida, pero no la de superficie fuera del Castillo (peripecias, luchas, derrotas), sino la de dentro, itinerario humano y cristiano del alma. El segundo, una lección de interioridad, especie de mensaje enviado desde su castillo a lo hondo del castillo interior del lector para avivarle su vocación de trascendencia y su sed de Dios. Y tercero, el sentido de la vida cristiana, formulado en versión original”¹⁷.

Pero, ¿cuál pudo ser el origen de la imagen teresiana del alma como un castillo de siete moradas concéntricas?. Además de la hipótesis de la inspiración mística esbozada páginas atrás por el padre Yepes, existen otras que por otra parte no tendrían según algunos especialistas que invalidar la primera: “Creemos poder asegurar con absoluta certeza que verdaderamente el libro de *Las Moradas* es fruto y término de la reflexión personal teresiana y de la inspiración mística”.⁴⁸ Efectivamente como ha señalado Barbara Kurtz: “el lenguaje de los místicos no puede escribir una experiencia sin mediatizarla e interpretarla, por más que el místico luche contra los límites del lenguaje humano, incapaz de abordar la trascendencia”⁴⁹. La experiencia mística toma forma pues, de elementos relacionados con las coordenadas culturales que el místico lleva a la experiencia, y que indefectiblemente dan forma a dicha experiencia. Los místicos usan y no pueden evitar sino usar –y dejo aquí la palabra a Stephen Katz- “los símbolos disponibles de su entorno cultural y religioso”⁵⁰. Pero entonces ¿cuál es el origen de este esquema simbólico que ha sido imposible de documentar en la mística europea anterior a Teresa?.

El símbolo teresiano de las moradas del alma interior ha dado pie a uno de los problemas de filiación más interesantes de la literatura española. Gaston etchegoyen⁵¹ propuso como fuentes principales de Teresa a Bernardino de Laredo y Francisco de Osuna. Ambos

autores, tan leídos como ya vimos por Teresa, concibieron al alma como un castillo, pero sus bosquejos no explicaban la complejidad del castillo teresiano. Osuna por ejemplo, se limitaba a un esquema apegado a las alegorías medievales donde los enemigos tradicionales (demonio, mundo, carne) intentaban penetrar en el castillo del alma. El símil de Laredo, por su parte, aún siendo más intrigante y complejo, se hallaba aún más distante del de Teresa, y más cercano a la *Civitas Sancta*, asentado en un campo cuadrado con un cirio pascual en el centro representando a Cristo.

Ante la dificultad de dar con el origen del símil de este extraño castillo concéntrico, Ramón Menéndez Pidal⁵² propuso como antecedente los libros de caballerías que con tanta pasión juvenil leyó Teresa. Pero al examinar de cerca los castillos encantados del *Amadís*, o del *Baladro del Sabio Merlín*, vemos que esos alcázares esplendorosos de oro y plata, nunca son siete veces concéntricos ni pueden darnos la clave del símbolo teresiano. En un acto casi de desesperación crítica, Miguel de Unamuno⁵³ achacó el origen del símbolo a la vista de las murallas abulenses donde nació, creció y vivió gran parte de su vida Teresa.

Donde sí aparecieron los siete castillos concéntricos, fue en un texto de la literatura islámica del siglo XVI, los *Nawadir* descubierto por Asín Palacios en 1946⁵⁴. Allí el autor anónimo señalaba como dentro de cada hombre había siete castillos concéntricos en cuyo centro estaba Dios, y fuera de los cuales estaba Satanás. Explicaba el autor además como el castillo más interior, era el de la contemplación de Dios, que se hallaba recubierto de oro y claridad. El problema de la datación del texto impedía señalarlo como fuente de filiación del castillo teresiano, pero este problema fue resuelto con el descubrimiento de Luce López-Baralt en 1981, de las *Moradas de los Corazones de Abu-l-Hasan al-Nuri de Bagdad*, texto del siglo IX, donde aparecía con pocas variantes el símbolo esbozado en los *Nawadir*⁵⁵. Todo podría indicar entonces que nos hallemos ante un símbolo de larga y reiterada tradición en la literatura sufí⁵⁶. Ahora bien, a nuestro entender, resulta, cuando menos, una arriesgada simplificación el cuasi otorgamiento de propiedad sobre la materia prima de un símbolo. Símbolo además que tiene también una sólida raigambre en la tradición judía y que además está documentado con mucha mayor anterioridad.

No sólo eso. Es preciso recordar de nuevo como Teresa de Ávila o Teresa Sánchez era la nieta de aquel judío converso acusado de apostasía, y como por línea paterna se situaba a sólo una generación de una posible práctica criptojudía. Teresa llevó el nombre de su bisabuela paterna, Teresa Sánchez, mujer de Alonso Sánchez de Toledo. Teresa era nombre de conversas, en el que se ocultaba por lectura anagramática el nombre de Ester. Como ha señalado Caro Baroja: “La historia de los conversos antiguos de Castilla se halla escrita a trozos; pero bien merecería una investigación sistemática que nos hiciera ver hasta donde llegó su influencia , no sólo económica y social , sino también sobre ciertas corrientes espirituales, sobre ciertos hábitos mentales que no son precisamente aquellos a que han dirigido más su atención los eruditos que se han ocupado de los ideales del siglo de oro”⁵⁷.

Así el símbolo teresiano de *Las Moradas* se desarrollaría a partir de la fuente de la mística de la *Merkaba*, o mística de la visión del trono. Según Scholem⁵⁸ los elementos principales que conformarían esta mística estarían contenidos en los *Libros de los Hekhalot*, tratados que describían las moradas por las que atravesaba el alma en su viaje a Dios. La redacción de los tratados que se conservan es de los siglos V y VI, pero en algunos de ellos se compila material que corresponde al siglo II. En todo caso el periodo de formación de esta corriente mística se situaría en el siglo I antes de J.C.

Los Hekhalot describían la etapa ascética y la propiamente mística de ascensión del alma a través de los siete cielos, pero su elemento principal era la descripción de la entrada progresiva del alma en los siete palacios o moradas del cielo superior o cielo del trono. El término de la progresión del alma en una marcha concéntrica hacia lo más interior, era la visión del trono divino, según el capítulo I del Libro de Ezequiel, matriz de la mística de la *Merkaba*.

El antecedente menos discutible del símbolo de las moradas es el que la propia Teresa nos da en *Camino de Perfección* donde anticipándose a sí misma escribía: “Haced cuenta que dentro de vosotras está un palacio de grandísimo precio, todo su edificio de oro y piedras preciosas, en fin como para tal Señor, (...) y que en este palacio está este Gran Rey, que ha tenido por bien ser vuestro Padre, en un trono de grandísimo precio”⁵⁹. Teresa utilizaba

aquí los dos elementos simbólicos, palacio y trono, que estructuraban la visión extática descrita en *los Hekkalot*.

La idea del progresivo perfeccionamiento del alma que había de llegar a la visión del Trono está explícitamente puntuada en el fragmento de uno de los tratados de *los Hekhalot* citados por Scholem: "Cuando ascendí al primer palacio era piadoso (*hassid*), en el segundo era puro (*tahor*), en el tercero justo (*yashar*), en el cuarto estaba en unión con Dios (*tanim*), en el quinto mostraba santidad hacia Dios, en el sexto decía la *kedusha* ante El, que ha hablado y creado, para que los ángeles guardianes no pudieran hacerme mal; en el séptimo palacio me yergo con todas mis fuerzas y, mientras tiemblan mis miembros digo la plegaria siguiente: (...) ;Gloria a Ti que me has exaltado, gloria a Ti en lo más alto de las moradas de la grandeza!"⁶⁰.

Es curioso que entre los reelaboradores cristianos de la mística de la Merkaba cite Scholem al pseudo Macario, en cuyas homilias algunos islamólogos han visto un punto de contacto entre el monacato mesaliano y el sufismo naciente⁶¹. ¿Podríamos hallarnos ante un fenómeno de convergencia por la raíz?. En esa raíz común se situaría también el Apocalipsis de Juan. Allí tenemos a las siete iglesias que son en rigor siete moradas de perfección o de perfeccionamiento, al término de las cuales se abre también en el Apocalipsis, como al término de los siete palacios de *Los Hekkalot*, la visión del trono.

Precisamente desde una simbólica cuya fuente explícita era el Apocalipsis, el propio Juan de la Cruz será portador del símbolo de las siete moradas o mansiones de progresiva perfección.: "De manera que si venciere al demonio en lo primero, pasará a o segundo; y si también en lo segundo, pasará en lo tercero; y de ahí en adelante todas las siete mansiones hasta meterla el Esposo en la celda vinaria (Cant. 2,4) de su perfecta caridad, que son los siete grados de su amor (...). Dichosa el alma que supiere pelear contra aquella bestia del Apocalipsis (12,3) que tiene siete cabezas, contrarias a estos siete grados de amor, con las cuales contra cada uno hace guerra, y con cada una pelea con el alma en cada una de estas mansiones, en que ella está ejercitando y ganando cada grado de amor de Dios. Que, sin

duda, si ella fielmente pelear en cada una y venciere, merecerá pasar de grado en grado y de mansión en mansión hasta la última”⁶².

Los temas y símbolos de la Merkaba pasaron al cabalismo español y fueron reelaborados. Toda la simbólica de los siete palacios concéntricos aparece así ampliamente desarrollada en el Tratado de los Palacios del *Zohar*. Por lo que a Teresa se refiere, la hipótesis de una transmisión de contenidos de una espiritualidad judeo-española no puede excluirse. No sabemos en que medida pudieron popularizarse ciertos elementos de la Cábala en los medios judeoespañoles de los siglos XIV y XV o quedar incorporados plenamente en la vida de las comunidades judías. Sí sabemos que en España se produjeron, mucho antes de Pico de la Mirándola, los primeros intentos de cristianización de la Cábala que fueron hechos por judíos conversos con la intención de favorecer la acción misionaria en el propio medio judeo español. Hay ahí un evidente vehículo de popularización y transmisión, al que la propia empresa apologética y persuasoria contribuía.

Interiorizado acaso consciente o inconscientemente, desde una tradición de la que, en definitiva Teresa de Ávila estaba todavía muy próxima, el símbolo de las siete moradas del castillo interior se presentó a su espíritu con una sorprendente espontaneidad e inmediatez. En un medio donde la población judeo española seguía siendo muy numerosa y donde las prácticas criptojudías manifestaron tan notable persistencia, ¿qué mundo de imágenes sumergidas no sobreviviría en la memoria de los conversos?.

En cualquier caso, esbozadas ya las distintas hipótesis y señalada ya por cual nos inclinamos más, cabría ahora señalar por qué Teresa se sirvió esencialmente de este símbolo del castillo, pero también de otros, para escribir su libro. Tal vez podríamos señalar que una de sus razones sería que el símbolo dispensa de la narración explícita y tiende un velo de pudor sobre las experiencias místicas, íntimas sí, pero también inefables. Y, a la vez, el símbolo dice sin decir. A diferencia de los conceptos que tienen al menos la intencionalidad de ser unívocos, los símbolos son polisémicos. El símbolo es eminentemente relativo; no en el sentido de relativismo sino en el de relatividad, de relacionalidad entre el sujeto y el objeto. El símbolo es a la vez objetivo-subjetivo; es

constitutivamente relación. En él mismo está su propia hermenéutica. Se nos puede enseñar a leer símbolos pero hasta que no entendamos directamente lo que leemos el símbolo es letra muerta.

El libro de Teresa pues, quedó articulado alrededor del símbolo del castillo que, junto a otros como el agua o el fuego, el gusano de seda-mariposa y el matrimonio, formarán el entramado simbólico-literario del libro. Veámoslo un poco más de cerca.

El castillo era el alma; en el centro habitaba el “Rey”, el “Sol”, es decir Dios; en esa morada principal, “palacio del Rey” o “cámara del Rey”, que era el “centro del alma” o “cielo empíreo”.

En el interior del castillo había “moradas”, “aposentos” o “piezas”, además de la principal y central, arriba, abajo y a los lados. Con ellas se designaban los estados de perfección y los grados de oración, en definitiva la situación diferenciada del alma en su relación con Dios.

En el exterior existía la puerta de entrada al castillo que era la “oración y consideración” junto al engaste o cerca que correspondía al “cuerpo”, y aún más exterior el “cerco o arrabal”, es decir el conjunto de las cosas que no eran el alma y que dificultaban el movimiento de interiorización hacia el centro.

Los elementos secundarios del símbolo eran la “ronda del castillo” y “los enemigos”. Los primeros los formaban los “guardas” o potencias del alma dispuestas “a pelear” por defender el interior y que recibían diversas denominaciones: “alcaides”, “mayordomos”, “maestresalas”, “amigos y parientes”. En los aposentos bajos vivían los “sentidos”, vasallos y criados del alma. En cada una de las moradas inferiores se encontraban a su puerta los enemigos: “demonio”, “legiones”, “todo el infierno”, “sabandijas”, “cosas ponzoñosas”, “culebras”, “vibras”, “bestias y fieras”, “lagartijillas agudas”.

En el Castillo se daba un fuerte dinamismo: desde el centro el sol intentaba llenar de luz la totalidad de las estancias, mientras que desde fuera, las tinieblas que lo circundaban

luchaban por invadirlo de bestias y oscuridad; a medida que el alma se internaba hacia el centro o rindiéndose se perdía, las estancias se iban llenando de luz o de oscuridad.

El Sol nunca dejaba de transmitir su luz, pero esta llegaba disminuida a las estancias exteriores. En la medida en que el alma fuese acercando al centro, las moradas exteriores irradiarían la luz proveniente del centro ahuyentando las oscuridades y bestias inmundas e inundando al cuerpo también de luz.

El alma, en su estado más negativo se encontraba en la “ronda del castillo”, más allá de la puerta porque no hacía oración. Se asemejaba a la tiniebla y estaba “como estatua de sal”, “tullida”, “con perlesía”. Su esfuerzo consistirá en entrar en el castillo mediante la oración.

Las potencias y los sentidos, en tanto que vasallos del alma, le eran traidores cuando esta se encontraba en la “ronda del castillo” o fuera. En las primeras moradas casi no tenían fuerza para luchar, o se volvían en contra del alma. Sólo más adelante se convertirán en sus verdaderos aliados.

Por otra parte, el demonio no dejaba de combatir en casi ninguna de las moradas; en cada una de ellas tenía legiones de demonios para impedir los avances del alma hacia el centro. Trataba en cambio de entorpecerla y hacerla salir afuera. A partir de las quintas moradas perdía poder e incluso no podía acceder a las zonas más íntimas de la persona. Las bestias, sabandijas, culebras..., eran las dueñas de la situación cuando el alma se encontraba en el exterior del castillo. En las primeras piezas, las más bajas, entraban con el alma y la perseguían para impedirle que viera la luz que provenía del fondo. A partir de las cuartas moradas, pocas podrán adentrarse salvo algunas más sutiles.

Hay que señalar además que las siete moradas tenían una gran vida interior como iremos viendo detenidamente. En cada una de ellas sucedía un conjunto de fenómenos que indicaban la situación de la persona en las diferentes etapas del proceso relacional con Dios englobando la oración y sus consecuencias. A este conjunto de fenómenos Teresa lo denominará estado, y entenderá pues por éste, la relación del alma con Dios en su totalidad.

No se referirá entonces sólo a los grados de oración, sino a sus efectos, y a la progresiva conciencia que de ellos se tenga.

Hemos señalado ya, como además de este símbolo estructural del castillo, aparecían en *Las Moradas* otros que servían para expresar un momento o una situación clave del proceso espiritual. Estos símbolos eran en concreto tres, y es hora de acercarnos un poco más a ellos.

El primero de ellos era el símbolo del agua que adquirió gran relevancia ya en *Vida* para explicar los grados de oración. Esta vez, aparecerá en el capítulo segundo de las moradas cuartas para explicar la oración de quietud: “Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras: el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en el mismo nacimiento del agua y vase hinchando sin ningún ruido”⁶³. Apoyándose Teresa en el simbolismo de los dos pilones explicaba la diferencia entre los contenidos que se conseguían a través de la meditación y la participación activa del sujeto, y los que eran fruto de la pasividad y de la merced sobrenatural. Con el simbolismo del agua explicitaba entonces la realidad de la gracia ante un punto fronterizo: el esfuerzo humano y el don divino del agua viva.

El segundo de los símbolos, era uno en particular hermoso, el del gusano de seda que se convierte en mariposa. De familia de mercaderes de sedas, es probable que Teresa escuchara, si no que lo viera, el proceso de elaboración de ésta. El símbolo no ha sido frecuentemente utilizado en la literatura religiosa. Lo encontramos en algunos Padres de la Iglesia para referirse a la resurrección de los muertos, en Dante Alighieri, y en algunos textos islámicos como los de Rumi, o cabalísticos como el Zohar. En el siglo XVI español lo utilizaron Francisco de Osuna y Fray Luis de Granada. El primero en su *Tercer Abecedario*, y el segundo en *La Introducción al Símbolo de la Fe*. Sólo el primero fue leído, como ya sabemos, por Teresa. Dice Osuna: “Poca cosa es a los que quieren ser perfectos sacar de las cosas ya dichas el amor, pues que no alcanzarán la cumbre de la perfección hasta que saquen el amor de las mismas virtudes que obran y lo pongan en Dios

para que vivan en sólo amor, como la palomica que sale del gusano de la seda al fin de su obra”⁶⁴.

Jerónimo Gracián desarrolló el símbolo en la descripción de los siete estados: “Pues este gusano de la seda tiene siete estados o le acaecen siete sucesos en todo el discurso. El primero, cuando comienza a vivir y dicen que con el calor del pecho de una doncella recibe la vida mejor que con otra cosa, y comienza a rebullir aquella semilla de donde nace que es como granillos de mostaza. Lo segundo, come el gusanillo hojas de moral y duerme, con que se sustenta y crece. Lo tercero, después de ya crecido, labra la seda, sacando aquellos hilos de sus propias entrañas. Lo cuarto, ya que ha labrado su capullo, queda recogido y encerrado dentro de él. Lo quinto, muere allí dentro del gusano. Lo sexto, conviértese aquel gusano muerto en una mariposa o palomita blanca, la cual rompe el capullo y sale volando, y sin reposo busca donde descansar. Lo séptimo y último muere aquella palomita desentrañándose para dar de sí, y dejar innumerables granillos de semilla, de donde nacen otros muchos gusanos”⁶⁵.

La aplicación del simbolismo la explicaba Gracián así: “Este varón espiritual pasa por siete estados y tiene siete sucesos de espíritu, que hemos comparado a siete moradas. El primero, cuando vive y pone en estado de gracia mediante la penitencia que tiene su origen del conocimiento propio de sí y de sus pecados y del conocimiento de Dios (...). El segundo estado del espíritu es rumiar con la meditación y la oración las hojas de los morales que son los conceptos sacados de los libros devotos (...). El tercer estado del varón espiritual es cuando enriquecido con la oración se ejercita en actos interiores y exteriores de virtudes con que cobra fortaleza para las tentaciones; que esto es como labrar la seda (...). El cuarto estado es cuando el alma entra en el recogimiento, que se compara a lo que hace el gusano cuando se encierra dentro de su capullo (...). El quinto estado, corresponde a la muerte del gusano, es cuando el alma llega a la unión comenzada e imperfecta, en la cual ya muere al mundo porque se resuelve no hacer cosa sino lo que agradara a Dios (...). El sexto estado es de las almas espirituales que llama la Madre Teresa unión consumada, y corresponde a cuando viva la palomilla en quien se ha convertido el gusano muerto y vuela (...). El

séptimo estado del espíritu en que la mariposa muere, desentrañándose toda para dar fruto de sí, es cuando llega a la unión totalmente consumada y a la quietud en Cristo amado”⁶⁶.

Teresa introdujo el símbolo en el capítulo segundo de las quintas moradas, para mostrar como con la oración de unión se producía la muerte del gusano y el nacimiento de la mariposa, es decir, la muerte del hombre viejo y su resurrección a una vida nueva. Gracián al interpretar el simbolismo teresiano concedió la misma importancia a cada uno de los elementos cuando el único que parece importante subrayar a Teresa es precisamente la muerte del gusano y la aparición de la mariposa. Hay que señalar aquí, aunque ahondaremos en ello en el tercer capítulo, la importancia que tiene el vuelo de la mariposa y su posterior muerte, implican la situación de quien ha muerto y renacido, pero queda encendido en deseos de amor hasta la consumación del matrimonio espiritual que supone su fin.

El matrimonio es finalmente, el último símbolo clave introducido por Teresa y que vamos a ver aquí. En una imagen recurrente desde el Cantar de los Cantares a místicos como Ruysbroeck, Catalina de Siena o San Juan de la Cruz, y que muestra de nuevo lo que ya hemos repetido, no se trata sólo de que el matrimonio posea una aptitud significativa para expresar la culminación mística, sino de que el Eros pertenece también al substrato originario de lo sacro. Teresa introdujo esta imagen en las moradas quintas para expresar la inefabilidad de la unión transformante del alma en Dios. Lo original además es que adaptó al símbolo las tres fases de una boda de la nobleza castellana, y lo desarrolló en tres grados o etapas. En la primera, hablaba Teresa del rito inicial del “concierto”, que designaba, según las costumbres de la época, el presupuesto implícito de toda relación, sin exigir obligatoriamente el conocimiento visual de la otra parte. A este rito inicial le seguía “venir a vistas”, cuando la pareja se conocía personalmente, y que Teresa hará equivaler a la experiencia de tener visiones imaginarias e intelectuales. Finalmente tenía lugar el matrimonio espiritual que Teresa separaba en dos momentos: el desposorio, donde se prometía y daba palabra de matrimonio, y el matrimonio donde éste propiamente dicho, se consumaba.

Teresa terminó su libro en sólo seis meses, con su letra unida y apretada, sin mayúsculas, y lo dividió al final en capítulos encabezando con una gran “C” cada uno de ellos. Fue ella misma quien aprovechando los escasos huecos que había dejado la redacción del texto, encuadró los capítulos y las moradas. Como en el resto de sus escritos enumeró las páginas con números romanos, y escribió por las dos caras.

¿Cuál fue la reacción de los teólogos y censores ante este nuevo manuscrito? *Las Moradas*, tuvo una vida agitada y despertó polémicas entre los letrados del momento. Nos centraremos especialmente en las enmiendas y errores que detectaron en las últimas moradas por una cuestión primordial y otra de orden práctico. La primera es que es ahí donde como ha señalado Secundino Castro: “se halla el núcleo y esencia de su pensamiento místico”⁶⁷. La segunda es que, seguramente por esto mismo, y como señala el mismo Castro “ahí se concentraron las principales dudas y objeciones, que conviene revisar”⁶⁸. Examinaremos primero la visión de aquellos partidarios de Teresa: Jerónimo Gracián, Francisco de Ribera, Rodrigo Álvarez y Fray Luis de León.

Jerónimo Gracián tuvo ante el escrito teresiano cuatro reacciones que revistieron singular importancia: en primer lugar, en apretadas sesiones revisó el original en Segovia, en presencia de Teresa y el Padre Yanguas; en segundo, lo ocultó de miradas indiscretas trasladándolo a Sevilla; en tercero, él mismo hizo una copia de la obra destinada a una futura publicación; y en cuarto, en dicho traslado dejó traslucir sus diferencias teológicas con la autora. Examinemos cada uno de los puntos.

El libro fue escrito por orden de Gracián y él mismo se hará cargo de él y tratará de protegerlo de la Inquisición. Él fue quién lo numeró por páginas y cifras arábigas, y quien junto con Diego de Yanguas, dominico, hizo la primera censura del mismo estando Teresa presente. Él mismo recordará: “Después leímos este libro en su presencia el padre fray Diego Yanguas y yo, arguyéndole yo muchas cosas de él, diciendo ser malsonantes y el padre fray Diego respondiéndome a ellas, y ella diciendo que se las quitásemos; y así

quitamos algunas, no porque fuese mala doctrina, sino alta y dificultosa de entender para muchos⁶⁹. Como resultado de esta censura, pasaron al manuscrito adiciones y enmiendas de Jerónimo Gracián, las cual años más tarde serán canceladas por otro corrector: Francisco Ribera.

Posteriormente Gracián hizo una copia de *Las Moradas* omitiendo el prólogo y el epílogo y haciendo numerosos retoques. Sus alteraciones iban desde la modificación de algunas frases que pudieran ser malinterpretadas teológicamente, a la inclusión de notas fruto de las sesiones de Segovia, hasta una serie de retoques formales como entrecomillado o colocación de mayúsculas. La copia se hizo con vistas a una futura publicación y a sucesivas reimpresiones, quedando el original como reliquia.

La transcripción de Gracián, frustrada en su idea de publicación por su cautiverio en Túnez y que perdió valor tras la edición de Fray Luis de León, se conserva desde el siglo XVIII en Córdoba y nos permite abordar a través de sus enmiendas, el problema teológico subyacente. Veámoslo con detenimiento.

En las reuniones de Segovia, Gracián y Yanguas no modificaron la frase: “no entendamos el alma es alguna cosa oscura”⁷⁰. Sin embargo en su copia, Gracián escribió en lugar de es, en. Tergiversaba así el ser del alma, ontología, y lo convertía en situación existencial. El problema subyacente por lo tanto, se refería a la definición del alma. Otra cuestión, Teresa escribía: “sino por no ser ella capaz”⁷¹, refiriéndose a las almas que por no estar en gracia eran incapaces de recibir la luz por hallarse atadas de pies y manos. Gracián cambió la frase por “no estar ella dispuesta”, señalando que era por esto por lo que el alma no se encontraba en gracia, y caía en pecado mortal. El cambio de sentido era evidente. Para Teresa la gracia era donación divina y no se relacionaba con el pecado mortal. Gracián señalaba que quien no se hallase en gracia era precisamente porque estaba en pecado. De hecho por este mismo temor Gracián retocará otra frase de Teresa donde ella señalaba como las almas en gracia no eran algo arrinconado y limitado, él tachará limitado⁷². Evidentemente Gracián y Teresa tenían concepciones diferentes de lo que era estar en gracia.

El problema sin duda más espinoso para Gracián fue el de la cuestión del conocimiento. Teresa en el manuscrito señalaba que la presencia de Dios trino en el alma era concedida por “visión intelectual”⁷³. Gracián añadía “visión o conocimiento intelectual que nace de la fe”. Es obvio que para Gracián la visión era entonces un conocimiento intelectual vinculado a la fe, no distinto de él, que de ninguna manera incluía la vista, ni con los ojos del cuerpo ni con los del alma. Las afirmaciones de Teresa parecían apuntar a un conocimiento de Dios sin intervención de la fe. Las enmiendas siguientes confirmarían el problema trazado: “lo que entendemos por fe, allí lo entiende más el alma” corregirá Gracián en lugar de “lo que entendemos por fe lo entiende el alma”⁷⁴. Añadir “más” denotaba que para Gracián el alma entendía mejor lo que ya conocía por fe. Los recelos de Gracián tenían un fundamento real.

Efectivamente para Teresa había dos formas de comprender la revelación, una por fe y otra por experiencia. Ante los dos, ella subrayará siempre el segundo. La autonomía de la experiencia, frente a la adhesión personal a la fe, desde el depósito de la revelación depositado en la Iglesia, era una de las características del alumbradismo. El miedo solapado de Gracián, era un miedo justificado. Teresa es cierto, siempre partió de la fe transmitida por la Iglesia, pero también es cierto que siempre separó tajantemente lo que se sabía por fe de lo que se sabía por experiencia, y se decantó sin lugar a dudas, por esta última. Encontramos numerosos testimonios del recelo del fraile. Así cuando Teresa señalaba refiriéndose a su experiencia que le acontecía “Oír estas palabras y creerlas a entender desta manera”⁷⁵, Gracián presurosamente añadía “como comunmente se cree y oyen”.

Otros problemas que señalan las enmiendas de Gracián son los siguientes: donde Teresa aseguraba que por la merced del matrimonio espiritual quería Dios mostrarse “a el alma”⁷⁶, señalaba Gracián “a algunas almas”; con ello pretendía limitar la experiencia del matrimonio espiritual a un grupo de privilegiados. Asimismo cercenó la frase clave del intercambio interpersonal del Esposo con la esposa, suprimiendo la dialéctica dialógica. Cuando Teresa especificaba que las palabras dirigidas por Cristo decían: “que ya era tiempo de que sus cosas tomara ella por suyas y él tenía cuidado de las suyas”⁷⁷, Gracián

eliminaba “y él tenía cuidado de las suyas”. Como si temiera que entonces la persona humana quedara libre de su propia responsabilidad.

Conocemos que Teresa confió el libro a Gracián para que lo guardase en secreto, estando el *Libro de la Vida* denunciado a la Inquisición. Gracián a su vez lo entregó a la priora de Sevilla, María de San José en 1580. En ese mismo año Teresa le escribe a ésta para pedirle que se lo diera a leer a su antiguo confesor, el jesuita Rodrigo Álvarez, y así recabar su opinión, que fue plenamente positiva: “Se entenderá claramente ser este espíritu de la Madre Teresa de Jesús muy verdadero, pues que pasan en los santos. Y porque es verdad que esto así siento y entiendo”⁷⁸.

Profesor eminente de Sagrada Escritura en Salamanca, otro jesuita, Francisco Ribera, será otro de los intérpretes de la escritura teresiana, lo que se traducirá en una pugna abierta con Fray Luis de León. Efectivamente él frente a fray Luis, intentará llevar a cabo la primera edición de las obras de Teresa. Se lo impedirá desde Roma el famoso Padre General de la Compañía: Acquaviva, quien le prohibió adentrarse en terrenos resbaladizos y publicar obras de beatas. Es justo sin embargo reconocer que Francisco Ribera hizo una copia de la copia de Gracián que pudo luego cotejar con el original siendo sumamente crítico con las enmiendas del primero:

“En este libro está muchas veces borrado lo que escribió la santa madre y añadidas otras palabras y puestas glosas al margen. Y ordinariamente está mal borrado y estaba mejor primero como se escribió, y verase en que la sentencia viene mejor, y la santa me lo viene después a declarar, y lo que se enmienda muchas veces no viene bien con lo que se dice después. Y así se pudieran muy bien escusar las enmiendas y las glosas. Y porque lo he leído y mirado todo con algún cuidado me pareció avisar a quien lo leyere que lea como escribió la santa madre que lo entendía y decía mejor, y deje todo lo añadido, y lo borrado delo por no borrado si no fuere cuando estuviere enmendado o borrado de su misma mano que es pocas veces. Y ruego por caridad a quien leyere este libro que reverencie las palabras y letras hechas por aquella tan santa mano y procure entenderlo bien y verá que no hay que enmendar y aunque no lo entienda crea que quien lo escribió lo sabía mejor y que

no se pueden corregir bien las palabras sino es llegando a alcanzar enteramente el sentido dellas, porque si no se alcanza, lo que está muy propiamente dicho parecerá impropio, y desta manera se vienen a estragar y a echar a perder los libros”⁷⁹.

Así pues, dos de los teólogos dispuestos a publicar *Las Moradas* debieron desistir: Gracián porque fue encarcelado en Túnez y Ribera por órdenes de su General. En el definitivo de Madrid de 1586, cuatro años después de la muerte de Teresa, ante la intervención decisiva de fray Juan de la Cruz y de Ana de Jesús, los descalzos acordaron la necesidad de imprimir los escritos teresianos, y le encargaron la obra a Fray Luis de León.

Fray Luis de León era amigo de Ana de Jesús; descubrió a Teresa a quien no conoció en vida y realizó la primera edición de sus obras en tres tomos, en 1587. La impresión fue hecha en Salamanca, y *Las Moradas* ocupó el tercer volumen de 268 páginas. Ahora bien, es indudable para los teresianistas, que la edición de fray Luis se hizo con base en una copia y no en el original. Es decir: “fray Luis presto fácil fe al amanuense de turno y éste no era merecedor de tanta confianza”⁸⁰.

Veamos ahora los añadidos que Fray Luis hizo en su edición príncipe. Al margen escribió: “Aunque el hombre en esta vida perdiendo el uso de los sentidos y elevado por Dios, puede ver de paso su esencia, como probablemente se dice de San Pablo y de Moisés, y de otros algunos: mas no habla aquí la madre desta manera de visión que aunque es de paso, es clara y intuitiva: sino habla de un conocimiento deste misterio que da Dios a algunas almas por medio de una luz grandísima que les infunde, y no sin alguna especie criada: mas porque esta especie no es corporal ni que se figura en la imaginación por eso la madre dice que no es corporal y no imaginaria”⁸¹.

La frase comentaba uno de los puntos más conflictivos. Tanto para los teólogos defensores de Teresa como para sus detractores. A este respecto la interpretación de fray Luis nos da pistas. Efectivamente él distinguía dos tipos de experiencia de la realidad divina: la primera, referida a personajes bíblicos, con una percepción momentánea de la esencia divina; la segunda, que era la que él adjudicaba a Teresa, con una percepción del misterio

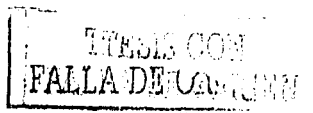
como una "luz" y con "especie criada". A fray Luis le aterró la posibilidad de que alguien interpretara a Teresa creyendo que ella veía la esencia divina, así, añadió que además de no ser visión de paso de la esencia divina, iba acompañada de alguna especie criada, la cual al no ser corporal ni de la imaginación, Teresa llamaba intelectual.

Hay que reconocer sin embargo que lo que Teresa describía de sus visiones poco tenía que ver con el problema teológico de las "especies criadas". La visión teresiana intelectual, no era ni corporal, ni imaginaria. Pero sí parecía ser personal e intervenir en ella las facultades humanas, incluida la imaginación, no a manera de sujeto activo, sino como receptor de la experiencia mediante la cual, sentía ella, Dios se comunicaba. Fray Luis con su añadido al margen trataba de evitar que esto se interpretara como que Teresa tuvo una visión directa de la esencia de Dios, que la Iglesia reservaba únicamente a aquellos que en el Juicio Final hubieran accedido a la Bienaventuranza eterna.

Para concluir con este apartado dedicado a los simpatizantes teresianos, debemos señalar que fue precisamente Fray Luis de León, quien logró que *Las Moradas* y otros escritos teresianos tuvieran amplia divulgación conociendo tres ediciones en menos de dieciséis meses. A él fundamentalmente se debió que el pensamiento teresiano se introdujera rápidamente en el ámbito europeo; y por fin, las obras pudieran franquear la barrera de la ortodoxia postridentina.

III

Las opiniones favorables a los escritos teresianos estuvieron lejos de ser unánimes. La importancia y el prestigio de los teólogos que la defendieron no bastaron para acallar los recelos y suspicacias. Analizaremos a continuación las delaciones ante la Inquisición. Para todo este apartado seguiremos los minuciosos trabajos realizados por Enrique Llamas Martínez⁸². Dicho autor divide su estudio en dos partes, las delaciones contra la persona, y las gestiones inquisitoriales en torno a los libros. Ya señalamos en el primer capítulo algo sobre las primeras, ahora profundizaremos en las segundas, teniendo siempre *Las Moradas*



como trasfondo, aunque es importante volver a señalar que tanto unas como otras se estructuraron sobre un vértice muy concreto: la acusación de alumbradismo.

El proceso a los libros publicados tuvo cuatro fases: 1) de 1589 a marzo de 1591, primera señal de alarma y primeros memoriales acusatorios. 2) En abril-junio de 1591, nuevo informe acusatorio y defensa de la doctrina. 3) en junio de 1593 después de un silencio de dos años los mismos argumentos acusatorios pero más elaborados y 4) En 1598, con un nuevo acusador, el doctor Pisa, canónigo de la metropolitana de Toledo.

En la primera parte del proceso el principal acusador fue Alonso de la Fuente. Nacido en Llerena, foco de iluministas, fue durante muchos años calificador de la Inquisición. Trabajó durante más de diecisiete años intentando desterrar el Iluminismo de Extremadura y Andalucía. Censuró el *Audi Filia* de Juan de Ávila y puso en guardia a los inquisidores contra las obras de Tauler, Blosio, y otros tratadistas medievales. Él escribió la primera delación contra Teresa, un año después de haberse publicado sus libros, el 26 de agosto de 1589. En diciembre de 1589 escribió una segunda (que no se ha conservado), y el 20 de febrero de 1590, una tercera. Ante el silencio del Tribunal el 4 de abril redactó y envió un cuarto memorial, que fue recibido en Madrid el 13 de junio pero que no fue suficiente para abrir el proceso.

Por aquellas fechas surgió un nuevo delator, el agustino Antonio de Sosa, quien entregó al tribunal vallisoletano una denuncia que desconocemos. El 28 de febrero de 1591 el tribunal de Toledo remitió a Madrid los cinco memoriales acusatorios y el Doctor Moya fue comisionado para su examen. Mientras tanto Alonso de la Fuente había seguido trabajando en descubrir los errores de Teresa y volvió a redactar otra acusación esta vez en torno a la oración mental y vocal. El Consejo encomendó la revisión de los libros al calificador dominico Juan de Orellana. Éste, en la segunda parte del proceso escribió un memorial condenatorio que fue rebatido por otro calificador, Antonio de Quevedo. El consejo decidió no pronunciarse.

El protagonista de la tercera parte del proceso fue Juan de Lorenzana, quien conoció a Teresa en 1568, y quien condenó sus escritos en 1593 con argumentos paralelos a los de Alonso de la Fuente excepto la salvedad de que éste comparaba a Teresa con Tauler, y Lorenzana lo hacía con Blosio.

Las acusaciones contra la doctrina teresiana fueron dos: se le acusó de alumbradismo y de luteranismo. Según los detractores la doctrina era la misma que practicaban los alumbrados de Extremadura y los de Llerena, que eran inspirados por la obra de Tauler y Blosio, quienes a su vez se inspiraron del mesalianismo⁸³.

Juan de Lorenzana en su memorial de 1593 acusaba a Teresa de depender doctrinalmente de Ludovico Blosio: “Teresa de Jesús fue muy blosiana”⁸⁴, y de pertenecer a la secta de los mesalianos “por negar cualquier actividad a las potencias”⁸⁵. Juan de Orellana, por su parte, la condenó por luterana por hacer prevalecer la experiencia: “por encima del juicio de perlados”⁸⁶.

Veamos ahora algunas de las acusaciones implícitas en los memoriales. En el artículo siete del primer memorial de Alonso de la Fuente leemos: “pone por fundamento la doctrina que afirman los teólogos que Dios está por presencia en todas las cosas”. Artículo ocho: “Enseña que el alma tiene muchas moradas y en el centro y mitad dellas, tiene la más principal, donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma, y aquella es la pieza donde está el Rey”. Artículo 12: el fin de la doctrina teresiana es la unión del alma en su esencialidad con Dios, sin mediación de imagen ni operación por parte de la criatura, juntándose con la “real presencia de Dios que está en el centro y fondón del alma”. Ese fondo del alma es su “esencia pura y espíritu puro”, el alma no obra, sólo lo hace Dios. La gracia entonces es la unión presencial con Dios, no hay otra. Y “esto es ley común y ordinaria”. En la Iglesia de Dios, insistirá en el Tercer Memorial, desde que se fundó no ha obrado Dios de ley común ni raptos, ni elevaciones ni efectos semejantes “cuando vienen por orden de Dios son rarísimos y de mil a mil años; y cuando se hallaren en tales supuestos, como son legos y mujeres seglares y de cualquier condición, es letra conocida de Satanás”⁸⁷.

Calificación de los artículos del Primer Memorial. Como respuesta al artículo siete: Sentir en el fondón del alma la presencia de Dios por esencia y presencia, era doctrina de alumbrados. El creer que “se pone de ley común el sensible experimento de la presencia del mismo Dios con efectos serios sobrenaturales en la justificación del hombre”, era doctrina de Tauler heredada de los mesalianos. Respuesta al artículo ocho: Es fábula y mentira decir que Dios está en el fondo del alma mas particularmente que en otro lugar por esencia y potencia, “porque de la misma manera existe en el pie y en la mano y en el árbol por esencia. presencia y potencia”. Según Alonso de la Fuente: “no hay tal fondón del alma”, y en el caso de que lo hubiera sólo se podría entrar allí “con las potencias del alma”. Ahora bien, como Teresa, al igual que Tauler, negaba ninguna actividad en el fondón, su doctrina era “sueño y disparate”. Como consecuencia de esta doctrina se negaba la oración vocal “dejando de aprovechar para nuestra justificación” (Calificación del artículo 11). Al igual que en los alumbrados en la contemplación desde el fondo del alma se “infunde Satanás en el interior del sentido” quitando toda oración vocal y toda adoración exterior. Para Alonso de la Fuente no buscar a Dios mas que en el fondo del alma era herejía porque Cristo dijo: ‘Padre Nuestro que estás en el cielo’; también de Isaías, de David, de los Macabeos y otros textos, “se colige claramente que en el cielo se tiene que buscar a Dios (...) y deste centro del alma no hay rastro ni memoria en la filosofía natural, ni en la divina, ni en los libros de los santos ni en el uso eclesiástico”⁸⁸.

En el Quinto Memorial leemos: “la herejía fundamental es que enseña que sólo Dios obra la justificación en el alma sin concurso del hombre”, por ello niegan las oraciones vocales y mentales como obra del hombre y en el mismo concepto las virtudes, la limosna, la disciplina, etc. Juan de Lorenzana acusaba así a Teresa de encontrar seguridad y certeza en la gracia, a través de regalos espirituales o de la buena conciencia⁸⁹.

En resumen, las acusaciones implícitas más importantes que rodearon a *Las Moradas*, fueron las siguientes:

- Defender sin ninguna duda que Dios estaba en el centro del alma por presencia, potencia y esencia.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- Defender que la presencia de Dios en el fondo del alma era experimentable para cualquier persona humana, fuere hombre, mujer o fuere cual fuere su estado. Es decir era ley común.

Los acusadores condenaban las consecuencias de esta doctrina:

- Negar la oración vocal
- Negar la libertad de obrar de las potencias.

Pero, ¿cuáles fueron las acusaciones doctrinales explícitas? En el Cuarto Memorial leemos como en la unión con Dios sin ninguna intervención de las potencias “se le da al alma por gracia todo lo que Dios tiene por naturaleza, sin excepción alguna mas de que el hombre se queda criatura , quedándose en todo lo demás hecho Dios; porque allí goza de su visión y bienaventuranza y allí el mismo Dios ve todas las cosas y allí conoce y goza de todos los demás privilegios, que son propios de Dios, hasta conocer el secreto de los corazones (...). Diciendo que se le manifestó Dios, que le habló Dios y declaró tales y tales misterios y que se le descubrió la misma verdad y las Personas Divinas y las cosas futuras”⁹⁰. Para Alonso de la Fuente era herético entender que el alma veía la imagen de Dios, máxime cuando se elevaba a ley común que conseguían todos los justificados. Era la doctrina de los alumbrados de Extremadura. Alonso de la Fuente reprochó a Fray Luis de León, no haber comprendido que Teresa hablaba de las visiones intelectuales como aquellas que no se veían ni con los ojos del cuerpo ni del alma, “no siendo visión de potencias sino esencial”. La consecuencia era que “el alma que allí llega queda hecha Dios y sabe a naturaleza de Dios, tanto que de allí en adelante todo lo que obra el hombre es obra de sólo Dios y todo lo que hace bueno, malo, y absurdo, dicen se convierte en Dios”⁹¹.

Juan de Orellana el 22 de abril de 1591, comentaba que la total unión del alma con Dios con los sentidos y potencias inoperantes, sin libertad hasta ver “Con visión intelectual aunque no con los ojos del alma la Santísima Trinidad y las tres personas distintas”⁹² era doctrina errónea de los mesalianos.

Juan de Lorenzana en el memorial condenatorio de junio de 1593, señalaba: “una vez se le dio a entender claro la manera como Dios es Trino y Uno; y cuando pienso o se trata de la Santísima Trinidad entiendo como puedo ser. Y esto de que entendió a Dios que era trino y uno, dícelo veces en sus libros, máxime en el *Libro de las Moradas* (...) harto añadió en ella lo que aprendió de su maestro Blosio quien pone en esta manera de oración de unión cierta manera de entender a las personas de la Santísima Trinidad diferente que la fe nos da (...) Maestro y discípula ponen clara cognición de las Personas: y Teresa ya de asiento, después de aquella revelación dice que siempre entendía como Dios puede ser uno y trino”⁹³. Blosio en su Apología pro Taulero, continuaba Lorenzana, “habla del fundus anima que es la esencia, que Teresa llama centro del alma que es lo mismo”⁹⁴.

Juan de Orellana en 1593, añadía: “A esta mujercita el qué y el como se le da a entender tan claro que se espanta. Y no una vez sola (...) después en *Las Moradas* hace regla ordinaria y ley común para todas las almas que llegan a aquel grado de oración”⁹⁵. Además anotaba como la visión de la Trinidad no era de paso como había pretendido Fray Luis de León: “sino de asiento y de ley común y ordinaria aquella oración (...). El Maestro (fray Luis) añadió de suyo: ‘y no sin alguna especie criada’. Pero ni la madre habló de especie en todo este contexto, ni la releva mucho esta anotación porque teólogos hay que opinan que Dios se puede ver por especie criada en la visión beatífica”⁹⁶. La doctrina era calificada por Orellana de herética por dar a entender que el hombre podía alcanzar en esta vida la bienaventuranza final.

Las acusaciones explícitas contra la doctrina teresiana de *Las Moradas* fueron finalmente de dos tipos: aquellas que tergiversaban el dato revelado y aquellas que implicaban al conocimiento. Según sus detractores, Teresa proponía la unión esencial del alma con Dios; el alma recibía en la unión lo que Dios era convirtiéndose en Dios; se le acusaba entonces de panteísmo, defendiendo un tipo de unión similar a la hipostática.

Por otro lado, la mayoría de las acusaciones apuntaban al modo humano de conocer las realidades divinas. Opinaban los censores que Teresa defendía la visión clara e intuitiva de la esencia de Dios, cuando según ellos la única comprensión del misterio trinitario era la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

aportada por la fe, negando cualquier otro modo de comprensión por experiencia. Tampoco admitían que la mayor comprensión del misterio divino por experiencia, pudiera ser duradera en el tiempo. Finalmente para ellos Teresa confundía el matrimonio espiritual con la unión escatológica.

¿Tenían fundamento estas interpretaciones? A nuestro entender sí, pero simplificaban las cuestiones realmente importantes como la relación activo/ pasivo o inmanencia/ trascendencia al polarizarlas en un solo sentido, con el fin de penalizarlas. En nuestro siguiente capítulo pretendemos dar un enfoque de *Las Moradas* que no sólo no soslaye sino que más bien realce la complejidad subyacente al planteamiento teresiano. Un planteamiento que cuanto más leemos precisamente más complejo se nos presenta.

¿Qué consecuencias tuvo la opinión de los censores en la posterior historia de *Las Moradas*? Parece ser que no obtuvo resultado ninguno. Al menos hasta el día de hoy no se conoce el que hubiera podido parecer normal y lógico en los cálculos de los denunciantes. No hubo sentencia inquisitorial ni favorable ni adversa. O al menos no se conoce. En 1611 se introdujo su proceso de beatificación en Roma, y junto a las actas procesales llegaron las denuncias contra sus escritos, que fueron rebatidas exitosamente por Diego de Yepes, y Juan de Jesús María, hasta lograr la beatificación el 24 de abril de 1614 y posteriormente la canonización el 12 de marzo de 1622.

IV

No quisiéramos finalizar este capítulo sin hacernos la siguiente pregunta acerca de la escritora que fue Teresa de Ávila. ¿En qué radica lo específicamente diferente en la escritura teresiana?, es más, ¿podemos decir que es original frente a la de otros autores místicos? Pregunta importante porque ella misma nos remite a otra ¿qué diferencia hay en leer a Teresa?, ¿cuál es la aportación concreta de su obra?, ¿tiene un estilo diferente?, de ser así, ¿en qué consiste?.

Muchos autores, desde Fray Luis de León a los críticos más recientes han hecho énfasis en lo que ellos han denominado su *rusticitas*, esto es su estilo elegantemente desaliñado, conscientemente popular y sencillo. Menéndez- Pidal⁹⁷ había señalado en este punto que el rasgo distintivo de la escritura teresiana sería precisamente su desviación de la norma, una suerte de liberación consciente del vocablo tópico de las escuelas que no le permitía a Teresa reflejar su experiencia mística. Menéndez-Pidal opinaba también, y creemos que en esta ocasión más desafortunadamente, que Teresa empleaba un lenguaje popular con fines ascéticos y mortificantes, con el propósito de humillarse humillando su lenguaje. Lázaro Carreter⁹⁸ ha rebatido esta tesis señalando que si bien la *rusticitas* teresiana obedecía a una sincera convicción de humildad, respondía también, y no en menor grado, a la tradición de la *captatio benevolentiae*. Así en Teresa de Ávila el topos estaría al servicio de la necesidad, y la escritora desde su postura de sincera humildad se valdría de él como lugar común y remedio que le permitiría comparecer en la literatura. A. Egido⁹⁹ compartió esta visión y señaló que Teresa no precisaba de la *captatio benevolentiae* por el tema a tratar, en este caso la oración, tema excelso y cuya acogida entre el público estaba garantizada, sino que necesitaba de esta *captatio* por ser ella quien era la que iba a escribir sobre temas tan sutiles. De ahí deducía Egido, el uso de las técnicas de empuqueñecimiento que buscan achicar al autor, con las cuales Teresa buscaba defenderse del ataque de los letrados.

Sin negar esta cautela con la que Teresa se movía ante letrados e inquisidores, Víctor G. De la Concha subrayaba que “el principio revolucionario básico de la escritura teresiana es el escribir de y sobre la propia experiencia”¹⁰⁰ Efectivamente pensamos que aquí estaría un punto clave al que volveremos después.

Teresa conoció bien la retórica de su tiempo. Ella misma se quejará en más de una ocasión de la cantidad de normas que había que seguir para escribir a reyes y señores principales: “más aún para títulos de cartas es ya menester haya cátedra adónde se lea cómo se ha de hacer [...] Yo no sé en qué ha de parar porque[...]he visto tantas mudanzas que no se vivir”¹⁰¹. No obstante estas quejas el análisis de la abundante correspondencia teresiana nos revela que Teresa conocía y seguía cuando era menester los rígidos códigos epistolares de su época. Teresa conoció además a cuatro autores espirituales que escribieron retóricas y

artes de predicar y que pertenecieron a la corriente humanista española, con su énfasis en la lengua romance frente al latín, y por su manera de acomodar el léxico al auditorio. Nos referimos a autores como Fray Luis de Granada, Francisco de Borja, Fray Diego de Estella y Agustín Salucio. Tampoco debemos olvidar que a partir de 1559, año del nefasto índice del inquisidor Valdés, a falta de los libros espirituales en lengua romance que ella tanto apreciaba, Teresa optó por consultar cuestiones de espíritu con una lista impresionante de dominicos, jesuitas, carmelitas, y sacerdotes seculares, entre los que había profesores de retórica en Universidades como la de Valladolid o la de Salamanca.

Aceptando así un conocimiento teresiano de las normas retóricas de su tiempo, ¿en qué consistiría la originalidad de su escritura? Ella misma nos dará la clave cuando hable de “trastornar la retórica”¹⁰². Es decir, buscar la expresión y el estilo adecuado, según el objetivo, en una suerte de voluntad de no-forma. Este principio de liberación de las normas que presidirá la escritura teresiana tiene mucho que ver con la retórica progresista del humanismo, más atento al sentimiento interior que a las formulaciones del entendimiento. La originalidad de Teresa no radicaba en una falta de influencia o en un desconocimiento de la literatura espiritual de su tiempo. Al contrario precisamente porque conoció bien a los autores de su época es que logró expresarse con voz propia. Veámoslo más despacio con el caso de los escritores místicos del recogimiento, que constituyen, como ya vimos, su principal influencia.

Teresa conoció a estos místicos del recogimiento a través de su afición a la lectura y a la escucha de sermones. Todos ellos eran teólogos y pertenecían a distintas familias religiosas: Juan de Ávila, Fray Luis de Granada, Fray Pedro de Alcántara, Francisco de Osuna, Bernardino Laredo, o Bernabé de Palma, eran algunos de los más destacados. Las características literarias y temáticas de todos ellos, a los que se agrupará como autores del recogimiento, eran las siguientes¹⁰³:

- Eran teólogos y escribían tratados ascético-místicos empleando un lenguaje técnico y propio, adecuado a los conceptos teológicos que describían. Para describir la interioridad, que era la nota más distintiva de todos ellos, acuñaban expresiones

como "subir sobre sí", "bajar debajo de sí", "entrar dentro de sí", "fondo, hondón o centro del alma", "engolfarse y dejarse sumergir", "vuelo de espíritu"....

- Tenían un objetivo didáctico y apostólico
- Aunque resaltaban la expresión personal, no hablaban de su propia persona.

Frente a estos escritores místicos Teresa presentaba caracteres distintos, tanto en los temas como en los objetivos. En primer lugar ella no escribía tratados de teología, porque no sabía teología y desconocía los conceptos y términos precisos para declararse. Formada en la escuela de los místicos del Recogimiento, Teresa aceptará en sus primeros libros, *Vida y Camino de Perfección*, las fórmulas que describían la interioridad aprendidas sobre todo de Osuna. Sin embargo esta aceptación inicial no era ciega. Teresa no seguía a Laredo en su doctrina del ensanchamiento de alma (que para ella era fruto del estado de quietud y para él de la contemplación) y reaccionaba contra el rechazo de Bernabé de Palma acerca de la necesidad de contemplar la humanidad sagrada en la experiencia mística, afirmando la importancia de la materialidad corporal .

Sin embargo, a medida que la experiencia mística crecía, crecía en Teresa la efabilidad. Así ella misma se irá liberando de ataduras y dependencias hasta que en las *Moradas del Castillo Interior* logrará crear su propio bagaje doctrinal, experimental, y lingüístico, sobre todo al comenzar a declarar grados de oración que no ha visto descritos nunca. Efectivamente otra diferencia que presentaba Teresa frente a los autores del recogimiento, radicaba en el hecho de que mientras ellos hablan de los estados místicos superiores como un bloque indistinto, Teresa hacía una descripción tan matizada que según Cilvetti constituye: "la aportación principal de santa Teresa a la historia de la mística"¹⁰⁴.

Había también numerosas diferencias entre los objetivos de los tratadistas espirituales, principalmente didácticos, y los de Teresa de Ávila, que como vimos no eran sólo

didácticos, sino que también implicaban la necesidad propia de clarificarse y ordenarse, así como de expresar ese impulso interior que desborda.

En cuanto a la valoración de la experiencia, Teresa de Ávila, también difería de los autores citados, porque para ella era definitiva. Sus obras nacían de su experiencia personal y en ella se apoyaban. Por eso toda la literatura teresiana es básicamente biográfica. Experiencia, que además cumplía en Teresa una función polivalente: era instrumento de autoconocimiento, de clarificación, de enseñanza, de comprensión interpretadora para luego contagiar. Como ha señalado Víctor G. De la Concha: “la experiencia teresiana constituía el punto de transformación del tratado en biografía”¹⁰⁵.

NOTAS DEL CAPÍTULO II

¹Carta a Lorenzo de Cepeda. 27 y 28 de febrero de 1577.

²Carta a María de San José. 28 de junio de 1577

³Prol., I.

⁴BMC t.II., 493-494.

⁵J.A Valente, "Ensayo sobre Miguel de Molinos" en su edición de la "Guía Espiritual" de Miguel Molinos, Barral, Barcelona, 1974.

⁶Cántico Espiritual., Prol.

⁷Michel de Certeau, op cit , p.141.

⁸Ramón Xirau, Palabra y Silencio, Siglo XXI, México, 1968, p.38.

⁹C 34,4

¹⁰García Luengos, Expresión mística teresiana, "Rev de Espir". 31 (1972) 183-197.

¹¹M 6, 2.3

¹²En el caso de Teresa se trataba de una familia de comerciantes judeoconvertos venidos a menos por tratar de aparentar la hidalguía. Juan de Avila y Juan de Dios, procedían también de familias conversas arruinadas; Juan de la Cruz, por su parte, de quien se especula tuvo ascendencia judeo-morisca pasó una infancia llena de privaciones, en la que uno de sus hermanos murió de hambre.

¹³Antonio de San Joaquín, Año Teresiano t VII, 1758, 149; Cf BMC t.IV, IX

¹⁴M Prol.2

¹⁵M Prol.1

¹⁶M Prol.1

¹⁷M Prol.3

¹⁸Por lo menos eso señalan insignes teresianistas como Tomás Álvarez. Al respecto ver su: Introducción a la lectura de las Moradas, MonteCarmelo, Burgos, 1976.

¹⁹M 6, 8.4

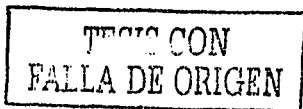
²⁰V prol

²¹C Prol

²²CAD Prol 2 y 3.

²³CAD Prol 1

²⁴M Prol 2



²⁵ M Prol 1

²⁶ M Epil 22

²⁷ C Epil 4

²⁸ M 1, 2.9

²⁹ V 20,2

³⁰ M4 1.2

³¹ V 33,9

³² V 38,2

³³ V 18,3

³⁴ M Prol.5

³⁵ Ibidem

³⁶ Ibidem

³⁷ Ibidem

³⁸ Como acertadamente nos señala De Certeau en su obra ya citada, Cf p.227-228, quien hace una analogía con la figura femenina judía del Espíritu: la sekina, la Palabra.

³⁹ M 1.1

⁴⁰ Ibidem

⁴¹ Ibidem

⁴² M 1.3

⁴³ M1, 2.8

⁴⁴ M1, 1.3; M1, 2.8

⁴⁵ M1, 2.11

⁴⁶ Paul Ricoeur, Ensayos de hermenéutica, Tecnos, Madrid, 1999, p.26-27

⁴⁷ Tomás Álvarez, En torno al Castillo Interior de Santa Teresa, Roma, 1978, p.3.

⁴⁸ Tomás Álvarez, Ibid. P 12-13.

⁴⁹ "The small castle of the soul: mysticism and metaphor in the european middle ages": Studia Mystica XV (1992), p.32.

⁵⁰ Language, Epistemology and Mysticism en Steven Katz (Ed) Mysticism and Philosophical Análisis, Oup, Oxford, 1978, p.24.

⁵¹Cf. Gaston Etchegoyen, *L' amour divin. Essai sur les sources de Saint Therese, Bordeaux- Paris, 1950.*

⁵²El simbolismo del castillo interior de santa Teresa, *Efemérides Carmelitanas XXI (1970)* pp 198-218.

⁵³*Ibidem*

⁵⁴Asín Palacios, *El simil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en santa Teresa*, en *Al-Andalus XI (1946)* 273.

⁵⁵Esta obra, editada por la misma Luce López-Baralt, ha sido recientemente publicada (1999) por Editorial Trotta.

⁵⁶Luce López Baralt ha seguido la pista al simil de los castillos en la literatura islámica hasta el siglo IX, con obras como la de Hakim al Tirmidi; Cf El prólogo a la obra citada en la nota anterior.

⁵⁷Julio Caro Baroja, *La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV*, Akal, Barcelona, 1963, p.12.

⁵⁸Las grandes tendencias de la mística judía, FCE, México, 1981. Para todo el desarrollo de los Hekkalot que realizamos aquí es imprescindible el capítulo II.

⁵⁹*Ibidem*

⁶⁰*Ibidem*

⁶¹El mesalianismo es un movimiento ascético-místico que se originó en los desiertos de Siria en el siglo IV. Su conexión con el sufismo se estudia en H. Berthold, *La teología de Macario y Simeón, Sígueme, Salamanca, 1978.*

⁶²Subida al Monte Carmelo II, 11, 9-10.

⁶³M 4, 2.3

⁶⁴Francisco Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, op cit, p.470.

⁶⁵BMC, dilucidario del verdadero espíritu, XV, 85.

⁶⁶BMC, dilucidario del verdadero espíritu, 85-88.

⁶⁷Secundino Castro, la mística teresiana, en "Teresianum" 41 (1990) 349-380.

⁶⁸*Ibidem.*

⁶⁹Citado por Efrén de la Madre de Dios, *Obras Completas II*, p.332.

⁷⁰M7, 1.3

⁷¹M7, 1.3

⁷²M7, 1.5

⁷³M7, 1.6

⁷⁴M7, 1.6

⁷⁵M7, 1.6

TRABAJO CON
FALLA DE ORIGEN

⁷⁶M7, 1.11

⁷⁷M7, 2.1

⁷⁸Citado en Tomás Álvarez, En torno al castillo interior..., op cit, p.35.

⁷⁹BMC, Procesos II, p. 157-160.

⁸⁰En Tomás Álvarez, op cit, p. 35

⁸¹Ibid, p 234-235.

⁸²Especialmente Cf, Santa Teresa de Jesús y la Inquisición, FUE, Madrid, 1972.

⁸³Cf, la nota 47 de este mismo capítulo. El mesalianismo fue condenado en el Concilio de Éfeso (431) por su afirmación de que a través de la ascesis y la oración se podía experimentar y sentir en uno mismo al Espíritu de Dios.

⁸⁴Enrique Llamas, op cit, p.445

⁸⁵Ibid, p. 454

⁸⁶Ibid, p. 475

⁸⁷Ibid, p 407-408.

⁸⁸Ibid, 405-406.

⁸⁹Ibid, p 449.

⁹⁰Ibid, p. 412

⁹¹Ibid P.416

⁹²Ibid, p. 477

⁹³Ibid P. 452-453

⁹⁴Ibid 454

⁹⁵Ibid, 477.

⁹⁶Ibid 478-479.

⁹⁷Menéndez-Pidal. El estilo de santa Teresa, en Mis páginas preferidas, Gredos, Madrid, 1965.

⁹⁸Santa Teresa de Jesús escritora (El libro de la vida) Lección inaugural del Congreso Internacional Teresiano, Actas, Salamanca, 1982. Vol. I, pp 11-27.

⁹⁹Aurora Egido. Los prólogos teresianos y la santa ignorancia. Actas del Congreso Internacional Teresiano, Salamanca, 1982, vol II, pp 581-607.

¹⁰⁰Victor G de la Concha, El arte literario de santa Teresa, Ariel, Barcelona, 1978, p.105

¹⁰¹ V 37,11

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹⁰² V 15,1

¹⁰³ Sigo la exposición de Melquiades Andrés, *Los Recogidos*, op cit, pp 107-225.

¹⁰⁴ Angel Cilvetti. *Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid, 1974, p. 204.

¹⁰⁵ Victor G de la Concha, op cit, p.69.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo III

LAS MORADAS: LA DOCTRINA

*Es que quiero sacar
de ti tu mejor tú.
ese que no viste y que yo veo,
nadador por tu fondo, preciosísimo.*

Pedro Salinas

Como señalábamos al finalizar el capítulo anterior, el fundamento en el cual se basa toda la obra teresiana, no es otro, y Teresa misma lo precisó claramente, que el de su propia experiencia¹: “Creo que hay pocos que (como ella) hayan llegado a la experiencia de tantas cosas”², “lo que el Señor me ha dado por experiencia”³, “no diré cosa que no la haya experimentado mucho”⁴, son referencias que uno encuentra de continuo a poco que espigue en sus escritos. Pero, ¿qué entendía Teresa por experiencia?

La experiencia para Teresa era en primer lugar determinante como valor noético, clave de comprensión de todo y argumento redaccional de sus escritos. Era además la prueba fehaciente de la veracidad. Lo afirmado era verdadero porque se había probado: “Se yo por experiencia que es verdad esto que digo”⁵. Por ello mismo con frecuencia se exigía a los interlocutores la credibilidad que merecía la vivencia: “Así que vuestra merced, hasta que halle quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor estese en esto”⁶. Ahora bien, no hay que confundir el hecho de que un sujeto tuviera sensaciones (es decir tanto percepciones obtenidas a través de los cinco sentidos como sentimientos) con el hecho de que este sujeto tuviera experiencia. La experiencia implicaba un campo de conocimiento, el místico, y consistía en una comprensión del objeto que se comprobaba desde las entrañas del sujeto mismo, desde el núcleo de su identidad, desde su centro. Era por lo tanto un conocimiento global y totalizante donde las diferentes mercedes divinas concedidas al sujeto eran captadas conscientemente, lo conducían a un mayor conocimiento de sí y de Dios, y se traducía en una praxis verificable.

Así implicaba también la reiteración. La experiencia acontecía en el devenir histórico como sucesión de hechos singulares y similares que iban imprimiéndose profundamente en el ser humano. No se trataba por lo tanto de un acto único y esporádico sino de un proceso que tenía grados de desarrollo. Por ejemplo hablando de uno de sus confesores, el Padre García de Toledo, señalará ella como había tenido mucha experiencia en cosas espirituales en corto tiempo⁷, refiriéndose más a su avance en el conocimiento de la vida espiritual, y por lo tanto de sí y de Dios, que al hecho de cualquier sensación o sentimiento espiritual que él hubiera podido tener en un momento dado. En sus primeros escritos, Teresa utilizó la palabra experiencia para referirse frecuentemente a sus confesores. Para ella era importante que fueran “experimentados”, que tuvieran una familiaridad o un conocimiento vivo y desarrollado en el campo de la oración mental. Contrastaba ella este conocimiento con aquel que se obtenía con la ayuda de libros: “He lástima a los que comienzan con solos libros que es cosa extraña cuan diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve”⁸. Diferenciaba en consecuencia el hecho de tener experiencia, que veía como un hecho globalizante y vital enraizado en el núcleo del ser humano y el de tener letras, entendiendo esto último como el conocimiento teológico o de la sagrada escritura en una vertiente intelectual, y señalaba así que aunque lo ideal era tener “experiencia y letras”, en caso de tener que optar se decantaba más por confesores que tuvieran la primera.

¿Qué era entonces la experiencia según Teresa? A grandes rasgos podríamos señalar que era el conocimiento de alguien que no sólo sabía algo acerca del objeto (Dios) , sino que sabía gradualmente como orientarse y posicionarse a si mismo en relación a ese objeto para comprenderlo apropiadamente. El sentido teresiano de experiencia, radicaba por tanto en el contenido vivencial de “ser experimentado en”, y no tanto en el moderno sentido de la aprehensión sensorial del objeto. Así, señalaba ella como “esto visto por experiencia es otra cosa que sólo pensarlo o creerlo”⁹, puesto que mientras el pensamiento se ocupaba en meras representaciones y la creencia se basaba en noticias indirectas que se fundaban en la autoridad de quien las transmitía, en la experiencia en cambio se trataba de un registro directo de una realidad que quedaba “impreso en las entrañas”¹⁰.

Además de este sentido de experiencia, entendida ampliamente, Teresa se refería a los niveles específicos de desarrollo por los cuales, paulatinamente, la experiencia era gradualmente transformada y pasaba a ser de la manera natural de conocer, a la manera mística de conocer a

Dios. Por ejemplo refiriéndose al primer estado propiamente místico que describirá en *Las Moradas*, señalará Teresa, hablando de los *gustos* espirituales que su “experiencia es mucha”, explicando después como su habilidad para conocer había sido ensanchada en relación al objeto divino encontrado y permitiéndole conocer a Dios de una manera nueva.

En la última de sus *Cuentas de Conciencia*, Teresa describirá además el estado final de entendimiento que era logrado por el alma en su nivel más elevado de experiencia: “Esta presencia tan sin poderse dudar de las tres Personas que parece claro se experimenta lo que dice San Juan, que haría morada con el alma”¹¹. Aquí la experiencia del alma era su posesión de las tres Personas de la trinidad dentro de sí, como si pudiera diferenciar y conocer las personas en su unidad y diversidad divinas, dentro del alma. El nivel de experiencia era por lo tanto radicalmente distinto del cual Teresa había partido: el alma no conocía la trinidad como un objeto entre otros objetos del mundo sino dentro de sí, como parte de ella misma y de su comprensión acerca de sí. Este hecho nos indica entonces que para Teresa “la experiencia” era un término dinámico que no sólo tenía niveles de desarrollo sino que podía incluir la relación, relación cambiante, entre el sujeto y el objeto implicados en el proceso de transformación mística, hasta alcanzar la unión final.

Haciendo un recuento, la experiencia tenía entonces para Teresa tres aspectos. El primero consistía en que no se refería a aprehensiones, sensaciones, (lo que ella conocía por sentimientos), sino a la habilidad habitual por la que *se conocían* esos sentimientos. El segundo, era que la experiencia, considerada en su raíz no era sino una capacidad de relación dinámica con Otro, que era ensanchada de tal manera en la transformación mística que se lograba una nueva manera de conocer a Dios en la unión. Así Teresa señalaba los estados de transformación de acuerdo a los niveles de ensanchamiento del alma que aumentaban su capacidad de experiencia. Finalmente, la experiencia tenía su última meta en la unión interior y trinitaria con Dios, y era por lo tanto la experiencia de Dios mismo en la trinidad, y la experiencia del místico de Dios. Así si bien la experiencia era considerada como la estructura dinámica del conocer humano se constituía finalmente dentro de la estructura trinitaria de Dios. La experiencia será entonces el punto focalizador de *Las Moradas*. Experiencia que se iniciará con el estado natural del sujeto desde su consideración de imagen y semejanza de Dios, y que se ensanchará, a través de la transformación mística al estado final del centro del alma.

La estructura teresiana del alma se basaba fundamentalmente en una concepción antropológica triádica que consideraba al cuerpo, al alma y al centro del alma¹². Comencemos por ver su visión del cuerpo y del alma.

El cuerpo era el elemento más superficial, “el engaste” y su valoración era ambivalente. Por un lado, la corporalidad comunicaba con la realidad exterior y participaba de la humanidad de Cristo, lo cual le confería un valor altamente positivo; Por otro lado, siempre existía el peligro de detenerse, de quedarse en la inmediatez de lo corpóreo y no dar el paso hacia la propia interioridad, lo cual era negativo: “Somos algunas tan regaladas de nuestro natural que no hay poco que hacer aquí”¹³; y sin embargo, cuerpo y alma eran realidades inseparables. Padecían de modo diverso pero: “participa la pobre alma de la enfermedad del cuerpo”¹⁴. Crecían de diferente manera: “En esta vida que vivimos no crece el alma como el cuerpo aunque decimos que sí, y de verdad crece; más un niño, después que crece y echa gran cuerpo y ya le tiene de hombre, no torna a decrecer y a tener pequeño cuerpo; acá quiere el Señor que sí, a lo que yo he visto por mí, que no lo se por más”¹⁵. Y a la vez se buscaban y necesitaban: “el deseo del cuerpo y alma de no se apartar”¹⁶. Del deleite del alma gozaba el cuerpo mientras se recibían las mercedes: “no deja el cuerpo de participar algo y un harto”¹⁷. Y también del dolor espiritual participaba la corporalidad: “deja el cuerpo muy descoyuntado”¹⁸. Ya vimos en capítulos anteriores como Teresa nunca llegó a los rigores de muchas corrientes espirituales de su tiempo contra la corporalidad. Ya vimos también el papel que jugó la corporalidad de Cristo en su visión mística y como además su relación con el propio cuerpo se fue sustentando desde la tensión a la conciliación. En los últimos años de su vida el cuerpo aparecerá como mediación imprescindible valorada positivamente pero a la que hay que calibrar para que en lugar de detener al sujeto, lo ayude a adentrarse en sí y a caminar hacia el centro del alma¹⁹.

La perspectiva teresiana del alma, por otra parte, se basaba en la distinción fundamental que ella misma hacía entre su parte interior (*A*) y su parte exterior (*B*). En *A* era donde los objetos sobrenaturales se sentían y comprendían en una suerte de conocimiento místico, mientras que en *B* era donde tenía lugar el conocimiento y la sensación meramente naturales. El objetivo

teresiano se centrará en superar la separación entre *A* y *B*, entre el recogimiento interno y la acción en el mundo, a través del patrón de Cristo y sus dos naturalezas, así como de la idea de la Trinidad como distinción en la unión de las personas.

¿Dónde podríamos comenzar a vislumbrar los primeros indicios de esta separación entre *A* y *B*? Remitémonos de nuevo al *Libro de la Vida*. En los años de rutina de la Encarnación que luego analizará lúcidamente, Teresa nos brinda algunas pistas: “Por una parte me llamaba Dios; por otra yo seguía al mundo. Dábanme gran contento todas las cosas de Dios; teníanme atadas las del mundo. Parece que quería contentar estos dos contrarios-tan enemigo uno de otro-como es vida espiritual y contentos y gustos y pasatiempos sensuales. En la oración pasaba gran trabajo, porque no andaba el espíritu señor sino esclavo; y así no me podía encerrar dentro de mí”²⁰.

Teresa entendía la oración de recogimiento como propia de la región interior del alma (*A*) que pertenecía a Dios, el lugar de su espíritu donde ella podía gozar de “las cosas de Dios”, y de donde los pasatiempos sensuales en los que se veía involucrada una parte del alma (*B*), debían ser firmemente mantenidos fuera, en el mundo. Su punto de partida entonces, era la correlación de los contrarios: Dios y el mundo, la vida espiritual y los pasatiempos sensuales, con las dos por así llamarlas regiones del alma, *A* y *B* respectivamente.

La narración teresiana de su conversión en torno a 1554, reforzará esta dicotomía entre *A* y *B*. Así cuando contaba como la imagen de Cristo llagado, la había conmovido profundamente y conducido a la oración de recogimiento a través de la representación interna de Cristo en la escena del huerto de los olivos donde: “Parecíame a mí que estando solo y afligido, como persona necesitada me había de admitir a mí”²¹. Era el inicio de dejar de sentir el espíritu esclavo en la oración, a relacionarse con Dios íntimamente, libremente como con quien se sabe nos quiere: “no es otra cosa oración mental sino tratar de amistad con quien nos ama”²². Como San Agustín, Teresa comentaba como tras haber buscado a Dios en muchas partes lo había logrado encontrar en lo más interior de sí: “Dice san Agustín que le buscaba en muchas partes y le vino a hallar dentro de sí mismo”²³. Pareciera entonces como si el “tratar de amistad con quien nos ama” involucrara tanto la remisión a Dios como al núcleo principal de la identidad misma, que se hallaba precisamente en lo interior del alma, en *A*. Teresa entendía además que

alcanzar esta interioridad sólo era posible con ayuda de Dios quien en la relación mutua de la oración la atraía hacia sí misma después de un tiempo de confusión en el mundo exterior.

La relación mutua con Dios en la oración, no impedía que al enfatizar la idea de pasividad, la idea de que alcanzar la propia interioridad sólo fuera posible gracias a Dios, se incrementara la sensación de dicotomía entre lo que pasaba en lo interior del alma y la vida exterior en el mundo. Así, Teresa subrayaba la diferencia entre las ocasiones en que las mercedes experimentadas en la oración eran en parte adquiridas, y cuando estas eran fruto únicamente de la irresistible acción de Dios. En el segundo caso, Teresa explicaba como sentía haber alcanzado un nivel de oración más alto caracterizado por el estado de suspensión de las potencias del alma, y como se encontraba dentro del interior de su alma y al mismo tiempo extrañamente afuera: “Acacéame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo (...) 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’. Suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí”²⁴.

Este estar fuera de sí no debería ser entendido como un retorno a la actividad exterior en el mundo puesto que ella había entrado en la presencia de Dios en ella y se hallaba inmersa, engolfada en Él. De hecho, Teresa reforzaba el contraste interior/ exterior señalando como en este estado no se utilizaban ni los ojos del cuerpo ni los sentidos exteriores, sino al contrario, ella se hallaba completamente en lo interior del alma y desde ahí se hallaba suspendida, divorciada incluso del interior al cual había penetrado. Mientras permanecía dentro de Dios no estaba completamente en ella misma, desde que la suspensión la desplazaba fuera de su centro natural de operaciones. La pasividad del estado de suspensión, entonces, aunque situaba a Teresa fuera de ella misma no significaba en absoluto un retorno al exterior en el sentido de una actividad en el mundo.

Teresa de alguna manera complicaba la división entre lo interior y lo exterior, hablando de una exterioridad que no era la del mundo sino la de estar tan profundamente inmersa en Dios y al mismo tiempo fuera de ella y del mundo. En *Las Moradas*, Teresa aclarará la cuestión señalando que la suspensión ocurría en una parte especial de *A*, lo que ella llamará la parte superior del alma, que no era el centro, como veremos posteriormente. Por el momento, baste

señalar que esta “mística teología” incrementaba la división interioridad/ exterioridad, puesto que el alma estaba inmersa en Dios y fuera del mundo, y en un lugar “la parte superior del alma” que implicaba un nivel más profundo de penetración en lo interior, que por ejemplo, la oración mental. Hay que destacar, sin embargo, que esta parte superior se hallaba a un nivel menor de profundidad, que el Matrimonio Espiritual en el centro; y con la diferencia, remarcada además, que el centro, como iremos viendo, no sólo suponía la máxima interioridad del alma sino que además a diferencia de la parte superior, era una solución a la división entre *A* y *B*.

El hecho de que el alma estuviera profundamente inmersa en Dios en la teología mística y apartada de sus sentidos y facultades ordinarias, hacía que este estado fuera particularmente arduo de describir, el problema se agudizaba porque Teresa señalaba que pretendía declarar: “qué siente el alma cuando está en esta divina unión”²³. Luego el alma sentía, aunque no a través de sus sentidos ordinarios, y experimentaba de algún modo sensaciones y conocimientos acerca de Dios. El problema era solucionado por Teresa señalando que cuando el alma se recogía dentro de sí misma, utilizaba otros sentidos diferentes de los externos: “Parece ella tiene acá otros sentidos como allá los exteriores”²⁶. A través de estos otros sentidos el alma no podía percibir nada como lo hacía comúnmente: “no oír ni ver ni entender”²⁷, pero sí podía “tratar con Dios a solas”²⁸ y establecer comunicación con Él a través de un conjunto de operaciones distintas de las de los sentidos corporales.

De esta manera nos encontramos con que el alma tenía dos clases de sentidos y no sólo esto, sino que había dos capacidades epistemológicas diferentes asociadas a cada uno. Así, por un lado, había una capacidad de conocimiento sensorial ordinario obtenido a través de los sentidos exteriores; y otra paralela de conocimiento espiritual a través de los sentidos interiores. Así, igual que el alma sentía y conocía las cosas a través de los sentidos ordinarios, sentía y conocía a Dios a través, también de los sentidos, pero de unos sentidos diferentes o internos. De nuevo se mostraba aquí la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo interior y lo exterior. Entre los sentidos exteriores orientados a los objetos naturales, y los interiores, orientados hacia los sobrenaturales.

La dificultad teresiana era sin embargo explicar cómo diferenciar las operaciones sobrenaturales y las naturales, sobre todo teniendo como referente ya no tanto a los sentidos

sino a las facultades o potencias, a las que ella otorgaba mayor importancia que a los sentidos (estos eran mayordomos del castillo y aquellas, no debemos olvidarlo, alcaldes) y en especial, al entendimiento. Efectivamente ella describía cómo el alma obtenía una clase extraordinaria de conocimiento distinta de la ordinaria pero que ocurría en la misma facultad intelectual. En *Las Moradas* nos dará tres claves para desentrañar la cuestión:

1º- Teresa tenía experiencias concretas de estar en unión en *A*, mientras sus facultades andaban desparramadas en el exterior. Ello implicaba diferenciar como las facultades podían estar al mismo tiempo recogidas y dispersas, en *A* y en *B*. ¿Como era posible? En el *Libro de la Vida* Teresa había tratado de explicarlo señalando que mientras la voluntad permanecía en la unión, la memoria y el intelecto quedaban en lo exterior. Después el intelecto era también atraído a *A*, y finalmente lo era la memoria produciéndose finalmente la unión de todas las facultades. En *Las Moradas* sin embargo, la visión será diferente. Se trataba de mostrar como la misma facultad a menudo parecía estar simultáneamente en unión y dispersa en lo exterior. Teresa señalaba entonces como cada facultad podía estar tanto en *A* como en *B* puesto que tenían dos tipos de operaciones. En el caso del entendimiento habría una distinción entre el pensamiento y el entendimiento propiamente dicho. El pensamiento era la parte exterior del entendimiento que permanecía afuera y el entendimiento propiamente dicho, la parte interior que permanecía recogida en la unión. De la misma manera, todas las facultades podían dividir sus operaciones en interiores y exteriores.

2º- Teresa expandía la operación interna del entendimiento en lo que ella llamaba conocimiento y que era, como veremos posteriormente, la parte del intelecto que entraba en unión mientras el resto permanecía afuera.

3º- En la unión final, Teresa salvará mediante una pirueta esta distinción entre las operaciones interiores y exteriores de las facultades a través de un desbordamiento que procedente de *A*, baña a *B*, y no sólo a *B* sino al propio cuerpo, y que incluye por lo tanto lo exterior en la actividad interna del alma.

Hay que tomar en cuenta, que como hemos visto, Teresa no partía de ninguna formación escolástica sino de su experiencia cotidiana en la oración entre el sentirse profundamente recogida y al mismo tiempo relacionada con lo exterior. El problema sin embargo era entender

cómo el interior y exterior, *A* y *B*, podían pertenecer a una misma alma. Es cierto que parecía haber una unión superficial entre *A* y *B* desde el momento en que en las dos intervenían las mismas potencias, componentes elementales de la persona humana, es decir, las facultades de la memoria, el entendimiento y la voluntad. Pero esto no era suficiente para integrarlas porque *A* y *B* actuaban de manera excluyente; una en lo sobrenatural y otra en lo natural. Así, la pregunta ¿cómo puede el alma permanecer siendo una?, no era por demás.

Teresa evolucionó en su visión de la unión desde el *Libro de la Vida* hasta *Las Moradas*. Efectivamente como hemos visto en el capítulo I, en la *Vida* sufría dificultades para conciliar el cuerpo y la experiencia sobrenatural, tensión que finalmente vivirá como conciliación en *Las Moradas*. Esta diferencia de percepción implicará una respuesta hacia el problema de la división del alma. En el *Libro de la Vida* Teresa interpretaba que el cuerpo estaba excluido de la unión puesto que *A*, donde ésta se consumaba, excluía al cuerpo por definición, de este modo en la unión el cuerpo era asociado a la parálisis física²⁹. Entre *la Vida* y *Las Moradas*, concretamente en *Conceptos sobre el amor de Dios* o *Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares*³⁰ como ya señalamos, Teresa desarrolló una visión más sutil que esta orientación totalmente interior. Se trataba de permitir la participación de los actos corporales en el mundo sin la pérdida de la exclusiva orientación hacia Dios en lo interior del alma. Ello requería un cambio en su comprensión acerca de la naturaleza de las operaciones interiores del alma, porque necesitaba una manera de habilitar al alma para explicar como podía simultáneamente estar orientada hacia Dios en la unión y deliberada y conscientemente actuando en el mundo. La inclusión del cuerpo era una parte relativamente pequeña del largo desarrollo teresiano en la comprensión del alma. En un pasaje revelador en *Las Moradas*, Teresa aludirá a su experiencia acerca de la división del alma y dará pistas de su futura intención de salir del atolladero: “Le parecía había división en su alma (...) se quejaba de ella a manera de Marta cuando se quejó de María, y algunas veces le decía que se estaba siempre gozando de aquella quietud a su placer, y la deja a ella en tantos trabajos y ocupaciones que no la puede tener compañía”³¹.

Pareciera como si el interior se separara del exterior por el lapso ontológico que había entre la vida divina de la unión con Dios y los negocios y ocupaciones del mundo. Las figuras de María y Marta se referían al problema antropológico de la división entre *A* y *B*. Se trataba de caracterizar dos tipos diferentes de operaciones que permanecían distintas y también de apuntar un camino hacia su reconciliación; como posteriormente veremos, el trabajo de Marta se hará

consistente a través de la vida interior de María hasta que haya una operación unificada del alma en la unión, en la cual Marta y María trabajen juntas. Se tratará de proponer finalmente una cooperación del alma entera con el cuerpo, en la cual la actividad en el mundo quedará subsumida bajo la operación interior del alma en un alma unida.

II

Si utilizamos el símbolo predominante en el texto, diremos que el alma era el interior del castillo y el cuerpo, el muro o cerca que lo rodeaba. El castillo estaba dividido en siete compartimentos cada uno de los cuales pareciera tener muchas estancias o moradas, colocadas de tal manera, que si uno seguía la secuencia de la primera a la sexta, se movía concéntricamente y al mismo tiempo se acercaba a la séptima, que estaba situada en el centro del castillo. Teresa misma comparó su castillo interior con el palmito, planta toda cubierta de hojas de la cual sólo se comía el cogollo tierno que a modo de corazón, estaba en el centro.

De acuerdo con el imaginario desplegado en el texto, el castillo o alma habitualmente tenía dos ocupantes. Uno era Dios que residía en el compartimiento más interior, precisamente en el del centro o séptima morada. El otro era el alma. Señalaba Teresa como en muchos casos este segundo ocupante se quedaba fuera del castillo, y advertía ya ella misma la futura extrañeza del lector: “Parece que digo algún disparate porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya adentro. Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo (...) y no se les da nada de entrar dentro ni saben que hay en aquel tan precioso lugar, ni quién está dentro ni aun que piezas tiene”³².

Lo que podemos suponer entonces, es que Teresa se refería al alma, en dos sentidos diferentes que ya hemos distinguido llamando al primero *A* y al segundo *B*³³. El castillo en tanto que diamantino o cristalino, era cuando menos un castillo extraño. No podía ser reducido al sólo castillo o al sólo diamante. Oscilaba entre lo intacto (*A*) y lo histórico (*B*). El itinerario de la unión consistirá, a partir de aquí, en superar esa división desde *B* hasta *A*, hasta alcanzar finalmente el centro indiviso del alma que reflejará la relación matrimonial del alma con Dios

donde la unión será también la actividad compartida del amor entre los dos, y donde A y B se unirán en una sola raíz.

Precisamente porque su propósito era mostrar un punto de partida en el alma que brindara una perspectiva acerca de cómo el proceso de transformación del sujeto podía ser visto de manera única y tendiente a un solo fin, comenzaba subrayando la creación del alma como imagen y semejanza de Dios y la existencia de un centro: “donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”³⁴ y que Teresa denominará también al final de *Las Moradas*: espíritu. El Dios de la interioridad al que se refería Teresa, no debemos olvidarlo nunca a partir de aquí, era el Dios cristiano, la Trinidad, las tres personas divinas y en ellas Cristo, con su unión y diferencia de naturalezas la humana y divina que se enmarcaban, manteniendo esta unión y diferencia, en La Trinidad.

La diferencia entre el centro y la imagen de Dios en la interioridad del hombre (A), radicaba en que ésta era el reflejo de la semejanza de Dios con el alma, y estaba presente desde la creación, mientras que el centro era la meta de esta semejanza una vez el alma se alejaba del pecado y se elevaba de su nivel natural en la unión mística. Así aunque en un sentido el centro y la imagen de Dios eran lo mismo puesto que se referían al punto más elevado de contacto y semejanza con lo divino, eran también diferentes en el sentido de que no era hasta el centro cuando esta semejanza se extendía al alma entera y al cuerpo, alcanzando un grado abarcador más amplio que en la imagen natural de hijo de Dios. Se trataba finalmente de la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural pero señalando que la posibilidad de la unión se hallaba presente desde la creación en la imagen de Dios.

La imagen de Dios en el alma, sin embargo, no era evidente desde el principio. Teresa hablaba de “no (...) pequeña lástima y confusión”, es decir de humillador y penoso desorden y trastorno; y, sobre todo, en el texto dará indicios de un mal del intelecto, el pecado original que aunque desde lejos parecía aludir al necesario penetrar del demonio en el tejido de la historia humana, aquí era el pecado de la ignorancia, en sentido personal y colectivo (“nuestra culpa”): “No entendamos a nosotros mismos ni sepamos quienes somos”. Ignorancia e indiferencia acerca de sí mismos y de los suyos, dejar que la propia figura quede reducida a masa elemental (“a bulto”) o perfil exterior y vaguedad de forma, sin percibir o comprender el valor, sin ocuparse

de su propia protección y aprecio (“qué bienes”)³⁵. Como fondo, se percibía, como contraste deslumbrante, el reenvío a la forma substancial del alma como hecha a imagen de Dios.

Aquí se comenzaba a percibir ya la desolación revulsiva de aquel “bulto” sin transparencia, sin respuesta proporcionada a la hermosura incomparable del alma-castillo. Y en esto se veía un alejamiento, una opacidad de la imagen, una opacidad de campo que dejaba atrás a la imagen de Dios por algo oscuro, hacia una extraña recusación de la totalidad y de la luz.

Se trataba de una evidente brutal reducción y materialista simplificación al cuerpo: “el engaste” y a su morada en el tiempo: “nos detenemos”. Ninguna participación o movimiento que indicara lucidez de conducción y cuidado: “no procuramos saber”, “se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar”. El conocimiento del alma era entonces como un sonido lejano y transversal: “lo hemos oído” y la fe era un veloz anunciado, una noticia, un viento de palabras que no devolvía y no acompañaba a la criatura hacia el “Criador”. Y más bien manifestaba, de una manera más visible y desairada, su distancia de Él³⁶.

Esta masa (“bulto”) en medio de su abulia e ineptitud, se abandonaba a sí misma en un rechazo sustancial, de hecho indiferencia. Para dejar de ser bulto, y ser hombre, había que pasar entonces por la interiorización porque el proceso de hominización consistirá precisamente en hallar el núcleo de la propia autenticidad y el arraigo en Otro. En este sentido Teresa hablará duramente de aquellos que “se bestializan”, que invertían totalmente la calidad ontológica de lo humano. Aquellos que reducidos a la exclusiva masa corporal “con perlesía u tollido” vivían enajenados de su condición humana, por su tendencia a exteriorizarse, a volcarse sobre el afuera, a deshabitarse a sí mismos. Teresa subrayó con fuerza las consecuencias negativas cuando el alma se lanzaba a vivir en la “ronda del castillo” hasta desconocerse y animalizarse. Seres desarticulados y sin ninguna dinámica instrumental por falta de control y de coordinación motor intencional: “que aunque tiene pies y manos no los puede mandar”; maniqués pues, muñecos o monigotes desprovistos de cerebro³⁷. Nos encontramos dentro del pesimismo o realismo teresiano en la vertiente opuesta a aquello de “hecha a imagen”, y hacia la elección de lo negativo en vez de Dios.

La condena de Teresa a una humanidad mecánica y retorcida en sus mismas potencias, no se trataba tanto de la condena por un aspecto ético-práctico como por uno de otra índole: en la

exteriorización del hombre impedía la relación con Dios, “la hermosura y el deleite”; que ello ocurriera era una calamidad gravísima: “jamás os acaezca lo que al Señor no llevare”³⁸; y ponía de manifiesto la desproporción y falta de compensación entre la poquedad mezquina de los hombres y lo ilimitado del corazón divino: “una bondad tan buena y una misericordia tan sin tasa”³⁹. La condena reforzaba el hecho de que la comunicación con Dios era precisamente lo que constituía al ser humano, lo que de hecho, lo conformaba como tal: si daba la espalda a Dios, el hombre negaba su condición.

Ahora bien, el hecho de que el alma estuviera totalmente exteriorizada, no implicaba la desaparición de Dios dentro de ella. En efecto Dios en su interior, permanecía siempre, sin embargo sin el esfuerzo inicial de la interiorización el sujeto no se percataba, ennegrecía su alma al desenraizarla y volcarla en el afuera, no dejaba pasar la luz del centro, y seguía sin realizarse sin vivir conforme a su dignidad, a pesar de “ser tan capaz para gozar de Su Majestad, como el cristal para resplandecer en el Sol”⁴⁰. Esfuerzo voluntario del alma que sin embargo presuponía ya la acción divina: “A la verdad en todos los estados es menester que (la fuerza) nos venga de Dios”⁴¹.

El principiante comenzaba entonces con la imagen de Dios como base de la fe. Ahora bien, para Teresa esta fe debía de transformarse en una fe viva que se convirtiera en un conocimiento de sí y de Dios. La relación con Dios se caracterizaba entonces por su dinamismo y por elemento cognitivo tanto de uno mismo como de Él. En las primeras moradas, Teresa lo señalaba, lo principal, en primer lugar, era el propio conocimiento: “en las primeras piezas que es el propio conocimiento”. Apuntará su importancia: “Es lo que más nos importa”, “Terribles son los ardidés y mañas del demonio para que las almas no se conozcan”.⁴² Igualmente sabía y destacaba las deformaciones que se daban en ese campo: “tuerce el propio conocimiento”⁴³. De hecho el conocimiento de sí mismo, no cesaba nunca y era siempre necesario para entender como “somos la misma vanidad” y como “si El (Dios) no guarda la ciudad en vano trabajaremos”⁴⁴.

Teresa vinculaba el propio conocimiento con el hecho de saber experiencialmente que Dios se hallaba en el alma, y como cualquier acto de bondad del sujeto procedía de Otro. Así, conocerse uno mismo se sostenía con el conocer a Dios. Para Teresa la capacidad de conocer era innata en el hombre, pero suponía un esfuerzo, una decisión de no quedarse en la periferia

de sí mismo, es decir no se daba inmediatamente, fundamentalmente por la diferencia entre el Creador y la criatura y por las consecuencias del pecado original:

“Pues si esto es, como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura deste castillo: porque puesto que hay la diferencia de él a Dios que del criador a la criatura, pues es criatura, basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran hermosura y dignidad del ánima”⁴⁵.

“Antes que pase adelante os quiero decir que consideréis que será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de la vida que está plantado en las mismas aguas de la vida, que es Dios, cuando cae en un pecado mortal: no hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan negra y oscura, que no lo esté él mucho más”⁴⁶.

Dios como castillo, como perla, como árbol, símbolos conjuntados que remitían a la preciosidad, la rareza, la fuerza, la vitalidad, la fecundidad, y que además tenían su centro en el agua identificada ontológicamente como energía vital, casi como líquido amniótico, signo y manifestación de la vida, única y verdadera que era Dios mismo. Precisamente entonces porque era Dios el referente total del ser humano, su raíz, su agua: “jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios”⁴⁷, la puerta de entrada del alma hacia el centro y hacia lo más íntimo de sí misma, no era otra sino la oración. Oración que como ya había señalado ella en la primera redacción de *Camino de Perfección*, debía ser siempre mental porque “la que no advierte con quien habla y lo que pide y quien es quien pide y a quien, no la llamo yo oración aunque mucho menee los labios”⁴⁸. Oración que Teresa entendía como dialógica, como entrar en relación con Otro, deseando acercarse, con disponibilidad plena, “tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama”.

Oración que consistía fundamentalmente en una suerte de autoconocimiento a la luz de Dios: “quién habla y a quién”, que evitara el girar infructuoso en torno a uno mismo. Se trataba del famoso espejo de humildad teresiano donde la honda certidumbre de sí y de los propios límites era por tanto reconocimiento de la distancia inconmensurable entre Dios y el hombre: “unos gusanos tan llenos de mal olor”⁴⁹, que sólo Dios en la totalidad absoluta: “bondad tan buena” “misericordia tan sin tasa”⁵⁰, por amor y voluntad de comunicación era capaz de anular y revocar. En efecto aquí la atención giraba sobre el Otro que habitaba al sujeto, porque “nuestro

entendimiento y voluntad se hace más noble y más aparejado para todo bien, tratando a vueltas de sí con Dios y si nunca salimos de nuestro cieno de miserias es mucho inconveniente”⁵¹. La humildad teresiana se daba así en un doble momento: primero, en búsqueda de términos de comparación infinitos, calidades y predicados divinos, como continua averiguación entre negativo y positivo; y segundo progresión operativa según el modelo divino; el cual al mismo tiempo que ratificaba la poquedad del sujeto, lo separaba de ella por elevación: “nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble”.

Ante la situación inicial de exteriorización, donde las personas vivían fuera de sí mismas o cuando mucho “se detienen en los cuerpos y así a bulto saben que tienen alma”⁵², es decir, una interioridad, Teresa señalará que algunas “En fin entran”, aunque sea “lentos de mil negocios”, “Harto hacen en haber entrado”. Entraban y tenían un conocimiento de Dios y de sí muy pobre: “no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey” porque “entraron tantas cosas”. Ello se producía cuando se comenzaba a orar aunque fuera muy de tarde en tarde y arrastrando la situación anterior: “Almas acostumbradas a estarse en cosas exteriores”, y que sufrían por lo tanto dispersión y derramamiento, exteriorización, y por consiguiente debilitamiento moral extremo: “fácilmente son vencidas”⁵³. Teresa caracterizaba así a estas almas que lograban penetrar en las primeras moradas:

Aspectos Positivos

“Tienen buenos deseos”
 “De tarde en tarde oran”
 “Procuran alguna vez des-
 ocuparse del mundo”
 “Andan con deseos de no
 ofender a Dios”
 “En fin, entran”

Aspectos negativos

“Muy metidas en el mundo”
 “Muy asiduos a los negocios
 del mundo”
 “Embebidas en el mundo, y
 engolfadas en sus contentos
 y desvanecidas en su honra
 y pretensiones”
 “No tienen fuerza los vasallos
 del alma”
 “Resiste menos como quien
 tiene en parte perdida la
 esperanza de vencer”.

El alcance ascético del esfuerzo de estas almas lo valoraba más Teresa por el inicio del movimiento de interiorización que por los resultados en sí mismos. De hecho los resultados sólo serán importantes cuando se funden en el mismo Dios: “son de ningún fruto para alcanzar gloria no procediendo de aquel principio que es Dios”⁵⁴. Ahora bien, una pregunta importante a la cual Teresa no daba respuesta, sería : ¿Que es lo que hacía que esta alma exteriorizada se forzara a entrar en sí misma por medio de la oración cuando no notaba la presencia de Dios, en el alma creada a su imagen y semejanza, ni siquiera en la oración y rápidamente era empujada hacia fuera? Tal vez pudiéramos revisar aquí, la experiencia propia teresiana puesto que fue ella quien afirmó: “de estas moradas primeras podré yo dar muy buenas señas de experiencia”⁵⁵. Pues bien, en el inicio de su trayectoria, Teresa confesará haber tenido una fe muerta y seca, lo que motivó su inicio en la oración fue precisamente la *fuerza de voluntad*, las ansias de profundizar, de buscar un significado interno a aquello que ya se sabía por la fe, pero que no era evidente al alma desde el principio, es decir, se trataba de poder vivir lo que en un inicio sólo se podía constatar apelando a la sagrada escritura: “El mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza”⁵⁶.

La voluntad se revelaba entonces como fundamental. Efectivamente como iremos viendo el proceso de disposición del sujeto para llegar al centro del alma tenía una connotación tanto activa como pasiva donde el sujeto se despojaba y era despojado de sí mismo por amor. Pues bien, la potencia determinante en la donación de sí era la voluntad y en ella estaba el origen del amor. La determinación volitiva, el acto libre y voluntario de entrega a Dios, facultaban al sujeto para amar puesto que determinaban la oración y a través de ésta a la progresiva donación de sí; su rendición implicaba la categoría y calidad del amor porque entregarla totalmente era la máxima prueba de amor. La voluntad se veía auxiliada al principio por el discurso reflexivo para despertar al amor pero sin embargo cuando ya estaba encendida en él, prescindía del discursar para quedarse en el amor puro.

Había además ese vector existencial o de intencionalidad profunda y frecuentemente inconciente del alma que se presentaba al principio del camino: el deseo. El deseo subyacerá y agotará la total entrega del alma a Dios más allá de la voluntad, en movimiento que alcanzará el climax en las moradas sextas, y que sólo morirá con la consumación del matrimonio espiritual como veremos más adelante.

La oración pues, en esta primera morada no era sino la actividad del creyente, de aquel que se esforzaba en vivificar su fe a través de la voluntad porque no quería y Teresa utilizaba aquí una imagen plástica que ya vimos, un alma “tullida” o “con perlesía”. Hay que recordar que Teresa escribía en un entorno donde las personas, por su educación religiosa, estaban ya habituadas a orar en ciertos momentos, e instruidas en las verdades de la fe católica. Lo que se hacía con la oración era asumir aquellos contenidos vivencial y existencialmente, y abrir las puertas a una comunicación viva y amorosa porque era la oración la única que podía despertar el amor, “la que enseña que cosa es amarle”⁵⁷. Para ello era necesario en este primer momento una gran determinación.

La fuerza de voluntad, era el factor principal que Teresa veía necesario para entrar en las primeras moradas. Voluntad, era cierto, vacilante. Entrada condicionada pues puesto que el alma andaba todavía engolfada en el mundo. Debemos notar las vivas expresiones teresianas: el mundo no sólo era una fuerza que atraía desde fuera del sujeto sino que se le metía dentro, lo empapaba, estaba en él engolfado. Por ello, lo que Teresa proponía al iniciando era comenzar a vaciarse, para que el conócete a ti mismo no desembocara en narcisismo o solipsismo, en un girar infructuoso en torno a sí, el alma en estas primeras moradas debía comenzar a “dar de mano a las cosas y negocios no necesarios, cada uno conforme a su estado”⁵⁸. Señalaba Teresa como si el sujeto no comenzaba a sacrificar sus determinaciones individuales como sujeto socializado (“honra”, “hacienda”, “fama”), no podría llegar a la morada central: “si no comienza a hacer esto, lo tengo por imposible”⁵⁹.

Si en las primeras moradas Teresa introducía al lector en su interioridad, y lo citaba dentro de sí mismo, insistiéndole en que tomara conciencia de su vertiente espiritual, en las segundas insistirá en que no sólo debe conocerse sino que debe entrar, más bien, entrarse. Así en las segundas moradas, el alma debía luchar por permanecer dentro y por seguir avanzando en el camino de la interiorización. Lucha dolorosa en tanto que se trataba de un enfrentamiento entre la exterioridad y la interioridad, entre Dios y el mundo, y en tanto que ya se tenía una cierta sensibilidad religiosa, una mayor actividad de la fe, que hacía que cuando se oían sermones o leían libros devotos, el sujeto se sintiera interpelado por Dios y sintiera dolorosamente su impotencia para responder. Vamos a ver cómo caracterizaba Teresa a aquellos que habían logrado entrar en las segundas moradas:

Aspectos Positivos

“han comenzado a tener oración”.

“Se deshace en no hacer luego lo que le manda Dios”.

Aspectos Negativos

“No tiene aún determinación de dejar de estar en ellas”

“No dejan las ocasiones”

“Todavía está tan muerta la fe”

La lucha y el enfrentamiento de dos contrarios será entonces la nota característica. Se definían así los dos frentes: por un lado el de la interioridad donde moraba Dios, y por otro el de la exterioridad o el mundo, entendido éste como el conjunto de la realidad en su vertiente social, es decir, las estructuras socio-económicas y sus mecanismos de funcionamiento. Incluía también las estructuras de significado que daban sentido a dicha realidad: la famosa honra.

Así desde dentro de ella misma, Dios llamaba al alma y la convocaba a su propia interioridad mediante buenos libros o personas amigas y consejeros espirituales, avezados en el camino del recogimiento, que hacían que al sujeto a través de la razón se le representara “el engaño que es pensar que todo esto vale nada”⁶⁰, que a través de la fe se le enseñara “cuál es lo que le cumple”⁶¹ (lo que le conviene), que través de la memoria se le señalara “en lo que paran las cosas”⁶²; y que así mediante su voluntad quedara bien determinado: “a amar adonde tan innumerables cosas y muestras ha visto de amor”⁶³.

Sin embargo el alma se sentía también tironeada por la exterioridad, por el mundo. Así “los contentos de él los presenta (el mundo) casi eternos”⁶⁴. Al sujeto le importaba la opinión de los demás sobre él mismo “la estima en que está tenido en el mundo”⁶⁵. Así se obstaculizaba él mismo poniendo por delante “los amigos y parientes, la salud (...) y otras mil maneras de impedimento”⁶⁶.

La crítica teresiana al mundo consistía específicamente en que se había encerrado en una unidad autónoma de significado separándose del plan de Dios, y por lo tanto perdiendo el fin último para el que había sido creado. El mundo remitía constantemente a la apariencia frente a la verdad de la esencia que ya no podía ser buscada fuera sino dentro, en lo más interno, en el

centro del alma donde moraba Dios. Siempre la pureza del adentro frente a la mentira del afuera.

De esta manera las voces de la exterioridad llamaban a vivir "por casas ajenas", mientras que la de Dios la instaba a entrar, ya que "fuera de este castillo no hallará seguridad ni paz". Dramática tensión para el sujeto: "¿Puede ser mayor mal que no nos hallemos en nuestra misma casa?"⁶⁷.

Efectivamente quien entraba en esas segundas moradas se encontraba extrañamente incómodo en sí mismo, experimentando el desorden conflictivo en su interior: "¿Qué esperanza podemos tener de hallar sosiego en otras cosas pues que en las propias no podemos sosegar?"⁶⁸. Desorden conflictivo al interior y llamadas sugerentes de lo exterior a quien había colocado su centro de gravedad fuera de sí mismo, y sufría por lo tanto el tirón de cosas y personas, que ahora debía vencer para readquirir la libertad y el dominio de sí, que paradójicamente debía alcanzarse renunciando precisamente a sí.

Efectivamente, la lucha ascética tenía un objetivo bien definido: Polarización de todo el sujeto en Otro: "No querer sino lo que quiere Dios". Así había que orar sin detenerse: "por trabajos y dificultades que se encuentren no se ha de dejar lo comenzado", el sujeto no debía detenerse en él mismo ni en su estado de ánimo ni en el acordarse "que hay regalos en esto que comienza", por el contrario debía seguir en la oración y aceptar las sequedades como voluntad de Dios, "Abrazaos con la cruz (...) y entended que esta ha de ser vuestra empresa". Lo demás era "cosa accesoria"⁶⁹.

Aconsejaba además Teresa no desanimarse "si alguna vez cayereis" porque era así como se podía aprender que se debía confiar en Dios y "nonada en sí"⁷⁰. También recomendaba "tratar con personas experimentadas"⁷¹ y para perseverar en la oración dura y difícil, situarse en el plano de contemplación de Cristo crucificado porque como él dijo "quien me ve a mí ve a mi Padre"⁷². La actividad del alma se volvía entonces a partir de aquí explícitamente cristocéntrica.

Al hablar de estas segundas moradas Teresa advertía "querría deciros poco porque lo he dicho en otras partes bien largo"⁷³. Efectivamente las segundas moradas parecieran remitir al bache de sus años grises en la Encarnación, cuando se debatía entre el conformismo en la vida

religiosa y la dispersión afectiva, en la alternativa de los grandes deseos y de la lucha interna: “deseaba vivir que bien entendía que no vivía sino que peleaba con una sombra de muerte, y no había quien me diese vida y yo la pudiese tomar”⁷⁴. Remitia entonces a esos años de oración difícil donde coincidiendo con su sufrimiento y con la muerte de su padre, había retornado a orar centrándose en la imagen de Cristo crucificado. Las segundas moradas podrían finalmente resumirse así:

- 1- La vida de oración presentaba un cariz duro, hosco, mortificante. Suponía enfrentar un desierto interior, donde lo único que se encontraba era un muro de sequedad.
- 2- Radicalmente se debía a la proximidad de una vida de dispersión, de exterioridad. La fe todavía se hallaba seca, muerta. El sujeto giraba en torno a sí mismo, se buscaba a sí y no a Dios.
- 3- A la tentación de abandono, de vuelta a la vida interior, oponía Teresa la perseverancia: “En estas moradas no “es donde llueve el maná”⁷⁵. Perseverancia necesaria porque el esfuerzo humano era necesario para la relación con Dios. El sujeto tenía la posibilidad de determinarse por su voluntad a conocerse a sí mismo y a Dios o de quedarse en la periferia de sí mismo.
- 4- La verdadera oración consistía entonces en abandonarse totalmente a Otro. Se trataba de apuntalar el proceso confiando “en la misericordia de Dios y nonada en sí”⁷⁶.

El paso de las segundas a las terceras moradas no implicaba que tras la lucha entre Dios y el mundo se encontrara la paz. Teresa hablará todavía de la vigilancia y el esfuerzo, y del peligro constante del narcisismo espiritual. Efectivamente el temor teresiano se centrará ahora en la situación espiritual adquirida por esfuerzo por el alma y que puede ser convertida en piedra de tropiezo por tres motivos principalmente: por apoyarse en sí misma en lo hecho, por exhibirlo como un título ante Dios, o por quedarse parada como si ya se hubiera alcanzado la meta: “Pasad delante de vuestras obrillas”⁷⁷, aconsejará irónicamente ella. Veamos pues como caracterizaba Teresa a los que llegaban a las terceras moradas:

Aspectos Positivos

“Muy deseosos de no ofender
a su Majestad”
“de hacer penitencias amigas”
“sus horas de recogimiento”
“Gastan bien su tiempo”
“Ejercitanse en obras de caridad”
“Linda disposición”

Aspectos Negativos

“Almas concertadas”
“querrían otros las canonizasen”
“querrían a todos tan concertados
como ellos traen sus vidas”.
“penitencias concertadas”
“Su razón está muy en sí”
“Obran con tanto seso”.

A los llegados a las terceras moradas les acreditaban por tanto sus obras. Eran el trofeo y estandarte desde el que se alzaban. Así se autodeclaraban canon y norma a seguir, señalaba críticamente Teresa: “darles consejos no hay remedio porque como ha tanto que tratan de virtud paréceles que pueden enseñar a otros y que les sobra razón en sentir aquellas cosas”⁷⁸.

A estas almas seguía apuntando Teresa, les era necesaria una prueba: “Pruébanos Tú, Señor, que sabes las verdades, para que nos conozcamos”⁷⁹. La prueba era necesaria, lo mismo que en la escalada sanjuanina del monte lo era la noche activa, era necesaria para purificar la fe y acrisolar la autenticidad del amor, para entender que Dios no se troquelaba según los parámetros humanos, para comprender que Dios no se plegaba a las obras humanas, y que frente a todas estas obras, la clave radicaba en rendir la voluntad a Otro. Palabras clave para entender el viraje que daba Teresa: “No está el negocio en tener hábito de religión o no (exterioridad) sino en (...) rendir nuestra voluntad a la de Dios y que el concierto de nuestra vida sea lo que su Majestad ordena de ella (interioridad)”⁸⁰. La prueba entonces venía de un Dios que no se plegaba a los deseos del hombre, ni a sus obras, de un Dios que desbarataba las obras ascéticas del sujeto mostrándole su inconsistencia y pobreza.

Señalaba Teresa como ejemplo certero tres tipos de prueba. La primera la de aquel que perdía sus bienes de manera repentina. La segunda, la prueba de la erosión de la propia imagen social ante uno mismo y ante los demás: la terrible prueba de la honra. La tercera la falta de salud, y la preocupación por la propia vida. Más allá de estas cuatro pruebas había también una quinta, situada estrictamente en el plano espiritual, la de la sequedad, la del sujeto que experimentaba

el agotarse de sus recursos activos al relacionarse con Dios, la baja motivación, la pérdida de atracción, ante lo cual o se emplazaba a lo divino, o se radicaba en la fe y el amor puro.

Pero, ¿para qué la prueba? Teresa lo explicaba: “No está aún el amor para sacar de razón”⁸¹; es decir, no estaba aún el amor del sujeto para sacarlo de sí, de su razón. Para entender que su esfuerzo aunque necesario era insuficiente. La prueba consistía entonces en romper la coraza de autosuficiencia del sujeto para abrirlo a la acción del Otro: “Muchas veces quiere Dios que sus escogidos sientan su miseria”⁸². Prueba dolorosa que precisamente por ello desestructuraba de pronto y radicalmente al sujeto y lo empujaba a nuevos horizontes, prueba terrible en la que uno se veía despojado de su razón, de su salud, de su voluntad, y de la cual sólo se salía renunciando en Otro: “Dejemos nuestra razón en sus manos. Olvidemos esta flaqueza natural”⁸³, “rendir nuestra voluntad a la de Dios”⁸⁴.

Prueba que Teresa estimaba necesaria porque sin ella caminaríamos “a un paso que nunca acabaremos de andar este camino”⁸⁵. En las terceras moradas, el sujeto debía esforzarse en ser humilde “que nos parezca hemos andado pocos pasos y lo creamos así”⁸⁶, otra consigna elemental, la obediencia, remedio teresiano para evitar la autosuficiencia: “tener a quien acudir para no hacer en nada su (propia) voluntad”⁸⁷. Obediencia, seguía especificando, a “quien esté con mucho desengaño de las cosas del mundo que en gran manera aprovecha tratar con quien ya le conoce para conocernos”⁸⁸.

Cuando establecía estas tres moradas, Teresa tenía en mente la diferencia fundamental con lo que iba a exponer después. La diferencia entre lo *natural* de estas tres primeras moradas y lo *sobrenatural* de las siguientes. Efectivamente en estos tres estadios la actividad del alma se estructuraba apuntando a pequeñas maneras con las que se preparaba para las operaciones específicamente místicas, aunque no pudiera ni siquiera suponer lo que fueran. Para Teresa en estas moradas ascéticas o primeras, el alma se preparaba a sí misma, en el sentido en el que “el alma allí no hace más que la cera cuando imprime otro el sello, que la cera no se le imprime a sí; sólo está dispuesta, digo blanda”⁸⁹. La importancia de estos estadios era entonces que preparaban la unificación de las operaciones dentro del alma que veremos en las últimas fases de la transformación mística.

En primer lugar, la naturaleza dinámica y activa de la oración como fuerza contraria a la absorción del alma en el mundo, anticipará con distancia la unión dinámica en el matrimonio espiritual. El espejo de humildad ⁹⁰ que Teresa utilizaba como muestra de cómo el conocimiento propio se vinculaba al de Dios, remitirá a otro espejo, el de la perfecta relación mutua entre Dios y el alma durante el matrimonio espiritual. La primera aprehensión del conocimiento verdadero de sí mismo que era el primer conocimiento de la relación entre el alma y Dios, era un real aunque imperfecto pre-conocimiento del conocimiento místico. Aunque los estados preparatorios no podían anticipar el dinamismo mutuo de la unión, un patrón subyacente se establecía desde ahí en la actividad del alma y que será retomado en la unión.

En segundo lugar, el elemento de la cruz introducido ya en la segunda morada, transformaba la bajeza que el alma sentía en la primera en comparación con Dios, y la remitía al sufrimiento compartido con Cristo crucificado, lo cual remitirá en la unión final a la necesidad de que el alma imite efectivamente la actividad de Cristo. La introducción de la cruz tenía entonces ese mismo significado desde antes de la unión. La actividad del alma debía ser conformada en Cristo desde el principio por voluntad activa del sujeto, y continuaba hasta el estado místico último, por operación divina. A pesar de las diferencias intensas en una y otra, que no es nuestra intención minimizar, se reconectaba finalmente la actividad externa del alma con la actividad divina interna .

En tercer lugar, la idea de “desasimiento” introducida ya en las terceras moradas, aunque tampoco podía anticipar el estado de unión mística, se vinculaba desde aquí con la idea de la diferencia que existía entre Dios y el mundo. El desasimiento era la manera señalada para remover todo aquello que se interpusiera entre Dios y el sujeto: la honra, la fama, la idea de que las obras del sujeto eran lo más importante o de que se podía buscar a Dios paso a paso. Los estadios de transformación eran también pasos en los que la humanidad del sujeto era conformada a Dios. Pero no había continuidad. Entre el desasimiento de los estados premísticos y el de los místicos había un salto infinito, que sólo podía darse gracias a la acción de Dios. Precisamente porque había un salto infinito lo que se le aconsejaba al alma era remover todos los intermediarios y prepararse para “hacer la jornada de una vez”⁹¹ . El desasimiento acababa así con la idea no sólo de la propia suficiencia, sino de la propia voluntad como impedimento para la unión. Así el sujeto se preparaba para la discontinuidad entre las operaciones naturales y

sobrenaturales del alma en la unión, y paradójicamente, al hacerlo reducía el conflicto entre los estadios naturales y sobrenaturales, lo cual contribuiría a reunir a A y a B en la unión.

Finalmente debemos señalar como desde estas primeras fases, *Las moradas* introducía un señalado punto de contraste con los primeros escritos teresianos. Efectivamente en trabajos anteriores como *Vida*, contrastaba radicalmente la actividad con la pasividad. Sin embargo en *Las moradas*, Teresa señalará como la actividad y la pasividad se combinaban desde el principio hasta el final. Los elementos dinámicos del conocimiento de sí y de la cruz, incluían al mismo tiempo actividad y pasividad: en el conocimiento de sí, el alma era activa en su relación con Dios a través de la oración, y al mismo tiempo permanecía pasiva porque su “fuente” era Dios. Del mismo modo abrazarse a la cruz era tanto un esfuerzo activo de hacer la voluntad de Dios, como una operación divina desde la pasividad del alma que se conformaba desde su creación a imagen y semejanza de Dios. Esta combinación de actividad y de pasividad estará presente en la unión con la dicotomía María/ Marta, que posteriormente nos permitirá sobrepasar la división entre los dos dominios del alma.

La comprensión teresiana de cómo el alma se preparaba para la unión era la de que estuviera maleable como la cera, para recibir el sello, pero no había nada que pudiera hacerle anticipar la forma de la unión. Señalaba Teresa como los sujetos no debían pensar que podían cambiar a Dios porque sólo se podían cambiar a ellos mismos. Ahora bien, se cambiaban verdaderamente a ellos mismos en el sentido genuino de remover los obstáculos para la unión y conociendo que el cambio de su naturaleza por una “sobrenaturaleza” podía ser sólo hecho por Dios. La conexión entre esta actividad y la unión mística radicaba era que, como ya veremos, una vez consumada ésta, la actividad del sujeto continuaba salvo que era una actividad que se realizaba más profundamente desde lo más interno, y alimentada más inmediatamente desde y dentro del dinamismo de la Trinidad, a través de Cristo.

III

Teresa introducía las cuartas moradas⁹² con la advertencia de que “comienzan a ser cosas sobrenaturales”⁹³. Ella misma definió así lo que entendía por sobrenatural: “sobrenatural llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure, disponerse

para ello si⁹⁴. Ahora bien ahora en las moradas cuartas hará todavía una distinción más sofisticada entre la oración activa o natural y la oración sobrenatural que iba a ir experimentando el sujeto.

Así señalará como en las cuartas moradas el sujeto comenzaba a disfrutar de la oración. Disfrute sin embargo que podía ser de dos maneras. En la oración activa eran goces y disfrutes naturales: los *contentos*, que comenzaban “en nuestro natural mismo y acaban en Dios”⁹⁵, mientras que en la oración sobrenatural se producían los *gustos*, de origen divino y que “comienzan en Dios”⁹⁶. El trabajo, la industria o diligencia, no era sólo el único criterio para diferencia de la oración adquirida de la sobrenatural, sino que se enfatizaba la fuente de la oración, su procedencia, que en los estados naturales o adquiridos era el sujeto, y en los sobrenaturales, Dios.

Efectivamente el sujeto que había logrado atravesar las terceras moradas, había conseguido perseverar en la oración adquirida, y atravesar sequedades y pruebas inesperadas, sin renunciar a ella. Teresa le recomendaba no abandonar esta manera de oración activa (“empleado en discurrir con el entendimiento y meditación”)⁹⁷, pero comenzar a tratar de hablar por la espontaneidad del amor: “No está la cosa en pensar mucho sino en amar mucho”⁹⁸, amor entendido como atención existencial hacia el Otro, para quien se vivía, y que no debía detenerse ni en los gustos ni en los contentos “no está en el mayor gusto”⁹⁹. Era por ello importante que el sujeto no pensara que “está la cosa (la oración) en no pensar otra cosa, y que si os divertís (distráis) un poco, va todo perdido”¹⁰⁰. Hablaba Teresa desde su experiencia de desconcierto, de que la misma facultad del entendimiento podía estar al mismo tiempo volcado en lo interior (entendimiento) y en lo exterior (pensamiento), y que posteriormente aclararemos: “He pasado en esto de esta baraúnda del pensamiento bien apretada algunas veces”¹⁰¹, y de hecho aseguraba el hecho de una oración muy íntima donde el entendimiento se hallaba recogido y el pensamiento alborotado: “Yo veía... las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas en Él, y por otra parte el pensamiento alborotado traíame tonta”¹⁰². Desde su experiencia seguía señalando como “Sólo Dios puede atarle”, sujetar el pensamiento, lo que haría “cuando ha llegado a la postrera morada”, el sujeto no puede “es cosa forzosa” porque así como no podemos detener el movimiento del cielo, “tampoco podemos tener (detener) nuestro pensamiento”. Conclusión de Teresa: “No es bien que por los pensamientos nos turbemos ni se nos dé nada”, “Dejemos andar esta tarabilla de molino y molamos nuestra harina no dejando de

obrar la voluntad y entendimiento”¹⁰³. Es decir, el sujeto no debía detenerse en la operación externa del entendimiento ni afanarse por sí mismo en suspender las potencias si Otro no las captaba y recogía: “No las encantar” sino “dejarlas hacer su oficio”.

Advertía sin embargo Teresa del cambio que se avecinaba: “Esté con gran aviso cuando el Señor le diere *estotro*, no dejarlo por acabar la meditación que se tiene de costumbre”¹⁰⁴. Estotro era el inicio de las operaciones sobrenaturales en el alma, que se diferenciaban con fuerza de las naturales. La discontinuidad entre la oración adquirida y la oración sobrenatural (recogimiento y quietud), la exponía Teresa con el ejemplo de las dos fuentes: “Hagamos de cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua”.¹⁰⁵ Esta imagen sin duda, tenía su antecedente en la manera de exponer los cuatro grados de oración que ella misma había utilizado en el *Libro de la Vida*, pero no era menos cierto que la imagen, en *Las Moradas*, era sutilmente diferente. Efectivamente mientras en *Vida* Teresa había sostenido que la oración de quietud comenzaba con el alma determinada a hacer oración y “sacar agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; u con noria y arcaduces que se saca con un torno”, en *Las moradas* le va a interesar especialmente focalizar la atención del lector en el hecho de que las fuentes de las que provenían la oración activa y la oración sobrenatural, eran distintas. Para reforzar la idea, señalaba además que en la oración activa la fuente estaba “mucho más lejos” y para producir alguna agua era necesario “muchos arcaduces y artificios”, mientras que en la oración sobrenatural venía de Dios, sin intermediarios, y el agua así manaba “con grandísima paz y quietud y suavidad”¹⁰⁶.

Esta fuerte distinción entre la fuente mediada y la inmediata, llevaba a Teresa a enfatizar la diferencia entre las dos partes del alma: *A* y *B*. Decía ella que los *contentos* (aquellos que procedían del esfuerzo activo y de la naturaleza humana) se producían en la parte superior del alma y causaban ruido en ésta; mientras que los *gustos* donde “viene el agua de su mismo nacimiento que es Dios” causaban paz y quietud “en lo muy interior de nosotros mismos”¹⁰⁷.

Habiendo establecido esta fuerte diferencia entre las dos fuentes, y las dos partes del alma, Teresa introdujo la idea de la expansión o dilatación de ésta como una manera de mostrar como la unión era posible pese a la sensación de separación tajante entre *A* y *B*. La dilatación del alma era la manera por la que ésta se preparaba a la relación inmediata con Dios, que se daba a través de la unión. Dirá ella que en los *gustos*: “vase revirtiendo esta agua por todas las

moradas hasta alcanzar el cuerpo¹⁰⁸. Esta actividad del agua por lo tanto brotaba desde el interior del alma e inundaba su parte así como al propio cuerpo. El cuerpo se convertía así en el órgano de todos esos placeres (al igual que de todos los dolores), era el lugar de la huella del Otro, la herida que dejaba a su paso. El desbordamiento culminará en la unión con la reunión de la parte más interior del alma, que era ya abierta en los *gustos*, y las partes exterior y superior.

Su característica más relevante era entonces el dinamismo, dinamismo que ya subrayamos en las primeras moradas al referimos al conocimiento de sí, aunque mucho más grande: dinamismo de la relación del alma toda con Dios y que envolvía además, de nuevo el rasgo tan típicamente teresiano, al cuerpo y los sentidos. Se trataba entonces del poder inclusivo de la relación con Dios que podía traer a *B* hacia *A* y de ahí al centro, para consumir la unión. Teresa se adelantaba entonces al final de la unión, así decía ella acerca de los *gustos* “su nacimiento es de una cosa profunda” y añadía “pienso que debe ser el centro como después he entendido y diré a la postre¹⁰⁹”. El centro del alma estaba involucrado cuando la actividad del alma entera se conformaba a la actividad interior y profunda de la unión, aunque era un estado que todavía no se alcanzaba. La unión podía comenzar a ser visualizada desde *los gustos*, dentro de ese poder unificante y hondo que brotaba del centro y se extendía hacia el exterior.

El obstáculo para esta inclusión del alma entera en la actividad de la unión, era que aquí todavía la actividad natural de *B* se diferenciaba de la sobrenatural de *A*. ¿Cómo podía entonces la unión incluir a *B* si era de naturaleza distinta de *A*, y si permanecía en su estado propiamente natural?. La respuesta de Teresa era precisamente ésta, la de introducir la idea del ensanchamiento del alma, tomado de Salmo 118: *Cum dilatasti Cor meum* (“Como dilataste mi corazón”): “tomando a el verso en lo que me puede aprovechar, a mi parecer, para aquí es en aquel ensanchamiento¹¹⁰”. Dilatación y extensión del alma en la totalidad y amplitud de los espacios que será signo de autonomía y de correspondencia con lo divino. Dilatación en la que la valorización axiológica del espacio interior se reduplicará en una interioridad que será amplitud, un espacio sin límites que se presentará con todas las características del espacio externo (abierto, ilimitado, amplio) indisociable de la relación con Dios (lo infinito).

El ensanchamiento, en sí mismo no significaba el final de la unión, por ejemplo en estas cuartas moradas el ensanchamiento desprendía gustos y dulzura en toda el alma, pero *B* no estaba todavía dentro de la actividad de *A*. A pesar de estos gustos que se iban expandiendo, *B*

permanecía paralizada e incapaz de unirse con la actividad del interior por el contraste entre lo sobrenatural y su estado propiamente natural: "se encuentran (las potencias) embebidas y mirando como espantadas qué es aquello"¹¹¹. La idea del ensanchamiento expresaba entonces el hecho de que el alma entera debía gradualmente interiorizarse, disponerse, para la unión inmediata, a través de un proceso de transformación. En este sentido señalaba Teresa como el agua que brotaba de la fuente interior: "no tuviese corriente sino que la misma fuente estuviese labrada de una cosa que mientras más agua manase más grande se hiciese el edificio"¹¹², los gustos contenidos en el alma eran entonces incrementados cuando el alma se iba ensanchando precisamente para contenerlos.

Aparentemente, así podríamos explicar como era que el alma entera participaba en la unión. La pregunta entonces sería, ¿qué era esto que se expandía para incluir al alma entera? ¿Era algo que permitía brincar la distancia enorme entre *A* y *B*? Como veremos posteriormente, "esto", no será sino la naturaleza humana y divina de Cristo, como analizaremos en las quintas moradas.

Ahora bien, la idea de ensanchamiento tuvo un rol esencial en el argumento teresiano desplegado en *Las Moradas*, de que el alma se transformaba en igualdad y en intercambio mutuo con Dios en el matrimonio espiritual. El ensanchamiento era señalado para mostrar la capacidad del alma de hacerse como Dios. Si había conocimiento en la unión el alma debía tener la capacidad suficiente no sólo para ver a Dios, sino para reconocerse a sí misma como "un castillo resplandeciente de hermosura". El conocimiento de Dios en la unión, dependía entonces del recíproco del alma que se sabía morada de Dios, y conllevaba un ensanchamiento. Aunque la entera posesión del conocimiento místico, no se daba hasta el matrimonio espiritual, Teresa iniciaba a hablar de él en estas cuartas moradas cuando señalaba los efectos de los gustos en el entendimiento: "Cuando su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera, y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto; y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado, que con todas muestras diligencias"¹¹³.

Este entender no entendiendo, era semejante al estado que Teresa misma ya había descrito en el *Libro de la Vida*: "El entendimiento no obra (...) sino está como espantado de lo mucho que entiende" y luego añadía de manera extraña "porque quiere Dios entienda (...) que ninguna cosa

entiende”¹⁴. Al haber utilizado sólo la palabra entender para referirse a este estado en *Vida*, la pregunta que surge es como puede uno hablar de un entendimiento que entiende y que no entiende. En *Las Moradas* parece que podemos destacar varias cuestiones.

En primer lugar parecería que hay un elemento mínimo de continuidad entre este entendimiento ocupado en conocer la unión y el entendimiento ordinario, que a veces ella llamará pensamiento, aunque el primero esté “muy mejor enseñado”. Es decir habría continuidad en que sería la misma facultad la que entendiera pero se diferiría respecto a lo entendido. En segundo lugar, y pese a lo que señalamos anteriormente, lo más destacado sería sin embargo la discontinuidad. El entendimiento estaría ocupado de manera totalmente distinta a la manera común, y se vería absorbido por algo que lo superaba con creces, sin que supiera como sucedía. No es, a nuestro entender, que Teresa estuviera hablando de un nivel prerreflexivo, más bien lo que sugeriría el mínimo de continuidad es que si bien este entendimiento no era como el ordinario, pertenecía a la misma facultad. El hecho de que la actividad natural y la sobrenatural ocurrieran en esta misma facultad del entendimiento, mostraba que era toda el alma el sujeto de los dos tipos de entendimiento que sin embargo, permanecían diferenciados. La distinción era cuestión sobre todo de profundidad. Aquel entendimiento que operaba donde se daba la unión, “sin saber como” actuaba en lo profundo e interior del alma, y era inaccesible bajo circunstancias ordinarias. Se trataría pues de hacer accesible al alma entera esta actividad profunda del interior.

IV

Punto de llegada del proceso ascético-místico, y punto de partida del proceso de unión que culminará en las séptimas moradas, introducía Teresa a partir de aquí, las quintas moradas. Ante todo comenzaba subrayando la inefabilidad de lo que iba a decir, y la tentación existente, del guardar silencio: “Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber decir ni el entendimiento lo sabe entender”¹⁵. Y sin embargo hablaba porque, para ella, finalmente, la unión era la finalidad misma del Carmelo: “Todas las que traemos este hábito sagrado del Carmen somos llamadas a la oración y a la contemplación, porque éste fue nuestro principio, de esta casta venimos, de aquellos Santos Padres que en tan gran soledad (...) buscaban este tesoro”¹⁶, y porque por lo mismo, todas absolutamente todas las destinatarias del libro, sin excepción, eran llamadas a la unión.

En su intento comunicativo, Teresa era consciente de que "Ni las comparaciones pueden servir de declararlo"¹¹⁷, y pese a ello comenzaba aquí a desarrollar dos, de capital importancia: la del gusano de seda, y la del matrimonio espiritual, a las cuales recurrirá para expresar la muerte y resurrección del sujeto.

Comparación del gusano de seda

<u>Fases</u>	<u>Significado</u>
El gusano grande y feo que anda a ras de tierra	Moradas I, II, III
El gusano se recluye en el capullo "Con las boquillas Van de sí mismos hilando la seda y hacen unos capuchillos muy apretados a donde se encierran"	Moradas IV y V
Muere el gusano y nace la mariposa en el capullo	Moradas V
Vuelo de la mariposa hacia Dios	Moradas VI
Muerte de la mariposa	Moradas VII

Comparación del matrimonio

<u>Fases</u>	<u>Significado</u>
Vistas	Moradas V y VI
Desposorio	Moradas VI
Matrimonio	Moradas VII

Pero, ¿qué entendía Teresa por unión? Por unión Teresa entendía aquel estado por el cual el alma entera era convocada al centro y se unía con Dios a través del amor a Él. La unión era entonces: “un haber muerto al mundo para vivir más en Dios”¹¹⁸. Para ello era necesaria pues, la muerte. Morir tajante, radicalmente: “muera, muera este gusano”¹¹⁹, muerte relacionada con ese extraño anhelo de desposeerse totalmente de uno mismo para ser de Otro y en Otro. Muerte que sólo podía ser dada por Otro, ¿cómo no recordar el verso de San Juan de la Cruz: “Matando muerte en vida la has trocado”?, pero en la que la participación del sujeto era fundamental.

En las quintas moradas, sin embargo, pareciera como si Teresa confrontara el hecho de estar hablando de dos tipos diferentes de unión: La unión regalada y la unión verdadera. Pareciera, porque como veremos, Teresa hará depender en cierto modo, la primera de la segunda.

En la primera la acción era de Dios, sin operación de las potencias, duraba muy brevemente y Teresa la describía así: “Aquí con estar todas dormidas, y bien dormidas, a las cosas del mundo y a nosotras mismas – porque en hecho de verdad se queda como sin sentido aquello poco que dura, que no hay poder pensar, aunque quieran- aquí no es menester con artificio suspender el pensamiento hasta el amar-si lo hace-no entiende cómo ni qué es lo que ama, ni que querría en fin como quien todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios”. Desplazamiento de las funciones y de todo el dinamismo del espíritu: entender, amar, vivir en el propio cuerpo, todo ello quedaba transportado a otro plano en que fuera posible la irrupción de lo infinito. Ni siquiera el demonio podía entrar para hacer daño: “Así queda el alma con tan grandes ganancias por obrar Dios en ella sin que nadie le estorbe, ni nosotros mismos”. Durante el breve tiempo de la unión el alma no comprendía lo que le ocurría pero “fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella”¹²⁰. Teresa describía aquí como por el camino de la experiencia interior había descubierto una verdad de fe que ignoraba hasta el momento: “que Dios está en todas las cosas por presencia, esencia y potencia”¹²¹. Es decir que Dios estaba ontológicamente en el alma y que el sujeto podía experimentarlo¹²².

Teresa la comparaba a las vistas del matrimonio castellano, conocimiento breve, relámpago: “es un ver el alma por una manera secreta quien es este Esposo que va a tomar”¹²³. Esta primera unión provocaba después ante el contraste de la cotidianidad y el mundo, un doloroso deseo de morir. Su ventaja era pues en primer lugar esta: experimentarla ayudaba a morir a sí mismo:

“ayuda mucho para morir”, y a “ordenar en ella la caridad”¹²⁴, sin embargo la brevedad de su duración hacía que la mejoría espiritual no fuera absoluta y que se siguieran pequeñas caídas: “Vala desquiciando en pequeñas cosas”, “haciendo crecer en ella el amor propio”¹²⁵.

En la segunda o unión verdadera no había mercedes sobrenaturales sino sólo “mucho más trabajo” y conformar “nuestra voluntad en la de Dios”¹²⁶, ello implicaba el evitar los *gustos* y otras mercedes y el ir directamente desde la actividad destacada de los estados preparatorios a una unión activa a través de la imitación de Cristo.¹²⁷ El alma se remitía por lo tanto a Cristo en su trabajo activo, y este remitirse activamente lo comparaba Teresa al gusano de seda que comenzaba “a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir (...) Este trabajillo que es nada, junte Dios con su grandeza”¹²⁸. Era imitando a Cristo como el sujeto se preparaba a morir a sí mismo y a ser transformado en Él por recompensa divina. Teresa argüía que esta unión verdadera era la “más clara y segura”¹²⁹ por cuatro motivos:

El primero, era que no redundaba sólo en el beneficio del propio sujeto, sino que “echa la simiente”, “Siempre hace provecho a otras almas”. El alma no sólo estaría en la unión por sí misma sino que estaría activa en el servicio a los demás cuya raíz no era sino “el amor de Dios”, raíz interior tanto de la misma unión como de la vida activa. Cristo murió por amor a los hombres: “Mirad lo que costó a nuestro esposo el amor que nos tuvo”, y ser como él implicaba entonces el servicio a los otros como parte esencial del amor a Dios.

El segundo, era que el deber de obedecer la ley de Dios se presentaba entonces como un imperativo para todos, mientras que la unión regalada sólo podía ser disfrutada por los contemplativos. En tercer lugar, la unión verdadera no era tan breve como la unión regalada que no duraba, a lo sumo, más que media hora. En cuarto y último lugar, estaba más llena de paz que la unión regalada que conllevaba una pasión inquietante por el efecto de la acción sobrenatural en la naturaleza humana al producirse la suspensión de potencias, aquí sin embargo “vivirá (el alma) en esta vida con descanso y en la otra también”¹³⁰. Con estos cuatro motivos Teresa claramente favorecía la unión verdadera activa frente a la unión regalada de los gustos y otras mercedes, y sugería que aun experimentar esta última, era sólo fructífero si se seguía a Cristo con el énfasis puesto en el trabajo activo y en el servicio a los demás.

Este cambio de énfasis de los efectos divisorios de los gustos, a la imitación de Cristo a través de obrar piadosamente, removía el problema de la división del alma, señalando que toda la tensión se hallaba en la parte exterior del alma (B). No es que Teresa relegara la unión regalada, que para ella era un modo seguro de acelerar el proceso de unión, la prueba es que le concedía un espacio y se demoraba golosamente describiendo los gustos; no, más bien lo que ella trataba de hacer era subrayar el papel de la actividad humana en la unión. Efectivamente, mientras la unión implicaba algo Otro dentro del alma, no por esta razón implicaba que el alma perdiera su condición humana, y más cuando esa misma condición humana estaba unida a Cristo. Este hecho reflejaba aquello con lo que ya ella se había mostrado tan tajante en el *Libro de la Vida*, esto es, acerca de tener presente la humanidad de Cristo en todos y cada uno de los estadios ascéticos y místicos.

La clave de la unión verdadera radicaba pues en el énfasis de Cristo como el capullo dentro del cual el gusano de seda moría. El hecho de que fuera el gusano el que construía su mismo capullo, no debía ser entendido en el sentido de que pudiera el sujeto “quitar de Dios ni poner”¹³¹ sino en el sentido de que el alma se convertía en Cristo en *su humanidad* al trabajar para morir a sí misma y unir su voluntad a la de Él: “quitar de nosotros y poner como hacen estos gusanitos”¹³² y al hacer esto Dios desde la unía a Él, tal y como la naturaleza *humana y divina* se hallaban juntas en la misma persona de Cristo: “que no habremos acabado de hacer en esto todo lo que podemos cuando este trabajillo que no es nada, junte Dios con su grandeza y le de tan gran valor que el mismo Señor sea el premio desta obra. Y así como ha sido el que ha puesto la mayor costa, así quiere juntar nuestros trabajillos con los grandes que padeció Su Majestad, y que todo sea una sola cosa”¹³³.

La pequeña mariposa blanca de la merced divina salía entonces de este capullo: las mercedes tenían una fuente totalmente divina pero sólo se daban a través de la solidaridad con Cristo en su humanidad. Y, sin embargo Teresa remarcaba también como las mercedes de la unión regalada eran necesarias para acelerar el progreso del alma, para despertar el rechazo al afuera y el volcarse en el interior, para morir a sí mismo y ser como Cristo y lograr así la unión verdadera. Teresa señalaba como la unión regalada era entonces un punto de partida hacia el orden correcto de cosas: la unión regalada causaba todavía aquí un gran dolor en el alma porque acontecía antes de que esta estuviera totalmente conformada a Cristo, y por ello sufría el desgarre entre lo humano y lo divino, lo finito y lo infinito. Para ella esto era beneficioso

porque así se experimentaba la diferencia entre lo uno y lo otro, y se determinaba a inclinarse hacia Dios, pero estos favores no debían buscarse sino verse como dones gratuitos. Así pues, la unión verdadera era introducida y realzada para señalar precisamente que el último propósito de la unión era conformar al alma según Cristo, y la unión regalada recordaba vivencialmente el significado profundo por el que se debía llegar a ella: la muerte, la desposesión de sí.

A pesar de ello, el papel de Cristo en esta quinta morada, tenía dos vertientes. Primero, cuando Teresa señalaba que en la unión verdadera los sufrimientos causados a la naturaleza humana por los favores “no llegan a lo hondo del alma”¹³⁴, ella estaba señalando el mismo beneficio para la unión verdadera que el que era dado en la unión regalada a través de los gustos y del ensanchamiento del alma es decir aquel que culminará en las moradas séptimas y que hacía al alma capaz de contener lo divino sin el violentamiento inicial. Establecía ella entonces una conexión intrínseca entre los dos tipos de unión basada en el hecho que en Cristo, el trabajo activo, el sufrimiento en el mundo no entorpecían la relación interna con Dios puesto que sus dos naturalezas (la humana y la divina) estaban unidas en la relación hipostática.

Es decir cuando Teresa señalaba entonces que el sujeto, a través tanto de favores divinos como de su propio trabajo activo entraba en Cristo muriendo a sí mismo, lo que buscaba era enlazar el trabajo activo a la unión interior dada gratuita y sobrenaturalmente, en un todo orgánico. Además buscaba corroborar una afirmación paralela, que veremos desarrollarse más en las moradas sextas y séptimas: la de que cuando las más altas mercedes sobrenaturales eran recibidas, Cristo estaba en el interior del alma no sólo en su divinidad sino también en su humanidad.

Es cierto que ella ya había resaltado este hecho en el *Libro de la Vida* por ejemplo, cuando narraba como Cristo se le había aparecido en una visión intelectual en su naturaleza humana y divina. Pero en *Vida* y en los trabajos anteriores pareciera que los gustos y favores se asociaban con la naturaleza divina de Cristo en oposición con la humana. Lo vemos en el hecho de su propia insistencia inicial en mantener la humanidad de Cristo presente en los últimos estadios de la vida mística pero *desde el exterior*. Es decir con apoyo de alguna imagen plástica o pintura. Ahora en Las Moradas el planteamiento será diferente. Teresa resaltarán que Cristo no sólo debía ser encontrado en la imitación activa o en una imagen que ayudara a reforzar la idea de unión, sino en la unión de lo humano y lo divino que si bien era trascendente (en la segunda

persona de la trinidad), se encontraba también en lo más profundo del alma. Esta unión humana y divina en Cristo era precisamente lo que facilitaba que el alma se ensanchara para contener a Dios, es decir que fuera transformada por acción divina en la forma humana y divina de Cristo. Sin esta mediación de Cristo tanto interior como exteriormente, los seres humanos permanecerían ontológicamente separados de Dios y opuestos al flujo divino de la unión.

Vemos la combinación íntima de lo divino y lo humano, de lo inmediato y lo mediato en esta manera de visualizar la unión: los favores recibidos en el interior, ya estaban en la forma humana y divina de Cristo que era el *mediador* entre la divinidad y la humanidad del sujeto. No sólo eso, sino que además el sujeto recibía esta unión de naturalezas *inmediatamente* de Dios. Desde los dos ángulos, Teresa justificaba por un lado, la operación sobrenatural de las mercedes y situaba a Cristo en el centro de su visión de unión: primero, porque las gracias divinas aceleraban el proceso del alma de conformarse activamente según Cristo; segundo, porque estas gracias eran mediadas “desde arriba” y con la humanidad del sujeto pasiva, desde lo más profundamente interno, que había sido conformado en la forma de Cristo. Ella diferenciaba estos estadios a través de dos muertes, (de nuevo la doble muerte presente en Teresa)¹³⁵: primero, el gusano moría cuando el alma se conformaba activamente a Cristo en su humanidad, y segundo la mariposa moría cuando el alma era como Cristo en la verdadera unión de naturalezas alcanzada desde el centro, de modo que al final en la última morada no habría mayor necesidad de gustos porque toda el alma se hallaba unida en Cristo.

V

Las páginas de las moradas sextas romperán de pronto la andadura simétrica y acompasada de la exposición. No sólo eran las más extensas del libro, sino que ellas solas ocupaban más de un tercio de toda la obra. Teresa les dedicó once capítulos, de los veintisiete que componen *Las Moradas*. Pareciera como si se hubiera propuesto reanudar el tema que había quedado troncado y mal organizado en el *Libro de la Vida*, cuando ella misma atravesaba el periodo extático sin llegar todavía a su culminación. A partir de este momento, el filón autobiográfico se reforzaba y consolidaba. Estas moradas sextas se conectarán con los respectivos capítulos paralelos de la *Vida* (cc 16-21 y 23-40) al igual que posteriormente las séptimas moradas guardarán interrelación con la *Relación 35* y las siguientes. Todo un arsenal de fenomenología mística que quedará definitivamente codificado en *Las Moradas*.

¿Cuál era el primer factor caracterizador de estas moradas sextas? Teresa respondía: “Pues vengamos con el favor del Espíritu santo a hablar de estas sextas moradas adonde el alma ya queda herida del amor del Esposo y procura más lugar para estar sola y quitar todo lo que la pueda estorbar en esta soledad”¹³⁶.

La herida del alma traerá al lector inevitablemente una serie de evocaciones: el texto bíblico del *Cantar de los Cantares*: “vulnerasti cor meum”, el maravilloso simbolismo juanino del “ciervo vulnerado” y “la regalada llaga”, o el pasaje teresiano del corazón herido por la flecha del ángel. Recordemos brevemente esta última imagen. La flecha hería y era una herida de fuego, producida por una extraña centella de origen divino o por una saeta que se hincaba en lo más vivo de las entrañas y dejaba tras de sí una llaga, la huella de una ausencia: “No ponemos nosotros la leña, sino que parece que, hecho ya el fuego, de presto nos quememos. No procura el alma que duela esta llaga de la ausencia del Señor, sino hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón, a las veces, que no sabe el alma qué ha ni qué quiere. Bien entiende que quiere a Dios, y que la saeta parece traía hierba para aborrecerse a sí por amor a este Señor, y perdería de buena gana la vida por El. No se puede encarecer ni decir el modo con que llaga Dios al alma, y la grandísima pena que da, que la hace no saber de sí; mas es esta pena tan sabroso, que no hay deleite en la vida que más contento dé. Siempre querría el alma estar muriendo de este mal (...) Oh, ¡que es ver un alma herida!”¹³⁷.

En este primer momento, Teresa se concentrará fundamentalmente en el aspecto doloroso del fuego amoroso. La incandescencia del amor y de los deseos producía en primer lugar, un efecto purificador y arrasador. Se trataba de una prueba dolorosa y total a la cual era sometido el sujeto de forma exhaustiva: desde el interior y el exterior de sí mismo; en su dinamismo psicológico, obscurecimiento e impotencia interior; en sus relaciones con los demás, total incomprensión y aislamiento; y en su relación con Dios, radical sentimiento de ausencia y desamparo.

Comenzaba por el exterior: incomprensión y acoso de confesores y asesores de espíritu. Tácitamente Teresa aludía a aquel periodo en que se la tuvo por posesa del demonio, se le prohibió la comunión y la oración mental: “Yo se de una persona que tuvo harto miedo de no haber quien la confesase, según andaban las cosas”¹³⁸. Esta zona de total demolición de los apoyos humanos constituía el umbral de estas moradas sextas. Se producían además

“enfermedades gravísimas” del cuerpo y del alma: “descomponen lo exterior e interior de manera que aprietan el alma que no sabe que hacer de sí. y de muy buena gana tomaría cualquier martirio (...) que estos dolores; aunque en tan grandísimo extremo no duran tanto que en fin no da Dios más de lo que se puede sufrir”¹³⁹. De nuevo aquí se refería a ella misma: “Yo conozco una persona que desde que comenzó el Señor a hacerle esta merced que ha cuarenta años, no puede decir con verdad que ha estado día sin tener dolores y otras maneras de padecer, de falta de salud corporal, digo sin otros grandes trabajos”¹⁴⁰.

Y al fin, la prueba más terrible, el sentimiento de la ausencia de Dios que describirá en tres pinceladas:

- 1- Recuerdo de los pecados cometidos, “hasta pensar que por ellos ha de permitir Dios que sea engañada”
- 2- Sequedades en pleno amor: “como una persona de quien oyó decir desde lejos, es cuando oye hablar de su Majestad”.
- 3- Oscuridad en la mente y confusión en la fe: “Está el entendimiento tan oscuro que no es capaz de ver la verdad (...). La gracia está tan escondida que ni aun una centella muy pequeña le parece ver, de que tiene amor de Dios ni le tuvo jamás”¹⁴¹.

Prueba terrible que venía de Dios y que tenía como finalidad acrecentar el deseo, liberarlo al infinito en un alma que al lograr entrar a las sextas moradas: “ queda bien determinada a no tomar otro esposo”; alma que al haberse conformado activamente como Otro, como Cristo, había muerto a su amor propio e incluso a su propia voluntad, pero que se encontraba con que esto no era suficiente porque el Esposo: “no mira a los grandes deseos que tiene de que se haga ya el desposorio que aún quiere que lo desee más”¹⁴². Lo divino intervenía en la figura del deseo y lo resolvía de sí mismo-es decir, no lo concedía- antes bien, contraponía en proporción creciente el “deseo más” y “el mayor de los bienes”, manifestándose una dialéctica interna de acrecentamiento y arrebató, ilimitada entre la tensión del deseo y la meta del sumo bien. Deseo desatado que producía un dolor inenarrable: “Oh, válgame Dios, Señor, como apretáis a vuestros amadores”¹⁴³. Deseo de ver a Dios, deseo que era como saeta disparada desde el centro, que hería, que se llevaba tras de sí las entrañas, y que a veces se convertía en centella incendiaria de todo el castillo del alma. Deseo que a veces ponía en peligro la vida.

El deseo apuntaba con tensión unidireccional a Dios, deseo de morir por verle, o de vivir para servirle. Necesidad insaciable de desear más. Deseo que Teresa describía así:

- 1- La mariposa liberada del capullo de seda emprendía ahora el vuelo más alto, el vuelo del deseo ardiente.
- 2- Era Dios quien encendía este deseo: “¡Como el Esposo se lo hace bien desear!”.
- 3- El deseo tenía raíz profunda: “proceden de lo muy interior del alma”.
- 4- “Siente ser herida sabrosísimamente mas no atina como ni quién la hiere”, y “jamás querría ser sana de aquella herida”¹⁴¹.
- 5- Este adjetivo “sabrosísimamente”, se repetirá con cadencia intencionada, la herida producía “pena sabrosa y dulce”, “dolor sabroso”, “deseo sabroso”.

El suyo era un deseo como saeta que se instalaba en las entrañas y derivaban de una llamada de Otro: “una seña tan cierta que no se puede dudar”¹⁴⁵, “un silbo tan penetrativo que el alma no puede dejarle de oír”¹⁴⁶. El deseo era “a manera de un cometa que pasa de presto”¹⁴⁷ y dejaba el alma entera llena de fuego: “Estaba yo pensando ahora si sería que en este fuego del brasero encendido que es mi Dios saltaba alguna centella y daba en el alma de manera que se dejaba sentir aquel encendido fuego y como no era aún bastante para quemarla y él es tan deleitoso queda con aquella pena y al tocar hace aquella operación (...) Paréceme es la mejor comparación que he acertado a decir”¹⁴⁸.

La utilización simbólica de la herida y el fuego por parte de Teresa, empalmaba su experiencia profunda con la de Juan de la Cruz. En *Llama de amor viva* hablará éste de “heridas de fuego”, “lámparas de fuego”, “cauterio suave y regalada llaga”. El exponente teresiano de “sabrosísima herida” se trocará aquí en herida “que a vida eterna sabe”.

La llama era una llama que “no acaba de abrasar al alma sino ya que se va encender, muérese la centella y queda con deseo de tomar a padecer aquel doloroso amor que la causa”¹⁴⁹. También fray Juan pedía a la llama que lo consumiera: “Acaba ya si quieres, rompe ya la tela de este dulce encuentro”.

Otra de las características de estas sextas moradas caracterizadas por la liberación del deseo, liberación dolorosa y placentera a un tiempo, como ya vimos, consistía en la desconcertante

irrupción de fenómenos como las hablas místicas que desconcertaban al sujeto. Desconcierto que Teresa había literalmente sufrido en sus carnes y que ahora se proponía desenmarañar. Sabía Teresa de la existencia de personas afectadas de melancolía (palabra de la época que designaba tanto estados de paranoia, de desdoblamiento de la personalidad, de neurosis o de depresión profunda) que creían “que ven y oyen y entienden”. A estas personas Teresa recomendaba: “oírlas como a personas enfermas diciéndoles (...) que no hagan caso de ello, que no es la sustancia para servir a Dios (...) porque si les dicen que es melancolía, nunca acabarán, que jurarán que lo ven y lo oyen”¹⁵⁰.

¿ Como discernir estas hablas de Dios, de la anomalía psíquica? En los estudios teresianos los especialistas plantearon el discernimiento de estos enfoques metapsicológicos desde tres ámbitos fundamentales. El primero, el ético o moralizante: Eso que le ocurría, ¿era bueno o malo? El segundo, el psicológico: ¿eran alucinaciones?; y el tercero, el metafísico: ¿palabras de Dios sí o no?

A Teresa en este texto de *Las Moradas* le iba a interesar fundamentalmente el último: ¿Era posible que a ella le hablara Dios? Se planteaba esta pregunta radical en términos incluyentes: ¿lo suyo entonces podía ser bueno?, y si no lo era, ¿podía ser tan malo que rondara lo satánico? Teresa dará la siguiente respuesta definitiva aquí, respuesta envuelta en todo lo que ella misma había tenido que superar a través de consultas a confesores, asesores espirituales y profesores de universidades como la de Alcalá o Salamanca:

- 1- Daba por descontado que en el espíritu humano podían resonar palabras de tres tipos: palabras de Dios, palabras de la propia imaginación en desvarío, y palabras diabólicas.
- 2- La palabra divina era inconfundible, ya fuera escuchada con los oídos del cuerpo, con los del alma, o intelectualmente. Era obradora y transformadora y producía un sentimiento de pequeñez creatural ante la magnitud de lo divino.
- 3- Tenía un carácter indeleble.
- 4- Producía la pacificación psicológica y moral de quien escuchaba.

- 5- Admitía el discernimiento por parte del confesor, inevitable como señalamos en el capítulo I, y que constituía la válvula de seguridad de la experiencia mística en tiempos de la Reforma, no secundar el dictado interior sin que mediara el refrendo de un tercero, pero Teresa subrayaba, *competente*. “parecer de confesor letrado y avisado y siervo de Dios”¹⁵¹.

Las sextas moradas, dominio por completo de lo sobrenatural, no podían dejar de lado los éxtasis. Teresa en *Las Moradas* se refería indistintamente a éxtasis, arrobamiento, o suspensión. Ahora bien, ¿qué entendía ella por éxtasis? El éxtasis teresiano¹⁵² era una preparación a la unión y consistía en una acción divina cuyo contenido de amor, de conocimiento divino, de gozo o dolor rebasaba la capacidad funcional de potencias y sentidos y desataba una actividad más allá de ellos en lo profundo del alma, que en el ámbito de lo corporal producía una atenuación o extinción de la actividad psicósomática incluso con posibilidad de pérdida del sentido, y que repercutía posteriormente en la conducta del sujeto. Es decir, según Teresa el éxtasis abarcaba cuatro planos: el sobrenatural (gracia que se infundía), el psicológico (amor, dolor, gozo), el somático (suspensión de sensaciones), y el ético práctico (elevación de conducta). Teresa lo simbolizaba con los desposorios del matrimonio castellano, los encuentros intermitentes de los esposos antes de la consumación del matrimonio. Los éxtasis a diferencia de la unión ocurrían en la parte superior del alma, y no en el centro como la unión final: “no le parece al alma que es tanta llamada para entrar en su centro, como aquí en esta morada (la séptima) sino en su parte superior”¹⁵³. El éxtasis entonces no se refería tanto a una inmersión de toda el alma que se daba desde dentro, y que casi parecía mostrar un movimiento de *inmanencia*, como a otro movimiento que se daba por la salida de sí hacia lo *trascendente* y divino, salida de sí violenta experimentada por ella como “Un ímpetu tan grande que se levanta una ola tan poderosa que sube hasta lo alto esta navecica de nuestra alma (...) muy menos puede lo muy interior del alma detenerse en donde quiere (...) que lo exterior no se hace aquí caso de ello”¹⁵⁴. Como si el alma fuese barrida literalmente por la ola del infinito poder divino

Hay que señalar entonces que el éxtasis aquí, a diferencia del *Libro de la Vida*, ya no será la meta, la meta será el centro, sino que su importancia radicarà en los efectos que tendrá en el alma con vista a una unión más alta. Efectivamente el éxtasis al igual que el ensanchamiento era la manera de habilitar al alma para el matrimonio espiritual: “Su Majestad, como quien

conoce nuestra flaqueza, la va habilitando con estas cosas y con otras muchas , para que tenga ánimo de juntarse con tan gran Señor”¹⁵⁵. El éxtasis teresiano tendría entonces las siguientes características:

- 1- *Lo exterior*: parcialmente perceptible desde afuera: eran las alteraciones en la actividad corporal con atenuación o suspensión de la sensibilidad. Ni veía ni sentía. Alejamiento del mundo sensible. Suspensión que llegaba a afectar a las funciones psíquicas “aunque no está tan sin sentido interior porque no es como a quien toma un desmayo o paroxismo que ninguna cosa exterior ni interior entiende”¹⁵⁶. Teresa sabía bien como era un “paroxismo fuerte”. Recordemos su estado de coma sufrido ostentosamente a los 23 años. Aquí parecía abolirse sin embargo la tensión entre alma y cuerpo: “Si todo esto pasa estando en el cuerpo o no, yo no lo sabré decir; al menos ni juraría que está en el cuerpo, ni tampoco que está el cuerpo sin alma”¹⁵⁷.
- 2- *Lo interior*. Mucho más importante. “Lo que yo entiendo en este caso es que el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios, ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad. Parecerá imposible, porque si las potencias están tan absortas que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo, ¿cómo se puede entender que entiende este secreto?”¹⁵⁸. El contenido noético era pues fundamental: “yo tengo para mí que si algunas veces no entiende estos secretos en los arrobamientos, el alma a quien los ha dado Dios, que no son arrobamientos sino alguna flaqueza natural”¹⁵⁹. No había éxtasis entonces sin esta experiencia del misterio de Dios, sin la teofanía que recibía el místico.
- 3- *Lo trascendente, la gracia originante*. Arrobamiento no era sino que “roba Dios toda el alma para sí (...) y no quiere estorbo de nadie ni de potencias ni de sentidos; sino de presto manda cerrar las puertas destas moradas todas y sólo en la que Él está queda abierta para entrambos”¹⁶⁰.
- 4- *El eco humano del éxtasis*. Si bien este tenía lugar en lo más interior del alma, su repercusión en el cuerpo tenía manifestaciones fenoménicas espectaculares: “Cuando es delante de algunas personas es tan grande el corrimiento y afrenta (la vergüenza) que

les queda, que en alguna manera desembebe el alma todo lo que gozó , con la pena y cuidado que les da pensar que pensarán los que lo han visto”¹⁶¹.

Pero, ¿cuál era la finalidad de los éxtasis? En primer lugar se trataba como ya vimos en el ensanchamiento precisamente de habilitar al alma entera para la unión final, el fuego del éxtasis hacía que el alma pudiera soportar la cercanía de Dios, su fuerza y su dinamismo: “la saca Dios de sus sentidos porque si estando en ellos se viese tan cerca de esta gran majestad, no era posible, por ventura, quedar con vida”¹⁶². En segundo lugar el éxtasis que tenía la función de habilitar al alma era por esto mismo una gracia pasajera que concluía con la consumación del Matrimonio Espiritual. Y En tercer lugar, los éxtasis ayudaban a que el alma gradualmente participara del dinamismo divino y pudiera apropiárselo para amar a Dios en un intercambio inefable: “No sabe entender qué es (...) alabar a Dios es todo su movimiento”¹⁶³.

El efecto principal del éxtasis consistía de nuevo, en la polarización total del deseo de Otro. Deseo que Dios daba: “da a estas almas un deseo tan grandísimo”¹⁶⁴, deseo de Dios: “queda el alma tan deseosa de gozar del todo de Dios”¹⁶⁵. Extraño deseo que producía una “pena sabrosa” procedente de otra región. Y que provocaba ansias de muerte en el sujeto, muerte necesaria para saciar el deseo infinito y abrirle un horizonte más allá de la vida terrena, muerte relacionada con el deseo de vivir en el Otro, de romper la barrera: “No te tardes que te espero, muerte do el vivir se alcanza”. Frente al oximoron inicial del tormento sabroso, el deseo producía ternura de amor: “anda el alma tan tierna del amor”¹⁶⁶, el alma era ahora esa mariposa blanca que “cualquier ocasión que sea para encender más ese fuego, la hace volar”¹⁶⁷. Encender el fuego era avivar el amor, volar eran las salidas de sí, los éxtasis que hacían que la mariposa viviera en la tierra “sin asiento que dure”. La libertad lograda en el éxtasis parecía cercada por los innumerables muros que se alzaban en la cotidianidad, de ahí la sensación de insatisfacción y espera anhelante: “¡Oh pobre mariposilla atada con tantas cadenas que no te dejan volar lo que querías, habedla lástima mi Dios”, espera anhelante sabrosa y dolorosa de la que no se podía prescindir: “acude esta pena y estando sin ella no se hace”¹⁶⁸. Pena que por lo tanto al mismo tiempo que desgarraba la embriagaba de amor y la hacía estallar de júbilo: “¿Para que queremos tener más seso?, ¿qué nos puede dar mayor contento?”¹⁶⁹

Otro rasgo característico suyo que se hacía tajante en estas sextas moradas, era la necesidad de recurrir a la humanidad de Cristo: “Creo queda dado a entender lo que conviene (...) no huir tanto de cosas corpóreas, que les parezca aún hace daño la Humanidad Sacratísima”¹⁷⁰.

Cristo, de nuevo profundamente presente en estas sextas moradas, donde el alma experimentaba además visiones imaginarias e intelectuales. Las primeras eran aquellas que acontecían por mediaciones o representaciones interiores. Es decir, utilizaban los ojos del alma, e involucraban una imagen corporal. Teresa las consideraba valiosas porque “son más conformes a nuestro natural”¹⁷¹, y porque gracias a ellas: “Tan imprimida queda aquella Majestad y hermosura, que no hay poderla olvidar”¹⁷². Pero inferiores a las intelectuales que eran “más espirituales”¹⁷³, que se producían “en lo muy interior del alma”¹⁷⁴, sin ninguna mediación: “Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda (...) sin imagen ni forma de palabras”¹⁷⁵ y por lo mismo, con menos peligro porque en las imaginarias “puede meterse el demonio más que en las dichas”¹⁷⁶. Tanto las visiones imaginarias como las intelectuales cesaban sin embargo y eran superadas al alcanzar el estado teofánico de las séptimas moradas, y los criterios para asegurar su certeza eran similares a los de las hablas: el impacto recibido en el sujeto, el acaecer repentinamente y sin buscarlas, y el no temer someterlas al escrutinio del confesor.

El tratamiento teresiano de las visiones y de las otras aprehensiones sobrenaturales que hemos ido viendo en esta sexta morada, era un intento para explicar la entrada del alma en Cristo y a través de ella en las relaciones internas y en la estructura dinámica trinitaria que culminará en las séptimas moradas. Los favores de la sexta morada eran en este sentido y de nuevo, como el desposorio y las vistas de las bodas castellanas, donde los novios tenían breves encuentros para conocerse, pero no todavía no se producía el matrimonio ni se consumaba la unión.

Más importante todavía era el hecho de que la forma en que el alma se iba preparando para el matrimonio espiritual era precisamente adoptando una estructura trinitaria a través de la cual participaba en Dios compartiendo las relaciones inmediatas de las personas de la trinidad.¹⁷⁷ Veámoslo más despacio.

La participación trinitaria era mostrada en la creciente habilidad del alma para recibir dentro de sí los favores que la inundaban de manera dinámica ,y en el progresivo establecimiento de una

relación con Dios que crecía en mutualidad y equidad. Ya en el *Libro de la Vida* Teresa había señalado la conexión entre el nivel más elevado de las visiones y las relaciones internas trinitarias, aunque no lo había desarrollado totalmente. Efectivamente Teresa había descrito una visión intelectual de la trinidad en la que la comprensión que de todo ello recibía era producida de una manera única: “Si dos personas se quieren mucho y tienen buen entendimiento, aun sin señas parece que se entienden con sólo mirarse”¹⁷⁸. Ella relacionaba esto a la manera en la que Cristo y el alma se veían el uno al otro en la unión: “ Esto debe ser aquí, que sin ver nosotros, como de hito se miran estos dos amantes, como lo dice el Esposo a la Esposa en los Cantares”¹⁷⁹. No debemos olvidar que esta visión era una visión intelectual de la trinidad. Recordarlo nos puede ayudar a establecer un puente con lo narrado posteriormente en *Las Moradas*.

A través de las diferentes clases de visiones y especialmente de las visiones intelectuales, el alma descubría una nueva relación con Dios y una nueva clase de comprensión parecida a la de los esposos del Cantar, que permanecían unidos en la actividad de mirarse mutuamente, y cuya distinción sólo podía ser encontrada precisamente dentro de esta actividad unificada. Esta mirada de unidad y distinción en la unión, modelada conforme a las relaciones intratrinitarias y contemplada al interior mismo de la Trinidad, será la base posterior de los últimos desarrollos teresianos acerca de la naturaleza última del conocimiento místico.

El desarrollo del punto de vista teresiano de la relación entre el alma y Dios en la unión, entre el *Libro de la Vida* y *Las Moradas*, lo encontramos en las descripciones de las visiones trinitarias que aparecen en las *Cuentas de Conciencia*, sobre todo las correspondientes al mes de mayo de 1571, cuando Teresa tuvo dos visiones en las que veía: “las tres personas presentes en mi alma muy ordinario”¹⁸⁰. Las visiones eran tan claras que ella podía percibir la diferencia entre las personas: “todas tres personas (...) se representaban dentro en mi alma distintamente”.¹⁸¹ En otra visión posterior señalaba ella como en un estado similar, sentía a las tres personas impresas en su alma: “las tres personas de la trinidad que yo traigo en mi alma esculpidas”¹⁸². El aspecto más importante de estas visiones era que ella observaba la actividad mutua de las personas. En la primera visión cada una de las personas le concedía un favor: caridad, la capacidad de sufrir con alegría, y “sentir esta caridad con encendimiento en el alma”¹⁸³, Teresa se sentía introducida en la visión del amor dinámico y compartido de las tres personas: “se me representó el excesivo amor”. En la segunda visión ella veía su alma como

una esponja henchida de agua: “ansi me parecía que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía a las tres personas”¹⁸⁴. Lejos de ser entonces una entidad estática la Trinidad inundaba dinámicamente el alma hasta abarcar la creación entera: “Parecíame que dentro de mi alma (...) estas tres personas se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo”¹⁸⁵. El hecho de que las personas pudieran al mismo tiempo comunicarse con la creación entera y permanecer con ella, es decir rebasar al alma y permanecer en ella, conjugar el dinamismo más radical con la permanencia más absoluta, se explicaba por aquellas palabras que ella decía haber escuchado: “No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí”¹⁸⁶. No era tanto que la Trinidad permaneciera encerrada en ella sino que ella se encerrase en la Trinidad: su más profunda identidad estaba fundada dentro de la actividad de las tres personas en sus relaciones internas. Sólo participando inmediatamente en la actividad inundadora de la Trinidad, es que ella podía ver como las relaciones dinámicas y la unidad de las personas existían simultáneamente con sus distinciones internas, y también como su propia identidad estaba fundada en esa misma mutualidad y distinciones que se daban entre las personas.

Este hecho transformaba totalmente toda su comprensión de la unión con Dios. En la tercera visión ella misma señalaba como su entendimiento de la Trinidad era ahora “bien diferente operación que de sólo tenerlo por fe”¹⁸⁷ y contrastaba este nuevo saber con el conocimiento ordinario: “no son para nuestra bajeza entender algo dellas”¹⁸⁸. En vez de trabajar desde conceptos distintos basados en percepciones sensoriales, como en el conocimiento ordinario, observaba ella como la unión iba en una dirección totalmente contraria. Aquí se partía de la unidad y de la distinción trinitaria y se llegaba desde ahí a la creación material, en una suerte de orden del conocimiento divino. Su entendimiento era entonces desde dentro de la trinidad más que desde fuera. La misma actividad que hacía que la trinidad fueran tres personas y al mismo tiempo una, era la que hacía que Teresa pudiera ser una con Dios y al mismo tiempo distinta a Él. Esta idea trinitaria de la distinción dentro de la unidad que se explicitaba en las *Cuentas* será la que Teresa utilice para explicar la naturaleza del conocimiento místico en *Las Moradas*.

Los elementos trinitarios en las visiones y aprehensiones de las sextas moradas se hallaban implícitos en oposición, como veremos, a la claridad con que la trinidad será vista en la visión intelectual de la última morada, pero estos favores eran importantes precursores que desarrollaban en dos aspectos la estructura trinitaria del alma.

En primer lugar, como ya señalamos, tanto el ensanchamiento como el éxtasis experimentado como una fuerza que como el vuelo de espíritu donde Dios era experimentado como una ola inmensa que sumergía al alma entera en su poder, hacían a esta familiarizarse con el dinamismo divino y comenzar a apropiárselo para amar a Dios con más fuerza. Teresa dirá que “en esta oración extraña” en alabar a Dios “va todo su movimiento” y sentía “este gran ímpetu de alegría, que calle y puede disimular, no poco penoso”¹⁸⁹. El alma comenzaba entonces a regresar a Dios el mismo movimiento profundo que había recibido en ese ímpetu de felicidad dirigido a la alabanza divina, y que mostraba ya los indicios de lo que sería la actividad trinitaria.

En segundo lugar, el elemento de equidad entre el alma y Dios y la correspondiente claridad de la comprensión del alma de su relación con Dios, se incrementaba en estas sextas moradas. El tema ya había aparecido en las moradas quintas cuando Teresa señalaba como la muerte del gusano de seda conllevaba el hecho de que “vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza”¹⁹⁰. En las sextas moradas esta reciprocidad se focalizará en Cristo, quien en su humanidad será el compañero del alma en los últimos niveles del escalafón místico: “Es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable adonde divino y humano junto es siempre su compañía”¹⁹¹. Teresa describía una visión intelectual en la que recibía un particular conocimiento de Dios a través de la compañía de Cristo: “Esta merced trae consigo un particular conocimiento de Dios y de esta compañía tan continua nace un amor tiernísimo con su Majestad”¹⁹². En este caso se refería no al conocimiento de la humanidad de Cristo, sino al conocimiento de Dios puramente en su divinidad que sólo podía ser entendido normalmente como opuesto a cualquier conocimiento particular puesto que en este nivel no se tendría la manera de distinguir objetos. El hecho de que el alma recibiera entonces “un particular conocimiento” acompañada por Cristo, era sin embargo significativo porque implicaba que podía distinguir a las personas en la Trinidad (no habría otra distinción en Dios en la que algún conocimiento particular pudiera ser posible). El alma era elevada a este nivel a través de Cristo, uniéndose a él en su relación con el Padre dentro de la Trinidad. El conocimiento particular era entonces el que poseía el Hijo en la Trinidad. El sujeto podía conocer a Dios en la unión *en el mismo acto* en que se diferenciaba a sí mismo de Él, y esto era ya una actividad trinitaria. La relación del alma con el Padre, era entonces la del Hijo, a través del Espíritu santo. Esto explicaría por qué el alma no podía ver a Dios sin verse a sí misma:

sólo en una relación trinitaria, la distinción entre Dios y el alma no podía ser vista sin ver por lo tanto su unión.

Estos elementos de aumento de conformidad con la trinidad se harán mucho más explícitos en la visión intelectual de la trinidad de las séptimas moradas. En esta visión Teresa reiterará que la actividad de la trinidad era vista y sentida como “una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad (...) de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir por vista (...) Aquí se comunican todas tres personas”¹⁹³. A través de esta actividad, que era también “un conocimiento admirable” era que el alma entendía como las tres personas eran distintas y también “una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios”¹⁹⁴. La claridad de la percepción del alma provenía del hecho de que podía ver desde Dios su propia unidad como alma y su distinción como *A* y *B*, precisamente mediante la presencia de la compañía divina en su centro: “En lo muy muy interior, en una cosa muy honda (...) siente en sí esta divina compañía”¹⁹⁵. Y también del hecho en que podía ver asimismo su propia relación con Dios en la relación mutua entre el Padre y el Hijo. La actividad trinitaria sólo ocasional en las sextas moradas, se hará permanente en las últimas, donde como veremos, a pesar de que el sujeto se halle involucrado en actividades exteriores en su alma estará permanentemente con la Trinidad.

VI

El centro del alma era la meta de la transformación mística y el punto donde los argumentos cristológicos y trinitarios de Teresa se concentraban. A través de Cristo, Teresa había mostrado como la vida divina del centro, era mediada a toda la humanidad del alma sin que el centro dejara de estar en unión. La Trinidad, por su parte, ayudaba a configurar el tipo de conocimiento de Dios que el alma tenía en su centro. La unidad y la distinción entre la parte interior del alma y la parte exterior, *A* y *B*, entre el conocimiento místico y la actividad en el mundo, eran implicados también en estos argumentos.

Vengamos ahora a circunscribir el problema del centro del alma en el contexto histórico y simbólico preguntándonos: ¿Nos encontramos ante un lenguaje indicativo o común, o por el contrario estamos ante un nuevo símbolo?; en el supuesto de que fuera un símbolo, ¿cuál

sería su significado metafísico?, ¿qué relación guardaría con el símbolo “castillo”?, ¿qué decía la mística del recogimiento acerca del centro?

Desconocemos exactamente la procedencia o fuente de inspiración del término centro, en la obra teresiana. Los recogidos buscaban la raíz del ser humano para elevarla a Dios; mediante un movimiento en espiral los sucesivos estados eran síntesis de los anteriores, quedaban incorporados en el proceso y preludiaban el carácter autotrascendente del sujeto para construir al hombre interior desde lo más profundo de sí, su centro. La entrada en el centro era común al movimiento espiritual del recogimiento español, pero no todos usaban el mismo vocabulario ni el sentido totalmente exacto. Así, Osuna, no empleaba nunca el término centro, sino el de *sindéresis*, que él localizaba en el corazón. Teresa sin embargo señalará: “no me parece que es cosa, como digo, que su nacimiento es del corazón sino de una parte aún más interior, como una cosa profunda. Pienso que debe ser el centro del alma como después he entendido y diré a la postre”¹⁹⁶.

Bernardino Laredo distinguía por su parte entre el centro en Dios y en el hombre: “El centro en nuestro hombre es el más oculto y secreto y el más escondido encerramiento de las entrañas del animal racional (...) y el centro de Dios que es Dios, tanto excede en altura al cielo empero cuanto en su profundidad excede a todo el abismo”¹⁹⁷. Teresa por su parte descartará esta visión de los dos centros: “En metiendo el Señor en esta morada *suya* que es el centro de la *misma alma*”¹⁹⁸. De la coincidencia teresiana entre la morada divina y el centro del alma se deducía que la unión con Cristo en la Trinidad conllevaba el encuentro del sujeto consigo mismo y lo más profundo de su ser.

En San Juan de la Cruz, por otra parte, el centro se hallaba muy presente, con la salvedad de que existían varios centros del alma: “En decir que hiere en el más profundo centro de su alma da a entender que tiene el alma otros centros aunque no tan profundos”¹⁹⁹. En nuestra opinión, por lo tanto, ningún autor específico influyó sobre Teresa en este punto. Pero tratemos de ubicar el problema en un contexto más amplio: el que nos proporciona la historia de las creencias e ideas religiosas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Según Mircea Eliade, todo microcosmos o región habitada tendría un lugar sagrado que se constituiría en el “Centro”²⁰⁰. En este Centro, lo sagrado se manifestaba de modo total, en forma de hierofanía o epifanía; ahora bien, en cada uno de los microcosmos podían existir una pluralidad o número ilimitado de centros. Para las culturas que conocían la concepción de las tres regiones cósmicas- Cielo, Tierra, Infierno- el Centro constituía un punto de intersección de estas regiones con un único eje que las atravesaba.

En ese espacio se manifestaba lo sagrado con medios simbólicos hiero-cósmicos, fundamentalmente tres: el símbolo de una montaña cósmica, el árbol del mundo, o el pilar central que sostenía los niveles cósmicos²⁰¹. La roca del Templo de Jerusalén, para los hebreos, penetraba profundamente en las aguas subterráneas e incluso toda ciudad oriental se hallaba en el centro del mundo. El monte Tabor, el Garizim, o el Gólgota para los cristianos, también se hallaban en el centro del mundo. La cima de la montaña cósmica no sólo era el punto más alto de la tierra, sino que al mismo tiempo era el ombligo de la Tierra porque el mundo fue creado a partir de un embrión, de un centro.

Una de las vertientes más estudiadas, ha sido la del árbol cósmico, que sostenía como eje los tres mundos. Dentro de este simbolismo la escalera y la ascensión tenían un nivel de significación muy rica porque “figuraba plásticamente la ruptura de nivel que hace posible el paso de un modo de ser a otro (...). La ascensión simbolizaba el camino hacia la realidad absoluta”²⁰². La idea de santificación de muerte, amor y liberación iban implicadas en un simbolismo trascendente; representaban la abolición de la condición humana profana; la ruptura de nivel ontológico que posibilitaba al hombre pasar de lo irreal a la verdadera realidad. No olvidemos que la ascensión simbólica se construía sobre un centro constituido en un eje principal. De esta manera, todo lugar que manifestara ser un punto de intersección con lo sagrado, se consideraba centro. En la medida en que antiguos centros, como templos o altares, perdían su eficacia religiosa, se descubrían otros centros. Cuando se necesitaba una experiencia religiosa más auténtica y profunda y el ritual oficial aparecía fosilizado, surgía la necesidad de una experiencia personal que reanimase los símbolos primordiales: en este sentido aparecía por ejemplo, el cuerpo como centro, lo cual no necesariamente

debía anular los antiguos y oficiales lugares sagrados, sino que demostraba la plurivalencia y capacidad de manifestarse en planos múltiples.

“Todo ser humano- señala Eliade- incluso inconscientemente tiende hacia el Centro y hacia su propio Centro, el cual le confiere realidad integral: sacralidad. Este deseo, profundamente enraizado en el hombre, de hallarse en el propio corazón de lo real, en el Centro del Mundo, allí donde tiene lugar la comunicación con el cielo, explica el uso desmedido de Centros del mundo”²⁰³.

Paradójicamente han existido un gran número de tradiciones que han subrayado la dificultad para penetrar en el Centro, mientras que, por otra parte, una serie de mitos y ritos han establecido su accesibilidad. De hecho, a menudo, la búsqueda y la solución de problema del centro, ha sido visto no como un problema más, sino como “el problema para que la vida cósmica se regenere”²⁰⁴. Teresa no incluyó el centro en lo que ella denominaba sus “comparaciones”, que estudiamos en el capítulo II, y sin embargo, un análisis posterior nos permite considerarlo como tal e incluirlo dentro de su mundo simbólico ya que cumplía el requisito fundamental: el punto de unión entre el deseo y lo infinito²⁰⁵.

Existe una lógica del símbolo por la que algunos se revelarían coherentes y lógicamente encadenados entre sí. Era el caso del Castillo y del centro en *Las Moradas*, que debemos estudiar ahora interrelacionados. El castillo y el centro formaban parte de un simbolismo ya que este último era morada del castillo. Así ambos eran aspectos de un mismo símbolo, con una significación fundamental: el sujeto poseía un eje que lo atravesaba, ascendente y descendente a la vez; su totalidad lo convertía entonces en un anthropo-cosmos²⁰⁶.

No debemos identificar inmediatamente el símbolo del castillo ni con la montaña cósmica ni con el árbol del mundo; y sin embargo el castillo contenía algunas expresiones que sugerían la posibilidad de una cierta ascensión a la morada principal: “no hayan miedo que *suban* a las moradas más juntas al Rey”²⁰⁷, “Vamos muy cargadas de esta tierra de nuestra miseria, lo que no van los que *suben* a los aposentos que faltan”²⁰⁸, “*subir* a las moradas que deseamos”²⁰⁹. Por lo tanto el símbolo incluía un cierto ritmo ascensional, la imagen de

una subida, aspecto que no debía exagerarse porque no podemos tampoco afirmar que el castillo estuviera en lo alto de una montaña cósmica o que se identificara con ella. La difuminada pero cierta, imagen ascensional, denotaba esfuerzo y lucha. El centro, sin embargo, aparecía como encerramiento en sí, profundidad e interioridad, que afianzaba la imagen interior del simbolismo. La imagen ascensional que confería el símbolo castillo se construía sobre un centro o eje principal, que era el sujeto, y en él el Dios que lo habitaba; de nuevo oscilando entre lo histórico y lo intacto.

Lógicamente el acentuar la centralidad del alma indicaba la posibilidad de emancipación de la Institución eclesial y del goce de una autonomía que trascendiera los límites y el control de dicha institución. Recordemos, al respecto, que buena parte de las acusaciones inquisitoriales que vimos en el capítulo anterior, iban dirigidas a deshacer el pretendido malentendido y a situar a Dios en el cielo, sin posibilidad de que el sujeto lo encontrara en su interior²¹⁰. Ahora bien hay que señalar que si bien el simbolismo castillo-centro convertía al sujeto en el eje cósmico, lo hacía sin absolutizarlo porque Dios no quedaba limitado al interior del hombre. Recordemos aquellas palabras oídas por Teresa: “No trabajes en buscar encerrarme a Mi en ti, enciértrate tú en Mi”. Sin embargo, el sujeto era el centro atravesado y sellado por el eje trinitario y por la Humanidad de Cristo.

Pero, ¿cómo era este centro del alma según Teresa?. Por una parte, el centro era distinto del resto del alma, en el sentido de que era la única parte que permanecía en unión inmediata con Dios en la Trinidad, mientras que el resto del alma permanecía “fuera”, en este caso, el alma tenía dos naturalezas, como Cristo. Por otra parte, también como Cristo, la humanidad se unía a la divinidad en el centro permitiendo a su actividad trinitaria desbordarse al alma entera y al cuerpo. Aún más, la presencia de Dios estaba ahora plenamente diferenciada en las distinciones trinitarias del centro del alma de modo que el alma conociera la voluntad de Dios claramente y dentro de esta misma comprensión se entendiera a sí misma. Veamos más despacio el planteamiento teresiano.

En primer lugar, el centro del alma era el lugar donde el matrimonio espiritual, caracterizado por el amor mutuo entre Cristo y el alma, ocurría. Ahora bien, el requisito fundamental para la consumación del matrimonio era que el sujeto transformado en mariposa que volaba hacia Dios

por la liberación del deseo, muriera. Ello sólo sobrevinía con el Matrimonio Espiritual porque en él el alma era transformada en Cristo. No se trataba ya de una muerte del yo o de un trabajo de negación que como vimos había tenido lugar en las moradas quintas, sino de otra cosa. Como vimos en las moradas sextas el sujeto que había rendido su voluntad y su yo era portador del deseo liberado a lo infinito. Este sujeto que transformado volaba hacia Dios por la liberación del deseo moría en la consumación del Matrimonio puesto que aquí se le permitía experimentar a Dios en tanto era posible hacerlo vivo, significando una vivencia personal de la resurrección antes de la escatología.

Pero, ¿en qué consistía el Matrimonio Espiritual? A Teresa se le presentaba Cristo en su humanidad en una visión imaginaria que tenía lugar precisamente en lo más hondo de A, en el centro. Es decir, el sujeto divino del Matrimonio Espiritual era Cristo, cuerpo glorificado en tanto hombre. ¿Y el sujeto humano?, el sujeto humano del matrimonio espiritual era lo que Teresa denominó espíritu del alma que finalmente coincidía con el centro. Es decir, por medio de su actividad y de la gracia de Dios, el sujeto había conseguido superar el pecado, hasta llegar a su propio centro, espíritu o esencia, punto de contacto con Dios, y meta *sobrenatural* de su condición *natural* de hecho a la imagen y semejanza divina; en tanto que implicaba la unión con Dios en la tierra.

Lo específico del Matrimonio Espiritual consistía entonces, en primer lugar, en la conciencia subjetiva de la presencia de Cristo en el alma: “Es muy continuo no se apartar de andar con Cristo Nuestro Señor”²¹¹, y en segundo, de la conciencia de la presencia de Cristo en tanto que hombre y en tanto que Dios: “Adonde divino y humano junto es siempre su compañía”²¹². Otra particularidad del Matrimonio Espiritual era que era toda el alma la que experimentaba continuamente en el centro de ella la presencia de la naturaleza humana y divina de Cristo. Nos hallamos, como hemos visto, ante una ruptura epistemológica teresiana a raíz del Matrimonio Espiritual. Efectivamente, Teresa tendrá desde entonces, conciencia permanente de encontrarse desde el centro de su alma en presencia de la humanidad y divinidad de Cristo. Aún más, no se trataba exclusivamente de la conciencia de una presencia por parte del sujeto sino de una auténtica vida de Cristo en el alma, que hacía ya innecesarios los éxtasis y fenómenos espectaculares y que harán de esta visión precisamente, la última visión imaginaria.

En la visión Cristo la desposaba y le señalaba como: “ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas, y El tenía cuidado de las suyas”²¹³. En este amor mutuo, el matrimonio espiritual era consumado, y las “palabras regaladas de la consumación” inundaban el resto del alma, involucrándola a toda ella en la unión así como al cuerpo.

Desde la primera mención del desbordamiento que se hace en *Las Moradas*, cuando Teresa hablaba de los gustos, el agua de la fuente sobrenatural fluía en A y se desbordaba al resto del alma y al cuerpo permitiéndolos participar en la dulzura de la unión interior ; pero en aquellos momentos la humanidad del alma no estaba acomodada a la naturaleza divina del desbordamiento y por ello su parte exterior, B, permanecía paralizada. Ahora sin embargo, el alma había sido ensanchada por los favores para contener el desbordamiento en sí. El alma había sido conformada a la naturaleza humana de Cristo de dos maneras: primero, a través del esfuerzo activo: “vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ellas por amor de Dios”²¹⁴, y segundo, pasivamente, a través del efecto de ensanchamiento de las mercedes divinas que “la ha fortalecido el Señor (al alma), ensanchado y habilitado”²¹⁵. Era así que finalmente las expresiones amorosas entre Dios y el alma en el centro del alma podían extenderse al alma entera, y Teresa podía concluir que: “su vida es ya Cristo”²¹⁶.

En segundo lugar, la claridad intelectual que concernía primero al conocimiento particular de la visión intelectual de las sextas moradas, y posteriormente a la “noticia admirable” de la visión intelectual de la trinidad era ahora permanentemente mantenida en el centro del alma. La claridad de la visión intelectual pasaba pero el alma permanecía capaz de experimentar claramente la presencia de Dios dentro de ella: “Mas aunque no es con esta tan clara luz, siempre que advierte se halla con esta compañía, digamos ahora como una persona que estuviese en una muy clara pieza con otras y cerrasen las ventanas y se quedase oscuras, no porque se quitó la luz para verlas y que hasta tornar la luz no las ve, deja de entender que están allí”²¹⁷. Del mismo modo era capaz de entender “Ser Dios quien da vida a nuestra alma”²¹⁸.

Si en las moradas primeras Teresa había enfatizado el hecho de que el espejo de la humildad permitía al alma entender desde su estado natural como su fuente era Dios, y en las quintas moradas la muerte del gusano de seda, le permitía verse “dentro de la grandeza de Dios”²¹⁹., ahora, en las séptimas, ella dirá que el sujeto se ve a si mismo en Dios como en un espejo “adonde nuestra imagen está esculpida”²²⁰. Este verse en Dios como en un espejo, esta visión

mutuamente refleja, era al mismo tiempo el dinamismo interno de la trinidad y la habilidad por la cual el sujeto conocía la voluntad de Dios. Es decir, era precisamente en este carácter compartido y distinto, en el nivel de Dios, en el que el particular conocimiento de Dios del conocimiento místico era recibido. De hecho Teresa lo comparaba con recibir una carta de Dios “escrito con tanto amor y de manera que sólo vos quiere entendáis aquella letra y lo que por ella os pide”²²¹. No sólo era una comprensión de la voluntad de Dios, sino que obraba performativamente: “las palabras que le dijo su Majestad hicieron efecto de obra”²²². Esto no implicaba que el alma se hubiera convertido en una autómatas sin voluntad propia. Más bien al contrario, la naturaleza mutuamente refleja de este conocimiento permitía al alma ver sus acciones como elegidas por sí misma incluso cuando vinieran directamente de la voluntad de Dios. En el acto de comprender la voluntad de Dios, veía su voluntad propia como distinta de la de Dios, como muestra de la mutualidad trinitaria entre Dios y el alma, con un centro de operaciones que era al mismo tiempo humano y divino.

En tercer lugar, la comprensión que era poseída en el centro del alma al ser continuamente desbordada a las facultades y al resto del alma, daba al entendimiento acceso permanente al profundo nivel del conocimiento del centro. El entendimiento y las otras facultades eran las primeras partes del alma en recibir el desbordamiento del centro. Había un conocimiento permanente del entendimiento desde este desbordamiento, aunque no tan claro como en la visión intelectual de la Trinidad. Teresa incluso sugería el hecho de que el centro estuviera en las facultades, o mejor aún, que era la parte más profunda de las facultades. Lograba así retener la idea de la diferencia entre el centro y las facultades, pero sin apartarlo totalmente de estas lo cual hubiera generado un problema al dejar al alma con una división problemática de poderes. Teresa intentaba establecer un balance diciendo tanto que las facultades participaban inmediatamente en el centro del alma como que las mismas facultades eran mediadas desde el centro: ellas estaban en la línea divisoria uniendo el centro con el resto del alma y manteniéndolo distinto.

Finalmente, el hecho de que el alma fuera, hablando antropológicamente, igual a Jesucristo en la séptima morada, implicaba la pregunta de si había alcanzado la perfección y perdido la habilidad de pecar. A este respecto Teresa misma señalaba que la paz en el centro del alma se esparcía desde el centro a toda el alma y prevalecía en ella el hacer la voluntad de Dios cualquiera que fuese la presión exterior que debiera encarar. El alma tenía gran entereza pero

como Dios no quería “pierda la memoria de su ser” algunas veces “las deja nuestro Señor en su natural”²²³. El hecho de que Teresa hablara aquí de estado *natural* introducía un punto crucial. Efectivamente el alma permanecía en unión sólo por la virtud de la gracia. Esta era la diferencia fundamental con Cristo: para el alma la unión era un estado *sobrenatural*, mientras que para Cristo la perfección de la unión era natural. Así, señalaba Teresa como el alma debía permanecer temerosa de caer en el pecado, incluso en pecado mortal, y de seguir cometiendo imperfecciones aunque “de advertencia no”. En cualquier caso perder la unión llegados a ella, era muy extraño y cuando sucedía “dura poco, un día o poco más (...) para que siempre esté humilde”²²⁴.

Un punto relacionado con esta cuestión era el hecho de que el alma continuaba sufriendo, ahora bien el sufrimiento en los sentidos, en las facultades o en las pasiones no afectaba al alma en su raíz que permanecía permanentemente en paz: “no es desta manera que la alboroten y quiten la paz”²²⁵. Sin embargo el hecho de que el centro del alma estuviera ahora permanentemente en paz no significaba que el alma entera hubiera alcanzado un estado beatífico. Al contrario: “El sosiego que tienen estas almas en lo interior es para tenerle muy menos, en lo exterior”²²⁶, por ello “Marta y María han de andar juntas”²²⁷, precisamente porque la acción, lo exterior, debía hundir su raíz en lo auténtico en el centro: “en lo activo y que parece lo exterior obra lo interior y cuando las obras activas salen de esta raíz, son admirables y olorosisimas flores; porque proceden de este árbol de amor de Dios y por sólo Él, sin ningún interés propio, y extiéndese el olor de estas flores para aprovechar a muchos”²²⁸.

Así, si bien la vida de Cristo tenía esa doble connotación en la que confluían su existencia histórica marcada por el trabajo y culminada en la Pasión y Crucifixión, junto a la resurrección en su cuerpo glorificado, a las almas conformadas como él, les sucedía lo mismo, y en medio de una paz asombrosa pasaban los mayores trabajos: “Siempre hemos visto que los que más cercanos anduvieron a Cristo Nuestro Señor, fueron los de mayores trabajos”²²⁹.

Estas almas debían dar su libertad a Cristo bajo el signo de la cruz “poned los ojos en el crucificado”²³⁰. La cruz efectivamente como signo de desnudez total de radical entrega de la voluntad, y como signo de Matrimonio Espiritual con Cristo que murió crucificado. El alma hecha Cristo debía vivir en el mundo la vida de Cristo, que implicaba de forma profunda, el sufrimiento. Trabajar y sufrir activamente por producir buenas obras: “de esto es la oración,

hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras, obras”²³¹. Obras en beneficio del prójimo que tenían valor en tanto su fundamento, su raíz, no era ya el sujeto sino Cristo que vivía en él y en tanto aunque fueran pequeñas, fueran hechas con amor: “En fin, hermanas mías, con lo que concluyo es que no hagamos torres sin fundamento que el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen”²³². Obras en el entorno cotidiano del monasterio: “procurad y ser la menor de todas y esclava suya, mirando cómo o por dónde las podéis hacer placer y servir”²³³. El otro, los otros, formaban parte intrínseca de la relación con Cristo en Dios porque verificaba y autentificaban la conformación con Cristo: “quien no le amare (al prójimo) no os ama, Señor mío; pues con tanta sangre vemos mostrado el amor tan grande que tenéis a los hijos de Adán”²³⁴.

En este sentido la vida monástica se constituía como una microsociedad, fuera de las estructuras ideológicas y sociales cuya Regla y Constitución posibilitaban la reproducción de la configuración con Cristo. Ahora bien, el monasterio estaba fuera de las estructuras del “mundo” en tanto que estas habían dejado de ser el reflejo de la voluntad de Dios. Pero el monasterio estaba dentro del mundo, en tanto pretendía reproducir en una microsociedad el ideal evangélico, y convertirse en una suerte de espejo donde se reflejara un modo social de ser de acuerdo con la vida de Cristo. Teresa ubicó sus monasterios en núcleos preferentemente urbanos para constituir una llamada de atención en un mundo que consideraba corrompido. De la misma manera insistió siempre en la atención doctrinal y catequética de los monasterios masculinos, en una suerte de profunda inquietud apostólica.

Había pues, tras el Matrimonio Espiritual, todavía una guerra que pelear ya no dentro de uno, sino afuera donde las dificultades de la convivencia podían empañar el ideal. Las armas: la cruz y la determinación. La referencia a la cruz y a la determinación era sin embargo diferente de la de las primeras moradas porque *sólo ahora* el alma luchaba como Cristo desde dentro de su ser divino y su humanidad que aunque crucificada se presentaba cargada de determinación: “Señalados con su hierro que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad, los pueda vender como esclavos de todo el mundo como Él lo fue (...) si a esto no se determinan no hayan miedo que aprovechen mucho”²³⁵.

En el corazón de la antropología teresiana yacía, y no debemos olvidarlo, una distinción entre lo interior, donde el alma estaba en la presencia inmediata de Dios en las relaciones

intratrinitarias, y el exterior donde el conocimiento de Dios era mediado a través de la humanidad creada. El proceso de transformación descrito en *Las Moradas* sólo tenía sentido cuando la fuerza de las distinciones se mantenía. Teresa tuvo que trabajar arduamente para mostrar como la división en el alma podía sortearse a través de Cristo y las relaciones trinitarias. Ella apuntaba al dinamismo de la unión de las naturalezas en Cristo y a su acceso a la fuerza desbordada e interna de la unión trinitaria como elementos que gradualmente se desarrollaban en el alma en el proceso de transformación para encontrarse finalmente en el centro del alma.

Mientras que parecía ser, al menos teóricamente posible al alma alcanzar la unión únicamente imitando a Cristo activamente, Teresa enfatizaba la importancia de los favores sobrenaturales para acelerar su progreso aunque ciertamente se esforzaba en hallar una síntesis entre los dos caminos. Más importante era el tipo de conocimiento del centro del alma, que era trinitario en su naturaleza (participaba inmediatamente en la actividad de la Trinidad) y que le proveía al de la habilidad de diferenciar las particularidades de la voluntad de Dios dentro de las distinciones de la Trinidad. El centro del alma era, de hecho, un acto trinitario de comprensión de sí mismo que la incluía plenamente en la unión cristológica de naturalezas.

VII

Tratemos finalmente de hacer un recuento de lo visto hasta ahora y de volver a los puntos más importantes con el fin de hacerlos más claros. Teresa partía de que la unión última era una relación especial del alma con Dios. Una relación sobrenatural. Esta relación se producía sin intermediarios, en contraste con las relaciones ordinarias del alma con los objetos que requerían de imágenes o formas creadas como intermediarios. La relación de la unión parecía en cambio ser una relación intersubjetiva, distinta de la relación ordinaria sujeto-objeto. En esta relación con Dios, el alma participaba directamente del dinamismo trinitario: el alma se hallaba unida a Dios como el Hijo al Padre, a través del Espíritu, y participaba de la total unidad y total distinción de las personas.

Ahora bien, esto no implicaba que el alma perdiera su capacidad de relacionarse según su naturaleza humana y su habilidad de conocer las cosas naturalmente, mientras se relacionaba intratrinitaria y sobrenaturalmente. ¿ Como podríamos explicarlo? El problema se hallaba en la

división teresiana del alma, donde *A* participaba de la relación inmediata con Dios y *B* de la relación mediada de las criaturas. Esta división parecería estar basada originalmente en la división paulina carne-espíritu, pero iba mucho más lejos. Efectivamente no se refería sólo a la distinción carne-espíritu sino a la distinción entre todo lo natural y lo sobrenatural, lo creado y lo increado.

Para solucionarlo, y dado que el alma parecía capaz de relacionarse con objetos de dos categorías ontológicamente diferentes: naturales y sobrenaturales, se requerían dos capacidades epistemológicas diferentes que pudieran conocerlos. Pero, ¿cómo reconciliar esta dualidad con la unidad del alma que subrayará Teresa? La ruta teresiana para superar el problema consistirá en desarrollar la imagen trinitaria de Dios en el alma. El trayecto comenzaba con la imagen de Dios oscurecida y el sujeto que debía interiorizarse para buscar su fuente en Dios y conocerse realmente a sí mismo. En esta interiorización se encontraba la imagen de Dios en el dinamismo de conocerlo a El y conocerse a sí mismo: “tratando a vueltas de sí con Dios”²³⁶. Este dinamismo se acrecentaba cuando el alma iba conociendo en sí su propia falta de Dios en el conocimiento de Dios mismo, y comenzaba a desearlo más y más. Este conocimiento creciente de sí mismo y de Dios era realizado a través de las facultades que participarán en la relación intratrinitaria.

La diferencia de la unión, consistía según Teresa, entre el paso de la imagen trinitaria natural de Dios en el alma, a la participación sobrenatural e intratrinitaria del centro del alma. En la unión, las relaciones del alma eran elevadas al dinamismo existente dentro de la Trinidad, entraba al interior de las relaciones entre las tres personas. La distancia del reflejo de la Trinidad en la imagen creada se convertía aquí en inhabitación inmediata de la Trinidad en el centro del alma; y sin embargo, el alma permanecía distinta de Dios, primero por su naturaleza creada, después porque habiendo entrado dentro de las relaciones intratrinitarias, era distinta de Dios en la distinción existente entre el Padre y el Hijo, su relación consigo era la misma que la de Dios consigo mismo. El alma se relacionaba a sí misma y a todas las cosas a través de la relación interna entre el Padre y el hijo en la Trinidad. La imagen natural de Dios presente en el alma desde la creación, era elevada al nivel del centro compartido con Dios. Así era como el alma conocía tanto a sí misma como a Dios.

No había sin embargo una transición suave entre lo natural y lo sobrenatural. El problema de la división del alma parecía cobrar dos matices: el primero, que la humanidad del alma pareciera ser amenazada en el centro del alma desde que este se elevaba a la vida increada intratrinitaria. El segundo que *B*, permanecía humana involucrada tanto en lo corporal y lo sensorial, pudiendo ser divorciada de la actividad divina del centro.

El genio de Teresa radicó en ser capaz de vislumbrar las dos posibilidades y de situar la unión hipostática dentro de su visión dinámica de la Trinidad. Efectivamente la relación mutua entre el Padre y el Hijo incluía la *humanidad* de Cristo, y esta misma experiencia de Cristo dentro de la Trinidad era la del alma en su centro. El centro del alma era divino en tanto que participaba de las relaciones trinitarias pero al ver a Dios en esas mismas relaciones se veía a sí misma en relación con Él, y se veía *humana*: “nos vemos tan metidas en su grandeza como lo está este gusanillo en este capucho”²³⁷.

La dificultad para el alma radicaba en que no se volvía consciente del involucramiento de su humanidad en la unión hasta que alcanzaba un estado avanzado de unión. En el comienzo, el alma sentía que su humanidad era totalmente opuesta a la presencia divina en su interior; que había una división ontológica entre la parte interior en inmediato contacto con Dios y su parte exterior y humana. Ahora bien, más que un problema de división ontológica parecía ser un problema que concernía a la comprensión del propio sujeto. Por ejemplo, la aniquilación que sufría el alma al ser colocada en contacto inmediato con Dios era la experiencia totalmente humana de ser transformada en Cristo, quien experimentó la aniquilación a través del sufrimiento: como si el alma estuviera siendo habilitada para la unión más que viendo excluida su humanidad.

Teresa cambió su perspectiva a lo largo de sus escritos. Primero viendo insalvable la distancia entre el cielo y la tierra en la suspensión de la unión. Después percatándose de que el sufrimiento de la unión era parte de ésta, el elemento cristológico de la cruz, por el cual la humanidad del alma se preparaba al Matrimonio Espiritual. Para Teresa, era sólo una vez que el alma se había reconocido a sí misma como hecha Cristo en la unión, que veía el propósito de su sufrimiento y la verdadera naturaleza de la división del alma. La división del alma en el Matrimonio Espiritual era revelada como una distinción genuina entre la relación intratrinitaria con Dios en el centro, y las relaciones mediadas en lo exterior; pero no era vista ya como una

división ontológica. Es decir, la distinción permanecía, pero no era ya una división desde que el centro del alma incluía la humanidad en lo más divino.

Ahora bien, si la parte exterior del alma no podía unirse en la unión en la relación inmediata del centro porque debía interactuar con el cuerpo y con el mundo que no eran entidades puramente espirituales, pero al mismo tiempo toda el alma debía participar de esta unión, el imperativo para Teresa era mostrar como el alma podía actuar en el mundo y permanecer en la unión, igual que Cristo.

Pues bien, la respuesta de Teresa sería que esto era posible a través de un movimiento mediador entre el centro y el resto del alma que se producía inmediatamente en el dinamismo divino del mismo centro: el desbordamiento. Éste producía al principio la dulzura de los gustos que se extendían hasta el cuerpo pero que como vimos en las moradas cuartas no producían trabajos exteriores. Finalmente sin embargo, cuando el alma se hallaba lo suficientemente fuerte para recibirlo en toda su fuerza divina sin caer en la suspensión extática, y al mismo tiempo con un conocimiento de sí asociado al Matrimonio Espiritual que la hacía conocer la voluntad de Dios y dirigirla a la parte exterior del alma y al cuerpo en un único acto, el desbordamiento se traducía en un actuar en el mundo perfectamente de acuerdo con la voluntad de Dios.

El desbordamiento unía las dos partes del alma en una misma raíz, en una unidad de acción. Era cierto que pertenecían distintas en el tipo de relación que tenían con Dios, una mediada y otra inmediata, pero su raíz era la misma, el centro, lo cual hacía que fuera una sola alma. La llave de la inclusión de la parte exterior del alma era de nuevo, la Trinidad. Mientras que el centro del alma participaba de la vida increada de la Trinidad, la parte exterior lo hacía en el desbordamiento trinitario hacia la creación. La parte exterior por lo tanto, era unida en la misma vida trinitaria sólo que con un nivel de mediación. Así, aunque B permaneciera al nivel criatural de las mediaciones estaba genuinamente unida a Dios a través del desbordamiento de la Trinidad en la creación.

Para Teresa la unión mística debía ser entendida como la interiorización de la vida divina de la Trinidad en conformidad con Cristo. El empobrecido sujeto exteriorizado que sólo se podía relacionar con Dios a través de mediaciones, era ahora como Cristo. Se podía relacionar con Dios dentro de Dios. ¿Significaba esto que ya no tenía necesidad de relacionarse con el mundo

y las criaturas?'. La respuesta de Teresa será un no tajante. El sujeto místico teresiano tendrá capacidades destacables. En el Matrimonio Espiritual, cada acto del alma será un acto relacionado con Dios en la mutualidad de la relación trinitaria. En esto consistirá la deificación del alma. Así cada acto realizado por el alma será realizado desde el conocimiento trinitario porque la estructura ordinaria del conocimiento sujeto-objeto será incluida dentro de la intersubjetividad trinitaria, raíz verdadera del yo unificado. De esta manera, la capacidad natural del sujeto no era violada y aún más, el conocimiento ordinario era transformado sustancialmente en un conocimiento del mundo-con-Dios en la Trinidad.

Para Teresa la unión con Dios no era algo fácil. El Matrimonio Espiritual se alcanzaba por un proceso radical de eliminación y ensanchamiento que diera una estructura al alma que antes no tenía. Teresa estaba conciente de que la transformación mística era un cambio real y radical en el sujeto porque lo trasladaba desde los lazos del ego a Dios. Como Teresa pedía en una de sus *Exclamaciones*: “Muera ya este yo, y viva en mí otro yo que es más que yo, y para mí mejor que yo, para que yo le pueda servir”²³⁸. Este proceso era el trabajo de muerte y aniquilación de sí. La continuidad de la identidad radicaría en su relación con Dios más que en el sujeto presentemente concebido. En el conocimiento místico el sujeto no comprendía la relación entre sí y Dios según nuestras categorías de identidad o autoconocimiento; sino sólo por el hecho de ser transformado dentro de la propia relación trinitaria de Dios. El sujeto a partir de aquí se relacionaba a sí mismo desde dentro de Dios; y aun así ello no implicaba que su conocimiento dejara de ser humano. Era humano, en tanto que el alma tenía una estructura humana, era divino, en tanto que su alma tenía una estructura trinitaria. La aniquilación por lo tanto, consistía en un ahondamiento y en una transformación, en la que sólo a través del proceso arduo y doloroso de la división, el sujeto se encontraba unificado en la raíz del centro: su núcleo de identidad. Raíz de lo histórico y lo intacto.

Finalmente, hay algo más que debemos aclarar antes de terminar este capítulo. Teresa sostenía que la total claridad de la visión intelectual no se sostenía en el Matrimonio Espiritual incluso cuando éste era habitual y permanente. La unión final era principalmente activa: se traducía en obras exteriores más que en la permanencia en una clara visión intelectual. La diferencia entre ambas situaciones no radicaba precisamente en la claridad. En el Matrimonio Espiritual esta permanecía sin la visión intelectual, permitiendo al alma conocer y hacer la voluntad de Dios en el dinamismo intratrinitario. La diferencia más bien, radicaba en que el momento de

contemplar había sido sobrepasado. Habiendo obtenido la gracia permanente del Matrimonio Espiritual, el alma tornaba al mundo, a la exterioridad, trabajando activamente como Cristo, desde que tenía la paz y la fortaleza del centro.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

NOTAS CAPÍTULO III

¹ Cf Tomás Álvarez (1962), Maximiliano Herráiz (1982), García Ordás (1968). (Ver Bibliografía).

²V 40,8

³V 10,9; V 22,6

⁴V 18,8; R 5,1

⁵C 2,7

⁶V 22,13

⁷V 34,11

⁸V 13,12

⁹CV 6,3

¹⁰CV 6,4

¹¹Cc 65,9

¹² Para todo este capítulo confrontar los valiosísimos trabajos de: Gillian Ahlgreen (1996), Ruth Burrows (1981), Mary Frohlich (1993), Edward Howells (2002), Alison Weber (1994). (Ver Bibliografía)

¹³C 10,5

¹⁴F 29,2

¹⁵V 15,2

¹⁶V 20,14

¹⁷V 29,13

¹⁸M 6, 11,4

¹⁹ Esta misma postura fue mantenida en la Reforma. La austeridad, el ascetismo, fueron promovidos como imitación de Cristo, como concentración en lo esencial, pero conforme "al natural de cada quien", de ahí la flexibilidad de las Constituciones y la negativa a la autopunición. Cf en este mismo trabajo

²⁰V 7,17

²¹V 9,4

²²V 8,5

²³Cv 28,2

²⁴V 10,1

²⁵V 18,3

²⁶CC 59,3

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

-
- ²⁷Ibid
- ²⁸Ibid
- ²⁹Cf Capítulo I
- ³⁰Cf Capítulo I
- ³¹M 7, 10; M7, 1.11
- ³²M1, 1.5
- ³³ Cf Juan Rof Carballo, La estructura del alma humana según santa Teresa en Rev. Esp 22 (1963), 408-431.
- ³⁴M1, 1.3
- ³⁵M1, 1.2
- ³⁶Ibid
- ³⁷M1, 1.6
- ³⁸M1, 1.4
- ³⁹M1, 1.3
- ⁴⁰M1, 2.1
- ⁴¹M1, 2.12
- ⁴²M1, 2.9; M1, 2.11
- ⁴³ Ibid
- ⁴⁴M1, 2.5
- ⁴⁵M 1, 1.1
- ⁴⁶M1, 2.1
- ⁴⁷M1, 2.9
- ⁴⁸M1, 1.7
- ⁴⁹M1, 1.3
- ⁵⁰Ibid
- ⁵¹M1, 2.10
- ⁵²M1, 1.1
- ⁵³M1, 1.8; M1, 2.14

TECIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁵⁴M1, 2,12

⁵⁵M1, 2,12

⁵⁶M1, 1,1

⁵⁷V 6,3

⁵⁸M1, 2,14

⁵⁹Ibid

⁶⁰M2, 4

⁶¹Ibid

⁶²Ibid

⁶³Ibid

⁶⁴M2, 3

⁶⁵Ibid

⁶⁶Ibid

⁶⁷M2,9

⁶⁸Ibid

⁶⁹M2, 7

⁷⁰M2, 9

⁷¹M2,6

⁷²M2,12

⁷³M2,1

⁷⁴V8, 12

⁷⁵M2, 7

⁷⁶M2, 9

⁷⁷M3, 1,6

⁷⁸M3, 2,1

⁷⁹M3, 1,9

⁸⁰M3, 2,6

⁸¹M3, 2,7

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁸²M3, 2.1

⁸³M3, 2.8

⁸⁴M3, 2.6

⁸⁵M3, 2.7

⁸⁶M3, 2.8

⁸⁷M3, 2.12

⁸⁸Ibid

⁸⁹M5, 2.12

⁹⁰M1, 2.5

⁹¹M3, 2.7

⁹² Cf Tomás Álvarez, Fenómenos místicos, en Diccionario de santa Teresa, Monte Carmelo, Burgos, 2000, p 679-684.

⁹³M4, 1.1

⁹⁴Rel, 5.3

⁹⁵M4, 1.4

⁹⁶Ibid

⁹⁷M4, 1.6

⁹⁸M4, 1.7

⁹⁹M4, 1.7-14

¹⁰⁰M4, 1.7

¹⁰¹M4, 1.8

¹⁰²M4, 1.8

¹⁰³M4, 1.13

¹⁰⁴M4, 1.6

¹⁰⁵M4, 2.2

¹⁰⁶M4, 1.10; M4, 2.3

¹⁰⁷Ibid

¹⁰⁸M4, 2.4

TRABAJO CON
FALLA DE ORIGEN

¹⁰⁹M4, 2.5

¹¹⁰M4, 2.6

¹¹¹M4, 2.6

¹¹²M4, 3.9

¹¹³M4, 3.6

¹¹⁴V 10,1

¹¹⁵M5, 1.1

¹¹⁶M5, 1.3

¹¹⁷M5, 1.1

¹¹⁸M5 1,4.

¹¹⁹M5, 2.6

¹²⁰M5, 1.3-4

¹²¹M5, 1.10

¹²²Este fue uno de los puntos de discusión entre los simpatizantes y los inquisidores que discutieron la obra teresiana. El problema radicaba en si Dios estaba presente por medio de la gracia o si estaba presente tal y como suena, comunicándose directamente. Cf capítulo II.

¹²³M5, 4.4

¹²⁴M5, 2.10

¹²⁵M5, 4.9; M5 4,8

¹²⁶M5 3,3

¹²⁷ Cf Secundino Castro, *Cristología teresiana*, Ediciones de Espiritualidad, Madrid, 1978.

¹²⁸M5 2, 4-5

¹²⁹M5 3,5

¹³⁰M5 3,3

¹³¹M5 2,5

¹³²Ibid

¹³³Ibid

¹³⁴M5 3,3

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹³⁵Cf. capítulo I de este trabajo.

¹³⁶M6 1,2

¹³⁷V 29,10

¹³⁸M6 1,3

¹³⁹M6 1,4

¹⁴⁰M6 1,6

¹⁴¹M6 1,7

¹⁴²M6, 1, 7-11

¹⁴³M6 2, 1,2

¹⁴⁴M6 2,3

¹⁴⁵Ibid

¹⁴⁶M6 2,4

¹⁴⁷Ibid

¹⁴⁸Ibid

¹⁴⁹M6 3,2

¹⁵⁰M6 3,11

¹⁵¹M6 3,11

¹⁵²Cf.R.T Petterson, The art of ecstasy. Teresa, Bernini and Crashaw, Atheneum, New York, 1970.

¹⁵³M6 5,1

¹⁵⁴M6 5,3

¹⁵⁵M6 4,2

¹⁵⁶M6 4,3

¹⁵⁷C 5,8

¹⁵⁸M6 4,4

¹⁵⁹M6 4,4

¹⁶⁰M6 4,9

¹⁶¹M6 4,16

¹⁶²M6 4,2

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

-
- ¹⁶³M6 6,10
¹⁶⁴M6, 6,1
¹⁶⁵Ibid
¹⁶⁶Ibid
¹⁶⁷M6 6,1
¹⁶⁸M6 6,4
¹⁶⁹M6 6,11
¹⁷⁰M 6 7,5
¹⁷¹V 28,8
¹⁷²V 27,6; V 28. 8-9
¹⁷³Ibid
¹⁷⁴Ibid
¹⁷⁵Ibid
¹⁷⁶Ibid
¹⁷⁷Cf García Ordás (1968).
¹⁷⁸V 27,10
¹⁷⁹Ibid
¹⁸⁰CC 15
¹⁸¹Cc 14
¹⁸²CC 40
¹⁸³CC 14
¹⁸⁴CC 15
¹⁸⁵Ibid
¹⁸⁶Ibid
¹⁸⁷Cc 40
¹⁸⁸Ibid
¹⁸⁹M6, 6,10
¹⁹⁰M5 2,6

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

-
- ¹⁹¹M6 7,9
- ¹⁹²M6 8,4
- ¹⁹³M7 1,7
- ¹⁹⁴Ibid
- ¹⁹⁵M7 1,8
- ¹⁹⁶M4 2,5
- ¹⁹⁷Bernardo de Laredo, Subida al Monte Sión, Fue, Madrid, 1978, p.256-257.
- ¹⁹⁸M7 2,9
- ¹⁹⁹Llama de amor viva 1,9
- ²⁰⁰Mircea Eliade, Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo religioso, Taurus, Madrid, 1987.
- ²⁰¹Ibid, p.45
- ²⁰²Ibid, p.53-54
- ²⁰³Ibid, p.57
- ²⁰⁴Ibid, p.59
- ²⁰⁵Jean Chevalier y A. Cheerbront, los símbolos, Gredos, Madrid, 1982, p.273.
- ²⁰⁶M, Eliade, op cit, p.39
- ²⁰⁷M3 2,4
- ²⁰⁸M3 2,9
- ²⁰⁹M4, 1.7; M4 3,9; M7 4,8
- ²¹⁰Cf las críticas de los inquisidores al manuscrito teresiano en el capítulo II.
- ²¹¹M6 7,9
- ²¹²Ibid
- ²¹³M7 2,1
- ²¹⁴M7 2,7
- ²¹⁵Ibid
- ²¹⁶M7 2,5
- ²¹⁷M7 1,9
- ²¹⁸M7 2,6

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

-
- ²¹⁹M5 2,6
²²⁰M7 2,8
²²¹M7 3,9
²²²M7 4,10
²²³M7 4,1
²²⁴Ibid
²²⁵M7 4,11
²²⁶M7 4,10
²²⁷Ibid
²²⁸M7, 4,6
²²⁹M7, 4,5
²³⁰M7 4,9
²³¹M7 4,6
²³²M7 4,15
²³³M7 4,14
²³⁴M3 1,2. excl. 2.2
²³⁵M7 4,8
²³⁶M1 2,10
²³⁷M5 2,6
²³⁸E 17,3

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CONCLUSIÓN

El prójimo, los amigos, las ceremonias religiosas, la belleza del mundo no pasan a ser irreales tras el contacto directo del alma con Dios, al contrario, entonces es cuando se hacen reales esas cosas que antes eran medio sueño.

Simone Weill.

A lo largo de estas páginas hemos seguido el trayecto místico de Teresa de Ávila, hemos rastreado sus huellas, y su esfuerzo, apasionante y apasionado, por pasar de la escisión a la conciliación. La peculiaridad de la experiencia mística teresiana radica en el hecho de que además de ser inteligiblemente refleja, de que ella pudo “entender qué merced es”¹, se hizo también verbalmente objetiva: Ella se preocupó con todos los obstáculos que hemos visto, y que implican desde la dificultad de lidiar con el Misterio a la dificultad de lidiar con aquellos que pretenden erigirse como sus representantes absolutos, por “decirla y dar a entender como es”². Sus escritos son una especie de memorias-guía, como mapas de viaje de un explorador de selvas vírgenes, con planos, notas y avisos que aspiran a llevar al lector hasta donde ella misma ha llegado; este es el motivo por el que esos escritos adquieren para nosotros una repercusión lingüística de enorme magnitud, ya que además de ser una suerte de código místico autoimplicativo, no olvidemos que todos ellos son de carácter autobiográfico, llevan un propósito inductivo, mistagógico, de naturaleza operativa. Gracias a ellos podemos ver el itinerario de su propia experiencia, las etapas de su camino místico, y por ellos llegar a entrever algo de “otra región muy diferente de ésta en la que vivimos, adonde se le muestra al alma otra luz tan diferente de la de acá”³.

Cuando Teresa redactó ese maravilloso mapa de viaje que es *el Libro del Castillo Interior o Las Moradas*, experimentaba lo que narrará en la séptima morada. Es decir, la viajera había

alcanzado, por fin, puerto. Este detalle adquiere una importancia capital si tenemos en cuenta que el pensamiento místico teresiano consistió, fundamentalmente, en una reflexión doctrinal sobre su propia experiencia, profundizada y expresada por escrito varias veces, en el transcurrir de los años. La experiencia será el sustrato permanente de su obra unida íntimamente a la reflexión y contemplación, experiencia que leída desde la perspectiva cumbre que suponen *Las Moradas*, nos ha permitido seguir los hitos significativos y los puntos que se van esclareciendo poco a poco, en su trayectoria mística.

El hecho fundante de la experiencia mística teresiana, ocurrió en 1554, a la edad de casi 40 años, ante una imagen “de Cristo muy llagado y tan devota que en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba muy bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que le había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía y arrojéme cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle”¹. Este acontecimiento había sido caldeado por el silencio soterrado de los orígenes y la honra, por una sexualidad vivida de manera culpable sobre todo tras la brusca interrupción paterna de sus primeros amores, por un descontento frente a su destino de mujer a quien se obliga a elegir entre matrimonio o convento. Ante este panorama lo único que se podía sentir era represión, angustia, asfixia. No es extraño que Teresa se refugiara en novelas de caballerías y que posteriormente libros como el de Osuna supusieran para ella una suerte de liberación, desde que se le planteaba la posibilidad de vivir apasionadamente y construir su vida desde unos criterios que no eran los del mundo sofocante que se le presentaba.

Esta relación conflictiva de Teresa consigo misma, se ve reflejada en su relación con su propio cuerpo. Efectivamente Teresa parecía saber intuitivamente como no sólo tenemos cuerpo, sino que somos ese cuerpo. El cuerpo de Teresa tenía todo el estigma de lo que ella veía como obstáculo insalvable: es cuerpo de mujer, cuerpo sexuado al que se castiga por vivir su sexualidad, y cuerpo de cristiana nueva por donde corre sangre no tan “limpia” como su familia pretendía. La situación de tensión frente al propio cuerpo hace que se abatan sobre ella toda una serie de enfermedades psíquicas y fisiológicas que constituyen el humus de su experiencia mística. Paradójicamente la enfermedad es lo que comienza a

permitirle a Teresa romper el dualismo acendrado que su tensión con su corporalidad había llevado a otras facetas de la vida, como la acción y la contemplación, conocer las verdades humanas y las divinas, lo natural y lo sobrenatural, el cielo y la tierra.

La enfermedad abre a Teresa. Le permite ver como ante el dolor, la honra de cualquiera se quiebra, y como lo físico y lo psíquico se entremezclan sutilmente. El dolor además le permite crear una identidad nueva que ella sostendrá en un plano de semejanza con Cristo sufriente. Teresa se identifica poco a poco con él en un proceso que la irá ayudando a conciliarse consigo misma, en un proceso de vaciamiento de las propias categorías que comienza sellándose con el aval de la propia impotencia: “porque ya estaba muy desconfiada de mí”⁵. La identificación con Cristo que inició entonces para pasar de la escisión a la conciliación, consistirá en un largo camino que se refleja desde sus primeros escritos como el *Libro de la Vida*, donde el más alto favor místico implicaba la inmovilidad del cuerpo y la separación entre la humanidad y la divinidad de Cristo, hasta su reflexión final y conciliadora en *Las Moradas* donde no sólo se identificará con Cristo que sufre, sino también con Cristo glorioso, dentro del dinamismo trinitario. Teresa logrará conciliar el dolor y el goce y el resultado no será un éxtasis espectacular sino algo que tiene mucho más que ver con una asombrosa paz cotidiana.

De esta manera, el encuentro personal con Cristo, cumbre en el matrimonio espiritual de las últimas moradas, forma el núcleo central de la experiencia y doctrina teresiana, y tiene unas características que lo definen: es dialógico, evoluciona con el tiempo, y conlleva una transformación radical en el sujeto. Efectivamente el diálogo en el caso del matrimonio espiritual transforma al sujeto en la conciencia subjetiva de sentirse permanentemente habitado por Otro y viviendo desde El, experiencia que revoluciona la jerarquía de valores y actitudes vitales ante la existencia, y que, por último, descentrándole de sí, le plenifica desde quien se ha convertido ya en su Esposo. Una cuestión aleadaña con la anterior es como Teresa de Ávila llegó hasta ahí ¿de qué medios se sirvió para hacer de su relación con Cristo el núcleo central de su pensamiento místico? El siglo XVI es el siglo del humanismo renacentista en el que Cristo hombre cobra un papel relevante que se muestra en el arte de la época. Teresa misma nos dio la clave cuando señaló la importancia de la oración y

cuando nos comentó su manera de orar. Al ser incapaz de imaginar nada se apoyaba frecuentemente en representaciones iconográficas de Cristo que lo presentaban de manera naturalista y según el gusto de la época, corporalmente. Con estas imágenes Teresa se identificó, como ya hemos señalado, en sus sucesivas enfermedades hasta interiorizarlas e identificarse profundamente con ellas. Esta identificación daría lugar a la representación interior de las visiones imaginarias.

Paralelamente discurrían las visiones intelectuales, en la que aunque la certeza de la presencia de Cristo no iba acompañada de imágenes visuales, ella no dudaba de que era él quien estuviera allí, como sabemos a oscuras que hay *una determinada persona* junto a nosotros. Pese a no verlo, Teresa hacía hincapié en que aquella presencia no era una nebulosa misteriosa sino Cristo. Ya vimos como frente a Osuna rechazó firmemente la idea de prescindir de la humanidad de Cristo. A mi modo de ver este hecho implicaba un esfuerzo por incorporar el elemento corpóreo que suponía para ella una fuente importante de tensión. Efectivamente Teresa era fuertemente consciente del papel de su corporalidad en la vivencia mística pero le era difícil entenderlo y asignarle un valor y más desde un contexto que no le era favorable en absoluto, el de las acusaciones que llovían sobre los alumbrados de aprovechar los estados místicos para llevar a cabo clamorosas orgías. Su respuesta para solucionarlo será apelar a la humanidad de Cristo.

Las visiones intelectuales tenían su correlato en la otra manera de orar de Teresa incapaz como era de imaginar nada cuando no podía ver una figura representativa. Ella consideró este tipo de visiones *más subido*, mientras que las imaginarias eran *más conformes a nuestro natural*. Sin embargo las visiones intelectuales que carecían de la espectacularidad de las imaginarias no eliminaban la humanidad de Cristo. De hecho al final de sus días, y en el tiempo que medió desde la primera merced del matrimonio espiritual en 1572 hasta la fecha de su fallecimiento, estas visiones intelectuales fueron haciéndose más frecuentes hasta que las imaginarias, junto con los éxtasis y arrobos, desaparecieron: siempre se sentía acompañada de la trinidad y de la humanidad de Cristo. Este es el Dios de Teresa; el Dios uno y trino que asume en perfecta simetría la humanidad de Cristo. La concepción de Dios en los escritos teresianos, y concretamente en *Las Moradas*, es Dios uno y trino, habiendo

una evolución en el tiempo de los primeros escritos a los últimos, pasando progresivamente de un pensamiento místico basado en la unidad de Dios a la diferencia de Personas, del Dios uno al Dios trino. Las tres Personas se comunican y hablan al alma en la merced concedida en las séptimas moradas, aunque el Espíritu Santo fue la Persona de la trinidad de la que Teresa nunca percibió explícitamente el habla.

Un largo itinerario había sido seguido hasta llegar hasta aquí. Itinerario en el que Teresa había experimentado cómo se encontraba literalmente perdida y necesitaba buscarse. Cómo se afanaba en el apropiarse el ser y cuanto más ahínco ponía en ello más se enajenaba a sí misma en el tener, el quehacer, o el aparentar la honra. Teresa buscó salir de aquella situación a través de la oración – oración en la que Cristo jugaba un papel central, como hemos visto- y a la luz de su experiencia orante descubrirá algo que constituirá el presupuesto de su experiencia mística: Dios, el Dios uno y trino al que nos hemos referido, mora en el alma aunque ésta esté en pecado mortal. Se trata de una presencia ontológica, pero no sólo eso sino que, al mismo tiempo que está, Dios dialéctica y misteriosamente viene a morar en el alma , cuando ésta mediante la acción divina y mediante su propio esfuerzo, adquiere conciencia de estar habitada.

El descubrimiento de este presupuesto implicaba una repercusión inmediata en la conciencia de sí y del mundo. El ser humano contemplado desde aquí pasaba de ser perecedero a adquirir consistencia, de ser menospreciable a tener un valor eminente, de simple realidad mundana a ser imagen del Otro. La misma realidad natural en cuanto dotada de esa presencia adquiría dimensiones insospechadas de profundidad considerada a su luz. Para que este presupuesto ontológico pasara a ser fundamento de una posible experiencia mística, Teresa fue consciente de la necesidad de ciertas disposiciones existenciales sin las que esta presencia misteriosa no podía descubrirse. Basta recordar aquí las tres primeras moradas para saber que hablamos de la necesidad del conocimiento de sí mismo y el recogimiento, del desasimiento, de la *determinada determinación* y de la conformación de la voluntad con la voluntad divina.

Para Teresa este camino sólo era posible a través de la experiencia a la que se accedía a través de la oración. El conocimiento de Dios era la razón y la condición del conocimiento verdadero de sí. La experiencia de Dios progresivamente procuraba al sujeto un ahondamiento tal de su propia interioridad que surgía el nombre de una nueva dimensión. De la superficialidad y de la saciedad de sí mismo en que se encontraba cuando estaba sumergido en lo exterior al descubrimiento de su centro, de sus entrañas, de su núcleo. Así pues el camino para sacar al sujeto de su problema radical era la búsqueda mística realizada en la experiencia y esta experiencia producía un ahondamiento de las raíces de la realidad humana, una dilatación de sus deseos y un más claro conocimiento de sus misterios.

Hasta aquí sin embargo, el sujeto, consciente, no sin una irradiación de la presencia misteriosa que lo habita, de su alineación existencial, sólo se había propuesto fundamentalmente, la búsqueda de sí. Su búsqueda se apoyaba en el esfuerzo propio, el Dios buscado se medía por la intensidad del deseo que de él tenía y parecía apuntar la pretensión de encontrarlo como resultado de su esforzada disposición. Era el momento decisivo en el que el sujeto debía pasar de la autoafirmación al abandono. En los escritos teresianos el sujeto es descrito desde su relación con Cristo y Cristo en permanente acción comunicativa con él. El sujeto -junto con la acción divina- se prepara progresiva y dinámicamente para un encuentro cada vez más profundo, en el centro del alma. Este consiste en el vacío de sí para que El pueda henchir y morar con su amor el alma humana. Esta disposición del sujeto lo implica a éste en su totalidad, en un proceso de abandono y desprendimiento en Otro. Desde lo más exterior hasta lo más interior. El vacío de sí, consecuencia de la relación amorosa con Dios, producía una constante interiorización y replegamiento del hombre hacia las capas más profundas de su ser hacia el centro del alma.

De esta manera, cuando la voluntad, aquella *determinada determinación*, pasaba de ser un simple acto volitivo a encenderse en amor – tras haber conocido por la memoria, el entendimiento y los sentidos- y tras haberse ejercitado en la oración, se producía la donación total del ser o muerte simbólica del ego que acontecía en las quintas moradas. Las sextas moradas convertían al sujeto en deseo de amor insatisfecho que buscaba reposo. Las séptimas moradas finalmente concluían el proceso cuando el sujeto, habiéndose vaciado de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sí y entregado su voluntad por amor, se transformaba en voluntad y deseo de amor que encontraban su descanso en el hallazgo del Esposo.

Todo este proceso tenía hondas repercusiones. Como vimos, la imagen de Cristo pasaba de ser exterior a interiorizarse cada vez más. Así, comenzaba a esculpirse en el alma y el alma en ella, hasta llegar a un punto clave: el hombre era un icono, una imagen de Cristo, y por él, participaba de Dios uno y trino. Estaba esculpido en Cristo, de manera que el matrimonio espiritual consistirá en una relación dialéctica de encuentro con Cristo en Dios, percibido en forma de comunicación continuada de la humanidad y divinidad de éste desde el centro del alma. Era Cristo quien permitía el paso de la tensión a la conciliación en el pensamiento místico teresiano. El encuentro predefinitivo del matrimonio espiritual realizaba en el mismo instante la reconciliación del sujeto consigo mismo porque al contemplarse en Cristo, en quién estaba esculpido, se reconocía totalmente.

Era este sujeto desasido el que por la acción divina podía entrar en la morada central del castillo. En el centro habitado por Dios tenía lugar el matrimonio espiritual y el hombre, en su cuerpo, en todo su ser, transparentaba a Cristo. Esto lo experimentaba con conciencia permanente, no sólo de saberse habitado, sino de recibir su vida de la vida de Dios que emanaba desde la centralidad. *Ya toda me entregué y di -dirá Teresa- y de tal suerte he trocado que mi amado es para mi y yo soy para mi amado.*

Eran los efectos del encuentro, las señales por las que el alma intuía en sí la presencia del amado. Sin transformación auténtica no se obtenía ni la certeza ni la verificación de la experiencia. El sujeto conformado a Cristo quería desde su conformación vivir su propia historia. De esta manera, se producía un cambio en los sistemas de valores y en la percepción de la realidad que ahora se observaba desde la configuración con Cristo, configuración humana y divina constitutivamente, que lanzaba al sujeto místico a su propia corporalidad y a la actividad exterior no como algo exterior o ajeno al encuentro con Cristo, sino en relación intrínseca con éste. Teresa, en las séptimas moradas logró conciliar lo que parecía inconciliable porque el sujeto místico teresiano no es entonces un sujeto arrebatado del mundo, de su historia o de su cuerpo, sino uno que recupera todo y se reinserta en la

vida dotado desde Dios, de esa suerte de dimensión misteriosa de la realidad. Las reflexiones teresianas sobre la necesidad de unir a Marta y a María encuentran así en sus escritos y en su vida una confirmación extraordinaria. La mujer que reclamó la necesidad absoluta de oración y recogimiento fue la misma que reformó una orden monástica en una existencia agitada. Teresa fundó monasterios que, en medio de un mundo que ella sentía corrompido, fueran un lugar de imitación de Cristo. Tenía una costumbre graciosa. No inauguraba convento si no tenía una campana con la que avisar a las ciudades de que las monjas estaban ahí. Como llamada de toque. Los monasterios teresianos con su énfasis en la igualdad de las monjas, en el número trece, en la pobreza, se parecían a la primitiva comunidad cristiana y querían mandar un mensaje al mundo de la honra y el oprobio. Una manera de vivir en el mundo sin ser del mundo. Una forma de evangelización, la única que se le permitía a unas mujeres como ellas, que vivían tras los muros del convento una singular aventura interior en la que podían ser protagonistas.

Creo que la mejor muestra de la experiencia mística teresiana está en la vida extraordinaria de la misma Teresa, en la riqueza de su figura que logró reunir, en torno a su centro, algo que muchos tendemos a separar hasta oponer, como acción y contemplación, osadía y humildad, obediencia y libertad, corporalidad y espiritualidad, immanencia y trascendencia. Tal vez lo que más subyuga de su subjetividad mística es la sensación de plenitud que parece irradiar. Creo que esta plenitud se logra de manera particular en las séptimas moradas. Me conmueve y en cierto modo me consuela, saber que la cumbre de la experiencia mística no radica en la experiencia del éxtasis desgarrador sino en esa sencillez bienaventurada que tanto tiene que ver con lo inefable y que nos devuelve a la vida con ojos nuevos.

¹ V 17,5

² Ibid

³ M6 5,7

⁴ V 9,1

⁵ V 9,3

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. Introducción a la lectura de santa Teresa, Editorial de espiritualidad., Madrid, 1978.
- AA. VV. Diccionario de santa Teresa de Jesús, Monte Carmelo, Burgos, 2000.
- Albea Bristol, Jesús, Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica. Fundación Wellcome Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 1995.
- Alhgreen, Gillian. Teresa of Avila and the politics of sanctity, Cornell University of Press, 1996.
- Álvarez, Tomás, Santa Teresa de Jesús Contemplativa, en Ephemérides Carmelitae 13 (1962) 9-62.
- . Introducción a la lectura de las moradas, Monte Carmelo, Burgos, 1967.
- . En torno al castillo interior de santa Teresa, Studium, Roma, 1976.
- . Jesucristo en la experiencia de santa Teresa, en Monte Carmelo, 88, (1980) 551-560
- Andrés, Melquíades. Los recogidos: Nueva visión de la mística española, FUE, Madrid, 1975.
- Antolín, Fortunato. Introducción a las Constituciones de santa Teresa, Monte Carmelo, Burgos, 1981.
- Baruzi, Jean. San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística, Junta de Castilla y León, 1991.
- Bataille, George. El erotismo, Tusquets, Barcelona, 1979.
- Bataillon, Marcel. Erasmo y España, FCE, México, 1996.
- Beneito, Pablo (Ed). Mujeres de luz: La mística femenina. Lo femenino en la mística, Trotta / Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid, 2001.
- Berthold, H. La teología de Macario y Simeón, Sígueme, Salamanca, 1978.
- Burrows, Ruth. Interior Castle explored. Sheed & Ward, London, 1981.
- Cabrera Isabel, y Nathan Elia. (comps), Religión y Sufrimiento, UNAM, México, 1996.
- Caro Baroja, Julio. La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV, Akal, Barcelona, 1963.
- Castro, Américo. Teresa la santa y otros ensayos, Austral, Madrid, 1966.
- Castro, Secundino. La mística teresiana en Teresianum 41 (1996) 349-380.

- . Cristología teresiana, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1978.
- Chevalier Jean y A. Cheerbront, Los símbolos, Gredos, Madrid, 1982.
- Cilveti, Angel. Introducción a la mística española, Cátedra, Madrid, 1976.
- Cioran, Emile. De lágrimas y de santos, Tusquets, Barcelona, 1979.
- Cioux, Helene. Fashioning the frame: boundaries, dress and body, Oxford University Press, 1998.
- De Certeau, Michel. La fábula mística, UIA, México, 1993.
- De la Cruz, San Juan. Obras Completas, BAC, Madrid, 1974.
- De la Flor, Fernando R. La península metafísica. Arte literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Di Febbo, Giulianna. La santa de la raza. Teresa de Ávila: un culto barroco en la España franquista, Icaria, Barcelona, 1994.
- Efrén de la Madre de Dios, Tiempo y vida de santa Teresa, Monte Carmelo, Burgos, 1978.
- Egido, Teófanos. El linaje judeoconverso de santa Teresa, Monte Carmelo, Burgos, 1986.
- . Introducción al Libro de las Fundaciones, Monte Carmelo, Burgos, 1982.
- Eliade, Mircea. Imágenes y Símbolos, Taurus, Madrid, 1987.
- Etchegoyen, Gaston. Lámour divin. Essai sur les sources de saint Therese, Bordeaux, Paris, 1950.
- Feher, Michael. Fragmentos para una historia del cuerpo humano, Taurus, Madrid, 1990.
- Frohlich, Mary. The intersubjectivity of the mystic: a study of Teresa of Avila's interior castle, Atlanta Scholars Press, 1993.
- García de la Concha, Víctor. El arte literario de santa Teresa, Ariel, Barcelona, 1978.
- García Luengos, Víctor. Expresión mística teresiana, "Revista de Espiritualidad" 31 (1972) 183 – 197.
- García Ordás, Miguel Ángel. La vida trinitaria en la espiritualidad de santa Teresa, Revista de Espiritualidad 22 (1968) 538-557.
- Gracián de la Madre de Dios, Baltasar. Obras Completas (varios volúmenes), BAC, Madrid, 1965.
- Gubern, M. La imagen pornográfica y otras perversiones, Akal, Madrid,
- Herraiz, Maximiliano. Sólo Dios basta, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1981.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

----- Vida mística en santa Teresa de Jesús, Estudios Trinitarios, 16 (1982) 241 – 260.

Howells, Edward. John of the Cross and Teresa of Avila, Crossroad, New York, 2002.

Jantzen, Grace M. Power, Gender and Christian Mysticism, Cambridge University Press, 2000.

Javierre, José María. Teresa de Jesús, Sigueme Salamanca, 1998.

Katz, Steven. Mysticism and Philosophical Analysis, Oup, Oxford, 1978.

Kempis, Tomás de. Imitación de Cristo, Rialp, Madrid, 1978.

Krauss, E. El inconsciente óptico, Tecnos, Madrid, 1997.

Lain Entralgo, Pedro. El cuerpo humano: Teoría actual, Galaxia Gutemberg / Circulo de Lectores, Barcelona, 1989.

Laredo, Bernardino, Subida al Monte Sión, FUE, Madrid, 1978.

Le Breton, David. Antropología del Dolor, Seix Barral, Barcelona, 1999.

Llamas, Enrique. Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española, FUE, Madrid, 1972.

López- Baralt, Luce y Lorenzo Piera. El sol a medianoche, Trotta / Centro internacional de Estudios Místicos, Madrid, 1996.

López Díaz-Otazu, Ana. La experiencia de fe en santa Teresa, Studium Legionense 2 (1982) 9-52.

Maitland Sara y Wendy Murforf, Virtuous Magic, New York Zone Books, 1998.

Marcos, Juan Antonio. Mística y Subversiva: Teresa de Jesús, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2001.

Marcuse, Herbert. Eros y Civilización, Siglo XXI, Barcelona, 1977.

Martín Velasco, Juan. La experiencia cristiana de Dios, Trotta, Madrid, 1996.

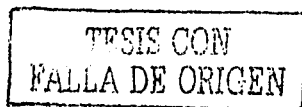
----- El fenómeno místico, Trotta, Madrid, 1999.

Menéndez – Pelayo, Marcelino. Historia de los Heterodoxos españoles, Porrúa, México, 1995.

Menéndez Pidal, Ramón. Mis Páginas preferidas, Gredos, Madrid, 1965.

Morales Borrero, Manuel. La geometría mística del alma en la literatura del siglo de oro, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1975.

Osuna, Francisco. Tercer Abecedario Espiritual, FUE, Madrid, 1972.



Petterson, R.T. The art of ecstasy: Teresa, Bernini and Crashaw, Atheneum, New York, 1970.

Pike, Nelson. Mystic union: an essay in the phenomenology of myticism, Cornell University Press, 1996.

Poveda, José María. Enfermedades y Misticismo, en Revista de espiritualidad 22 (1963) 251-256.

Ricoeur, Paul. Ensayos de hermenéutica, Tecnos, Madrid, 1999.

Rof Carballo. La estructura del alma según santa Teresa, Revista de Espiritualidad 22 (1963) 408-431.

Rossi, Rosa. Teresa de Ávila: Bibliografía de una escritora, Icaria, Barcelona, 1983.

Scholem, Gershom, Las grandes tendencia de la mística judía, FCE, México, 1981.

Schubart, Walter. Religión and Eros, New York Zone Books, 1980.

Subirats, Eduardo. El alma y la muerte, Anthropos, Barcelona, 1998.

Valente, José Ángel. Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de la piedra y el centro, Tusquets, Barcelona, 1991.

Von Baltasar, Hans Urs. Presencia y Pensamiento. Ensayo sobre la filosofía religiosa de San Gregorio de Nisa, BAC, Madrid, 1978.

Weber, Alison. Teresa of Avila and the Rhetoric of Feminity, Princeton University Press, 1990.

Weill, Simone. A la espera de Dios, Trotta, Madrid, 1993.

Xirau, Ramón. Palabra y silencio, Siglo XXI, México, 1968.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN