

El carisma mistagógico de Santa Teresa

SALVADOR ROS GARCÍA, OCD
(Segovia)

Permítaseme iniciar el tema de manera un poco indiscreta, o un tanto provocadora, con una confidencia extraída del *Diario íntimo* de Kierkegaard: «Supongamos que un joven se dirigiera a ti con toda la fe y el derecho propio de la juventud, derecho que no puedes objetarle, a fin de preguntarte cuáles son los fundamentos de tu vida; ¿no te sentirías lleno de vergüenza? Porque, ¿te atreverías acaso a iniciar a ese joven en tus secretas artes de astucia y de hipocresía?»¹.

Cuando a Jesús le preguntaron algo parecido —«Maestro, ¿dónde vives?» (Jn 1,38)—, su respuesta no fue indicarles un lugar de residencia, sino una forma de existencia y un proyecto de vida, su misma vida: «Venid y lo veréis» (Jn 1,39a). Una invitación no para enseñarles la ley y convertirlos en rabinos, sino para vincularlos a su persona, puesto que él era al mismo tiempo misterio y mistagogo de sus seguidores, a quienes de hecho se iría revelando mistagógicamente (cf. Mc 4,11; Mt 11,25-27)². «Y se quedaron con él», concluye el evangelista (Jn 1,39b), expresando en esa inmediatez el efecto de una irradiación que se revelaba más fuerte que todas las

¹ S. KIERKEGAARD, *Diario íntimo*, Barcelona 1993, p. 70.

² «Para los contemporáneos de Jesús el encuentro personal con Él era una invitación al encuentro personal con el Dios vivificador. El encuentro humano con Jesús es pues el sacramento del encuentro con Dios, o de la vida religiosa como relación existencial teologal con Dios» (E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1966, pp. 24-25).

resistencias, que todas las preguntas y que todas las dificultades que uno pudiera encontrar al ponerla en práctica. Sí, Jesús tenía esa asombrosa virtud de que con las personas con las que se encontraba sabía sacar de ellas lo mejor de sí mismas, sus mejores posibilidades, hasta llegar a hacer que se curasen muchos enfermos (cf. Lc 6,19). Y cuando llamaba a la conversión, lo hacía apelando a que la decisión saliera de lo más profundo, a caminar detrás de él y a seguirle sólo por haber sido tocados ahí, efectivamente, en esa zona en que nuestra libertad coincide con lo mejor de nosotros mismos³.

En relación con los místicos sucede también algo parecido. Como escribía Bergson: «Cuando el místico habla, hay en el fondo de la mayor parte de los hombres algo que imperceptiblemente le hace eco. Nos descubre una perspectiva maravillosa, lo mismo que cuando un artista genial produce una obra que nos sobrepasa, cuyo espíritu no logramos asimilar, pero que nos hace sentir la vulgaridad de nuestras precedentes admiraciones. Si la palabra de un gran místico encuentra eco en nosotros, ¿no será porque en nosotros hay un místico latente que espera tan solo una ocasión para despertar?»⁴.

Santa Teresa es una de esas personas cuya palabra produce un eco sonoro y una refracción luminosa en quien la lee o la escucha, ante la cual muchos se sienten aludidos e interpelados por ella, deletreados en ella y hasta descifrada su propia experiencia, de la que a veces ni siquiera son conscientes. Esa resonancia no es obra de comentaristas que hayan buscado el paralelismo y forzado la adaptación, sino que surge de ella misma, de su misma palabra, como advirtió ya el catedrático salmantino Baltasar de Céspedes cuando los escritos teresianos andaban todavía inéditos:

«Leyendo este testigo públicamente en las lecciones de su cátedra de Retórica, que le parece era en el año de 1584 o en el de 85 adelante, encareciendo mucho a sus oyentes el estilo del dicho libro [de la Vida], dos caballeros, entre otros que

³ Ha destacado este rasgo del seguimiento J. I. GONZÁLEZ FAUS, «El seguimiento de Jesús y la vida religiosa como forma de seguimiento», en *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Madrid 1986, pp. 246-265.

⁴ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris 1959, pp. 1059-1060.

entonces le oían, tuvieron por su curiosidad más deseo que otros de ver y leer el dicho libro, y así le procuraron haber, y le leyeron con mucha atención los dos juntos, e hizo la dicha lección tal operación en sus ánimos, que después de ella tomaron el santo hábito de nuestra Señora del Carmen de los Descalzos de esta ciudad, y perseveraron y profesaron en la dicha religión, y han sido y son, si viven, personas en ella de mucha importancia»⁵.

Los dos estudiantes aludidos y después carmelitas descalzos eran Francisco de Santa María y Tomás de Jesús. Éste último lo recordaría también así:

«Siendo yo estudiante en Salamanca, habiendo escuchado a mi maestro, llamado Céspedes, que leía humanidades, que entre los libros que hablaban en lengua vulgar castellana, pura y propia, había un libro de una monja descalza, alabó mucho el lenguaje de aquel libro; yo, sabiendo que aquella monja era la bienaventurada madre Teresa, fui al convento de nuestra orden a pedir uno de sus libros, y me dieron un libro de su vida, manuscrito, porque aún no estaba impreso, y leyéndolo en mi casa, sin mirar otra cosa que su modo de hablar, por ser yo en aquel tiempo un joven muy distraído, abriendo el libro al azar en el capítulo 18, tanto me demudó que comencé a llorar»⁶.

¿Por qué todavía hoy, después de casi cinco siglos de existencia, la figura de Santa Teresa resulta atrayente y seguimos leyendo sus escritos con verdadero entusiasmo, con una actualidad que no encontramos ya en los libros que ella leyó? ¿A qué se debe el éxito de sus escritos, o qué tienen los suyos que no tengan los otros? La respuesta es fundamentalmente de orden teológico y nos la ofrece la propia escritora en un pasaje paradigmático de su *Libro de la Vida*, en un paréntesis de diálogo con el destinatario, el dominico García

⁵ Lo declaraba en 1609, en los procesos para la beatificación de Santa Teresa: cf. *Biblioteca Mística Carmelitana* (BMC), t. 20, pp. 56-57.

⁶ Cf. *Ephemerides Carmeliticæ* 3 (1949) p. 311-312.

de Toledo, al que le habla de tres gracias (mercedes) o etapas de su experiencia mística:

«Gustará vuestra merced mucho, de que el Señor se las dé todas, si no las tiene ya, de hallarlo escrito y entender lo que es. Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es. Y aunque no parece es menester más de la primera, para no andar el alma confusa y medrosa e ir con más ánimo por el camino del Señor llevando debajo de los pies todas las cosas del mundo, es gran provecho y merced entenderlo; que por cada una es razón alabe mucho al Señor quien la tiene, y quien no, porque la dio Su Majestad a alguno de los que viven para que nos aprovechase a nosotros» (V 17,5)⁷.

Tres gracias o etapas distintas —sentir, entender y comunicar— que en su caso se dieron también diferenciadas, puesto que al principio ella no comprendía esas experiencias, y cuando las comprendió no siempre supo comunicarlas: «Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas, y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender, que no me ha costado esto poco trabajo. Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto. Una cosa puedo decir con verdad: que, aunque hablaba con muchas personas espirituales que querían darme a entender lo que el Señor me daba, para que se lo supiese decir, y es cierto que era tanta mi torpeza, que ni poco ni mucho me aprovechaba...; y sin querer ni pedirlo, dármelo Dios en un punto a entender con toda claridad y para saberlo decir» (V 12,6; cf. V 18,14; 23,11; 25,17; 30,4).

A propósito de ese texto de las tres gracias o etapas de la experiencia mística teresiana, Gaston Etchegoyen indicó a principios

⁷ Citamos los escritos teresianos por la edición de *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000⁵ y con las siglas convencionales: CC = *Cuentas de Conciencia*; CE = *Camino de perfección*, cód. Escorial; CV = *Camino de perfección*, cód. Valladolid; Cst = *Constituciones*; Cta = *Cartas*; E = *Exclamaciones*; F = *Fundaciones*; M = *Moradas del Castillo Interior*; MC = *Meditaciones sobre los Cantares*; P = *Poesías*; V = *Libro de la Vida*.

del siglo XX que ese texto venía a ser un eco de lo que ella había leído en el *Tercer Abecedario* de Osuna:

«Un don es dar Dios la gracia, y otro don es darla a conocer; el que no tiene sino el primer don, conozca que le conviene callar y gozar, y el que tuviere lo uno y lo otro, aún se debe mucho templar en el hablar; porque con un ímpetu que no todas veces es del espíritu bueno, le acontecerá decir lo que, después de bien mirar en ello, le pesa gravemente de lo haber dicho. Más vale que en tal caso le pese por haber callado que por haber hablado, pues lo primero tiene remedio, y lo segundo no»⁸.

Pero, si nos fijamos bien, la coincidencia entre ambos textos es más aparente que real, o sólo parcial, pues en el texto de Osuna se silencia el tercer nivel, el de la comunicación, y termina reduciendo todo el proceso místico a sólo los dos primeros estadios, a tener la experiencia y a entenderla, como vuelve a decir más adelante:

«Porque un don es dar Dios alguna gracia, y otro don es dar el conocimiento de ella; y a muchos da lo primero, que es hacer las mercedes, y no les da lo segundo, que es el conocimiento de ella»⁹.

Teresa, en cambio, fue más allá. Y así lo vio, con genial perspicacia, don Ramón Menéndez Pidal en su atinada observación al libro de Etchegoyen:

«En este libro se señala la fuente del párrafo de Santa Teresa que acabamos de notar, y no se advierte nada sobre el tercer grado de la gracia divina, añadido a los dos que enuncia fray Francisco de Osuna. Bien se ve que este tercer grado, el saber declarar en qué consiste la gracia recibida, es justamente lo que más nos puede interesar en el pasaje teresiano. Nos indica una fundamental preocupación de la reformadora car-

⁸ F. DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, tr. 3, cap. 2, ed. M. Andrés, Madrid, BAC, 1972, p. 183; cf. G. ETCHEGOYEN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux 1923, p. 221.

⁹ F. DE OSUNA, *o. c.*, tr. 5, cap. 3, p. 223.

melita por exponer las mercedes que el cielo le otorga, magnificando en ellas a Dios para provecho y guía de las almas afines. En esto se diferencia Teresa de los místicos por ella leídos»¹⁰.

En términos teológicos esto quiere decir que Santa Teresa tiene el carisma de la comunicación, el carisma de la mistagogía, lo que en su caso coincide también con la función suprema del arte literario. *Mistagogía* es una palabra de origen griego, compuesta de dos raíces: el sustantivo *mystes*, derivado de *mysterion*, el iniciado en los misterios; y el verbo *agogéo*: llevar, conducir, educar, iniciar. La mistagogía, pues, es el arte de conducir, ayudar, iniciar en los misterios, en la experiencia mística, poniendo en movimiento las energías de gracia y de naturaleza del sujeto, posibilitando la emergencia de aquello que brota del interior. Esta manera de actuar concuerda con la etimología del término “educar”, que procede del verbo latino *educere*, “sacar de dentro”. En un sentido más amplio, podríamos definir la mistagogía como el arte y la capacidad de ayudar a que se produzca una experiencia religiosa genuina; el modo de llegar a una experiencia religiosa personal bajo la guía de un maestro experimentado, la capacidad de reflexionarla (hacerla refleja) y de comunicarla¹¹.

Seguramente uno de los retos del cristianismo del siglo XXI, una de las tareas pastorales más urgentes y decisivas de la Iglesia, es la iniciación a la experiencia de Dios, secularmente olvidada, ya que hasta no hace mucho la iniciación parecía arcaica y la experiencia modernista. Pero la iniciación no es transmisión de un saber, sino pedagogía de entrada en el Misterio. Si en la iniciación catequética

¹⁰ R. MÉNENDEZ PIDAL, «El estilo de Santa Teresa», en *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid 1978⁶, pp. 132-133. La primera edición es de 1942.

¹¹ Cf. M. A. SCHREIBER, «Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale», en *Ephemerides Carmeliticae* 28 (1977) 3-58; L. BORRIELLO, «Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio», *Ibid.*, 32 (1981) 35-89; J. CASTELLANO CERVERA, «Mistagogia spirituale e spiritualità», en AA.VV., *La spiritualità. Ispirazione-ricerca-formazione*, Roma 1984, pp. 29-42; G. G. PESENTI, «Mistagogia», en *Diccionario de Mística*, Madrid 2002, pp. 1176-1180; T. ÁLVAREZ, «Mística y mistagogía», en *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma 2001, pp. 735-743.

no se alcanza una experiencia de Dios significativa y emotiva, toda construcción de apropiación doctrinal carece de fundamento donde apoyarse, es como un castillo en el aire¹². De ahí la importancia del mistagogo: «mistagogo —según la afirmación de Federico Ruiz— es quien ha hecho la experiencia de Dios y de su misterio, y acompaña en su camino a quien la hace de nuevo. Pero la ayuda no consiste en darle normas prácticas, sino en proponerle el misterio mismo de Dios y de su comunión con el hombre, haciendo que el mismo misterio marque el contenido y las modalidades de la nueva experiencia. El arte del mistagogo consiste en saber transmitir, no la propia experiencia, sino gracias a la propia experiencia, el misterio de Dios personal y gratuito, que se revela libremente a quien le busca»¹³.

Desde estos postulados, el propio Federico Ruiz hizo una interesante aportación en el congreso organizado por el Teresianum de Roma el año 1982, con ocasión del cuarto centenario teresiano¹⁴, convencido de que «poquísimos místicos ofrecen una síntesis de

¹² Nadie lo ha dicho mejor que Kierkegaard en lo que quería ser un diagnóstico del pensamiento de Hegel: «A la mayor parte de los sistemáticos les ocurre con sus sistemas lo que a un hombre que edifica un inmenso castillo y él mismo habita junto a él en un granero; ellos no se viven a sí mismos dentro del inmenso edificio sistemático. Pero en las relaciones espirituales esto es y permanece siendo una objeción decisiva. Entendiéndolo en sentido espiritual, los pensamientos de un hombre deben ser el edificio dentro del cual él habita; si no es así, es que está equivocado» (Cit. en P. ROHDE, *Sören Kierkegaard mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 110; S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, Madrid 1969, p. 97ss). Cf. A. NOCENT, «Iniciación cristiana», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, pp. 1051-1070; C. FLORISTÁN, «Iniciación en la experiencia de Dios», en Instituto Superior de Pastoral, *¿Dónde está tu Dios? Itinerarios y lugar de encuentro*, VIII Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella 1998, pp. 91-112; G. URÍBARRI, «La mistagogía y el futuro de la fe cristiana», en *Razón y Fe* 239 (1999) 141-150; J. OTÓN, «Educar la interioridad», en *Sal Terrae* 91 (2003) 5-17.

¹³ Afirmación reiterada por el autor en distintos lugares: F. RUIZ, «Introducción General», en *Obras Completas de San Juan de la Cruz*, 2ª ed., Madrid 1980, p. 31; ID., «Dos testigos supremos de Dios: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, t. II, Salamanca 1983, p. 1044; ID., *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*, 5ª ed., Madrid 1998, p. 48; ID., *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, 2ª ed., Madrid 2006, p. 80.

¹⁴ F. RUIZ, «Mística e mistagogía», en AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1982, pp. 277-296, ponencia consecuente a la de T. ÁLVAREZ, «Santa Teresa di Gesù mística», *ibid.*, pp. 199-229 y de J. CASTELLANO, «Esperienza del mistero cristiano in Santa Teresa», *ibid.*, pp. 231-276.

mística y mistagogía tan explícita y completa como la elaborada por santa Teresa»¹⁵, e indicando a su vez cuatro factores centrales de su mistagogía: «la fuerza del misterio divino experimentado, la condición humana y cristiana de Teresa, pedagogía y lenguaje, sensibilidad mística por parte del lector»¹⁶. Sobre la base de ese excelente trabajo, mi aportación en este Seminario va a ser sencillamente la de hacer ver —recordar— la naturaleza mistagógica de los escritos teresianos, cómo todos ellos responden a ese afán de comunicación y cumplen con todos los requisitos o exigencias del proceso mistagógico.

Teresa, además de saberse dotada para la comunicación, descubrió muy pronto que ciertas cosas no acababan de entenderse de verdad hasta ser comunicadas, pues «no soléis Vos hacer, Señor, semejantes grandezas y mercedes a un alma, sino para que aproveche a muchas» (V 18,4), como le diría expresamente su maestro interior en reiteradas ocasiones: «Ya sabes que te hablo algunas veces; no dejes de escribirlo, porque aunque a ti no te aproveche, podrá aprovechar a otros» (CC 52; CC 64). De la eficacia de esa forma de comunicación fue brotando su magisterio. Primero fue con un pequeño grupo de amigos, «los cinco que al presente nos amamos en Cristo» (V 16,7)¹⁷, que quedaron impactados por «su caso», contagiados por su experiencia, y que de asesores o maestros pasaron a ser sus «hijos», discípulos suyos. Teresa, al hablarles de su oración, de Dios, de su misericordia, conectaba, comunicaba con lo más hondo de cada uno de ellos y despertaba fuerzas latentes. Uno de esos asesores, el dominico Pedro Ibáñez, testificaba entonces: «Es tan grande el aprovechamiento de su alma en estas cosas y la buena edificación que da con su ejemplo, que más de cuarenta monjas tratan en su casa [monasterio de la Encarnación] de grande recogimiento... Y digo, cierto, que ha hecho provecho a hartas personas, y yo soy una»¹⁸.

¹⁵ F. RUIZ, «Mística e mistagogía», p. 277.

¹⁶ *Ibid.*, p. 282.

¹⁷ Los cinco de este primer grupo teresiano serían probablemente Francisco de Salcedo, Gaspar Daza, García de Toledo, Pedro Ibáñez (o Domingo Báñez) y doña Guiomar de Ulloa.

¹⁸ Cf. Dictamen del P. Pedro Ibáñez, en *Biblioteca Mística Carmelitana* (BMC), t. 2, Burgos 1915, p. 131-132 (n. 13 y 29).

Después, al fundar ya su primera comunidad, el Carmelo de San José de Ávila (año 1562), Teresa comenzó estableciendo algo que para entonces, en aquellos «tiempos recios» de sospecha institucionalizada (cf. V 33,5), resultaba arriesgado y peligroso: la comunicación espiritual. Reunidas para «poder hablar con Dios», es decir, para orar y comunicar. Comunidad orante, sí, pero no sólo de recitación orante, sino sobre todo de inducción a la experiencia: «Ya saben que sois religiosas y que vuestro trato es de oración. No se os ponga delante: “no quiero que me tengan por buena”, porque es provecho o daño común el que en vos vieren. Y es gran mal a las que tanta obligación tienen de no hablar sino en Dios —como las monjas—, les parezca bien disimulación en este caso, si no fuese alguna vez para más bien. Éste es vuestro trato y lenguaje; quien os quisiere tratar, depréndale... Si las personas que os tratan quisieren deprender vuestra lengua, podéis decir las riquezas que se ganan en deprenderla; y de esto no os canséis, sino con piedad y amor y oración porque le aproveche, para que, entendiendo la gran ganancia, vaya a buscar maestro que le enseñe; que no sería poca merced que os hiciese el Señor despertar a algún alma para este bien» (CV 20,4.6).

Así es como, poco a poco, Teresa fue instaurando una mistagogía explícita, con recursos de iniciación, propuesta de formas concretas, respuesta a las dificultades y estímulos para aspirar a sus formas más perfectas, como puede verse a través de sus propios escritos.

LIBRO DE LA VIDA: «ENGOLOSINAR LAS ALMAS DE UN BIEN TAN ALTO»
(V 18,8)

Además de ser su primera obra extensa y con la que realmente se definió como escritora, el *Libro de la Vida* es también «el más sobrecogedor de sus escritos, la más intensa revelación de un alma con que cuentan nuestras letras»¹⁹. Así lo llamó ella: «mi alma» (V 16,6; V epílogo 4; Cta a doña Luisa de la Cerda, 23 junio 1568, 3).

¹⁹ Cf. F. LÁZARO CARRETER, «Santa Teresa de Jesús, escritora. El “Libro de la Vida”», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca 1983, p. 11.

Y así supo verlo también don Miguel de Unamuno con su agudo ingenio provocativo: «Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*»²⁰. El *Libro de la Vida* es un alma por cuanto en él se expresa un sujeto moderno que se ha ido constituyendo al filo de sus experiencias, narrativamente, con una forma paradigmática de vivir y comunicar la experiencia religiosa en los albores de la modernidad, adelantándose a la vía introspeccionista de Montaigne y de Descartes (quince años antes de que aparecieran los *Ensayos* de Montaigne y más de medio siglo con respecto a la publicación del cartesiano *Discurso del Método*), superando a ambos en finura autobiográfica y en rigor de análisis. Esto quiere decir, ni más ni menos, que «en el *Libro de la Vida* está el acta de nacimiento de la intimidad moderna»²¹, que estamos ante «el libro más personal de toda la literatura española»²².

Pues bien, este libro es, precisamente, 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 la propia autora 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 es 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)—, dicho a veces en términos muy concluyentes —«esto es así, y quien tuviere experiencia verá que es al pie de la letra todo

²⁰ M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1999, p. 315.

²¹ P. CEREZO GALÁN, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», en S. Ros García (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca 1997, p. 179.

²² V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona 1978, p. 191.

lo que he dicho» (V 25,9; 26,6; 27,11)—, e incluso en clara actitud desafiante —«que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas» (V 27,9; 29,6)—, y por eso mismo convencida también de su validez para otros, como no duda en decirle al teólogo destinatario del libro, al P. 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), «así que vuestra merced, hasta que halle quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor, estése en esto» (V 22,13; 31,19).

Por eso, a pesar de que encarece el secreto y protesta abundantemente de que lo escribe por mandato y con desgana (cf. V 10,7; 14,8; 30,22; 37,1; 40,23), no puede disimular, sin embargo, que lo hace con actitud de verdadera escritora, con afán de comunicación, y en muchos casos hasta con asomos de complacencia por lo que juzga aciertos expresivos (cf. V 12,6; 14,8; 16,2; 18,8; 20,1; 23,11; 25,9; 26,6), esto es, que escribe porque siente una irrefrenable necesidad de comunicarse; porque no son sólo sus consejeros, sino Dios mismo, en última instancia, quien la apremia a que tome la pluma —«por obedecer al Señor que me lo ha mandado» (V 37,1)— para contagiar a todos su misma experiencia: «Sabe Su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18,8). Y más claro aún: «Escríbolo para consuelo de almas flacas como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios» (V 19,3). Su propósito, pues, es escribir para todos sin renunciar a los valores expresivos de la intimidad. De ahí que escriba no sólo con los ojos puestos en sí misma, sino también vueltos hacia un variado horizonte de lectores que imagina, como hace todo escritor, a la medida de su proyecto: padres de familia a los que aconseja cómo educar a sus hijos (V 2,3; 7,4), espirituales a quienes advierte contra confesores sin criterio (V 5,3), lectores ideales en el camino de la oración (V 11,15), almas flacas como la suya (V 19,3), letrados a los que se atreve a adoc-trinar (V 10,8; 22,7) y a los que llega a decir: «esto es bueno para los letrados que me lo mandan escribir» (V 15,7), etc., etc. No es preciso alargar más la prueba sobre esos virtuales lectores que va erigiendo en el curso de la escritura para darse cuenta de que le brota por todas partes ese anhelo de hacerse leer, tan necesario al

escritor como el viento a la vela, y que por eso —precisamente por eso— el *Libro de la Vida* no puede ser considerado ya como una simple cuenta de conciencia, un mero instrumento de consulta, sino como lo que es en verdad, un libro entre los libros de espiritualidad de todos los tiempos, con un mensaje abierto y con una eficacia comunicativa que Víctor García de la Concha, dejándose llevar por uno de los términos más expresivos de la autora —la palabra *engolfar*—, ha comparado a «una ola que se desborda por el ímpetu de lo que se quiere comunicar, y que pretende arrebatar al lector para engolfarlo en el océano de la vivencia espiritual»²³.

CONSTITUCIONES: RECURSOS DE INICIACIÓN MÍSTICA

El brevísimo texto de *Constituciones* que Teresa escribió para su comunidad de San José de Ávila (texto aprobado por el P. Rubeo en abril de 1567) no es otra cosa que un programa básico de iniciación contemplativa, donde el silencio y la comunicación se equilibran, y donde concede una importancia especial al magisterio oral, es decir, a la palabra viva y al maestro experimentado, además de otros recursos iniciales.

Libros

Frente a la política inquisitorial antilibraria (el Índice de 1559), Teresa no dudó en plasmar en sus primeras constituciones la exigencia de la lectura, tras urgir a la priora «que haya buenos libros» y citar algunos significativos: «en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada, y del Padre fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo» (Cst 8)²⁴. Claro que, libros solos, ayudan

²³ V. GARCÍA DE LA CONCHA, *o. c.*, p. 109.

²⁴ Además del libro impreso, Teresa participaba también de la vieja tradición que veía el universo como un libro, como un sistema de signos que hablan de Dios y que consiguientemente llevan a Él: «Aprovechábame a mí también ver campo o agua, flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo

poco: «he lástima a los que comienzan con solos libros» (V 13,2); «aunque he leído muchos libros espirituales, decláranse poco» (V 14,7). Pueden ser, en cambio, un buen complemento a la acción de un maestro.

Maestros

Teresa, cuando más los necesitaba, no los tuvo: «Yo no hallé maestro —digo confesor— que me entendiese, aunque le busqué, en veinte años después de esto que digo, que me hizo harto daño para tornar muchas veces atrás, y aun para del todo perderme» (V 4,7). Quizá por eso comprendió mejor su importancia: «Así que importa mucho ser el maestro avisado, digo de buen entendimiento, y que tenga experiencia; si con esto tiene letras, es grandísimo negocio» (V 13,16). De no hallarse maestro con las tres cualidades —de buen entendimiento, con experiencia y letras—, Teresa recomienda a los experimentados para los comienzos y a los letrados para las etapas ulteriores. Y en cualquier caso que tengan miras altas, que no lleven el alma a la rastra: «han de mirar que sea tal que no los enseñe a ser sapos, ni que se contente con que se muestre el alma a sólo cazar lagartijas» (V 13,3), «no traer el alma arrastrada, como dicen, sino llevarla con suavidad para su mayor aprovechamiento» (V 11,16). Así lo recomienda también en las *Constituciones* hablando de la maestra de novicias, que deberá ser ante todo una maestra de oración para las que llegan a la comunidad:

«La maestra de novicias sea de mucha prudencia y oración y espíritu... Ponga más en lo interior que en lo exterior, tomándolas cuenta cada día (a las novicias) de cómo aprovechan en la oración y cómo se han en el misterio que han de meditar y qué provecho sacan, y enseñarlas cómo se han de

que me despertaban y recogían y servían de libro» (V 9,5; 4M 2,2). De ahí el consejo reiterado después a sus monjas sobre las condiciones materiales de la casa y otros elementos favorables a la contemplación: «siempre advierta que es menester vistas más que estar en buen puesto, y huerta si pudieren», porque el «tener huerta y vistas, para nuestra manera de vivir es gran negocio» (Ctas a María de San José, 8-9 febrero 1580, 10; 3 abril 1580, 8).

haber en esto y en tiempo de sequedades y en ir quebrando ellas mismas su voluntad, aun en cosas menudas. Mire la que tiene este oficio, que no se descuide en nada, porque es criar almas para que more el Señor. Trátelas con piedad y amor, no se maravillando de sus culpas, porque han de ir poco a poco, y mortificando a cada una según lo que viere puede sufrir su espíritu. Haga más caso de que no haya falta en las virtudes, que en el rigor de la penitencia» (Cst 40).

También a la priora le incumbe ese papel de acompañar espiritualmente al grupo como maestra y «con amor de madre» (Cst 34): «Den todas las hermanas a la priora, cada mes una vez, cuenta de la manera que se han aprovechado en la oración y cómo las lleva nuestro Señor; que su Majestad la dará luz que [para que] si no van bien, las guíe; y es humildad y mortificación hacer esto y para mucho aprovechamiento» (Cst 41). Conviene recordar que, cuando Teresa escribe esto, la priora de la comunidad es ella y, por tanto, el referido texto es simple codificación de lo que toda la comunidad practica bajo su dirección. Años más tarde, al rehacer el texto constitucional, añadirá: «Pero entiéndase que el dar cuenta las novicias a la maestra, y las demás religiosas a la priora, de la oración y provecho en ella, que se haga de manera que más salga de la voluntad de las que lo tienen que hacer, entendiendo el mucho aprovechamiento espiritual que de esto recibirán, que no por ser constreñidas a ello» (Cst de 1581, cap. 14, n. 4)²⁵.

²⁵ En la carta dedicatoria que el P. Gracián antepuso a la edición de las *Constituciones* de 1581, además de reconocer a la Madre Teresa de Jesús como «fundadora de los monesterios de las monjas Carmelitas Descalças», reconocía también de esta manera su capacidad legislativa y mistagógica: «entiendo que [el Señor] ha escogido a V. R. para dar luz a estas sus hijas de sus monesterios de descalças que ha fundado, dotándola para esto de tan buen entendimiento y espíritu, prudencia y discreción y aviso, juntamente con cincuenta años de experiencia de vida religiosa, que desto y de haber comunicado con los hombres más doctos y espirituales que ha habido en nuestros tiempos... ha nascido dar a estas sus hijas tan saludables consejos» (*Regla primitiva y Constituciones de las monjas descalças de la Orden de nuestra Señora Virgen María del Monte Carmelo*, Salamanca 1581. La carta dedicatoria de Gracián ocupa los folios iniciales 2r-5r).

Comunicación espiritual

En su nueva comunidad contemplativa regía, naturalmente, la norma del silencio, pero no de manera rigurosa o absoluta, sino subordinado a la comunión, de manera que, aun en los tiempos de silencio, la priora no negará la licencia para hablar «cuando para más avivar el amor que tienen al Esposo, una hermana con otra quisiera hablar en Él, o consolarse si tiene alguna necesidad o tentación» (Cst 7). En el vocabulario teresiano, «hablar en Dios» es su modo de comunicación espiritual. «No hablar sino en Dios. Este es vuestro trato y lenguaje. Quien os quisiere tratar, depréndale» (CV 20,4). Eso fue, en definitiva, el convento de San José de Ávila, una casa de experiencia, de comunicación espiritual. «Por eso aconsejaría yo a los que tienen oración, en especial al principio, procuren amistad y trato con otras personas que traten de lo mismo. Es cosa importantísima... y crece la caridad con ser comunicada, y hay mil bienes que no los osaría decir si no tuviese gran experiencia de lo mucho que va en esto» (V 7,20-22).

Y esto era lo que ella pretendió inculcar a fray Juan de la Cruz, su joven candidato, todavía estudiante y tentado de escapar a la cartuja, en aquellos tres meses de singular noviciado en Valladolid, cuando lo introdujo en la vida de comunidad, en aquellos días sin clausura en que se aprestaba la casa, a fin de que aprendiera «toda nuestra manera de proceder, para que llevase bien entendidas todas las cosas, así de mortificación como del estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas; que todo es con tanta moderación, que sólo sirve de entender allí las faltas de las hermanas y tomar un poco de alivio para llevar el rigor de la Regla. Él era tan bueno, que al menos yo podía mucho más aprender de él que él de mí; mas esto no era lo que yo hacía, sino el estilo del proceder las hermanas» (F 13,5). No el aislamiento de la cartuja que buscaba fray Juan, sino el estilo teresiano de hermandad, de recreación y comunicación²⁶.

²⁶ Lo de “entender las faltas de las hermanas” en la recreación, lo ha explicado T. ÁLVAREZ, «El estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas», en *Monte Carmelo* 100 (1992) 149-158, y no quiere decir imperfecciones, sino las carencias, las necesidades de las hermanas. Para eso, precisamente, la recreación comunitaria, novedad teresiana que no existía en el monasterio de la

Años más tarde, otro buen conocedor del espíritu teresiano, el P. Gracián, ponderaba la importancia que daba la Fundadora a este presupuesto de la comunicación espiritual: «¡Oh Jesús!, con cuánto rigor y cuidado hacía guardar la madre Teresa de Jesús a sus religiosas una constitución que les puso, de que diesen a sus preladas cuenta de su espíritu; y cuánto provecho halló una cierta alma que, teniendo repugnancia a esto por estar tentada contra su mayor, le mandaron —y lo cumplió— dar cuenta de su espíritu al gato, que aun la costaba trabajo tomarle porque era arisco»²⁷.

Para aquellos «tiempos recios», esta comunicación espiritual era realmente una novedad, o al menos un desafío en un ambiente tan receloso, empeñado en acentuar las concomitancias de la mujer orante con el fenómeno de los alumbrados y con la herejía luterana. De ahí que la Fundadora, situándose en un terreno tan movedizo, estuviera al tanto de sus posibles peligros y tratara de evitar ocasiones: de hecho, cuando se ausenta de San José de Ávila, encarece al confesor de la comunidad que «no las consienta tratar unas con otras de la oración que tienen» (Cta a Gaspar Daza, 24 marzo 1568, 3); y después del amago inquisitorial sufrido en Sevilla, con memoriales remitidos al Consejo de la Suprema que asociaban su nombre y el de Isabel de San Jerónimo al peor alumbradismo de Extremadura²⁸, la vemos nuevamente cautelosa prohibiendo expresamente escribir asuntos de oración, «porque hay muchos inconvenientes que quisiera decirlos y aún se pueden figurar hartas co-

Encarnación, y que ella introdujo en dos momentos diarios, después de comer y después de completas y oración (Cst 26-28), para lo cual no dudó en modificar la Regla, atenuando la prescripción del silencio durante la jornada y retrasando el tiempo de “silencio mayor” (Cst 7 y 28; Cta a María de San José, 8 noviembre 1581, 20). Sabemos también cómo protestó cuando algún visitador propuso que las monjas y los frailes no tuviesen recreación los días que comulgaban: «si no han de tener recreación los días que comulgan y dicen cada día misa, luego no tendrán recreación nunca. Y si los sacerdotes no guardan eso, ¿para que lo han de guardar los otros pobres?» (Cta al P. Gracián, 19 noviembre 1576, 2).

²⁷ J. GRACIÁN, *Dilucidario del verdadero espíritu*, cap. 25, en BMC, t. 15, p. 114.

²⁸ Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, «Un grupo de visionarios y pseudoprofetías que actúa durante los últimos años de Felipe II. Repercusión de ello sobre la memoria de Santa Teresa», en *Revista Española de Teología* 7 (1947) p. 500; E. LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid 1972.

sas», y mostrando una especial vigilancia por la dicha Isabel de San Jerónimo²⁹.

CAMINO DE PERFECCIÓN: UN MANUAL MISTAGÓGICO

Aunque la preocupación mistagógica está presente en todos los escritos teresianos, como el latido del corazón de todo lo que ella nos quiere comunicar, es sobre todo en el *Camino de Perfección* donde realmente se propuso ejercer ese magisterio de inducción a la experiencia, a sabiendas de que no era fácil encontrar maestros que lo hicieran de forma eficaz, y que los libros tampoco ayudaban mucho, ya que la mayoría de ellos se limitaban a decir lo que nosotros podemos hacer en la oración, pero no decían lo que el Señor hace en ella: «Siempre oímos cuán buena es la oración, y no se nos declara más de lo que podemos nosotras; y de cosas que obra el Señor en un alma, declárase poco» (IM 2,7; V 14,7). De esto, precisamente, es de lo que Teresa tenía más experiencia que muchos de los autores por ella leídos y eso es lo que quiso poner al alcance de sus lectores: «escribir algunas cosas de oración en que parece podrá atinar por haber tratado con muchas personas espirituales y santas... para que las almas de mis hermanas vayan muy adelante en el servicio del Señor; y este amor, junto con los años y experiencia que tengo podrá ser aproveche para atinar en cosas menudas más que los letrados» (CV prólogo 1-3).

Con su redacción aparentemente desconcertada —«habrá de ir como saliere, sin concierto» (CE 30,1; CV 19,1)— Teresa induce a sus hermanas a vivir el ideal contemplativo con realismo y con sentido eclesial. Por eso empieza presentando la finalidad propia de una casa de experiencia, el valor apostólico de la vida contemplativa, el proyecto espiritual de un grupo de mujeres orantes al servicio de una Iglesia necesitada de todo (cap. 1-3); proyecto que se sustenta en un estilo de vida evangélica y en un programa de vida teologal, en la tríada amor-desasimiento-humildad (cap. 4-15). A

²⁹ Cf. Ctas. a María de San José, 28 marzo 1578, 6; 13 octubre 1576, 8; a Gracián, 23 octubre 1576, 5; a María de San José, 28 febrero 1577, 3; 2 marzo 1577, 7-12; 1 febrero 1580, 9.

partir del capítulo 16 pasa a hablar de la oración como ejercicio continuo del grupo; primero en un sentido genérico: oración activa y contemplativa (cap. 16-18), oración vocal y mental (cap. 19-25); y después en un sentido práctico, tomando a Cristo por maestro (cap. 26-27) y comentando las peticiones del Padrenuestro (cap. 27-42).

La razón de esa estructura y la respuesta a la posible extrañeza de por qué siendo un libro dedicado por entero a la oración comienza tardíamente a tratar de ella, la explica la propia autora en reiterados avisos:

- «Así que, hijas, si queréis os diga el camino para llegar a la contemplación, sufrid que sea un poco larga en cosas aunque no os parezcan luego tan importantes —aunque, a mi parecer, no lo dejan de ser—, y si no las queréis oír ni obrar, quedaos con vuestra oración mental [meditación] toda vuestra vida, que yo os aseguro a vosotras y a todas las personas que pretendieren este bien —ya puede ser yo me engañe, porque juzgo por mí que lo procuré veinte años— que no lleguéis a verdadera contemplación» (CV 16,1).
- «Heme alargado tanto en esto porque sé conviene, que esta nuestra naturaleza es flaca, y a quien Dios quisiere dar la contemplación, Su Majestad le hará fuerte» (CV 18,10)
- «Y así no os espantaréis, hermanas, de lo mucho que he puesto en este libro para que procuréis esta libertad» (CV 19,4).
- «No os espantéis, hijas, de las muchas cosas que es menester mirar para comenzar este viaje divino, que es camino real para el cielo» (CV 21,1).

En este sentido, los primeros 15 capítulos del *Camino* son de un gran realismo y de una pedagogía práctica deslumbrante. En ellos vemos a una mujer fuertemente comprometida con la sociedad de su tiempo (compromiso crítico) a la vez que una sagaz observadora, con sensibilidad y conocimiento de la condición humana en sus múltiples aspectos, que descende a los detalles más nimios de la psicología femenina, se mete entre los pucheros de ese grupo humano, pero sin perder jamás el horizonte de su vocación, el seguimien-

to de Cristo. Por eso, la oración que ella les propone no es una práctica de horario fijo, sino una forma de vivir el misterio cristiano; y si saca a relucir los mecanismos psicológicos, las limitaciones y posibilidades, los mil detalles de su vida cotidiana, es precisamente para hacerles comprender que la vida espiritual, la experiencia mística, no se opone ni excluye nada de lo humano.

A partir del capítulo 16 aborda el tema de la oración en sentido estricto, con una pedagogía orientada hacia las formas místicas de recogimiento y quietud, aspectos de máxima sospecha por parte de la Inquisición, puesto que el decreto prohibitorio de Valdés iba precisamente contra esa pretensión —en palabras de Melchor Cano— de «hacer contemplativos y perfectos a todos, y enseñar al pueblo en castellano lo que a pocos de él conviene»³⁰. Después, a partir del capítulo 27 va comentando la oración del Padrenuestro con sabrosa intuición bíblica e importantes aciertos:

- a) Supera el dualismo maniqueo entre oración vocal y oración mental, a la vez que demuestra la grandeza de la oración vocal: «yo he de poner siempre junta oración mental con la vocal», porque «en las palabras que digo [del Padrenuestro] junto está oración mental y vocal» (CV 22,1-4). «Y porque no penséis se saca poca ganancia de rezar vocalmente con perfección, os digo que es muy posible que estando rezando el Paternóster os ponga el Señor en contemplación perfecta» (CV 25,1; 30,7).
- b) Hace ver que el Padrenuestro es el compendio de toda oración y contemplación, contiene en suma todos los grados de la oración cristiana (CV 37,1; 42,5).
- c) Resalta el contenido cristológico de la práctica oracional, ya que es Cristo quien enseñó la oración a los apóstoles y el que se hace presente al orante como maestro y amigo interior: «Tratad con él como con padre y como con her-

³⁰ Cf. F. CABALLERO, *Conquenses ilustres*, vol. III: *Vida del Ilustrísimo Melchor Cano*, Madrid 1871, p. 597. Aspectos destacados por T. ÁLVAREZ, «Santa Teresa y la polémica de la oración mental. Sentido polémico del *Camino de Perfección*», en *IV Centenario de la Reforma Carmelitana. Ciclo de conferencias pronunciadas en la Universidad de Barcelona*, Barcelona 1963, pp. 39-61; incluido en *Estudios Teresianos*, vol. II, Burgos 1996, pp. 531-555.

mano y como con señor y como con esposo; a veces de una manera, a veces de otra, que él os enseñará lo que habéis de hacer para contentarle» (CV 28,3).

- d) Le sirve de hilo conductor para exponer simultáneamente realidades y convicciones muy queridas: la devoción al Santísimo Sacramento (cap. 33-35); la superación de los puntos de honra con el perdón de las injurias y la capacidad de perdonar como señal de la verdadera oración contemplativa (cap. 36); desenmascarar las verdaderas tentaciones humanas (cap. 38-39); hablar del amor y del temor de Dios en un momento conflictivo, dentro del binomio ley-libertad (cap. 40-41); y hablar del verdadero mal del hombre, el que le impide gozar lo eterno (cap. 42).

Con todo, sin embargo, lo más eficaz del libro y de la pedagogía teresiana es que ella enseña a orar orando ella misma en presencia del lector, y no porque pretenda “dar ejemplo”, sino porque no puede hablar sobre Dios sin hablar a Dios mismo. Ese modo de orar es quizá el elemento más interesante de su magisterio: hablar de Dios en presencia de Dios, en presencia de la fuente y del término de la oración.

CASTILLO INTERIOR: ESTÍMULOS PARA ASPIRAR A SUS FORMAS MÁS PERFECTAS

Entre los escritos teresianos, el *Castillo Interior* es el sistemáticamente más logrado, con título propio y dentro de un género específico, escrito a manera de «tratado», pero no ex cátedra, al modo de los teólogos, sino coloquialmente, conversando con sus monjas, a quienes toma por destinatarios inmediatos e ideales del libro: «iré hablando con ellas en lo que escribiré» (prólogo 4) y, como siempre, con un propósito didáctico de validez para otros: «pensando que puede hacer al caso a otras personas» (prólogo 4). Ciertamente, cabe considerarse como uno de los primeros y más originales ensayos de teología espiritual de la época moderna, con

un planteamiento innovador, de raíz renacentista, y que invierte de modo radical el proceso, con un orden inductivo que va del hecho experimental hacia la comprensión y de ésta a la categorización³¹.

Recordando el texto inicial de las tres gracias, de las tres etapas de la experiencia (V 17,5) y la novedad teresiana de la comunicación, habría que decir que ésta es justamente la razón de ser del *Castillo Interior*, como lo indica la propia escritora en reiteradas ocasiones:

- «Y aunque en otras cosas que he escrito ha dado el Señor algo a entender, entiendo que algunas no las había entendido como después acá, en especial de las más dificultosas» (1M 2, 7).
- «Un poco más luz me parece tengo de estas mercedes que el Señor hace a algunas almas (4M 1, 1).
- «Podrá ser que en estas cosas interiores me contradiga algo de lo que tengo dicho en otras partes; no es maravilla, porque en casi quince años que ha que lo escribí quizá me ha dado el Señor más claridad en estas cosas de lo que entonces entendía» (4M 2, 7).
- «No os espantéis de lo que está dicho y se dijere, porque es una cifra de lo que hay que contar de Dios. Harta misericordia nos hace que haya comunicado estas cosas a persona que las podamos venir a saber, para que mientras más supiéremos que se comunica con las criaturas, más alabaremos su grandeza y nos esforzaremos a no tener en poco almas con que tanto se deleita el Señor... Plega a Su Majestad, si es servido, menee la pluma y me dé a entender cómo yo os diga algo de lo mucho que hay que decir y da Dios a enten-

³¹ Planteamiento y proceso que tanto admiraba Jean Baruzi: «Une sainte Thérèse, qui se décrit elle-même et n'aspire qu'à se manifester telle qu'elle s'aperçoit, fait appel à sa riche imagination pour parvenir à rendre claires des nuances qui sont indescriptibles. De là son goût de la définition et de la classification. Tous les états qu'elle découvre reçoivent un nom précis, et donc le sens peut être en quelque sorte appris, retenu, techniquement utilisé» (J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, p. 361; trad. española: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid 1991, pp. 357-358).

der a quien mete en esta morada. Harto lo he suplicado a Su Majestad, pues sabe que mi intento es que no estén ocultas sus misericordias, para que más sea alabado y glorificado su nombre» (7M 1,1).

Tiene razón, pues, García de la Concha al presentar la obra teresiana en su conjunto como un perfecto reflejo de esas tres gracias, toda ella en un proceso unitario pero gradual y perfectamente diferenciable en tres etapas:

«Pensemos que cuando comienza a experimentar gracias elevadas, no sabe escribir, tanto, que su único recurso para explicarse ante los letrados amigos, es tomar a Bernardino de Laredo, subrayar un pasaje de la *Subida* y decir: “esto es lo que me pasa”. Cuando rompe a escribir —primeras *Cuentas de Conciencia*—, sólo alcanza a testificar en una literatura narrativa introspectiva. En un segundo estadio, a la narración se sumará la interpretación: así se produce el *Libro de la Vida*. Por fin, logrará elaborar todo un mensaje de pensamiento sin abandonar el vínculo con lo vivido, de lo que las *Moradas* constituyen el mejor ejemplo»³².

Y eso es, efectivamente, lo que ella se propuso en esta obra: «daros algo a entender de las mercedes que es Dios servido hacer a las almas, y las diferencias que hay en ellas [en las mercedes], porque os será gran consuelo, cuando el Señor os las hiciere, saber que es posible» (1M 1,3); estímulos, por tanto, para aspirar a sus formas más perfectas, a lo que Dios hace, y no sólo a lo que nosotros podamos hacer, que sobre eso ya había abundante literatura (cf. 1M 2, 7). Esto explica que de los 27 capítulos que tiene el libro dedique únicamente los cinco primeros al tema ascético, la materia que antes había ocupado casi todo el *Camino de Perfección*, y todos los demás (22 capítulos) a las «cosas sobrenaturales», al tema propiamente místico: entrada en las vías pasivas (moradas cuartas), unión y santificación inicial (moradas quintas), el crisol del amor y

³² V. GARCÍA DE LA CONCHA, «Sermo humilis, coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano», en *Monte Carmelo* 92 (1984) p. 276.

sus manifestaciones más fuertes (moradas sextas), consumación en la experiencia de los misterios cristológico y trinitario y plena disposición al servicio de los otros (moradas séptimas).

CARTAS: RESPUESTA A LAS DIFICULTADES

El epistolario teresiano conservado (unas 500 cartas) no es sólo una rica fuente documental de su biografía, también lo es de su experiencia mística, de la autenticidad de tales experiencias, pues como bien dice Simone Weil, «no es por la forma en que un hombre habla de Dios, sino por la forma en que habla de las cosas terrenas, como se puede discernir mejor si su alma ha permanecido en el fuego del amor de Dios»³³, así como para conocer también los múltiples aspectos de su carisma mistagógico.

Ciertamente, a través de sus cartas, en esa íntima relación con los destinatarios, se percibe en todo momento el sincero deseo de «aprovechar almas», de «allegar almas que le alaben» (Cta al P. Gracián, 9 enero 1577, 7), «por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado» (F 1,7), y su extraordinaria capacidad de llevarlas a las formas más perfectas: «son tantas las mercedes que el Señor hace en estas casas, que si hay una o dos en cada una que la lleve Dios ahora por meditación, todas las demás llegan a contemplación perfecta» (F 4,8), proponiendo con realismo la práctica de las virtudes, la conformidad de la propia voluntad con la voluntad divina y, más concretamente, el amor al prójimo como expresión y criterio de autenticidad de esas experiencias: «El caso es que en estas cosas interiores de espíritu, la que más acepta y acertada es,

³³ S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, p. 96. Efectos que ya había señalado Bergson, saliendo al paso de interpretaciones patológicas, haciendo ver la grandeza humana de los místicos: «Hay, sin embargo, una salud intelectual sólidamente fundada, excepcional, que se reconoce sin esfuerzo, se manifiesta en el gusto por la acción, la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, la firmeza unida a la elasticidad, el discernimiento profético de lo posible y lo imposible, un espíritu de sencillez que supera las complicaciones, en fin, un sentido común superior. ¿No es eso lo que se encuentra en los místicos de los que hablamos? ¿Y no podrían tales místicos servir de prototipo para la definición de la fortaleza intelectual?» (H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris 1959, p. 1169).

es la que deja mejores dejos; llamo dejos confirmados con obras; que ésta es la verdadera oración, y no unos gustos para nuestro gusto no más... Yo no desearía otra oración sino la que me hiciese crecer las virtudes» (Cta al P. Gracián, 23 octubre 1576, 7-8). «Entienda, mi padre, que yo soy amiga de apretar mucho en las virtudes, mas no en el rigor, como lo verán por estas nuestras casas» (Cta. al P. Ambrosio Mariano, 12 diciembre 1576, 10). «Virtudes pido yo a nuestro Señor me las dé, en especial humildad y amor unas con otras, que es lo que hace al caso. Plega a su Majestad que en esto las vea yo crecidas y pidan lo mismo para mí» (Cta a las Carmelitas de Soria, 28 diciembre 1581, 6).

Si la mistagogía es el arte de conducir a la experiencia mística, el arte de llevar a cada persona según su condición y de manera «que no se apriete el natural», ese estilo, que ella resume en su dilecta consigna de la suavidad, es en el epistolario donde mejor se manifiesta, con avisos que no se cansa de encarecer a los rigurosos de siempre y de manera particular a las prioras, maestras de novicias y responsables en el gobierno de la vida comunitaria: «esté advertida que no las ha de llevar a todas por un raserero» (Cta a Ana de San Alberto, 2 julio 1577, 2); «que no se han de conquistar las almas a fuerza de armas»; «llevar a cada uno con su flaqueza es gran cosa» (Cta al P. Gracián, 9 enero 1577, 6; 22 mayo 1578, 12); «vuestra reverencia piensa que todas han de tener su mismo espíritu, y engañase mucho; y crea que, aunque me hace ventajas en la virtud, que se las hago en la experiencia» (Cta a Tomasina Bautista, 27 agosto 1582, 11)³⁴.

Interesantes muestras también de cómo responde a las dificultades concretas de la vida espiritual: distracciones, sequedades, etc. Sobre las distracciones en la oración ya había advertido a sus monjas que es algo inevitable, que «es cosa forzosa y no os traiga inquietas y afligidas», y por tanto que «no hagamos caso de estos pensamientos, y lo que hace la flaca imaginación y el natural y el demonio no pongamos la culpa al alma» (4M 1,13-14). Pero resulta más convincente si cabe cuando, con todas sus experiencias místi-

³⁴ Expresiones, en definitiva, de ese humanismo cordial y omnipresente en todas sus cartas: cf. S. Ros, «Amor y libertad en el epistolario teresiano», en *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 533-571.

cas de unión y matrimonio espiritual, la vemos afirmando de sí misma al final de sus días: «En eso de divertirme en el rezar el oficio divino, aunque tengo quizá harta culpa, quiero pensar es flaqueza de cabeza; y así lo piense vuestra merced, pues bien sabe el Señor que ya que rezamos, querríamos fuese muy bien. Hoy lo he confesado al padre maestro fray Domingo, y me dijo no haga caso de ello, y así lo suplico a vuestra merced, que lo tengo por mal incurable. Del que tiene vuestra merced de muelas me pesa mucho, porque tengo harta experiencia de cuán sensible dolor es» (Cta a Sancho Dávila, 9 octubre 1581, 4).

Y sobre las sequedades tranquilizaba así a su sobrina Teresita, novicia en San José de Ávila: «En lo que toca a las sequedades, pareceme que la trata ya nuestro Señor como a quien tiene por fuerte, pues la quiere probar para entender el amor que le tiene, si es también en la sequedad como en los gustos; téngalo por merced de Dios muy grande. Ninguna pena le dé, que no está en eso la perfección, sino en las virtudes... Y no piense que en viniendo una cosa al pensamiento luego es malo, aunque ello fuese cosa muy mala, que eso no es nada» (Cta a Teresita, 7 agosto 1580, 2-3).

CONCLUSIÓN

Ningún siglo ha producido la masa de estudios sobre la mística que ha producido el siglo XX³⁵, pero quizá uno de los retos del cristianismo del siglo XXI siga siendo el de encontrar maneras de hacer inteligible la experiencia de los grandes maestros de la tradición cristiana a todos los buscadores del Absoluto. Si a veces se ha podido dar la impresión de que la experiencia mística no era más que una especie de adorno, o incluso de “lujo”, en la vida religiosa, bastaría conocer un poco de la mistagogía teresiana para que esa impresión se disipe. Los místicos no son ninguna rareza en la historia humana. Son una manifestación de lo eterno en el hombre y un anticipo de lo que puede llegar a ser el hombre cuando, siguiendo la vocación que le constituye, se adentra en el misterio de Dios.

³⁵ Cf. E. POULAT, *L'université devant la mystique*, Paris 1999.