

Santa Teresa de Jesús, testimonio teológico *

LUIS ARÓSTEGUI
Amorebieta

Los escritos de Santa Teresa consisten, casi en su totalidad, en la comunicación de una experiencia, en la narración de una vida exterior e interior. Contienen también una tradición y una doctrina recibida, y en todo ello, también una interpretación de las experiencias, o, dicho de otro modo, las experiencias se constituyen o al menos se integran en una interpretación. En todo caso, cualquiera que pueda ser nuestra propia interpretación del todo, ahí se nos ofrece la experiencia de una vida, juntamente con doctrinas e imágenes recibidas. El testimonio teresiano comprende diferentes realidades y aspectos. Aquí quiero limitarme al testimonio central de su experiencia para la vivencia y reflexión cristianas. Al núcleo teológico; aunque es verdad que este centro comprende necesariamente otras realidades. El carácter experiencial es en ella tan destacado que se llama por ello experiencia «mística» en un sentido propio y fuerte, sentido del que en todo caso se derivan después los usos de ese término en contextos religiosos que no comparten aquel carácter de intensidad específica (tengo en cuenta, directamente, los contextos religiosos).

* Utilizo para las obras de Santa Teresa, la edición de la BAC, 1976.

DESCRIPCIÓN DE ALGUNAS EXPERIENCIAS

Santa Teresa tiene una experiencia de la fe cristiana. Esto desde luego en el sentido de que su adhesión a ella no es por mero haber oído decir, ni por deducciones. La experiencia en cuanto convicción total, movimiento y entrega de la persona con participación afectiva plena está ahí. Esta experiencia, primeramente, es subjetiva, en el sentido en que la entiendo aquí. Con ello, no se niega ni prejuzga la objetividad, el valor de realidad al que se refiere esta subjetividad. Sino que se parte, metodológicamente, ante todo del polo subjetivo, como lo dado a nosotros de modo inmediato en su comunicación. En esta experiencia hay fenómenos no normales, no sólo respecto a la vida común y ordinaria, sino en relación a otras vidas religiosas por fervientes y auténticas que sean. Voy a comenzar por ellos, por método, no porque suponga que la autora los considere básicos en sus criterios de valor. Comienzo por lo más aparente, en cuanto no ordinario, para tratar de captar lo menos aparente. Para mi objeto, cito las visiones y las audiciones. En ellas distingue la autora las corporales, las imaginarias y las intelectuales. Acerca de *las corporales* dice lo siguiente:

«Jamás vio nada ni lo ha visto con los ojos corporales, sino una representación como un relámpago; mas quedábasele tan imprimido y con tantos efectos como si lo viera con los ojos corporales y más» (Cc 53,2). «Nunca con los ojos del cuerpo vio nada, como queda dicho, sino con una delicadez y cosa tan intelectual, que algunas veces pensaba a los principios se le había antojado; otras no lo podía pensar. Tampoco oyó jamás con los oídos corporales, si no fueron dos veces, y éstas no entendió cosa de las que decían, ni sabía quién» (Cc 53,21).

Algún ejemplo de las *visiones imaginarias*: «Un día de san Pablo, estando en misa, se me representó todo esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad, como particularmente escribí a vuestra merced cuando mucho me lo mandó, y hacíaseme harto de mal, porque no se puede decir que no sea deshacerse; mas lo mejor que supe ya lo dije, y ansí no hay para qué tornar a decir aquí [...]. Esta visión, aunque es imaginaria,

nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma» (V 28,3). «Bien me parecía en algunas cosas que era imagen lo que vía, mas por otras muchas no, sino que era el mismo Cristo conforme a la claridad con que era servido mostrármese. Unas veces era tan en confuso que me parecía imagen, no como los dibujos de acá, que por muy perfectos que sean, que hartos he visto buenos; es disbarate 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 por bien que esté sacado, no puede ser tan al natural, que —en fin— se ve es cosa muerta [...] porque si es imagen, es imagen viva; no hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios, no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado. Y viene veces con tan grande majestad que no hay quien pueda dudar sino que es el mismo Señor, en especial en acabando de comulgar, que ya sabemos que está allí, que nos lo dice la fe» (V 28,7-8).

De la siguiente manera intenta transmitir su experiencia de la llamada *visión intelectual*: «Estando un día del glorioso san Pedro en oración, vi cabe mí o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni de el alma no vi nada, mas parecíame estava junto cabe mí Cristo y vía ser El el que me hablava, a mi parecer. Yo, como estava ignorantísima de que podía haver semejante visión, diome gran temor a el principio y no hacía sino llorar, aunque en diciéndome una palabra sola de asiguarame, quedava como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo y, como no era visión imaginaria, no vía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho sentíalo muy claro» (V 27,2). «No es como una presencia de Dios que se siente muchas veces —en especial los que tienen oración de unión y quietud— que parece en quiriendo comenzar a tener oración hallamos con quien hablar, y parece entendemos nos oye por los efectos y sentimientos espirituales que sentimos de gran amor y fe y otras determinaciones con ternura. Esta gran merced es de Dios, y téngalo en mucho a quien lo ha dado, porque es muy subida oración, mas no es visión, que entiéndese que está allí Dios por los efectos que —como digo— hace a el alma, que por aquel modo quiere Su Majestad darse a sentir; acá vese claro que está aquí Jesucristo, Hijo de la Virgen» (V 27,4).

Santa Teresa constata, por tanto, una neta diferencia entre la presencia de Dios por los efectos espirituales de fe y amor, y esta otra que llama visión, donde se ve claro que está Jesucristo, incluso a su derecha.

Veamos el relato de la «visión intelectual» de la Trinidad: «y metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da a el alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma —podemos decir— por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vernía El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos. ¡Oh, válame Dios, cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son! Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve —de la manera que queda dicho— que están en lo interior; en una cosa muy honda -que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras- siente en sí esta divina compañía» (M 7,1, 7-8).

«Y casi vienen juntas estos dos maneras de visión siempre, y aun es así que lo vienen, porque con los ojos del alma vese la excelencia y hermosura y gloria de la santísima Humanidad, y por estotra manera que queda dicha se nos da a entender cómo es Dios poderoso, y que todo lo puede, y todo lo manda, y todo lo gobierna y todo lo hinche su amor» (V 28,9).

Acerca de las locuciones: «Así es también en otra manera que Dios enseña el alma y la habla sin hablar, de la manera que queda dicha. Es un lenguaje tan del cielo que acá se puede mal dar a entender, aunque más queramos decir, si el Señor por experiencia no lo enseña. Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda, en lo muy interior del alma, y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras, sino a manera de esta visión que queda dicha» (V 27,6).

Trata Teresa, admirablemente, de explicar la experiencia de «esta manera de visión y de lenguaje», con la comparación del manjar ya puesto en el estómago «sin comerle, ni saber nosotros cómo se puso allí, mas entiende bien que está» (V 27,7); o que «parece tiene el alma otros oídos con que oye», «como a uno que oyese bien, y no le consintiesen atapar los oídos»; «como uno que sin deprender ni haver travajado nada para saber leer, ni tampoco huviese estudiado nada, hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde» (V 27,8). «Esta comparación postrera me parece declara algo de este don celestial, porque se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas. Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa sino a quien ve, que sin trabajo ninguno suyo la hace capaz de tan grandes bienes, y le comunica secretos, y trata con ella con tanta amistad y amor que no se sufre escribir» (V 27,9). Como en el cielo se entienden sin hablar, «ansí es acá, que se entiende Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda sin otro artificio, para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos» (V 27,10).

Notemos primeramente la lucidez con que Santa Teresa afirma que las visiones y, en general, también las audiciones, no son corporales. Es consciente de que tienen lugar en su interioridad. Distingue que no son objeto de sus órganos exteriores de percepción. Al principio incluso deseaba que fueran corporales: «ya que se me hacía esta merced, que fuese viéndola con los ojos corporales para que no me dijese el confesor se me antojaba» (V 28,4).

En segundo lugar, hay que notar el hecho muy conocido de que ella se preocupó con afán por cerciorarse de la autenticidad de los fenómenos. En ese afán de veracidad consultó una y otro vez las personas más autorizadas que le era permitido encontrar, y analizó sus fenómenos y los sometió al discernimiento de criterios espirituales y psicológicos.

En el siguiente párrafo se puede apreciar el planteamiento general en la búsqueda de la verdad: «la diferencia que hay cuando es espíritu bueno u cuando es malo, u cómo puede también ser aprehensión del mismo entendimiento —que podría acaecer— u hablar

el mismo espíritu a sí mismo; esto no sé yo si puede ser, mas aun hoy me ha parecido que sí. Cuando es de Dios, tengo muy provado en muchas cosas que se me decían dos o tres años años antes y todas se han cumplido» (V 25,2).

Al cabo del tiempo le podía entrar escrúpulo de que efectivamente se le había «antojado». «Y después veo muy claro mi bove-ría; porque si estuviera muchos años imaginando cómo figurar cosa tan hermosa, no pudiera ni supiera, porque excede a todo lo que acá se puede imaginar, aun sola la blancura y resplandor» (V 25,5). «Queda el alma otra, siempre embevida; paréceme comienza de nuevo amor vivo de Dios en muy alto grado, a mi parecer» (V 25,9).

Estaba muy convencida de que, en general, algunos de los fenómenos podrían ser producto de la imaginación, de una forma o de otra, y también simulaciones diabólicas para engañar y desviar a las personas. Precisamente por esto quiso asegurarse completamente en su propio caso, y en cuanto a otras personas da algunas enseñanzas acerca del discernimiento. Todo esto es patente en sus escritos, y lo han señalado los estudiosos de Santa Teresa. En ello, aparte su propia experiencia, participaba de las ideas del tiempo: «todo lo teme [el confesor]; luego es todo condenado a demonio o melancolía. Y de ésta está el mundo tan lleno, que no me espanto» (M 6,1,8). Aquí sólo como ilustración para nuestro intento citamos alguna frase al respecto:

«También podría haber algunas de tan flaca imaginación —como yo las he conocido— que todo lo que piensan les parece que lo creen; es harto peligroso» (M 4,3,14). «Algunas veces, y muchas, puede [el habla] ser antojo, en especial en personas de flaca imaginación o melancólicas, digo de melancolía notable» (M 6,3,1). Le parece, por tanto, bastante normal el fenómeno de las alucinaciones; incluso está «lleno» el mundo de casos de melancolía. No obstante, para ella, se da la siguiente diferencia respecto a las visiones sobrenaturales: «en lo que se antoja por la imaginación, será no habla tan clara ni palabras tan distintas, sino como cosa medio soñada» (M 6,3,12). «Lo de la imaginación es como quien va componiendo lo que él mismo quiere que le digan, poco a poco» (M 6,3,14). «Será... alguna vehemente consideración, fabricada en la imaginación alguna figura; será como cosa muerta en estotra comparación» (M 6,9,8).

Los fenómenos producto de la imaginación son como «cosa medio soñada», como «cosa muerta», o efecto de la vehemente consideración, o componiendo lo que desea poco a poco. Es decir, se distinguen, para Santa Teresa, por el origen: las visiones y audiciones místicas no provienen de uno mismo, sino que aparecen como dadas. Por su entidad: son claras y vivas, vivientes. Son de una calidad tal que en muchos años de trabajo no se podría figurar un punto de la hermosura. Y se distinguen por los efectos: «Si [las hablas] son de la imaginación, ninguna de estas señales hay, ni certidumbre ni paz y gusto interior» (M 6,1,1).

En cuanto a las llamadas también representaciones intelectuales, «ya he dicho que en esta oración no se ve nada que se pueda decir ver ni con la imaginación» (M 6,1,1). Por su parte «la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación; estotro procede de lo interior del alma» (M 6,2,7). Para ella no hay lugar aquí a la creación de la imaginación, pues se trata de una realidad del todo diferente.

Influjo diabólico. En su biografía aparece, por el dictamen de teólogos de Avila, el temor a la intromisión diabólica en su experiencia de oración: «como en estos tiempos habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que les había hecho el demonio, comencé a temer» (V 23,2), aunque ella no se podía persuadir de que lo fuera en su caso (V 23,12). Después pierde personalmente temor al demonio: «Tengo por una de las grandes mercedes que me ha hecho el Señor este ánimo que me dio contra los demonios» (V 26,1). «No me da más de ellos que de moscas. Parécenme tan cobardes que, viendo que los tienen en poco, no les queda fuerza» (V 25,20). Sin embargo, reconoce el peligro del engaño diabólico en el camino de la oración: «Yo os digo, hijas, que he conocido a personas muy encumbradas y llegar a este estado, y con la gran sutileza y ardid del demonio, tornarlas a ganar para sí» (M 5,4,6). Es su convicción, a pesar de todo, de que existen unos criterios y se advierte pronto la diferencia: «El caso es que, cuando es demonio, parece que se esconden todos los bienes del alma» (V 25,13). «Gran fundamento es, para librarse de los ardidés y gustos que da el demonio, el comenzar con determinación de llevar camino de cruz desde el principio» (V 25,13).

EVALUACIÓN DE LA PROPIA SANTA TERESA

Ella misma nos guía de lo más aparente de los fenómenos a su valor profundo: «Bien entiendo que no está en esto la santidad ni es mi intención loarlas» (F 4,8), refiriéndose a fenómenos de visiones y revelaciones de algunas religiosas suyas. «En lo que está la suma perfección, claro está que no es en regalos interiores ni en grandes arrobamientos ni en espíritu de profecía; sino en estar nuestra voluntad tan conforme con la de Dios, que ninguna cosa entendamos que quiere, que no la queramos con toda nuestra voluntad» (F 5,10). Sin embargo, las citas, no sólo de Vida, sino del Castillo Interior, posterior al capítulo citado de Fundaciones, evidencian, al mismo tiempo, una evaluación del todo positiva de los fenómenos místicos, donde ella ha crecido en el amor y en las virtudes precisamente, es decir, en la unión efectiva y verdadera con el Señor.

En estos fenómenos hay una realidad externa, con «muestras exteriores» (V 20,5), y una realidad interior. La realidad exterior es efecto natural de la conmoción interior. Es un efecto tan natural como la pérdida de sentido bajo la impresión de otras descargas psíquicas. Naturalmente, la evaluación de Santa Teresa se ha referido a las realidades interiores, como visiones y audiciones, sean imaginarias, sean intelectuales. Reconoce la inmensa gracia que de hecho han constituido para ella, pero no cifra en ellas la perfección. Por tanto, ¿está en ellas en cierto modo el mensaje de Teresa de Avila? ¿Pertenece a su experiencia de la gracia, se narra en ellas para nosotros, para la Iglesia universal, una historia de la gracia? O dicho de otro modo, ¿qué sucede en la visión de la Humanidad de Cristo, o de la Santa Trinidad, o en su presencia a la derecha y sin embargo sin visión, o en las comunicaciones, sin palabras formadas? ¿Cómo hay que concebir ahí la experiencia de la fe y de la gracia, es decir, de la comunicación de Dios? Me refiero a este «interior» que consiste en una visión o en una audición (comprendiendo ahí todos los fenómenos extraordinarios).

INTERPRETACIÓN DE LAS EXPERIENCIAS

Se supone la cautela normal en esta clase de interpretaciones, pues al fin y al cabo no podemos penetrar la realidad propia de la experiencia de esa visión y de esa audición (en sus diferentes modalidades, como se ha recordado), la cual, a decir de la testigo, es inefable en un grado no comparable con otras realidades, que, siendo también, de alguna forma, inefables, se encuentran en la intersubjetividad. No obstante, teniendo en cuenta hoy la fenomenología religiosa de hechos extraordinarios, como también el conocimiento de innumerables hechos de la psicología y de la psiquiatría, parece que, desde el punto de vista de la reflexión teológica, se puede pensar de este modo.

1. A pesar de la autoridad de Santa Teresa, de su certeza subjetiva, de la claridad con que distingue los diferentes datos, no es necesario aceptar ahí realmente una intervención sobrenatural directa de Dios presentándose en visión o en forma de locución a ella. Esos fenómenos pueden ser efectivamente productos de su espíritu. Esto lo ha excluido Santa Teresa, pues el producto imaginario para ella es muy determinado, es el construido a fuerza de trabajo o de deseo vehemente, o es el producto de psicologías enfermizas que confunden fácilmente lo imaginado con lo real. No cuenta Santa Teresa con los productos de la psique donde no interviene la voluntad, y por tanto son «dados»; productos que tienen muy poco que ver con las imaginaciones ordinarias o de las psicologías patológicas que conocía ella. Aquellos son desde luego vivísimos, llenos de esplendor, abren dimensiones nuevas a la persona y le proporcionan un inmenso bienestar.

2. Esta formación de imágenes supone una cierta predisposición muy peculiar en ella, que se hace efectiva a una determinada edad y en unas condiciones particulares, como sucede también en fenómenos análogos, aunque no sean de naturaleza religiosa, en otros sujetos. En Santa Teresa esas condiciones particulares están constituidas precisamente por su fe y amor ardientes. Estos fenómenos extraordinarios generan en ella, como no se cansa de insistir, una nueva y renovada vida de amor y de amplitud. Pero esas imágenes, que revierten en amor, provienen ya del amor. Aunque del punto de

vista de la psicología se puedan llamar alucinaciones (imágenes confundidas con la realidad), del punto de vista del valor, en relación a la persona, son del todo diferentes. Son imágenes que en cierto modo miden la calidad de la fe y del amor que embarga a la persona, y, a su vez, contribuyen grandemente a su calidad en relación a la trascendencia y en relación a la humanidad. No serían verdaderas en cuanto presentación directa de Dios en imagen o «representación», pero son verdaderas como expresión de la relación de la persona con lo contenidos de la fe y con la humanidad. Esas imágenes y esas palabras brotan de su propia profundidad de fe y amor: lo que en ellas aparece de indescriptible belleza, energía, autoridad y verdad sobre toda verdad es lo que se encuentra en su profundidad. Representaciones icónicas, vivas, de la verdad de su propio espíritu. Le vienen dadas, en cuanto imágenes, no las forja a voluntad, y le vienen dadas, aún más profundamente, en cuanto que su propia interioridad enamorada le viene dada por la fe recibida y el amor experimentado como gracia y don. La autenticidad espiritual y humana del fenómeno total se confirma precisamente en los criterios que ha discernido ella: la libertad, la generosidad, la fortaleza, la humildad magnánima y confiada, la apertura ilimitada al bien de la Iglesia, de lo que llama la salvación de las almas, y al mismo tiempo la atención a lo concreto, a la vida práctica. Cierto que nos dice que esas experiencias le producían también cierto distanciamiento de la realidad terrena, una desestima de la vida histórica. Esto es comprensible, pues cualquier experiencia intensa, aunque no sea religiosa, puede causar ese distanciamiento. Sin embargo, su biografía, y en especial las *Fundaciones* y las *Cartas* muestran la naturalidad y humanidad con que se sumergía en la «baraúnda» de la vida cotidiana.

3. En esta fe y este amor experimentados tan ardiente como lúcidamente, en este estar embargada por la trascendencia salvadora y personal, en este acercarse tan personal y humanamente a Cristo se encuentra lo que es en verdad, cristianamente, lo místico. Los fenómenos de visión y de audición, expresan para ella, y para nosotros, plásticamente, y también vivamente, esta realidad más profunda, pero no son ella misma. Para comprender la realidad que tiene lugar aquí es conveniente recordar experiencias de «mís-

tica» de tipo filosófico, estético, o de participación en el dolor del mundo, etc. Algo análogo acontece en la mística de Teresa, y a la vez completamente diferente. No establezco la diferencia en el milagro de una intervención divina extraordinaria, sino en la naturaleza de la realidad religiosa misma en su culminación. La de Teresa no es una inmersión junto a otras. El amor a Cristo y a Dios Trinidad no es un amor junto a otros amores, también enamorados hasta la locura. No es la intensidad psicológica la que la distingue, pues no nos es posible medir la intensidad de otros sentimientos. Y a priori habría que decir que el amor total, proporcionado a la persona divina, por sí mismo tendría que terminar con la vida terrena. Por eso, me refiero a la naturaleza de ese amor, que justamente no es un amor junto a otros amores: psicológicamente lo sería, pero su naturaleza es otra: el «objeto» trascendente personal, independientemente de la intensidad de sentimiento, determina la naturaleza de ese amor: ese «objeto» (esa persona divina) presente en la fe y amada como la que es, dentro de lo que cabe en la historia, es lo místico totalmente diferente de toda otra mística. Y porque es amor a la trascendencia personal en la mayor concreción, es amor ético, para expresarlo de alguna forma, es decir, abraza a toda las personas en su infinita dignidad percibida dentro de la trascendencia.

4. ¿Qué narra, por tanto, Teresa de Avila con esta experiencia mística? En cierto modo, no hay contenidos doctrinales nuevos. Ella se refiere a la presencia, representación, vivísima intuición de la Verdad, de las realidades. Por eso, la diferencia de lo creído a lo conocido por vista. En ella se palpa, en cualquier caso, que la vivencia de la fe cristiana puede llegar a este grado de amor enamorado, donde todo se transforma. Apenas se puede acentuar más que la fe cristiana consiste en una relación personal con el Señor, de una forma donde a la vez se afirma y vive su trascendencia y majestad y su humanidad. Es lo más alejado de una religiosidad rutinaria o legalista, e igualmente lo más alejado de una divinidad sin rostro ni nombre o con el encuentro de uno mismo por sublime que sea. Hay una manifestación, no milagrosa, ni, se puede decir, efecto de una nueva intervención arbitraria de Dios, sino connatural a la misma fe cristiana, transmitida históricamente, abrazada con toda el alma en el caso de Teresa: a esa manifestación fontal hay que referir el

conocimiento como «de vista», más allá de la representación icónica con la que ella la identifica de hecho. Es una empatía con la realidad creída y amada.

5. No obstante, aunque lo propio de Teresa de Avila sea esta mística del amor concreto, ella relativiza no sólo los fenómenos místicos, sino incluso la misma oración contemplativa (independientemente de aquellos fenómenos), si bien la contemplación sea también para ella infusa, sobrenatural e inmensa gracia para la unión. Se puede decir que, a pesar de estimarla como la gracia de su vida, porque la ha llenado de amor de Dios y de hecho ha sido su modo de unión y de santidad, está dispuesta a renunciar a ella. Esto nos puede acercar aún más profundamente a la percepción de su experiencia de fe y amor. Esa oración contemplativa no es necesaria, enseña Teresa, como es sabido; no está en ella la perfección. Declara, en efecto, que «no porque en esta casa todas traten de oración, han de ser todas contemplativas. Es imposible, y será gran desconsolación para la que no lo es, no entender esta verdad, que esto es cosa que lo da Dios. Y pues no es necesario para la salvación ni nos lo pide de premio, no piense se lo pedirá nadie; que por eso no dejará de ser muy perfecta, si hace lo que queda dicho» (CV 17,2). Como se ve, lo afirma con toda la convicción y claridad deseables. Esto lo sabe por su conocimiento de las personas, por la experiencia; al mismo tiempo, en estas palabras está señalando a aquella actitud y calidad íntima que tiene que autenticar la vivencia cristiana, y también la propia experiencia mística: «Y otras personas hay hartas de esta manera, y si hay humildad no creo yo saldrán peor libradas al cabo, sino muy en igual de los que llevan muchos gustos, y con más seguridad, en parte» (CV 17,3). «Santa era Santa Marta, aunque no dicen era contemplativa; pues ¿qué más queréis que poder llegar a ser como esta bienaventurada, que mereció tener a Cristo nuestro Señor tantas veces en su casa y darle de comer y servirle y comer a su mesa?» (CV 17,5). «Pues si contemplar y tener oración mental y vocal, y curar enfermos y servir en las cosas de casa, y trabajar sea en lo más bajo, todo es servir el huésped que se viene con nosotras a estar y a comer y recrear, ¿qué más se nos da en lo uno que en lo otro?» (CV 17,6). Naturalmente, no pretende minimizar el valor de la contemplación y de la experiencia mística, que ella misma ha

vivido como gracia de unión. Pero al reducir ahora la santidad (la perfección) a una vida sencilla sin la presencia explícita de aquellas gracias, está revelando al mismo tiempo que la verdad última de aquellas experiencias suyas consiste en esta realidad aparentemente sencilla que tiene lugar en «Santa Marta». Y esta reducción a lo sencillo y ordinario acredita, por ello mismo, la autenticidad (el valor evangélico) de sus propias experiencias.

Aunque la siguiente frase tiene en cuenta los raptos e, implícitamente, otros fenómenos, los «regalos interiores» se refieren sin duda al regalo de la contemplación: «En lo que está la suma perfección, claro está que no es en regalos interiores ni en grandes arrobamientos ni en espíritu de profecía; sino en estar nuestra voluntad tan conforme con la de Dios, que ninguna cosa entendamos que quiere, que no la queramos con toda nuestra voluntad» (F 59,10).

No está olvidando Teresa todo lo que ha dicho acerca de la amistad y del amor, como si ahora se limitara a repetir una doctrina general sobre la obediencia a la voluntad de Dios. Es evidente que ella habla desde el amor. Pero sabe que en todo hace falta discernimiento: «Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho; porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios y procurar en cuanto pudiéremos no le ofender y rogarle que vaya siempre adelante la honra y gloria de su Hijo y el aumento de la Iglesia» (M 4,1,7).

La sencillez asume, sin ninguna angustia, el realismo humano y cristiano: «En estas moradas pocas veces entran las cosas ponzoñosas, y si entran no hacen daño, antes dejan con ganancia. Y tengo por muy mejor cuando entran y dan guerra en este estado de oración; porque podría el demonio engañar a vueltas de los gustos que da Dios, si no hubiese tentaciones, y hacer mucho más daño que cuando las hay» (M 4,1,3). Santa Teresa ha acentuado como pocos los gozos de la contemplación. Pero a la vez aquí confiesa que considera mejor que haya «guerra» en el estado de oración. No sólo se confirma su realismo humano, sino que transparenta la veracidad de su propia contemplación y mística: la verdad última de la experiencia mística (de aquella intensa y muy particular vivencia de la relación de fe y amor) se encuentra en la vida de oración con guerra; o dicho de otra manera, la experiencia mística

es verdadera en cuento asume en sí misma aquella otra experiencia ordinaria con guerra.

Parte de esta realidad es la aridez espiritual. En relación a algunos sufrimientos, atestigua que se convierten en casi insufribles «en especial cuando tras estos vienen unas sequedades, que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar, y que como una persona de quien oyó decir desde lejos, es cuando oye hablar de Su Majestad» (M 6,1,8).

LA SANTA TRANSFORMACIÓN

Con esto estamos en lo que podemos llamar la santa transformación, como criterio. «El caso es que en estas cosas interiores de espíritu la que más acepta y acertada es, es la que deja mejores dejos; no digo luego al presente muchos deseos (que esto —aunque sea bueno— a las veces no son como nos los pinta nuestro amor propio); llamo dejos confirmados con obras, y que los deseos que tiene de la honra de Dios se parezcan en mirar por ella muy de veras y emplear su memoria y entendimiento en cómo le ha de agradar y mostrar más el amor que le tiene. ¡Oh!, que ésta es la verdadera oración y no unos gustos para nuestro gusto no más. Y cuando se ofrece lo que he dicho —mucha flojedad y temores y sentimientos de si hay falta en nuestra estima— yo no desearía otra oración sino la que me hiciese crecer las virtudes. Si es con grandes tentaciones y sequedades y tribulaciones y esto me dejase más humilde, esto ternía por buena oración; pues lo que más agradare a Dios ternía yo por más oración» (Ct 133,7-8, 23 de octubre de 1576). ¿Se trata de unas simples consideraciones ascéticas? Virtudes, con tentaciones, sequedades y tribulaciones, que dejan más humilde: el fruto es una misteriosa humildad, y la mirada está puesta siempre en agradar a Dios. Aquí está tal vez lo místico en concreto.

¿Qué ha de hacer, por tanto, el que experimenta «sequedad, disgusto y desabor» en su vida de oración, es decir, en su vivencia de la fe? «Alegrarse y consolarse, y tener por grandísima merced de trabajar en huerto de tan gran Emperador; y pues sabe le contenta en aquello, y su intento no ha de ser contentarse a sí, sino a El, alábele

mucho, que hace de él confianza, pues ve que sin pagarle nada tiene tan gran cuidado de lo que le encomendó; y ayúdele a llevar la cruz, y piense que toda la vida vivió en ella, y no quiera acá su reino, ni deje jamás la oración; y así se determine —aunque para toda la vida le dure esta sequedad— no dejar a Cristo caer con la cruz» (V 11,11). «Hase de notar mucho —y dígolo porque lo sé por experiencia— que el alma que en este camino de oración mental comienza a caminar con determinación y puede acabar consigo de no hacer mucho caso, ni consolarse, ni desconsolarse mucho, porque falten estos gustos y ternura u la dé el Señor, que tiene andado gran parte de el camino; y no haya miedo de tornar atrás, aunque más tropiece, porque va comenzando el edificio en firme fundamento. Sí, que no está el amor de Dios en tener lágrimas ni estos gustos y ternura —que por la mayor parte los deseamos y consolamos con ellos—, sino en servir con justicia y fortaleza de ánima y humildad» (V 11,14).

Es un pensamiento de un vigor espiritual insuperable. Pero, de nuevo, adquiere un valor del todo particular por provenir de una experiencia de extraordinaria gratificación. Dice expresamente que el amor no está en los gustos y ternura (de que tanto gozó también), sino en servir con justicia y fortaleza y humildad. Y ese «alegrarse» y ese «no dejar a Cristo caer con la cruz»: ahí está el dardo místico. Con esto muestra que la experiencia de la gratificación es auténtica. Pero, viceversa, Santa Teresa es claro testimonio de que aquí no se trata de una mera ascesis, y de un servicio sin más horizontes, sino que las experiencias de amor iluminan y encienden el sentido de esa otra fidelidad ordinaria.

Los efectos de la santa transformación pueden ser estos: «el primero, un olvido de sí, que, verdaderamente, parece ya no es, como queda dicho; porque toda está de tal manera, que no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haver cielo, ni vida ni honra; porque toda está empleada en procurar la de Dios» (M 7,3,1).

«Lo segundo, un deseo de padecer grande, mas no de manera que la inquiete, como solía; porque es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas de que se haga la voluntad de Dios en ellas, que todo lo que su majestad hace tienen por bueno» (M 7,3,2).

«También tienen estas almas un gran gozo interior cuando son perseguidos, con mucha más paz que lo que queda dicho, y sin

nenguna enemistad con los que las hacen mal u desean hacer; antes les cobran amor particular, de manera que, si los ven en algún trabajo, lo sienten tiernamente, y cualquiera tomarían por librarlos de él» (M 7,3,3).

«Lo que más me espanta de todo, es que ya havéis visto los trabajos y afliciones que han tenido por morirse, por gozar de nuestro Señor; ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle y que por ellas sea alabado y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muchos años padeciendo grandísimos trabajos» (M 7,3,4).

«El fin es que los deseos de estas almas no son ya de regalos ni de gustos, como tienen consigo al mismo Señor, y Su Majestad es el que ahora vive» (M 7,3,6).

«Un desasimiento grande de todo y deseo de estar siempre u solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma» (M 7,3,7).

Ella quiere subrayar sobre todo la finalidad del don de esta experiencia particular de la oración y de la vivencia cristiana de que ella ha gozado y desde la que enseña, pero con ello está mostrando la naturaleza de lo que sucede aquí: «no piense alguna que es para sólo regalar estas almas —que sería gran yerro—, que no nos puede Su Majestad hacérnosle mayor, que es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; y así tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza —como aquí he dicho alguna vez— para poderle imitar en el mucho padecer» (M 7,4,4). «Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras» (M 7,4,6).

«¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quien —señalados con su hierro, que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad— los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como El lo fue» [...] «porque todo este edificio —como he dicho— es su cimiento humildad» (M 7,4,9).

Esta es la santa transformación, donde se pisa tierra, y donde sobre todo se atisba lo divino. Ciertamente que aquí también cabe una observación como la siguiente: la transformación, tan positiva en este caso, tampoco es desconocida en otras experiencias humanas. Las grandes experiencias gratificantes producen una transformación positiva en algunos sujetos. No es mi intención proceder resaltando

una especie de milagro moral en este caso, sino señalar la misma transformación positiva ante todo. Naturalmente que existe esa analogía. Ahora bien, la universalidad del amor que se sugiere aquí no tiene parangón con otros casos. Esta santa transformación proviene de un núcleo de fe y amor a la trascendencia personal, personificada especialmente en Jesucristo.

EL LÍMITE HISTÓRICO-CULTURAL

En esta vivencia permanece, no obstante, el límite religioso-cultural. Así como no pretendo enfocar todos los aspectos del testimonio teresiano, sino lo que constituye su aportación nuclear en la vivencia de la fe cristiana; del mismo modo, ahora, no me refiero a todos los posibles límites de su personalidad histórica; sino a los límites que ensombrecen precisamente lo nuclear de su aportación positiva.

En cuanto a sí misma, hay que referirse a la visión del infierno, de la que afirma: «bien entendí ser gran merced y que quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado su misericordia» (V 32,4; ver n.1). «Veo a dónde me tenían ya los demonios aposentada, y es verdad que, según mis culpas, aún me parece merecía más castigo» (V 32,7). Esta imagen del infierno está unida al miedo al pecado mortal. En medio de sus vivencias extraordinarias, «me dio en aquellas horas de oración en aquella noche un afligimiento grande de pensar si estaba en enemistad de Dios; y como no podía yo saber si estaba en gracia u no [...] y apretábame esta pena, suplicávale no lo primitiese, toda regalada y derretida en lágrimas» (V 34,9). Tras el relato de las grandes comunicaciones divinas, concluye su biografía: «Plega el Señor, pues es poderoso y si quiere puede, quiera que en todo acierte yo a hacer su voluntad, y no primita se pierda esta alma que con tantos artificios y maneras y tantas veces ha sacado Su Majestad de el infierno y traído a sí, amén» (V 40,25. Ver V 38,7). Aunque ante el recuerdo de la espantosa visión del infierno le parece que le «falta el calor natural» (V 32,5), no se puede comparar con lo que quizá podríamos llamar el terror teológico: «Yo os digo de verdad que —con cuan ruin

soy—, nunca he tenido miedo de los tormentos del infierno, que fuese nada en comparación de cuando me acordaba que habían los condenados de ver airados estos ojos tan hermosos y manos y benignos del Señor» (M 6,9,7; cf E 14,2). A ella, la experiencia del amor la ha llevado a esta serenidad, y en todo caso, a la sustancia teológica del infierno, como ausencia de Dios: «En lo que toca a miedo del infierno, ninguno tienen; de si han de perder a Dios, a veces aprieta mucho, mas es pocas veces. Todo su temor es no las deje Dios de su mano para ofenderle, y se vean en estado tan miserable como se vieron en algún tiempo, que de pena ni gloria suya no tienen cuidado» (M 6,7,3). Lo mejor es «dejarse del todo en los brazos de Dios: si quiere llevarla al cielo, vaya; si al infierno, no tiene pena, como vaya con su Bien» (V 17,2). Incoherente, inmediatamente, esto último, pero del todo coherente con el estadio espiritual a que ha llegado: lo único que le importa es «su Bien». El tema del infierno, a pesar de las relativas ideas e imágenes recibidas (como muestran sus miradas y espantos retrospectivos) es uno de los que, en su experiencia de amor, existencialmente ha superado Teresa.

En relación a los demás expresa estas preocupaciones e ideas. En el contexto de las noticias de los daños de Francia, del «estrageo que habían hecho estos luteranos», y de su famosa frase: «Parecíame que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que allí se perdían» (CV 1,2; cf V 32,6), reflexiona: «¿qué esperamos ya los que por la bondad del Señor estamos sin aquella roña pestilencial?; que ya aquéllos son del demonio. ¡Buen castigo han ganado por sus manos y bien han granjeado con sus deleites fuego eterno! ¡Allá se lo hayan!, aunque no me deja de quebrar el corazón ver tantas almas como se pierden; mas del mal no tanto, querría no ver perder más cada día» (CV 1,4).

Se identifica con el Señor, de quien piensa que, en su bondad y conocimiento, viendo «tan contino tantas ofensas a Su majestad hechas y ir tantas almas a el infierno, téngolo por cosa tan recia, que creo, si no fuera más de hombre, un día de aquella pena bastava para acabar muchas vidas, cuánto más una» (M 5,2,14).

La visión del infierno le ha provocado el efecto de la compasión: «De aquí también gané la grandísima pena que me da las muchas almas que se condenan (de estos luteranos en especial, porque eran

ya por el bautismo miembros de la Iglesia) y los ímpetus grandes de aprovechar almas, que me parece cierto a mí que por librar una sola de tan gravísimos tormentos pasaría yo muchas muertes muy de buena gana [...] Pues ver a un alma para sin fin en el sumo trabajo de los trabajos, ¿quién lo ha de poder sufrir? No hay corazón que lo lleve sin gran pena; pues acá con saber que, en fin, se acabará con la vida y que ya tiene término, aun nos mueve a tanta compasión; estotro que no le tiene, no sé cómo podemos sosegar viendo tantas almas como lleva cada día el demonio consigo» (V 32,6).

En ocasión de la visita franciscano Alonso Maldonado, misionero de las Indias, oyó «de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina». «Yo quedé tan lastimada de la pérdida de tantas almas, que no cabía en mí. Fuime a una ermita con hartas lágrimas; clamava a nuestro Señor, suplicándole diese medio cómo yo pudiese algo para ganar algún alma para su servicio, pues tantas llevaba el demonio, y que pudiese mi oración algo, ya que no era para más» (F 1,7).

Se presta a reflexión, en varias direcciones, la descripción de la condenación de una persona determinada, que «havía vivido harto mal», pero que, enfermo los dos últimos años, «en algunas cosas parece estava con enmienda. Murió sin confesión, mas con todo esto no me parecía a mí que se havía de condenar. Estando amortajando el cuerpo, vi muchos demonios tomar aquel cuerpo, y parecía que jugavan con él» (V 38,24), y así continúa la macabra descripción. A Santa Teresa la visión la llevó a pensar «la bondad de Dios cómo no quería fuese infamada aquel alma», puesto que se le hacían las honras que a todos. Por otra parte, ella anduvo «harto temerosa si era ilusión del demonio para infamar aquel alma» (ib). Con razón se preocupa Teresa de la infamia; pero en el supuesto de verdadera condenación, no tiene ya ningún sentido preservar la buena fama. Un condenado no tiene nada que perder. Notemos el doble nivel de conciencia: «con todo esto no me parecía a mí que se havía de condenar», y la visión posterior de la condenación que se le impone. Santa Teresa misma tiende a salvarle. Pero los conceptos recibidos, no menos esculpidos en su alma, lo condenan.

«Allá se lo hayan», se le ha escapado, parece como un despecho espontáneo de dolor. «No sé cómo podemos sosegar», ha reflexio-

nado. «¡Qué será de los pobres que están en el infierno, que no se han de mudar para siempre!», se acuerda compasivamente (F 24,9). En efecto, para nosotros es cada vez más difícil, del punto de vista de la fe misma, aceptar la condenación como un hecho. No la podemos compaginar con la esperanza. Teológicamente no se puede en verdad «sosegar» ante ese pensamiento. Sólo se puede sosegar en cuanto se lo olvida, en cuanto no se tome como algo que va con uno mismo, es decir, en cuanto no se tome hasta el fondo en serio. Por eso Santa Teresa, de modo espontáneo, libre en ese momento de las imágenes recibidas, puede pensar compasivamente en los condenados como «pobres».

Aunque la figura del demonio, por la frecuencia, obtiene notable presencia en los escritos de Teresa, existencialmente, es decir, en la vivencia real y profunda de su vida de fe, no la tiene. Cierto que aparece como el tentador, el atormentador, el mendaz, y como símbolo personal del anti-Dios. A él se le atribuyen frecuentemente las dificultades, los resultados adversos, e incluso las propias dudas y angustias, como en el caso de la fundación de Avila: «Púsome delante si había sido mal hecho lo que había hecho, si iba contra obediencia en haverlo procurado sin que me lo mandase el provincial», etc., etc. Todos los motivos de intensa inquietud desaparecen con una fuerte determinación ante el Santísimo Sacramento: «En haciendo esto, en un instante huyó el demonio y me dejó sosegada y contenta» (V 36,7-10). Pero textos arriba citados y otros muestran su poca entidad real. «El caso es que tengo tan entendido su poco poder —si yo no soy contra Dios— que casi ningún temor los tengo; porque no son nada sus fuerzas si no ven almas rendidas a ellos y covardes, que aquí muestran ellos su poder» (V 31,11. Todo el capítulo se presta a una hermenéutica más general).

Por el contrario, lo que tiene peso existencial para Teresa y para su visión de fe es el pecado y la condenación. Las ideas recibidas al respecto parecen adquirir relevancia precisamente de la vivencia de la bondad, grandeza y majestad de Dios: «Estando una vez en oración, era tanto el deleite que en mí sentía que, como indigna de tal bien, comencé a pensar en cómo merecía mejor estar en el lugar que yo había visto estar para mí en el infierno, que —como he dicho— nunca olvido de la manera que allí me vi. Comenzóse con

esta consideración a inflamar más mi alma y vínome un arrebatamiento de espíritu, de suerte que yo no lo sé decir. Parecióme estar metido y lleno de aquella majestad que he entendido otras veces. En esta majestad se me dio a entender una verdad que es cumplimiento de todas las verdades (V 40,1). En este importante capítulo aparece la comparación del alma como espejo, y vivencia de cómo se ven en Dios todas las cosas, a quien también se le compara con “muy claro diamante muy mayor que todo el mundo, u espejo”, donde se ve todo lo que hacemos, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza. Cosa espantosa me fue en tan breve espacio ver tantas cosas juntas aquí en este claro diamante, y lastimosísima cada vez que se me acuerda ver que cosas tan feas se representaban en aquella limpieza de claridad, como eran mis pecados» (V 40,10). Esta representación la reforzó en esta convicción: «Vi cuán bien se merece el infierno por una sola culpa mortal; porque no se puede cuán gravísima cosa es hacerla delante de tan gran Majestad» (ib).

Esta conclusión, no nueva, si no es como vivencia de coherencia, se funda en que lo «mortal» ya de antemano se concibe como lo que merece el infierno. Todas estas categorías acerca de los contenidos de la fe cristiana las ha recibido. Eran entonces, y más tarde, las que daba la religiosidad y moral popular y la teología.

Santa Teresa ha experimentado en sí misma la misericordia divina, se ha visto envuelta y penetrada de amor. Esto es lo que relata no sólo el libro de la Vida, sino todos sus escritos en cuanto se refieren a sus relación con Dios. Y esta vivencia de la misericordia amorosa la impacta y la proyecta totalmente a un amor a las «almas». Esa es la razón de ser de su obra de fundadora de «pequeños colegios de Cristo». Esa es su oración de intercesión, que interrumpe el hilo de sus descripciones y relatos.

Pero en ella, precisamente por la ardiente presencia de ese amor, choca aún más dolorosamente el gran peso del pecado y de la perdición, propio de la teología y de la piedad del tiempo. Sus descripciones de la relación con Dios, cualquiera que sea nuestra opinión sobre sus representaciones concretas, son de una hermosura inagotable. Es «la llama de amor viva», en un corazón y en una palabra que rebosan humanidad. Pero ello está rodeado, y a veces amenaza-

do o al menos turbado, por el dolor del pecado y de la perdición, y dentro de aquel muy claro diamante, que es poder y amor. Sería fácil recordar aquí las preguntas que, en relación a la gracia y al pecado, a la bondad todopoderosa y al infierno, por ejemplo, se plantean inmediatamente. Pero, aun suponiendo siempre al fondo esas preguntas, lo que quiero observar es, primeramente que el amor vivenciado transforma a Teresa en su actitud, pero no transforma los conceptos recibidos. Estos no entran en discusión, y más bien se entienden al pie de la letra. Tenemos que comprender que ella, en aquel momento histórico, no podía cuestionar de ningún modo algo que entendía ser enseñanza de la Iglesia, ella que «sabía bien de mí que en cosa de la fe, contra la menor cerimonia de la Iglesia que alguien viese yo iva, por ella u por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pornía yo a morir mil muertes» (V 33,5). Las palabras que escucha, las visiones que se le representan, son confirmación de las ideas y de las imágenes recibidas. Tenemos aquí una vez más la limitación histórica de lo humano: todo lo que vive tiene que concebirlo en el molde de los conceptos recibidos. Pero estos se muestran incapaces de dar cabida realmente a aquella vivencia, y se produce una tensión enorme del punto de vista especulativo: es la misma tensión a la que hemos aludido respecto a la relación entre pecado y gracia, pero que aquí alcanza el paroxismo, precisamente por la inmensa vivencia de amor.

Esta tensión es objetiva, para el que considera la cuestión en sí misma. Pero tiene lugar también en la propia Teresa. De ahí sus arranques de dolor, sus lágrimas y sus intercesiones (serenados en el último período de su vida). La intensidad y la concentración de la experiencia de la gracia como amor es máxima, pero no hace eclosión, no se convierte en lluvia universal. El mundo parece quedar abandonado de algún modo a su suerte, a pesar del propio dolor, y a pesar de que se le ha visto dentro de aquel diamante clarísimo, vivenciado como amor. Los cauces del Dios todo gracia parecen estrechísimos: se reducen al ámbito de la Iglesia; y, dentro de ésta, sus miembros (como inmersos en el «mundo») están amenazados por el pecado y la perdición. Hay en Teresa ciertamente una experiencia cristiana nuclear profundamente optimista, optimismo que irradia su palabra escrita, como irradia un buen humor natural; pero,

a la vez, el horizonte que extienden algunos conceptos recibidos tiene un componente pesimista y angustiante (como lo fue en momentos para ella misma). Ella está dentro de ese horizonte cultural, que es suyo también, pero como víctima. Su más propia y original vivencia, su propia aportación, choca contra esos límites.

Teresa intercede ante el Señor: «Fuime a una ermita con hartas lágrimas; clamava a nuestro Señor» (F 1,7). O en el caso de la persona que llegó a la reconciliación: «que quiso Dios (por las muchas personas muy santas que lo havían suplicado a Dios, que se lo havía yo encomendado) hacer con esta alma esta misericordia» (V 32,7). La situación es que a la Misericordia se le suplica que haga misericordia. También aquí se pueden hacer observaciones sobre la formulación tradicional. No parece que Santa Teresa se sorprendiera de la situación teológica que se crea aquí. Sin embargo, las formulaciones teológicas o de piedad popular, aunque llegado un momento tengan su importancia, tampoco son las más decisivas. Lo que importa es la realidad más allá de todas las formulaciones.

EL NÚCLEO DEL TESTIMONIO TERESIANO

He hecho referencia ya en páginas anteriores a lo se ha de considerar como lo más propio de la experiencia cristiana de Santa Teresa. Ahora lo recuerdo como conclusión de este escrito. Para captar, hasta cierto punto, debidamente el núcleo de su testimonio, habría que tener en cuenta a la vez todo un conjunto, donde adquiere su verdad una individuación concreta. Sobre todo, al centrarnos necesariamente en la relación divina, que para Teresa es lo único necesario («sólo Dios basta», de su poesía), es casi tan importante indicar que esta relación se vive en la mayor humanidad y naturalidad de la vida diaria, en la espontaneidad de las relaciones humanas y en la exteriorización desenfadada de sus sentimientos, en los modos más opuestos a la mojigatería, del estilo de «no sé cómo sufre Dios cosas semejantes» (Cta. 248,1, 2 de agosto de 1578), o «debe ser alguna embustera (Dios me lo perdone) y gusta de tratar con V. Pd. Quizá se lo levanto» (Cta. 137,4, noviembre de 1576). Pero reconocida por mi parte esta insuficiencia de panorámica, se

pueden escoger diferentes expresiones suyas para comenzar a sugerir el testimonio último que perseguimos. Una podría ser ésta: «¡Que es posible que aun estando en esta vida mortal se pueda gozar de Vos con tan particular amistad!» (V 38,21). El relativamente largo camino de este artículo, quería llegar por lo menos aquí. Para ello he intentado abordar lo que, del punto de vista de una cierta fenomenología de lo místico o de lo religioso extraordinario, aparece como más llamativo o incluso interpretado como el encuentro con lo divino. En Santa Teresa, la fe cristiana como un cierto encuentro personal con Dios, Padre, Hijo, Espíritu Santo, sobre todo con Jesucristo, adquiere una humanidad y una concreción, se podría decir, físicas. ¿Qué es propiamente la fe cristiana? ¿En qué se diferencia en el concierto de las experiencias religiosas de la humanidad? ¿Qué luz de vida aporta? Una respuesta puede ser la siguiente: El encuentro personal con Dios, con Jesucristo, en la «explicación» vital de Teresa de Avila. Su testimonio dice continuamente: ésta es, con la mayor naturalidad y la mayor evidencia, la fe cristiana, nuestra relación con Dios. La experiencia cristiana originaria de Dios se expresa de diversas maneras, pero el núcleo del encuentro personal emerge quizá aún más en Juan y en Pablo, si bien Teresa, una vez que se ha encontrado con la totalidad de Cristo, es desde este Cristo de su vivencia como entiende todas las palabras: «Mirad las palabras que dice aquella boca divina, que en la primera entenderéis luego el amor que os tiene», afirma cuando da comienzo a la explicación del Padre nuestro (CV 26,11). Ella se refiere con razón a Juan: «esta presencia, tan sin poderse dudar, de las tres Personas, que parece claro se experimenta lo que dice San Juan, que haría morada en el alma» (R 6,7. Cf R 16; M 6,1,6-7. Cf Jn 14,23). La vivencia paulina: «me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia podría decir lo que San Pablo, aunque no con esa perfección: que no vivo yo ya, sino que vos, Criador mío, vivís en mí» (V 6,9. Cf 1Co 10,31). El personalismo cristiano originario en Teresa llega a una experiencia y una expresión radiantes. Esta relación de amor de tú a tú, tan concreta, es lo cristiano.

En cierto modo se puede decir que los fenómenos extraordinarios de tipo físico y psicológico pueden velar lo propio y auténtico de esta vivencia nuclear. Aquel amor interpersonal que permanece

cuando se han suprimido estos fenómenos extraordinarios, e incluso se han suprimido las formas de excesivos fervores y «deleites», cuando solo queda Jesús, resucitado sí, pero como el crucificado, aquel amor vivo e incomparable en la propia aridez y cruz (tal como en verdad enseña Teresa) es lo cristiano, y es la sustancia mística. Sin embargo, lo místico en sentido propio y fuerte, como cuando se aplica a Teresa, parece quiere indicar algo más, no algo más que lo cristiano, sino en la línea de la experiencia de la fe y del amor. Aquel amor interpersonal esencial lo conocemos como lo que es gracias también a la expansión gloriosa que adquiere en Santa Teresa. Y, a la vez, esta expansión se autentifica en cuanto se reconoce como aquel amor sobrio y total, incluso en la aridez y la cruz.

Para Santa Teresa misma, lo que se incubaba en su profundidad de fe y amor parece que se vivenciaba explícitamente y se expresaba gracias a estas formas plásticas, o también, en su caso, gracias a estas representaciones o «impresiones». Fueron por ello de hecho positivas para ella, aun en esa forma en la que, a mi parecer, se identificaban sin más con la realidad trascendente interviniendo sobrenaturalmente. Ella no se fundamentaba en definitiva en aquellas, su amor no dependía de ellas, sino que brotaba de más allá, de la misma fuente de donde, en su naturaleza particular, surgían aquellos fenómenos. Conservaba la clarividencia y el dominio para el discernimiento, para la santa transformación, y para renunciar a aquellos dones y bienes (aparte toda su capacidad para la vida práctica).

Para nosotros, la plenitud e intensidad de su vivencia, y la expresividad de su comunicación, son un don evidente. Pero, ¿depende esta plenitud e intensidad de los fenómenos extraordinarios, aun los conceptuados por ella como los más perfectos? Si en vez de decir «me dijo», o «le vi con los ojos del alma», dijera (porque así lo hubiera vivenciado) «me pareció que el Señor me decía», o «el Señor me inspiró», o si las presencias las presentara como imágenes e impresiones (verdaderas, como parábolas, imágenes y comparaciones) del claro y ardiente amor interpersonal, ¿se perdería realmente su particular testimonio cristiano, y lo místico cristiano? Es decir, el valor de su experiencia no consiste en el hecho de que Dios intervenga milagrosamente en esas representaciones. Es su espíritu abierto al amor de Dios, que, al llegar a un grado de ebullición, produce

quizá esas imágenes en su naturaleza. Representaciones profundas y hermosas, que nos pintan el alma de Teresa y nos sugieren el mundo de la gracia de Dios. Imágenes sumamente preciosas siempre, de hecho parte de la experiencia mística de Santa Teresa, cuando se entienden como una expresión natural de lo que sucede en el más profundo centro, en su capacidad de fe y amor.

La experiencia teresiana es un desarrollo y un ahondamiento en la experiencia cristiana originaria. No es una repetición de lo que allí estuviera ya predeterminado. En lo que podemos leer explícitamente relatado en el testimonio de la experiencia originaria no se encuentra sin más el testimonio de Teresa. La experiencia originaria no convierte en superfluas las posteriores. Al contrario, ella muestra su verdad en esta capacidad de ilimitada expansión. Por tanto, aun perteneciendo a aquella experiencia (puesto que Teresa se entiende sólo como inmersa totalmente en ella), hay una novedad de experiencia precisamente. Claro que todas las existencias son novedad. Pero aquí hablamos del testimonio, del desarrollo, de la iluminación de la propia experiencia originaria. Ante esta existencia de Santa Teresa, ante esta interioridad (en el sentido más total y humano), nos encontramos con una sorpresa permanente: hasta este punto de interpersonalidad divina es la fe cristiana.

La relación con la experiencia originaria cristiana es dialéctica: la experiencia teresiana realiza y expresa con novedad, y por ello ilumina y amplía los testimonios de la experiencia originaria de la tradición. Pero, a la vez, la experiencia teresiana se remite a la experiencia originaria y se autentifica en ella. Esta se constituye ante todo por la vida de Jesús, con su muerte y su resurrección, todo unido y vivo. A esta vida pertenece también el «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», que ninguna mística puede dejar atrás («dadme infierno o dadme cielo» de la poesía de Teresa). Esto quiere decir que no se puede escamotear la realidad de Jesús, con soluciones del tipo de la «visión beatífica», que parecen un intento de eludir el escándalo de la cruz. A la vez ello no permite soslayar la realidad de la existencia humana, que una mística pudiera beatíficamente superar, aunque sí la puede asumir, de algún modo, en la «paz que yo os doy». Esto existe precisamente en Santa Teresa, como un padecer con Jesús; es necesario subrayarlo para que otras

experiencias parciales no lo borren. Todas las experiencias han de comprenderse en correlación, integradas, desde el criterio de la experiencia originaria cristiana, que es también efectivamente la luz fontal en Santa Teresa.

EL CRITERIO DE AUTENTICIDAD

El criterio de autenticidad es aquella simple y suma expresión cristiana «Dios es amor», que no es definición abstracta de Dios, sino concreta, pues dice dónde se le encuentra a Dios: en el hecho de Jesús y en el amor fraterno. En este doble contexto, está esta formulación que ninguna filosofía de la religión puede superar. Las experiencias concretas de Teresa han de confrontarse también con este criterio, en toda su extensión. Claramente, esas experiencias no son iguales entre sí, no por diferencias psicológicas, no por orígenes (sobrenaturales o no), o de mayor o menor certeza, etc., sino por la manifestación viviente de la realidad cristiana «Dios es amor». Esta manifestación no consiste en repetir la doctrina (como aquí), sino en la vivencia; que tiene formas diferentes, como se ha señalado, pero que en todo caso es transformadora.

El «Dios es amor» es el Dios-Esperanza. Hemos visto que en las ideas recibidas por Teresa (y por toda su cristiandad, desde antiguo) esa realidad cristiana no había transformado la teología y la vida de piedad. Santa Teresa que se ve obligada a suplicar a la Misericordia para que haga misericordia, es decir, para que sea en verdad amor (como si a la hora de la verdad ese Dios se hubiera convertido en un emperador más a quien hubiera que ablandar con súplicas). La gota suplica al océano (la gota en el océano, imagen de Teresa: M6,11,6; M7,2,4). Pero se atisba una verdad en esta situación: en la gota misma está el océano, en la súplica misericordiosa de Teresa está, tiene lugar, se realiza, la Misericordia, la que en la ideas recibidas no lo está suficientemente, y a veces parece que de ningún modo.

El principio cristiano «Dios es amor» se convierte en una frase sentimental y en una banalidad si no se lo confronta con la realidad del mundo, donde hay pecado. Esta experiencia incluso es tan terri-

ble que resulta ya una experiencia de infierno. Aquella visión de Teresa, con elementos de la predicación apocalíptica, no es superior a la experiencia de la realidad infernal del mundo (cierto que en Teresa está el «para siempre»). Las imágenes apocalípticas pueden estar bien para simbolizar esta realidad objetiva, que muchos parece que mientras tanto no percibimos o tratamos de no ver. La diferencia de su vivencia, en este punto, con lo que nosotros hoy quisiéramos ver y experimentar mejor, creo que está en dos cosas: en la antropología, por la que los diversos pecados a los que podía referirse Teresa hay que considerarlos en una comprensión del hombre como proceso y del hombre como enfermo, categorías decisivas. El hombre como víctima de hecho, cualquiera que sea la explicación de este hecho. Se trata ante todo de una constatación, no de una explicación. La segunda diferencia es que dando como un hecho el infierno escatológico, se eterniza el pecado como situación infernal, y se convierte la realidad en desesperada. El Dios-Esperanza ¿es ahí todavía Esperanza? Nosotros hoy, y precisamente para permanecer en la roca de nuestra fe, ¿podemos renunciar al Dios-Esperanza?

Por último, ¿cómo entender la experiencia teresiana de la relación amorosa con Dios y de la dignidad del alma, en la perspectiva de la inmensa mayoría de la Iglesia, y no digamos de la humanidad, que parece que nada de eso experimentan? ¿Ante los que no parece que tengan ni las mínimas condiciones de una experiencia semejante? ¿Ante los que buscan y no hallan? Ciertamente que esta pregunta se plantea ante cualquier otra diferencia. Pero aquí adquiere una virulencia particular. Ante esta vivencia tan intensa y rica de fe y amor, planea de nuevo la amenaza de la arbitrariedad divina. En todo caso, ¿cómo se puede conciliar este hecho con la experiencia misma de amor de Teresa y con el principio cristiano del «Dios es amor»? Este enigma teológico temo que no se pueda eliminar. Pero tal vez se pueda señalar la dirección en que sea posible vislumbrar su sentido. Primeramente, para que Dios sea amor no es necesario que éste se realice de la manera que se muestra en Teresa de Avila. Con la naturalidad con que en la naturaleza y en la historia suceden las cosas, suceden también, análogamente, las realidades de la gracia, es decir, de la relación de fe y amor. La diferencia no es un mal, sino tal vez una armonía, con tal de que cada uno tenga su oportunidad

de gracia. Hay rostros diferentes de gracia, rostros diferentes de amor. En segundo lugar, y a la vez, lo que se realiza y manifiesta en Teresa de Jesús es tanto para ella como para los demás. En la concepción individualista apenas se puede pasar de una relación extrínseca con los demás. En la concepción interpersonalista, la gracia de cada uno es gracia ofrecida realmente, con la naturalidad de lo histórico, a los demás. Los que se encuentran con la experiencia teresiana (por ejemplo), se encuentran con la gracia de esta exposición del esplendor del amor de Dios. Ante el pensamiento de los que no tienen esta oportunidad, no hay lugar para la inquietud, pues aquella experiencia dice precisamente que hasta ese punto es de cercano y concreto (para todos, para cada uno) el amor de Dios manifestado en Jesucristo.

BIBLIOGRAFÍA

- TOMÁS DE LA CRUZ [ALVAREZ], «S. Teresa de Jesús contemplativa», *Ephemerides Carmeliticæ* [Teresianum] XIII (1962) 9-62.
- ID., «Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa», *Monte Carmelo* 88 (1980) 335-365.
- MAXIMILIANO HERRÁIZ, «Teresa de Jesús, Maestra de experiencia», *Monte Carmelo* 88 (1980) 269-304.
- JOAQUÍN PÉREZ-REMÓN, *Misticismo oriental y misticismo cristiano. Caso típico: Teresa de Jesús*, Bilbao, 1985.
- PEDRO CEREZO GALÁN, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», *Revista de Espiritualidad*, 222-223 (1997) 9-50.
- SECUNDINO CASTRO, «Mística y cristología en Santa Teresa», *Revista de Espiritualidad*, 222-223 (1997) 75-117.
- JUAN MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, 1995.
- ID., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, 1999.
- JAVIER ALVAREZ, *Extasis sin fe*, Madrid, 2000.
- TOMÁS ALVAREZ (Director), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 2000. [Excelentes artículos de especialistas sobre aspectos tratados en el presente estudio.]