

Experiencia y transmisión de la fe con Teresa de Jesús

SALVADOR ROS GARCÍA
(Madrid)

El objetivo de estas páginas, en un número monográfico sobre Santa Teresa, dedicado a recientes estudios y temas de actualidad, no es otro que el de leer su experiencia mística como un capítulo de teología fundamental, o, mejor aún, en clave de teología pastoral, como un testigo cualificado de la experiencia de la fe y un excelente transmisor de la misma¹, fenómeno que hoy parece preocupar muy seriamente en el seno de la Iglesia y que «junto con la evangelización, de la que la transmisión de la fe forma parte o con la que está estrechamente vinculada, aparece como el objetivo pastoral prioritario de la mayor parte de las iglesias particulares y de sus comunidades»².

Si «transmitir la fe es, fundamentalmente, educar a la persona en la experiencia de Dios presente en su interior, provocando en ella la adhesión de la fe y la experiencia de esa adhesión»³, no cabe duda entonces de que ese es el principal intento de la escritura teresiana,

¹ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Testigos de la experiencia de la fe*, Madrid 2001, pp.125-145.

² Id., *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, 2002, p.7. También, por mi parte, quiero dejar constancia de que estas páginas fueron preparadas inicialmente para una reflexión pastoral con animadores de Grupos de Oración Teresiana (GOT) en un encuentro celebrado en Segovia durante el pasado mes de diciembre.

³ *Ibid.*, p.86.

vehiculada toda ella con un propósito didáctico, mistagógico, de llevar a otros hasta donde ella misma ha llegado, a sabiendas de que la experiencia pide ser comunicada: «No soléis Vos hacer, Señor, semejantes grandezas y mercedes a un alma sino para que aproveche a muchas» (V 18,4). Con esa convicción, y a golpe de confianzas, ella misma nos revela la intencionalidad de su escritura: «sabe Su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18,8); «escribo para consuelo de almas flacas, como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios» (V 19,3); «diré algunas cosas para gloria suya, para aprovechar algún alma y se animen todos a contentar a Su Majestad, pues aun en esta vida da tales prendas» (V 37,1). Su intención, pues, es escribir para todos sin renunciar a los valores expresivos de la intimidad, ser con la pluma como fue en su vivir: maestra espiritual.

1. FE Y EXPERIENCIA

Fe y experiencia no son dos realidades opuestas, como si una pudiera darse sin la otra; tampoco se trata de dos caminos distintos, de que un número reducido de personas puedan ver, tocar, sentir a Dios (tener experiencia), y otros, la inmensa mayoría, tengan que conformarse con creer, asentir a la experiencia de aquéllos. A esta falsa oposición condujo una mala lectura del texto evangélico sobre la incredulidad de Tomás: «Porque me has visto has creído; bienaventurados los que creen sin haber visto» (Jn 20,29), y la misma definición tradicional de la fe como «creer lo que no vimos», esto es, la reducción de la fe a creencia.

Quizá por eso estamos acostumbrados a designar como fe muchas cosas que no lo son, tales como el asentimiento a unas verdades de las que no tenemos evidencia racional y que aceptamos simplemente por la autoridad de quien nos las transmite —las verdades reveladas por Dios y que la Iglesia nos enseña—, confundiendo de ese modo la fe con la creencia, con una forma débil de conocimiento referido a verdades que exceden la razón. Creer así es creer que Dios existe, que Dios es uno, que Jesucristo es el hijo de Dios, etc. Pero eso,

como dice el apóstol Santiago, no basta: «¿Crees que Dios es uno? También los demonios lo creen y se estremecen» (Sant 2,19). La creencia es un elemento de la fe, pero no es la fe misma, no es su centro. De aquí que la instalación en una tradición religiosa y el hecho de haber sido socializados en ella haya llevado a muchas personas a saber de Dios «de oídas», a creer «por procuración», bastaba con dejarse llevar para ser cristiano, con una fe que se reducía a aceptar los diferentes elementos —culturales, doctrinales e institucionales— de esa tradición. Hoy sabemos que quien pretenda dejarse llevar, así sin más, muy pronto habrá dejado de ser cristiano ⁴.

Por eso, para pasar de la creencia a la fe, de una fe heredada a una fe personal, es indispensable la experiencia de la fe, ese aspecto fundamental, primordial, que surge del contacto íntimo con la realidad de la fe, con su objeto, que es el Sujeto con respecto a nosotros, el acontecimiento mismo del Misterio, aun cuando la experiencia de ese acontecimiento no pueda hacerse inteligiblemente refleja y objetivada verbalmente. Es entonces cuando surge la fe, cuando el sujeto cae en la cuenta de haber sido visitado por una Presencia invisible y amorosa que le sustenta y le hace ser, cuando consiente a esa Presencia originante y acepta organizar desde ella el conjunto de su vida, saliendo de sí, descentrándose en un movimiento de confianza absoluta. Esta opción decisiva será la que abra la posibilidad de la experiencia explícita de Dios como un acto o sucesión de actos de deslumbramiento de su conciencia y de inundación de su afectividad por la Presencia a la que ha consentido ⁵.

⁴ A esto se refería el conocido y atinado pronóstico de Karl Rahner: «Cabría decir que el cristiano del futuro o será *místico*, es decir, una persona que ha experimentado algo, o no será cristiano» (K. RAHNER, «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de Teología*, vol. VII, Madrid 1969, p.25). Cf. E. BISER, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Barcelona, 1994, pp.232-243, 422, 510.

⁵ La expresión «experiencia de Dios», no siempre bien entendida, tiene el significado primordial de un genitivo subjetivo: experiencia procedente de Dios, acontecimiento en el que Dios, presente desde siempre en el hombre, haciéndolo ser y llamándolo a la unión con El, se le manifiesta. Como decía Zubiri: «la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios... Dios no es un término objetual para el hombre, ni un estado suyo. Lo que sucede es que el hombre está fundamentado y que Dios es la *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experien-

Esto quiere decir que la fe requiere experiencia y la comporta necesariamente, porque ella misma es experiencia, la más radical y de la que se alimentan todas las demás. «El concepto de experiencia es indispensable si se concibe la fe como el encuentro de todo el hombre con Dios»⁶. De ahí la exclamación teresiana: «es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve» (V 13,12), «cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son» (7M 1,7), pues «esto visto por experiencia es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo» (CV 6,3).

He aquí, netamente diferenciados, los tres niveles de conocimiento, de adhesión a la realidad, al objeto (Misterio) de la fe: *pensar, creer, experimentar*. En la actividad del pensamiento, el sujeto se ocupa en meras representaciones; en la creencia, se basa en noticias indirectas que se fundan en la autoridad y veracidad de quien las transmite; en la experiencia, en cambio, se da un conocimiento inmediato, en el sentido de que nos procura una noticia que no pasa a través de la imágenes de nuestros sentidos, de la imaginación o de las representaciones de nuestras ideas, sino que es grabado por Dios directamente en la misma sustancia del alma, con un toque sustancial (de sustancia a sustancia) sin mediaciones ni procesos: un conocimiento que queda «imprimido en las entrañas» (CV 6,4). «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» (V 27,6). En este sentido, la fe tiene vocación de experiencia, tiene sus propios «ojos» que permiten una determinada forma de «visión»: «de manera que lo tenemos por fe, allí lo entiende

cia de estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios» (X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, p.326). El creyente, podríamos decir, no percibe a Dios, sino que percibe su mundo y se percibe a sí mismo a la luz de la presencia de Dios. Cf. R. PANIKKAR, *Iconos del Misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, 1998, pp.51ss y 69-70.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol. I, Madrid, 1985, p.201; G. LOHFINK, *Glaube braucht Erfahrung*, Würzburg, 1977; H. DE LUBAC, «Préface», en A. Ravier (ed.), *La mystique et les mystiques*, Paris, 1964, pp.21-27; A. LÉONARD, «Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique», en *Supplément de La Vie Spirituelle* 5 (1952) pp.456-457, 461; J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, 1995, p.42.

el alma —podemos decir— por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma» (7M 1,6), sino a modo de herida o sello, por grabación.

Pero la experiencia es también, a su vez, un fruto de la fe, un desarrollo de esa dimensión fundamental que llamamos la actitud teologal (fe-esperanza-caridad), en la que el sujeto, al tomar conciencia de ser visitado, invadido por la trascendencia que irrumpe en su vida, se descentra de sí mismo y acoge esa realidad trascendente como su verdadera raíz, consiente ser desde ese nuevo centro al que entrega las riendas de su vida como supremo acto de libertad. Sin esa actitud teologal no hay experiencia de Dios: «Yo sé que quien esto no creyere no lo verá por experiencia» (1M 1,4), afirma también Teresa recogiendo el eco agustiniano de una larga tradición cristiana: «Cree y verás, pues quien no crea no tendrá experiencia, y quien no tenga experiencia no conocerá». De ahí esa actitud tan suya, y tan necesaria, de «esforzar la fe», pues lo que llamamos experiencia de Dios no es otra cosa que experiencia de la fe en Dios, no un conocimiento de Dios alternativo al que procura la fe y que venga a sustituirla:

«Mas sé de esta persona que muchos años, aunque no era muy perfecta, cuando comulgaba, ni más ni menos que si viera con los ojos corporales entrar en su posada el Señor, procuraba esforzar la fe, para que, como creía verdaderamente entraba este Señor en su pobre posada, desocupábase de todas las cosas exteriores cuanto le era posible, y entrábase con El. Procuraba recoger los sentido para que todos entendiesen tan gran bien, digo no embarazasen al alma para conocerle. Considerábase a sus pies y lloraba con la Magdalena, ni más ni menos que si con los ojos corporales le viera en casa del fariseo, y aunque no sintiese devoción, la fe la decía que estaba bien allí» (CV 34,7).

2. LA FE ES PRIMORDIALMENTE EXPERIENCIA

El acto de fe, antes de su aspecto *noético* (cognoscitivo, esclarecedor de la conciencia) y de su aspecto *ético* (moral, transforma-

dor de la vida), comporta un aspecto fundamental, primordial, que surge de la *experiencia*, del contacto íntimo con el Misterio, de un acontecimiento humano con un significado profundo en sus entrañas. Siendo Dios el Totalmente Otro, la experiencia de El no puede asemejarse a la de las realidades intramundanas; pero también es cierto que sólo puede darse en relación con alguna experiencia intramundana (casi siempre, por otra parte, muy ordinaria). Michel de Certeau lo explicaba así:

«En la historia personal como en la historia de la humanidad hay cortes, momentos privilegiados que aparecen como tales. Llega algo que sorprende y que marca un comienzo. Nadie ignora esos momentos a veces secretos y dilucidados mucho tiempo después de haberse producido. Acontecimientos que nos remueven, que nos cambian, y de los que solo nos damos cuenta más tarde. Quizá sea este uno de los aspectos más característicos del Evangelio: los discípulos, los apóstoles, los testigos no acaban de comprender “tras el impacto” lo que les ha llegado. El sentido y la inteligencia vienen después del acontecimiento. Hay un retraso en el entender. Dios pasa y no se le reconoce más que “de espaldas”, nos dice la Biblia, esto es, cuando ya ha pasado, después del impacto... ¿Qué son esos momentos? Una ruptura, un estallido, un desgarrar de límites. Pasa un poco en la experiencia lo que pasaría si hoy tomáramos el metro para ir a la Plaza de la Opera y al salir viésemos de repente el mar en lugar de la Opera. Llega, de golpe, algo diferente. Esto no se expresa, se experimenta. ¡En lugar de lo que cabía esperar, allí, en medio del decorado habitual, está el mar! Toda experiencia, la que nos cuenta el Evangelio o la que nos cuentan tantos místicos, comporta estos momentos. “Extasis” personal, si se quiere, o experiencia colectiva de un grupo sorprendido por lo que pasa dentro de él, iluminación intelectual en ciertos casos, brusca intuición que desplaza (sin que se sepa muy bien cómo) la organización de una vida y el tipo de relaciones que se tiene con los demás. Se produce un boquete. Una irrupción abre una brecha. El paisaje, de golpe, cambia para nuestro asombro. Esto, esto es

un lugar. En la experiencia individual como en la historia hay “momentos” que hacen decir: Dios está ahí»⁷.

Quizá convenga aclarar que la experiencia de Dios no nos lleva de un lugar donde no está Dios a otro donde sí está, sino de una situación en la que el sujeto ignora la presencia de Dios a otra en la que toma conciencia de esa presencia y consiente a ella hasta llegar a la constatación misma de Jacob: «Dios está aquí y yo no lo sabía» (Gen 28,16). Es la persona humana, por tanto, quien hace la experiencia de los límites, y ésta, en muchas ocasiones, se muestra como lugar privilegiado de emergencia de la fe. En este sentido, Dorothee Sölle solía decir que «sólo se puede “creer” cuando ya se ha muerto alguna vez»⁸, y lo explicaba también así, desde una experiencia personal tras el abandono de su marido y tres años de lucha desesperada contra la idea del suicidio:

«En un talante semejante, durante un viaje a través de Bélgica entré una vez en una de esas iglesias góticas. La expresión “orar” me parece ahora falsa: toda yo era un grito. Grité pidiendo ayuda, y esa ayuda sólo podía imaginármela de dos maneras: o que mi marido volviese a mí o que yo muriese, finalizando para siempre este morir constante. En esa iglesia, absorta yo en mi clamor, me vino a la mente una palabra de la Biblia: “Que te baste mi gracia” [...] No sabía en verdad qué podía significar la palabra teológica “gracia”, cuando toda la realidad de mi vida tenía que ver con ella. Pero “Dios” me “había dicho” precisamente esa frase. Salí de la iglesia y desde aquel momento ya no volví a pedir que mi marido volviese a mí (todavía seguí por mucho tiempo pidiendo el poder morir). Comencé a aceptar con la dimensión de una cabeza de alfiler que mi marido siguiese otro camino, su propio camino. Me sentía acabada y Dios había hecho añicos mi primer proyecto. El no me había consolado como un psicólogo que me explicase que eso era previsible, no me propuso los atemperan-

⁷ M. DE CERTEAU, «L'expérience spirituelle», en *Christus* 17 (1970), pp.490-491.

⁸ D. SÖLLE, *Viaje de ida. Experiencia religiosa y experiencia humana*, Santander, 1977, p.34.

tes que suelen ser corrientes en la sociedad: me tiró rostro por tierra. No se trataba ni siquiera de la muerte que yo deseaba; tampoco era, por supuesto, la vida. Era otra clase de muerte»⁹.

La experiencia de Dios nos llega siempre de un modo incoativo; puede presentarse bajo formas distintas, con grados y niveles diferentes, acompañada de fenómenos sensibles más o menos extraordinarios, o bien desnuda y sustancial, sin otra mediación que la sustancia del alma y el acto del encuentro; pero en cualquier caso se llega a saber algo no por noticia externa, sino por haberlo vivido o padecido en el propio ser: el sujeto percibe la realidad en íntima conexión con la conciencia de sí mismo, como un claro de conciencia en el que se abre un espacio de visibilidad de algo que está cabe sí (cf. V 10,1; 27,2). Por eso, independientemente de sus formas, en toda experiencia de Dios se dan siempre estos tres factores: el hombre como sujeto paciente, Dios como término de la experiencia, y la relación misma que los une¹⁰.

1. *El sujeto de la experiencia.*—Aunque en la experiencia intervengan las diferentes facultades humanas (conciencia, voluntad, sentimiento, sentidos), el verdadero sujeto de esa experiencia es el hombre todo, el centro mismo de su ser, pues lo afectado por ella, cualquiera que sea el medio utilizado, es la sustancia del alma, su más profundo centro, el hondón de la persona, la cima de su mente. A esto se refiere Zubiri cuando afirma que no es el que el hombre haga o tenga experiencia de Dios, sino que *es* experiencia de Dios¹¹. Y de ahí que las más fuertes experiencias de Dios, como explica San Juan de la Cruz, acaezcan «secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias, por cuanto las dichas potencias no la alcanzan, sino que el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma, sin ella saberlo, ni entenderlo cómo sea, por cuanto

⁹ Id., *o.c.*, pp.36-37.

¹⁰ Para más detalles remitimos a los estudios de J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia de Dios. Una aproximación fenomenológica*, Madrid, 1985; Id., «Experiencia religiosa», en C. Floristán-J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, pp.478-496, especialmente pp.491-493.

¹¹ X. ZUBIRI, *o.c.*, p.325.

el Maestro que la enseña está dentro del alma sustancialmente»¹². Ahora bien, siendo el ser humano el sujeto de la experiencia, hay que añadir que lo es de una forma peculiar, con la conciencia de ser más sujeto pasivo que activo, y a la vez profundamente autoimplícado, pues en ninguna otra acción percibe de manera tan clara el *res tua agitur*, se trata de ti mismo, te va en ello el ser. La experiencia tiene que ver con aquello que nos concierne, «da a entender lo que nos conviene» (V 11,16). De ahí que la respuesta frecuente sea un «heme aquí», ponerse por entero a su disposición.

2. *El término de la experiencia.*—El término de la experiencia espiritual que, a medida que se progresa en ella aparece cada vez más como el verdadero sujeto y centro del que parte la iniciativa, es el Misterio, realidad trascendente, totalmente otra en relación con el hombre y con todas las realidades de su mundo. Trascendente no en el sentido espacial de que se sitúe más allá de los límites del mundo, sino en el sentido de que sólo es accesible al hombre a través de un acto de trascendimiento por el que éste consiente a una realidad de la que permanentemente está procediendo, a un ser del que no puede disponer¹³. Sólo quien es totalmente otro, y no relativamente otro como lo es el resto de las realidades del mundo, puede ser próximo con una cercanía que supera la dualidad de lo relativo y permite la unidad sin confusión, esto es, Aquel al que San Agustín llamaba el *superior summo meo et interior intimo meo*¹⁴.

3. *La relación misma.*—El acto del encuentro puede aparecer de múltiples formas y con una gama muy variada de sentimientos: de un cierto temor que no se confunde con el miedo, de anonadamiento y de profunda paz a la vez, de oscuridad y certeza, de gratuidad, de amor total e incondicionado. Pero lo decisivo de la experiencia, lo que ésta pone en juego, es la actitud teologal (fe-esperanza-caridad) por la que el hombre se descentra de sí mismo, sale de sí, cae en la cuenta de que Dios, el bien supremo, está en la raíz de su proceso de

¹² SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, lib. 2, 17,2.

¹³ Creo que fue Bonhoeffer quien dijo muy profundamente que la trascendencia cristiana no es la de la metafísica, sino la del amor a Jesús, capaz de trascender todos los límites.

¹⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, lib. 3, 6.

búsqueda suscitando su mismo deseo (de manera que el que intentaba encontrar a Dios, se descubre encontrado por El), y a partir de ahí adopta una nueva orientación de su vida, consiente ser desde ese nuevo centro, acepta a Dios como lo único necesario, pasa de un espíritu de posesión al de desasimiento y pobreza espiritual.

Según esto, la experiencia de Dios podríamos definirla como un estado *teopático* en el que la realidad de Dios es padecida más que sabida, *non tantum discens sed patiens divina*, no sólo aprendiendo sino padeciendo las cosas divinas, como había dicho el Pseudo-Dionisio en fórmula que después Santo Tomás acogió e hizo suya¹⁵. La tradición espiritual cristiana ha entendido esta expresión dionisiana del *patis divina* (en relación también con el texto de Heb 5,8: «y aunque era Hijo aprendió sufriendo a obedecer») como una acción de Dios en la que el hombre no interviene más que consintiendo y que tiene mucho de sufrimiento, de padecimiento en el sentido más riguroso¹⁶.

Hacer la experiencia de Dios consiste, pues, en padecer a Dios, dejarse iluminar por la luz que irradia en nosotros, ver todas las cosas a su luz, ver la realidad con sus ojos. En este sentido —concluye Zubiri— «la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos... No es experiencia al margen de esto, sino es justamente la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste»¹⁷. Dicho de otro modo, es lo que Rahner ha descrito con detalle como «la mística de la cotidianidad» y «mística de ojos abiertos»¹⁸.

¹⁵ Cf. *Los Nombres de Dios* 2,9, en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. de Teodoro H. Martín, Madrid, BAC, 1990, p.288; *Summa Theologica* I-II, q. 22, art. 3; II-II, q. 45, art. 2.

¹⁶ De ahí que se haya convertido en «fórmula clásica para especificar el carácter propio del conocimiento místico», descrito como la situación en la que «el alma, sin razonamiento y sin discurso, se sabe y se siente investida por un movimiento que no viene de ella misma y la lleva más allá de sí misma» [P. AGASSE-M. SALES, «Mystique», en *Dictionnaire de Spiritualité* X (1980) col. 1955].

¹⁷ X. ZUBIRI, *o.c.*, p.402.

¹⁸ K. RAHNER, «Experiencia de la gracia», en *Escritos de Teología*, vol. III, Madrid, 1961, pp.103-107; *Id.*, *Experiencia del Espíritu*, Madrid, 1977, pp.50-53.

Entre las notas esenciales o características de la experiencia de Dios hay que señalar la fuerte impresión de realidad y la extraordinaria certidumbre que deja, «una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer» (V 18,14), de manera que antes se dudaría de la objetividad de los sentidos que de la realidad que se manifiesta:

«Si una persona que yo nunca hubiese visto, sino oído nuevas de ella, me viniese a hablar estando ciega o en gran oscuridad y me dijese quién era, creerlo hía [= lo creería], mas no tan determinadamente lo podría afirmar ser aquella persona como si la hubiera visto. Acá sí, que, sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve, ni tanto. Porque en esto algunas veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda» (V 27,5).

Esa certidumbre es para Teresa la «señal clara y verdadera» de la genuina experiencia de Dios: «una certidumbre que queda en el alma que sólo Dios la puede poner... y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios» (5M 1,7-11).

Otra nota característica, decisiva de la verdadera experiencia religiosa, es que da lugar a una nueva forma de ser, la capacidad para transformar la vida de acuerdo al ideal religioso en cuyo interior se produce. En el caso del cristianismo, la conformidad con la voluntad de Dios y el amor efectivo a los hermanos (cf. 1M 2,17; 4M 1,7; 5M 3,7-12; 7M 4,6). A este respecto nos dice Teresa de sí misma: «cuando hablo de estas cosas, de pocos días acá, paréceme son como de otra persona» (CC 1,22), «que ni me parece vivo yo, ni hablo, ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza» (CC 3,10), pues «yo, con ser la que soy, parezco otra» (V 15,7), «digo otra vida nueva» (V 23,1-2), «porque todos los que me conocían veían claro estar otra mi alma» (V 28,13; 38,8; 39,23).

Ambas señales —certidumbre y capacidad transformante, aspectos noético y ético de la experiencia— las resume Teresa en una

frase lapidaria: la experiencia de Dios «deja luz en el entendimiento y firmeza en la verdad» (V 15,10), esto es, ilumina la inteligencia y fortalece la voluntad para vivir en consecuencia (V 20,23; 24,7-8; 37,4), para «andar en verdad delante de la misma Verdad» (V 40,3; 6M 10,7), entendida ésta en su acepción bíblica de verdad sabida en la fe y experimentada místicamente: «quedé con grandísima fortaleza y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura divina» (V 40,2), «digo que si no viere en sí esta fortaleza grande, y que ayude a ella la devoción o visión, que no la tenga por segura; que a lo que yo veo y sé de experiencia, de tal manera queda el crédito de que es Dios, que vaya conforme a la Sagrada Escritura» (V 25,13)¹⁹.

Por otra parte, tampoco hay que olvidar que la experiencia de Dios, además de dinamizar la existencia del que la padece, es también por sí misma dinámica, en el sentido progresivo de que va haciendo tomar conciencia de una presencia constituyente que nunca pasa a ser totalmente constituida, del Dios *semper maior* y por eso también *semper adveniens*. Ese carácter dinámico es lo que la convierte en verdadero motor de la vida: «El justo vive de la fe» (Rom 1,17; Heb 10,38). Y esa experiencia de la fe es la que vamos a ver a continuación en el caso concreto de Santa Teresa.

3. LA EXPERIENCIA DE LA FE

Teresa de Jesús, como todos los místicos, habla de y por experiencia. Ella no es una mística teorizante de noticias adquiridas en lecturas ajenas, sino una mística experimental que escribe desde vivencias personales, y con la ventaja además de que difícilmente encontraremos otro autor en el que ese fenómeno de la experiencia adquiera la multitud de modulaciones que se dieron en ella, que sea

¹⁹ Eso fue lo que el P. Ibáñez dedujo de su espíritu: «Estas cosas causan en ella una claridad de entendimiento y una luz en las cosas de Dios admirable» (BMC 2, p.132). Y fray Luis de León de sus libros: «no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella en muchos lugares, y que le regía la pluma y la mano, que así lo manifiesta la luz que pone en las cosas oscuras y el fuego que enciende con sus palabras en el corazón que las lee» (*ibid.*, p.468).

en verdad el fundamento de su saber y de la credibilidad de su magisterio: «creo que hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas», decía de sí misma cuando todavía estaba a mitad de camino (V 40,8), «dígoles porque lo sé por experiencia» (V 11,13), «no diré cosa que no la haya experimentado mucho» (V 18,8), «lo que dijere helo visto por experiencia» (V 22,5; 28,7).

Su primera obra, el *Libro de la Vida*, no es otra cosa que la comunicación «de lo que el Señor me ha enseñado por experiencia en solos veinte y siete años que ha que tengo oración» (V 10,9), experiencias que ella ha seleccionado, de entre las muchas recibidas, pensando en el provecho de sus lectores: «y así yo pienso decir pocas de las que el Señor me ha hecho a mí (si no me mandaren otra cosa), si no son algunas visiones que pueden para alguna cosa aprovechar» (V 27,9), «para aprovechar algún alma y se animen todos a contentar a Su Majestad, pues aun en esta vida da tales prendas» (V 37,1); con el convencimiento de que todo eso era doctrina de Dios —«esto que digo es entera verdad, y así es suya la doctrina» (V 18,8), «es excelente doctrina ésta y no mía, sino enseñada de Dios» (V 19,14)—, y por eso mismo convencida también de su validez para otros, como no duda en decirle al destinatario inmediato del libro, al teólogo García de Toledo: «diré lo que pasa por mí, para que, cuando sea conforme a esto, podrá hacer a vuestra merced algún provecho» (V 10,8; 22,13; 31,19)²⁰. En este sentido, en esta valoración de la experiencia como punto de partida y eje de la escritura, la moderna crítica literaria ha visto «el logro más revolucionario del planteamiento teresiano de la comunicación y su más directo entronque con la modernidad renacentista», pues hasta entonces la literatura espiritual partía siempre de unos principios teóricos, se mantenía en ese plano general de las esencias y sólo de manera refleja incidía sobre la vida particularizada; Teresa, en cambio, «in-

²⁰ Cf. M. HERRÁIZ, «Teresa de Jesús, maestra de experiencia», en *Monte Carmelo* 88 (1980) 269-304; P. CEREZO GALÁN, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», en S. Ros (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Univ. Pont. de Salamanca 1997, pp.171-204. Resulta sintomático que de las 200 veces que aparece el término «experiencia» en el conjunto de los escritos teresianos, prácticamente la mitad corresponden al *Libro de la Vida*, motivo por el que bien podría denominarse, con absoluto rigor, como «el libro de la experiencia».

vierte de modo radical el proceso y al hilo de su propia experiencia enhebra toda su escritura»²¹, para convertirla a su vez en mistagogía, en camino de experiencia para otros.

La convicción de Teresa es que sin experiencia no puede haber verdadero conocimiento, pues la experiencia es la clave de toda comprensión, «da a entender lo que nos conviene» (V 11,16), tiene que ver con aquello que nos concierne directamente. En su caso, como es sabido, se trata de una experiencia eminentemente personal y cristocéntrica, realizada toda ella en la mediación insustituible de Jesucristo: «Muy muchas veces lo he visto por experiencia. Háme lo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos» (V 22,6)²². De ahí que, a diferencia de otras místicas de inspiración metafísico-platónica, lo sustancial de la mística teresiana sea una *crisopatía*, una percepción de la humanidad glorificada de Cristo como sustento que nos sustenta y vida de nuestra vida (7M 2,6), una experiencia pascual semejante a la de San Pablo (Gal 2,20), y con un itinerario que vamos a exponer a grandes rasgos a través de una serie de textos autobiográficos, del *Libro de la Vida* y de las *Cuentas de Conciencia*²³.

1. *Vida 9*.—Es el capítulo de lo que se ha dado en llamar «la conversión», seguramente por analogía con la de San Pablo (cf. 1Cor 15,8; 9,1; Gal 1,15-16; Flp 3,7.12)²⁴, aunque en realidad

²¹ V. GARCÍA DE LA CONCHA, «Un nuevo estilo literario», en *Santa Teresa y su época*, Cuadernos Historia, 16, n.º 110, Madrid, 1985, p.28; ID., *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, 1978, pp.109ss.

²² Cf. S. CASTRO, *Cristológia teresiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1978; T. ALVAREZ, «Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa», en *Monte Carmelo* 88 (1980) 335-365.

²³ Para más detalles remitimos a los estudios de T. ALVAREZ, «Santa Teresa de Jesús contemplativa», en *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 9-62; ID., «Santa Teresa di Gesù mística», en *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, Teresianum, 1982, pp.199-229; M. HERRÁIZ, «Vida mística en Santa Teresa de Jesús», en *Estudios Trinitarios* 16 (1982) 241-260; S. ROS, «Mística teología», en T. Alvarez (dir.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2001, pp.971-1001.

²⁴ Cf. A. M. ARTOLA, «“Comprehensus a Christo Domino” (Fil 3,12). La estructura de la experiencia mística de Cristo en San Pablo Apóstol», en *Teología Espiritual* 24 (1980) 133-145; ID., «“Revelar en mí a su Hijo para que le anunciara” (Gal 1,16). La dimensión inspiracional de la visión de Damasco»,

es el acontecimiento fundante de su experiencia mística cristocéntrica, ocurrido en la primavera del año 1554, a la edad de casi cuarenta años, con la contemplación de «una imagen de Cristo muy llagado» que la sacó de sí por el impacto de una inversión en la mirada: «que, en *mirándola*, toda me turbó de *verle* tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros» (V 9,1), el «me amó y se entregó por mí» de San Pablo (Gal 2,20). Ese acontecimiento estuvo precedido por una larga situación de angustia —«deseaba vivir, que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte» (V 8,12)—, con todo el aval de su propia impotencia —«pues ya andaba mi alma cansada» (V 9,1), «porque estaba ya muy desconfiada de mí» (V 9,3)— y con la providencial lectura de las *Confesiones* de San Agustín, que le produjeron la misma conmoción que la imagen del Cristo llagado: «estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas» (V 9,7-8).

2. *Vida 10,1; 18,15*.—Es lo que podríamos llamar su primera experiencia teologal (en 5M 1,10 la recuerda como el primer estado místico) de inmersión o «engolfamiento» en Dios cual presencia envolvente y principio supremo de realidad, una percepción profunda e inmediata de la presencia de Dios en sí misma y que se le otorga de forma enteramente gratuita:

«Acaeciame 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 El. Esto creo lo llaman mística teología» (V 10,1)²⁵.

«Acaeciome a mí una ignorancia al principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas, y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí no podía, por parecerme casi claro había entendido estar

en *Estudios Bíblicos* 50 (1992) 359-373; G. HELEWA, «San Paolo místico e mística paolina», en *Vita cristiana ed esperienza mistica*, pp.51-122.

²⁵ «Mística teología» es una expresión procedente del Pseudo-Dionisio, y quiere decir la experiencia mística en cuanto tal, sinónimo de sabiduría secreta o contemplación infusa, «en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo» (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, lib. II, 5,1).

allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer; porque —como digo— parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló harto» (V 18,15).

3. *Vida 26,6; 27,2.*—En medio de unas circunstancias hostiles, y especialmente trágicas para los espirituales a consecuencia de la política inquisitorial antilibraria (año 1559), Teresa experimenta el hallazgo de la humanidad de Cristo como «libro vivo» en el que «se ven verdades» y que «deja imprimido lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar» (V 26,6). Al margen de la sutil ironía por la que parece decir a los inquisidores dónde no podían entrar ellos con sus redes y represiones, este hecho determina el nuevo rumbo de su trayectoria espiritual:

«A cabo de dos años que andaba con toda esta oración, me acaeció esto. Estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí, o sentí —por mejor decir— que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser él el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, dióme gran temor al principio y no hacía sino llorar, aunque en diciéndome una palabra suya de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y, como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía [...] Luego fui a mi confesor, harto fatigada, a decírselo. Preguntóme que en qué forma lo veía. Yo le dije que no lo veía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar de entender estaba cabe mí y lo veía claro y sentía, y que el recogimiento del alma era muy mayor en oración de quietud y muy continua, y los efectos que eran muy otros que solía tener y que era cosa muy clara. No hacía sino poner comparaciones para darme a entender [...] Preguntóme el confesor: ¿quién dijo que

era Jesucristo? El me lo dice muchas veces, respondí yo; mas antes que me lo dijese se imprimió en mi entendimiento que era El. Si una persona que yo nunca hubiese visto, sino oído nuevas de ella, me viniese a hablar estando ciega o en gran oscuridad y me dijese quién era, ceerlo hía, mas no tan determinadamente lo podría afirmar ser aquella persona como si la hubiere visto. Acá sí, que, sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve, ni tanto. Porque en esto algunas veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda» (V 27,2-3.5)²⁶.

Años más tarde, reflexionando en las sextas moradas del *Castillo Interior* sobre esta experiencia cristocéntrica, dirá que la «llaman visión intelectual», aunque ella «jamás había oído visión intelectual ni pensó que la había de tal suerte, mas entendía muy claro que era este Señor el que le hablaba muchas veces de la manera que queda dicho, porque no es como las imaginarias, que pasan de presto, sino que dura muchos días, y aun más que un año» (6M 8,2-3). En efecto, tales experiencias se prolongaron durante un decenio, pero con tal fuerza y gravedad existencial que perdurarían como sustento de toda su vida: «De ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día; porque para esto bastaba sola una vez, ¡cuánto más tantas como el Señor me hace esta merced!» (V 37,4).

²⁶ Una experiencia similar puede verse en M. GARCÍA MORENTE, *El hecho extraordinario*, 2.ª ed., Madrid, 1999, experiencia que él vivió en París, «en la noche del 29 al 30 de abril de 1937, aproximadamente a las dos de la madrugada», y que puso por escrito en septiembre de 1940: «Allí estaba El. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero El estaba allí... Yo no veía nada, no oía nada, no tocaba nada. No tenía la menor sensación. Pero El estaba allí... le percibía allí presente, con entera claridad. Y no podía caberme la menor duda de que era El, puesto que le percibía, aunque sin sensaciones. ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé. Pero sé que El estaba allí presente y que yo, sin ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni tocar nada, le percibía con absoluta e indubitable evidencia [...] Hace poco tiempo leí un pasaje de Santa Teresa en donde se describe algo parecido. Está en el capítulo 27 de la Vida... El hecho aquí descrito por la Santa es, pues, justamente el que yo viví: una percepción sin sensaciones» (o.c., pp.42-46).

4. *Vida 27,9; 39,25*.—La relación íntima con Cristo no lleva a Teresa a una unidad indiferenciada, sino a adentrarse en el misterio trinitario y a participar de su autocomunicación:

«Se ve el alma en un punto tan sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas. Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa, sino a quien ve que, sin trabajo ninguno suyo, la hace capaz de tan grandes bienes y le comunica secretos y trata con ella con tanta amistad y amor, que no se sufre escribir» (V 27,9).

«Estando una vez rezando el salmo *Quicumque vult*, se me dio a entender la manera cómo era un solo Dios y tres Personas, tan claro, que yo me espanté y consolé mucho. Hízome grandísimo provecho para conocer más la grandeza de Dios y sus maravillas; y para cuando pienso o se trata de la Santísima Trinidad, parece entiendo cómo puede ser, y esme mucho contento» (V 39,25).

Estas primeras vivencias trinitarias, intensamente fruitivas, están escritas a finales de 1565, cuando Teresa tenía cincuenta años, y fueron el punto de arranque de las que ocuparían todo el decenio siguiente, cuando a partir de 1571, y coincidiendo en buena parte con la dirección espiritual de San Juan de la Cruz en Avila, la experiencia de la inhabitación trinitaria se haría habitual.

5. *Vida 40,1-10*.—Es la experiencia con la que culmina el libro y que la llevó a entender de otra manera la Sagrada Escritura, en una especie de simbiosis o connaturalidad entre la propia experiencia y la revelación bíblica, entre lo que San Pablo llamaba la «sabiduría de los perfectos» (1 Cor 2,6) y el sentido último de la Escritura, que es el conocimiento místico de Cristo como la Verdad de Dios:

«Estando una vez en oración... se me dio a entender una verdad, que es cumplimiento de todas las verdades; no sé yo decir cómo, porque no vi nada. Dijéronme, sin ver quién, mas

bien entendí ser la misma Verdad: *No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes; porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad; no faltará una tilde de ella.* A mí me pareció que siempre yo había creído esto, y que todos los fieles lo creían. Díjome: *¡Ay, hija, qué pocos me aman con verdad!, que si me amasen no les encubriría Yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a Mí. Con claridad verás esto que ahora no entiendes en lo que aprovecha a tu alma...* Quedóme una verdad de esta divina Verdad que se me representó, esculpida, que entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí es darme el Señor a entender que es la misma Verdad. Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado, y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor, y todas las demás grandezas de esta grandeza» (V 40,1-4).

En resumidas cuentas, lo que ella viene a decir es que así como el conocimiento por experiencia «es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo» (CV 6,3), y «es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve» (V 13,12), también la Escritura leída por experiencia, «para las almas que con hirviente amor le aman, hace que entiendan y vean que es posible humillarse Dios a tanto» (MC 1,5), desvela todo su Misterio y suena de otra manera: «¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son!» (7M 1,7; 2,8)²⁷.

6. *Cuenta de Conciencia 10 (año 1570-71).*—A modo de preludeo, nos hallamos ante un apunte brevísimo en el que Teresa con-signa una palabra interior de Jesucristo: «*Goza del bien que te ha sido dado. Mi Padre se deleita contigo y el Espíritu Santo te ama*».

²⁷ Cf. R. LLAMAS, «Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura», en *Teresianum* 33 (1982) 447-514; M. HERRÁIZ, «Biblia y espiritualidad tere-siana», en *Monte Carmelo* 88 (1980) 305-334.

Los verbos «deleitarse» y «amar» tienen una fuerte resonancia bíblica (cf. Prov 8, 31; Mt 3,17; Jn 14,23) y así los recoge Teresa para profundizar en su relación con las divinas personas: «¡Oh ánima mía!, considera el gran deleite y gran amor que tiene el Padre en conocer a su Hijo, y el Hijo en conocer a su Padre, y la inflamación con que el Espíritu Santo se junta con ellos, y cómo ninguna se puede apartar de este amor y conocimiento, porque son una misma cosa. Estas soberanas Personas se conocen, éstas se aman, y unas con otras se deleitan» (Exc 7,2).

7. *Cuenta de Conciencia 14 (29 mayo 1571)*.—Es éste uno de los textos y testimonios más ricos de su experiencia trinitaria:

«El martes después de la Ascensión, habiendo estado un rato en oración después de comulgar, comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de la verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno. Y así me parecía hablarme todas tres Personas, y que se representaban dentro en mi alma distintamente, diciéndome que desde este día vería mejoría en mí en tres cosas, que cada una de estas Personas me hacía merced: la una, en la caridad, y en padecer con contento, y en sentir esta caridad con encendimiento en el alma. Entendía aquellas palabras que dice el Señor, que estarán con el alma que está en gracia las tres divinas Personas, porque las veía dentro de mí por la manera dicha. Parece quedó en mi alma tan imprimidas aquellas tres Personas que vi, siendo un solo Dios, que, a durar así, imposible sería dejar de estar recogida con tan divina compañía» (nn. 1 y 4).

8. *Cuenta de Conciencia 15 (30 junio 1571)*.—La experiencia trinitaria se normaliza en ella, se hace habitual:

«Esta presencia de las tres Personas que dije al principio he traído hasta hoy presentes en mi alma muy ordinario, y como yo estaba mostrada a traer sólo a Jesucristo siempre, parece me hacía algún impedimento ver tres Personas, aunque

entiendo es un solo Dios, y díjome hoy el Señor que erraba en imaginar las cosas del alma con la representación que las del cuerpo, que entendiase que era muy diferente y que era capaz el alma para gozar mucho. Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas» (nn. 1-2).

9. *Cuenta de Conciencia 21 (año 1571)*.—Sigue una experiencia de especial densidad doctrinal y que seguramente revivió después (cf. 1M 1, 1-2) al abordar la exposición del *Castillo Interior*:

«Una vez, estando en oración, me mostró el Señor, por una extraña manera de visión intelectual, cómo estaba el alma que está en gracia, en cuya compañía vi la Santísima Trinidad por visión intelectual, de cuya compañía venía al alma un poder que señoreaba toda la tierra. Diéronseme a entender aquellas palabras de los Cantares que dice: *Veniat dilectus meus in hortum suum et comedat*» (n. 1).

10. *Cuenta de Conciencia 36 (28 agosto 1575)*.—Es la experiencia trinitaria de su ingreso en el más profundo centro, en la séptima morada de su *Castillo Interior*, y que perduraría hasta el final de sus días (cf. CC 66, nn. 3 y 10):

«Habiendo acabado de comulgar el día de San Agustín —yo no sabré decir cómo—, se me dio a entender, y casi a ver, sino que fue cosa intelectual y que pasó presto, cómo las tres Personas de la Santísima Trinidad que yo traigo en mi alma esculpidas, son una cosa. Por una pintura tan extraña se me dio a entender y por una luz tan clara, que ha hecho bien diferente operación que de sólo tenerlo por fe. He quedado de aquí a no poder pensar ninguna de las tres Personas divinas sin entender que son todas tres; de manera que estaba yo hoy considerando cómo siendo tan una cosa, había tomado carne humana el Hijo sólo; y díome el Señor a entender cómo con ser una cosa eran divisas. Queda una ganancia en el alma

—con pasar en un punto—, sin comparación mayor que con muchos años de meditación y sin saber entender cómo» (nn. 1-3).

Este texto es similar al que consignaría luego en 7M 1,6-7 y que resultó preocupante para la teología —mejor dicho, para los teólogos— por la ambigüedad de sus expresiones. El caso es que cuando el P. Gracián se topó con él, al revisar el autógrafo del *Castillo Interior*, lo enmendó con correcciones y tachaduras. Y fray Luis de León, a la hora de editarlo, le añadió al margen la siguiente nota explicativa:

«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 de esta manera de visión, que aunque es de paso, es clara e intuitiva, sino habla de un conocimiento de este 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 esta visión es intelectual y no imaginaria»²⁸.

Contra el propósito de fray Luis, esta nota marginal, más que de aclaración, terminó sirviendo de motivo para denuncias inquisitoriales por parte de apasionados cancerberos de la ortodoxia (Alonso de la Fuente y sus secuaces) que se lanzaron contra la edición de los escritos teresianos (en los que veían concomitancias con toda clase de herejías, es decir, con los alumbrados) y hasta contra el propio editor²⁹. Pero la verdad es que no había necesidad de explicar nada, porque la vista de la que habla Teresa no es algo distinto de la fe, de la fe místicamente experimentada, la que se sabe por amor, y «que es otro negocio que sólo pensarlo o creerlo» (CV 6,3).

²⁸ *Los Libros de la Madre Teresa de Jesús*, Salamanca, 1588, pp.234-235.

²⁹ Cf. E. LLAMAS, «Fray Luis de León llevado a la Inquisición española de la mano de la Madre Teresa de Jesús», en *La Ciudad de Dios* 107 (1991) 735-763; asunto que ya antes había tratado en su excelente monografía *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, 1972, pp.279-488.

Eso es también lo que demuestra el recorrido textual que hemos venido haciendo de su experiencia mística: una profundización de la fe, del acontecimiento esencialmente trinitario y al mismo tiempo cristocéntrico de la revelación bíblico-cristiana. Un camino que podríamos resumir en esta fórmula operativa, resumen a su vez de su peculiar modo de oración: recogerse hasta trascenderse, buscar a Dios en su centro más secreto para encontrar allí el secreto originario de Dios y del hombre: Jesucristo³⁰.

Teresa, en el fondo de sí misma, encontró la imagen intacta y remitiendo cristalinamente a su arquetipo:

«Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas, ni lados, ni alto, ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo —yo no sé decir cómo— se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa» (V 40,5).

«Estando una vez en oración, se me representó muy en breve cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en sí. Saber escribir esto, yo no lo sé; mas quedó muy imprimido en mi alma, y es una de las grandes mercedes que el Señor me ha hecho... Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante, muy mayor que todo el mundo, o espejo, a manera de lo que dije del alma en estotra visión, y que todo lo que hacemos se ve en este diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza» (V 40,9-10).

Y ese hallazgo teresiano, esa experiencia simbólica del alma como un espejo, que guarda el secreto originario de sí y reverbera

³⁰ Cf. J. MARTÍN VELASCO, «“Búscame en ti - Búscate en mí”. La correlación entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. II, Salamanca, 1983, pp.809-834.

lo que alguien ha dejado impreso en él (imagen con la que se cierra el *Libro de la Vida* y con la que, doce años después, se abre el del *Castillo Interior*), marcó el espíritu de una nueva época. En palabras de Pedro Cerezo, alumbró una nueva forma de ser, supuso el nacimiento de la intimidad moderna, abierta en éxtasis de trascendencia desde su más profundo centro, medio siglo antes de que el giro cartesiano viniera a cerrarla sobre sí misma en la autarquía de un solipsismo intrascendible: «En una época, por lo demás egotista y secularizadora, en que el hombre, como un nuevo Narciso, encuentra por doquier los vestigios de su propia imagen hasta perecer ahogado en el laberinto de inacabables espejos, Teresa de Avila descubría aquel otro espejo interior, bruñado de silencio y ansias, en que la imagen se trasciende a sí misma en su original. Era el quiebro más elegante, la ironía más fina que se podía imaginar contra el mero humanismo»³¹.

³¹ P. CEREZO GALÁN, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», en S. Ros (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca, 1997, p.203.