

La presencia ausente de Dios en Teresa de Jesús

SALVADOR ROS GARCÍA
Segovia

RESUMEN: Para Teresa de Jesús Dios es Misterio y sólo puede manifestarse como Misterio, es decir, como lo absolutamente oculto, como Presencia invisible, bajo la forma de la ausencia. Nos ofrece su experiencia de la 'pena sabrosa', de naturaleza paradójica, de dolor y gozo, de muerte y vida, y cuya ambivalencia afectiva se corresponde con la paradoja misma de Dios, que es al mismo tiempo lo inaccesible y lo radicalmente presente, misterio trascendente-immanente.

PALABRAS CLAVE: Misterio, presencia, ausencia, pena sabrosa

The Absent Presence of God in Teresa de Jesús

SUMMARY: *For Teresa of Jesus, God is Mystery and can only make Himself known as such; that is, as what is completely hidden, an invisible Presence in the form of absence. Teresa offers us her paradoxical experience of 'sweet sorrow', of pain and joy, of death and life, whose affective ambivalence reflects the very paradox of God, who is both inaccessible and radically present, a transcendent-immanent mystery.*

KEY WORDS: *Mystery, presence, absence, 'sweet sorrow'.*

Hablar de la ausencia de Dios es tan atrevido como hablar de su presencia, pues una vive de la posibilidad de la otra -“quien no tiene a Dios en sí mismo no puede sentir su ausencia”¹-, y ambas suponen

¹ En feliz expresión de S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1994, p. 76, quien también solía decir que “el contacto con las criaturas humanas nos es dado por medio del sentimiento de presencia, y el contacto

igualmente hablar de Dios, algo que sólo puede hacerse “descalzándose” espiritualmente (cf. Ex 3, 5), con el temor y el temblor que requiere todo acercamiento al misterio, pero más aún cuando esa presencia del misterio brilla literalmente por su ausencia, se da en unas formas que parecen ocultarla y en unos niveles de profundidad a los que a veces no llegan, no conocen, ni siquiera los mismos que la padecen. De ahí que tengamos que recurrir a la experiencia y al testimonio de místicos cualificados como Teresa de Jesús, quien además de haberla experimentado, padecido, ha sabido también comunicarla².

Pero la ausencia, el silencio, el oscurecimiento de Dios no son episodios exclusivos de los místicos, son dimensiones de toda relación auténticamente religiosa con Dios; de manera que donde esta dimensión faltase por completo tendríamos razones para pensar que estamos ante una reducción -y tal vez una perversión- de la fe, de la que no cabe eliminar la inseguridad, la incertidumbre y el riesgo. En este sentido se ha escrito recientemente que “nada sólido intelectual y existencialmente, nada libre y sereno se puede edificar mientras no se haya afrontado, comprendido y aceptado la ausencia de Dios”³.

con Dios nos es dado por medio del sentimiento de ausencia, pero que, comparada con esta ausencia, toda otra presencia se hace más ausente que la ausencia” (cit. en B. MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. I: *The Foundations of Mysticism*, SCM Press, London, 1992, p. xix). Es lo mismo que ya habían dicho san Agustín, san Buenaventura, Tauler y otros místicos: *Deus praesentissimus animae et eo ipso cognoscibilis*, Dios está presentísimo en el hombre y por eso puede ser conocido por él; “presentísimo” es el superlativo de un participio, que gramaticalmente es incorrecto; ha habido que forzar la gramática para con esa transgresión señalar la originalidad de esa presencia, distinta de todas las demás y que es constitutiva del ser humano.

² Pocos como ella, desde luego, han tenido esas tres gracias o grados de *sentir, entender y comunicar* la experiencia (cf. V 17, 5; 1M 2, 7; 4M 1, 1; 4M 2, 7), razón por la que en dicha materia está unánimemente acreditada como autoridad suprema. “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” (7M 1, 1).

³ F. VARONE, *El Dios ausente*, Sal Terrae, Santander 1987, p. 11. La relación religiosa es auténtica si mantiene y lleva hasta sus últimas consecuencias el carácter trascendente de su término, que sólo se deja percibir como ausente.

Ciertamente, no hay místico que no haya pasado por esa experiencia, y eso es lo que les hace más auténticos, lo que determina la calidad de su relación con Dios, y también más cercanos a nosotros. Lejos de ser unos privilegiados videntes de apariciones o de experiencias directas del misterio al margen de la fe, ellos son los mejores testigos y maestros de la fe, auténticos profetas de la presencia oscura de Dios, tanto de su condición misteriosa como de la peculiar forma de darse, de hacerse presente y comunicarse, experiencia que por exceder las facultades humanas del conocimiento ordinario constituye para el alma una tiniebla, una “noche oscura”, pero no por falta de luz, sino por exceso de luz, “a manera de una nube de grandísima claridad” (7M 1, 7), cuya sobreabundancia ciega tanto como alumbra e ilumina deslumbrando, porque es una luz que ilumina sin dejarse ver, o más exactamente, dejándose ver en las realidades sobre las que se derrama. Por este motivo, si se ha dicho que el cristiano de mañana será místico o no será cristiano⁴, los místicos parecen estar llamados a ser el modelo por excelencia del cristiano de hoy.

Por otra parte, siendo éste un aspecto ineludible de toda vida espiritual, lo primero que llama la atención es su escasa presencia en la bibliografía teresiana, donde también podría decirse que brilla por su ausencia⁵, con alusiones más bien ocasionales⁶, pero que es prácticamente nada en comparación de los múltiples estudios dedicados a

⁴ Cf. K. RAHNER, “Espiritualidad antigua y actual”, en *Escritos de Teología*, vol. VII, Taurus, Madrid 1969, p. 25.

⁵ Basta abrir, para comprobarlo, la monumental obra de M. DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía Sistemática de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2008.

⁶ En trabajos interesantes que conviene tener en cuenta: T. ÁLVAREZ, “Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa”, en *Monte Carmelo* 88 (1980) 335-365, especialmente pp. 351ss; ID., “Desde los deseos hasta la muerte”, *ibid.*, pp. 547-558; ID., “Ausencia de Dios”, en *Diccionario de Santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos 2002, pp. 62-65; M. L. H. SMITHERAM, “Santa Teresa y la “noche oscura del alma”, en M. Criado del Val (dir.), *Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica*, Madrid 1984, pp. 339-342; S. CASTRO, “La noche oscura de Santa Teresa. Experiencia de noche en el libro de la Vida”, en E. Estévez y F. Millán (eds.), *Soli Deo Gloria*. (Homenaje a Dolores Aleixandre, José Ramón García-Murga, Marciano Vidal), Publicaciones de la Universidad de Comillas, Madrid 2006, pp. 67-86; ID., “Noche oscura en *Las Moradas* de Santa Teresa”, en *Revista de Espiritualidad* 67 (2008) 291-311.

otros fenómenos más espectaculares de su rica espiritualidad⁷, como si esa experiencia hubiera sido más propia de san Juan de la Cruz que de santa Teresa, cuando hoy se sabe que en materia de experiencia, además de otras muchas cosas, ella fue la principal fuente de aquél⁸. Nuestro intento en esta ocasión es abordar este tema desde un punto de vista fenomenológico, rastreando su manifestación en la trayectoria de la experiencia mística teresiana y a través de sus propios escritos, para desde ahí extraer algunas conclusiones.

1. PRIMEROS VESTIGIOS (AÑO 1560)

Los primeros vestigios de la experiencia teresiana sobre la presencia ausente de Dios, y quizás también los más inmediatos a dicha experiencia, se encuentran en el que quizás es también su primer poema místico, que comienza con el verso *¡Oh Hermosura que excedéis!* y que evoca las reminiscencias de un encuentro intensamente vivido, un *nudo*, pero ya desatado: *no sé por qué os desatáis*; compuesto, por tanto, tras una fuerte impresión de realidad (exceso de presencia) a la vez que de un incipiente estado de ausencia, en una sequedad pasiva subsiguiente al breve éxtasis de un arrobamiento místico unitivo: “Tan imprimida queda aquella majestad y hermosura, que no hay poderlo olvidar, si no es cuando quiere el Señor que padezca el alma una sequedad y soledad grande que diré adelante, que aun entonces de Dios parece se olvida” (V 28, 9).

Por datos de crítica interna, así como por otras referencias implícitas del *Libro de la Vida* (cf. V 28, 3; 29, 2; 37, 4; 38, 17-18), todos los teresianistas coinciden en que este primer gran poema, el más íntimo de sus experiencias místicas, fue compuesto en 1560, y es también el más seguro de su poemario, de autenticidad indiscutible, ya que ella misma lo transcribió después -diecisiete años más tarde- en carta a su hermano don Lorenzo de Cepeda: “Ahora se me acuerda

⁷ Véase, por ejemplo, la síntesis de J. CASTELLANO, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, en A. Barrientos (ed.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002, pp. 157-281.

⁸ Así T. ÁLVAREZ, *Guía al interior del Castillo. Lectura espiritual de las Moradas*, Monte Carmelo, Burgos 2000, pp. 255ss; S. CASTRO, “Noche oscura en *Las Moradas* de Santa Teresa”, *o. c.*, p. 292.

uno que hice una vez estando con harta oración, y parecía que descansaba más. Eran (ya no sé si eran así), y porque vea que desde acá le quiero dar recreación:

¡Oh Hermosura que excedéis
a todas las hermosuras!
Sin herir dolor hacéis,
y sin dolor deshacéis
el amor de las criaturas.

¡Oh nudo que así juntáis
dos cosas tan desiguales!
No sé por qué os desatáis,
pues atado fuerza dais
a tener por bien los males.

Juntáis quien no tiene ser
con el Ser que no se acaba:
sin acabar acabáis,
sin tener que amar amáis,
engrandecéis nuestra nada”⁹.

Seguramente, en su versión original, el poema era más largo y con algunas variantes respecto al que hoy conocemos por la carta a su hermano don Lorenzo, en la que ella misma terminaba diciendo: “No se me acuerda más. ¡Qué seso de fundadora!”¹⁰. Con todo, añadía una advertencia importante sobre el contexto inconfundiblemente místico en el que fue compuesto: “Pues yo le digo que me parecía estaba con harto cuando dije esto. Dios se lo perdone, que me hace gastar tiempo. Y pienso le ha de enternecer esta copla y hacerle devoción. Y esto no lo diga a nadie. Doña Guiomar y yo andábamos juntas en este tiempo”¹¹.

⁹ Cta a don Lorenzo de Cepeda, 2 de enero de 1577, n. 36.

¹⁰ *Ibidem*, n. 37.

¹¹ *Ibidem*, n. 37-39. Se trata, en efecto, de un poema místico, en cuanto que forma parte de ese mismo acto y se ha generado en él, con ese procedimiento que ella misma explica en V 16, 4: que surge “de presto”, por un impulso interior repentino, y no hecho “de su entendimiento”, sobre un planteamiento racional programado, sino que fluye como una especie de chorro a presión, como una válvula de escape para la crecida tensión vivencial. Cf. V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona 1978, pp. 355ss; B. SESÉ, “L’aventure mystique dans les poésies de Thérèse d’Avila”, en *Vie Spirituelle* 149 (1996) 85-102.

Como posibles variantes o correcciones al poema, nos atrevemos a proponer estas dos que parecen, además, bastante lógicas: en primer lugar, creemos que habría que invertir el enunciado del primer verso de la tercera estrofa para igualar su rima con las anteriores (abaab), verso que sería así: *Quien no tiene ser juntáis*; y en segundo lugar, habría que invertir el orden de las dos últimas estrofas, poniendo la tercera en el centro (la unión) y la segunda al final (la desunión, el desatamiento del nudo). De esta manera se comprende mejor el lamento y la ignorancia de la autora que todavía no sabe dar razón de esa ausencia que inquieta: *No sé por qué os desatáis*.

Sin embargo, a finales de ese mismo año escribía la primera de sus *Cuentas de Conciencia*, como un medio para profundizar y entender mejor las experiencias vividas, y en ella explicaba ya el origen de esa pena de ausencia (pena infusa, que “me viene sin procurarla”, y al mismo tiempo sabrosa, que el alma nunca querría salir de ella mientras viviese), tras unos vehementes deseos (arrobamientos, ímpepus) que la sacaban literalmente de sí, que comportaron un acto efectivo de trascendimiento¹², de olvido o desapego de sí misma a la vez que desbordada por la fuerza de un amor más grande¹³, y que la ponían en una situación límite, paradójica, de muerte y vida:

“Acaéceme muchas veces, estando con gran sequedad, darme tan de presto este recogimiento y levantamiento de espíritu, que no me puedo

¹² La única forma para el hombre de entrar en relación con la Trascendencia es trascenderse a sí mismo, dejarse aprehender por el Misterio, entregarse a Él. Dios es trascendente, no porque esté más allá de todas las cosas, sino porque el hombre no lo descubre como tal más que en la medida en que consiente trascenderse, saliendo literalmente de su posición de sujeto, adoptando una actitud extática, desposeyéndose de toda pretensión de dominio y dejándose dominar por Él.

¹³ Que eso es, en realidad, el arrobamiento: “la fuerza que nos fuerza a no ser señores de nosotros” (F 6, 1). El primero de ellos le acaeció en 1555 y puso para ella una verdadera liberación afectiva, a raíz del cual toda su afectividad cambió de signo y de rumbo: “Ello se ha cumplido bien, que nunca más yo he podido asentar en amistad ni tener consolación ni amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir, ni ha sido en mi mano, ni me hace al caso ser deudos ni amigos... Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo, haciendo hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto de mi salud” (V 24, 6-8; cf. CC 1, 8.18.20).

valer... Otras veces me dan unos ímpetus muy grandes, con un deshacimiento por Dios que no me puedo valer. Parece se me va a acabar la vida, y así me hace dar voces y llamar a Dios, y esto con gran furor me da.... Y esta pena me viene sin procurarla; y es tal, que el alma nunca querría salir de ella mientras viviese. Y son las ansias que tengo por no vivir y parecer que se vive, sin poderse remediar; pues el remedio para ver a Dios es la muerte, y ésta no puedo tomarla. Y con esto parece a mi alma que todos están consoladísimos sino ella, y que todos hallan remedio para sus trabajos sino ella. Es tanto lo que aprieta esto, que si el Señor no lo remediase con algún arrobamiento, donde todo se aplaca, parece era imposible salir de aquella pena. Otras veces me vienen unos deseos de servir a Dios con unos ímpetus tan grandes que no lo sé encarecer, y con una pena de ver de qué poco provecho soy. Paréceme entonces que ningún trabajo ni cosa se me pondría delante, ni muerte, ni martirio, que no los pasase con facilidad. Esto es también sin consideración, sino en un punto, que me revuelve toda, y no sé de dónde me viene tanto esfuerzo... Digo que son estos deseos de manera que me deshago entre mí; paréceme que quiero lo que no puedo» (CC 1, 4-5).

Efectivamente, durante ese año de 1560 fueron frecuentes los arrobamientos y las visiones de la Humanidad de Cristo (cf. V 27, 2; 28, 3), que dieron lugar a una nueva relación con Él y a una incipiente enajenación en ella similar a la de san Pablo -“vivo yo, pero ya no soy yo: es Cristo quien vive en mí” (Gal 2, 20)¹⁴- e incluso con la misma tensión entre el deseo de morir para estar con Cristo y el deseo de servir para ser útil a los hermanos (Flp 1, 21-24):

“¡Oh, qué es un alma que se ve aquí... Todo la cansa, no sabe cómo huir, vese encadenada y presa. Entonces siente más verdaderamente el cautiverio que traemos con los cuerpos y la miseria de la vida. Conoce la razón que tenía san Pablo de suplicar a Dios le librase de ella. Da voces con él, pide a Dios libertad, como otras veces he dicho; mas aquí es con tan gran ímpetu muchas veces que parece se quiere salir el alma del cuerpo a buscar esta libertad, ya que no la sacan. Anda como vendida en tierra ajena» (V 21, 6).

¹⁴ “Estaba yo pensando cuando quise escribir esto (acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo) qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: *Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí. Ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo.* Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa. Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer” (V 18, 14).

Esta tensión o correlación de contrarios (síntesis activa de finitud e infinitud, de libertad y necesidad, de pena sabrosa, de muerte y vida) es la señal de una fuerza gravitatoria que la ha llevado más allá de sí misma, de una nueva relación amorosa que calificará más tarde con el nombre de “desposorio espiritual” y que empezó a manifestarse con unos “ímpetus grandes de amor” que duraron tres años, desde 1562 hasta 1565. Lo indica ella misma en el capítulo 29 del *Libro de la Vida*, donde empieza diciendo que durante dos años y medio fueron muy frecuentes las visiones imaginarias (desde 1560 hasta mediados de 1562), pero que lleva ya tres años (desde mediados de 1562 hasta pasada la mitad de 1565, fecha en que lo está escribiendo) con esta otra merced “más subida” (V 29, 2). Acerca de estos “ímpetus grandes de amor”, escribe:

“Desde a poco tiempo comenzó su Majestad -como me lo tenía prometido- a señalar más que era Él, creciendo en mí un amor tan grande de Dios que no sabía quién me le ponía, porque era muy sobrenatural, ni yo le procuraba. Veíame morir con deseo de ver a Dios, y no sabía adónde había de buscar esta vida, si no era con la muerte. Dábanme unos ímpetus grandes de este amor, que, aunque no eran tan insufrideros como los que ya otra vez he dicho, ni de tanto valor, yo no sabía qué me hacer; porque nada me satisfacía ni cabía en mí, sino que verdaderamente me parecía se me arrancaba el alma. ¡Oh artificio soberano del Señor, qué industria tan delicada hacíais con vuestra esclava miserable! Escondíais de mí y apretábaisme con vuestro amor, con una muerte tan sabrosa que nunca el alma querría salir de ella” (V 29, 8).

Prosigue el texto explicando la diferencia que hay de unos ímpetus a otros y cómo éstos se caracterizan por una ambivalencia afectiva de “pena y gloria junta”, de “pena tan sabrosa que no hay deleite en la vida que más contento dé”, y en los que el dolor de la ausencia de Dios es también proporcional al bien que se pierde:

“Estotros ímpetus son diferentísimos. No ponemos nosotros la leña, sino que parece que, hecho ya el fuego, de presto nos echan dentro para que nos quememos. No procura el alma que duela esta llaga de la ausencia del Señor..., mas es tan grande el dolor que no sé yo qué tormento corporal le quitase. Como no está allí el remedio, son muy bajas estas medicinas para tan subido mal. Alguna cosa se aplaca y pasa algo con esto, pidiendo a Dios la dé remedio para su mal, y ninguno ve sino la muerte, que con ésta piensa gozar del todo a su Bien” (V 29, 10-12).

2. PRESENCIA AUSENTE, «PENA SABROSA» (AÑO 1565)

A finales de 1565 Teresa concluye la redacción definitiva del *Libro de la Vida*, y en el capítulo 20 ofrece el testimonio biográfico más rico de su experiencia sobre la presencia ausente de Dios, indicando expresamente que está inmersa en ella, que la está viviendo al mismo tiempo que la escribe. Las referencias cronológicas o temporales a ese momento de vivencia y escritura son abundantes: “Y hase de notar que estas cosas son ahora muy a la postre, después de todas las visiones y revelaciones que escribiré” (n. 9); “ahora, lo más ordinario es esta pena que ahora diré” (n. 9); que “es en lo que ahora anda siempre mi alma” (n. 12); “que es después de todo lo que va escrito en este libro y es en lo que ahora me tiene el Señor” (n. 15); y lo repite incluso con una nota al margen del manuscrito: “digo que estos ímpetus es después de las mercedes que aquí van, que me ha hecho el Señor” (n. 15). Es, sin duda, el corazón del capítulo y ocupa el corazón mismo de la autora, que lo escribe al mismo tiempo que lo está viviendo en su convento de San José de Ávila, “ahora después que tengo oficio de priora” (n. 5)¹⁵.

A diferencia de aquella pena causada por los grandes ímpetus y que la sentía el alma en compañía del cuerpo, la experimentada ahora es mucho mayor, “penetra toda el alma” y la sufre el alma sola, en una inmensa soledad, en el extremo del desamparo:

“Pónela Dios tan desierta de todas las cosas que, por mucho que ella trabaje, ninguna que la acompañe le parece hay en la tierra ni ella la queiría, sino morir en aquella soledad... Su espíritu, aunque ella más haga, no se quita de aquella soledad. Y con parecerme que está entonces lejísimos Dios, a veces comunica sus grandezas por un modo el más extraño

¹⁵ Empezó a serlo a mediados de 1563, pues como ella misma indica en V 36, 11-14, el mismo día de la inauguración del convento tuvo que regresar a su anterior monasterio de la Encarnación, donde fue retenida a modo de cárcel durante casi ocho meses, y de donde volvió -según su primer biógrafo- “mediada la cuaresma del año 1563”, con “licencia también para que se viniesen con ella algunas de la Encarnación, y así se vinieron Ana de San Juan, Ana de los Ángeles, María Isabel, Isabel de San Pablo... De éstas hizo priora a Ana de San Juan, porque ella [la Santa] no lo quiso ser, y supriora a Ana de los Ángeles. Pero andando el tiempo, viendo el prelado que convenía fuese priora la que en verdad era la madre y maestra de todas, hizo tomar el oficio a la Madre Teresa de Jesús” (F. DE RIBERA, *La Vida de la Madre Teresa de Jesús*, Salamanca 1590, p. 148).

que se puede pensar. Y así no se sabe decir, ni creo lo creará ni entenderá sino quien hubiere pasado por ello; porque no es la comunicación para consolar, sino para mostrar la razón que tiene de fatigarse de estar ausente de Bien que en sí tiene todos los bienes" (V 20, 9)¹⁶.

Pero eso que no se sabe decir ni cómo dar a entender, Teresa lo da a sentir potenciando el lenguaje con todos los recursos posibles, mediante una profusión de términos antitéticos y de imágenes bíblicas con los que termina diciendo que ésta es una experiencia de Dios más segura y eficaz que la de los arrobamientos (V 20, 17):

"Con esta comunicación crece el deseo y el extremo de soledad en que se ve, con una pena tan delgada y penetrativa que... al pie de la letra me parece se puede entonces decir lo que dijo el real Profeta estando en la misma soledad: *Vigilavi, et factus sum sicut passer solitarius in tecto* (Sal 102, 8); y así se me representa este verso entonces que me parece lo veo yo en mí... Así parece que está el alma no en sí, sino en el tejado o techo de sí misma y de todo lo criado... Otras veces parece anda el alma como necesitadísima, diciendo y preguntando a sí misma: *¿Dónde está tu Dios?* (Sal 41, 4)... Otras me acordaba de lo que dice san Pablo: *que está crucificado al mundo* (Gal 6, 14)... Paréceme que está así el alma, que ni del cielo le viene consuelo ni está en él, ni de la tierra le quiere ni está en ella, sino como crucificada entre el cielo y la tierra, padeciendo sin venirle socorro de ningún cabo... Ello es un recio martirio sabroso, pues todo lo que se le puede representar al alma de la tierra, aunque sea lo que le suele ser más sabroso, ninguna cosa admite; luego parece lo lanza de sí. Bien entiende que no quiere sino a su Dios; mas no ama cosa particular de Él, sino todo junto le quiere y no sabe lo que quiere... Y es tan sabroso [este tormento] y ve el alma que es de tanto precio, que ya le quiere más que todos los regalos que solía tener... que no trocaría esta merced que el Señor me hace por todas las que después diré" (V 20, 10-15)¹⁷.

¹⁶ Obsérvese en esta descripción un anticipo de la que hará después san Juan de la Cruz en su comentario a la *Noche oscura*: "Algunas veces de tal manera absorbe al alma y sume en su abismo secreto, que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuando se ve sobre toda temporal criatura levantada» (2N 17, 6). Cf. M^a S. ROLLÁN, "Poética del espacio místico en San Juan de la Cruz", en M. J. Mancho Duque (ed.), *La espiritualidad española del siglo XVI*, Universidad de Salamanca 1990, pp. 155-158.

¹⁷ Descripción en la que anticipa nuevamente elementos muy queridos de

Está claro, pues, que la experiencia de ausencia es también una singular experiencia de Dios, una comunicación suya, en la que los elementos negativos son un reflejo del fermento purificador y dilatador del alma, como le explicó su propio maestro interior: “Me dijo que no temiese y que tuviese en más esta merced que todas las que me había hecho; que en esta pena se purificaba el alma, y se labra o purifica como el oro en el crisol, para poder mejor poner los esmaltes de sus dones, y que se purgaba allí lo que había de estar en purgatorio. Bien entendía yo era gran merced, mas quedé con mucha más seguridad” (V 20, 16).

Se trata, en definitiva, del *patiens divina* que ya había dicho el Pseudo-Dionisio en fórmula que después santo Tomás acogió e hizo suya: *non solum discens sed patiens divina*, no sólo aprendiendo sino padeciendo las cosas divinas¹⁸, como una acción de Dios en la que el hombre no interviene más que consintiendo y que tiene mucho de sufrimiento, de padecimiento. Por lo cual, esa pena de la ausencia de Dios no es sólo disposición o requisito previo para la unión con Él, es también la otra cara de la unión; el resultado de la nueva forma de ser, pensar y querer que se adueña del hombre cuando éste consiente a la relación amorosa con Dios que le constituye; proviene de un mayor acercamiento al Misterio y es proporcional al exceso de su presencia.

Aunque parezca paradójico, nadie se siente tan lejos de su meta como el que de verdad ha subido sobre las cimas del mundo y las ve bien claras, y aun bien próximas, a sus pies; y sólo aquél que bebe de la fuente ve que ésta es inagotable. Se da aquí, por tanto, una situación de *epéktasis*, en la que el deseo de Dios lleva consigo la gozosa paradoja de que la consecución de lo deseado agranda la capacidad para un nuevo deseo, porque Dios excede los deseos que Él mismo suscita en nosotros, de manera que mientras más se le alcanza más se le desea, como una sed que no hace más que aumentar a medida que se aproxima a su objeto¹⁹. La recompensa del deseo es desear aún

san Juan de la Cruz: cf. CB 1.3; 7-9; 14, 24; 2S 14, 11; etc.

¹⁸ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Los Nombres de Dios* 2, 9, en *Obras Completas*, BAC, Madrid 1990, p. 288; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I-II, q. 22, art. 3; II-II, q. 45, art. 2. Cf. P. AGAESSE-M. SALES, “Pati divina”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, X, pp. 1955-1958.

¹⁹ El término *epéktasis* lo utilizó sobre todo san Gregorio de Nisa, en re-

más. La satisfacción del deseo por saciedad sólo puede aplicarse a lo finito, y aun en ese caso es discutible. En cambio, Dios sólo responde a nuestro deseo excediéndolo y desasiéndolo, y es Él quien nos concede el don de desearlo con un deseo que se extasía. De ahí que Teresa termine identificando su caso con el pasaje evangélico de la samaritana (Jn 4, 5-15):

“Bullen los deseos y nunca acaba de satisfacerse un alma. Esto tienen los grandes ímpetus de amor que he dicho a quien Dios los da. Es como unas fontecicas que yo he visto manar, que nunca cesa de hacer movimiento el arena hacia arriba. Al natural me parece este ejemplo o comparación de las almas que allí llegan: siempre está bullendo el amor y pensando qué hará. No cabe en sí, como en la tierra parece no cabe aquel agua, sino que la echa de sí. Así está el alma muy ordinario, que no sosiega ni cabe en sí con el amor que tiene; ya la tiene a ella empapada en sí. Querría bebiesen los otros, pues a ella no la hace falta, para que la ayudasen a alabar a Dios. ¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel Evangelio; y es así, cierto, que sin entender como ahora este bien, desde muy niña lo era y suplicaba muchas veces al Señor me diese aquel agua, y la tenía dibujada adonde estaba siempre, con este letrado, cuando el Señor llegó al pozo: *Domine, da mihi aquam*” (V 30, 19).

ferencia al texto paulino de Flp 3, 13: “olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante” (*epekteinomenos*), para caracterizar el dinamismo de la vida mística como tensión permanente originada por el deseo de Dios: “El participar de los bienes eternos acrecienta el deseo a medida que participa más de ellos... El que sube no se detiene jamás, va de ascenso en ascenso, sin que tengan fin los grandes descubrimientos. El deseo del que sube jamás se satisface con lo andado, sigue un deseo más intenso, luego otro, más profundo aún, y otro y otros, que impulsan al alma a elevarse sin cesar por la ruta del infinito, anhelando siempre bienes superiores” (SAN GREGORIO DE NISA, *Homilías sobre el Cantar de los cantares*, VIII, 1: en *Semillas de contemplación*, ed. de Teodoro H. Martín, BAC, Madrid 2001, pp. 105-106). “En esto consiste precisamente ver a Dios, en que crezca cada vez más el deseo de verle” (ID., *Vida de Moisés*, II, n. 239: *ibid.*, p. 270). En esta misma línea se expresaba también san Agustín: “Toda la vida del cristiano es un santo deseo. Dios, difiriendo su promesa, ensancha el deseo; con el deseo, ensancha el alma y, ensanchándola, la hace capaz de sus dones... Tal es nuestra vida: ejercitarnos en el deseo. Ahora bien, este santo deseo está en proporción directa de nuestro desasimiento de los deseos que suscita el amor del mundo” (SAN AGUSTÍN, *Comentario a la primera carta de San Juan*, 4, 6: Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, p. 87).

Poco después, hablando en el *Camino de Perfección* de las propiedades del agua y de la sed como sinónimo del deseo, aludía nuevamente a su caso, volvía a referir la misma situación personal: “Sí, que tanto puede crecer el amor y deseo de Dios, que no lo pueda sufrir el sujeto natural, y así ha habido personas que han muerto. Yo sé de una que, si no la socorriera Dios presto con esta agua viva en grandísima abundancia con arrobamientos, tenía tan grande esta sed, iba en tanto crecimiento su deseo, que entendía claro era muy posible, si no la remediaran, morir de sed. ¡Bendito sea el que nos convida que vayamos a beber en su Evangelio!” (CE 31, 5; CV 19, 9). De donde se deduce que esa situación de *epéktasis* se corresponde también con la naturaleza misma del alma que, creada a imagen de Dios, participa de su misma infinitud, siendo infinita en devenir, como Dios es infinito en acto. Lo esencial del hombre es, pues, estar siendo perpetuamente creado por Dios, recibiendo de Dios su ser sin término.

3. AUSENCIAS DE PASCUA (AÑOS 1571-1572)

La experiencia más fuerte que tuvo Teresa de la presencia ausente de Dios fue en Salamanca, en la noche de Pascua de 1571, experiencia que puso por escrito al día siguiente y que dirigió como materia de consulta al P. Martín Gutiérrez (CC 13). Es éste un texto importante que conviene leer íntegro, tanto por la fenomenología descrita como por lo que ese episodio supuso en la trayectoria espiritual de la autora²⁰, donde la pena de ausencia es ahora “grandísima” y la consiguiente enajenación es el preludio de la unión suprema, del matrimonio espiritual.

“Todo ayer me hallé con gran soledad, que, si no fue cuando comulgé, no hizo en mí ninguna operación ser día de la Resurrección. Anochecer, estando con todas, dijeron un cantarillo de cómo era recio de sufrir vivir sin Dios. Como yo estaba ya con pena, fue tanta la operación que me hizo, que se me comenzaron a entumecer las manos, y no bastó resistencia, sino que como salgo de mí por los arrobamientos de contento, de la misma manera se suspende el alma con la grandísima pena, que queda

²⁰ Se conserva el original autógrafo en las Carmelitas Descalzas de Lorcarno (Suiza) y la propia santa Teresa aludió varias veces a este episodio en MC 7, 2 y en 6M 11, 8.

enajenada, y hasta hoy no lo he entendido.

Antes, de unos días acá, me parecía no tener tan grandes estos ímpetus como solían, y ahora me parece que es la causa esto que he dicho -no sé yo si puede ser-, que antes no llegaba la pena a salir de mí, y como es tan intolerable, y yo me estaba en mis sentidos, hacíame dar gritos grandes sin poderlo excusar; ahora, como ha crecido, ha llegado a términos de este traspasamiento y entendiendo más el que nuestra Señora tuvo, que hasta hoy -como digo- no he entendido qué es traspasamiento.

Quedó tan quebrantado el cuerpo, que aun esto escribo hoy con harta pena, que quedan como descoyuntadas las manos y con dolor.

Diráme vuestra merced de que me vea si puede ser este enajenamiento de pena, y si lo siento como es o me engaño.

Hasta esta mañana estaba con esta pena, que estando en oración tuve un gran arrobamiento y parecíame que nuestro Señor me había llevado el espíritu junto a su Padre, y díjole: *Esta que me diste te doy*. Y parecíame me llegaba a Sí.

Esto no es cosa imaginaria, sino con una certeza grande y una delicadeza tan espiritual, que todas no se sabe decir. Díjome algunas palabras, que no se me acuerdan; de hacerme merced eran algunas. Duró algún espacio tenerme cabe Sí.

Como vuestra merced se fue ayer tan presto y yo veo las muchas ocupaciones que tiene para poderme yo consolar con él aun lo necesario, porque veo son más necesarias las ocupaciones de vuestra merced, quedé un rato con pena y tristeza. Como yo tenía la soledad que he dicho, ayudaba. Y como criatura de la tierra no me parece me tiene asida, díome algún escrúpulo, temiendo no comenzase a perder esta libertad.

Esto era anoche. Y respondiome hoy nuestro Señor a ello, y díjome que no me maravillase, que así como los mortales desean compañía para comunicar sus contentos sensuales, así el alma la desea -cuando haya quien la entienda- comunicar sus gozos y penas, y se entristece no tener con quién. Díjome: *Él va ahora bien y me agradan sus obras*.

Como estuvo algún espacio conmigo, acordóseme que había yo dicho a vuestra merced que pasaban de presto estas visiones, y díjome que había diferencia de esto a las imaginarias y que no podía en las mercedes que nos hacía haber regla cierta, porque unas veces convenía de una manera y otras de otra" (CC 13, 1-9)²¹.

²¹ En las actuales ediciones se añaden algunos párrafos más, pero parecen ser de texto distinto, de pocos días después. El P. Ribera los da como texto aparte, tanto en su copia manuscrita (ms. 9/2261 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, fol. 236) como en la biografía (*La Vida de la Madre Teresa de Jesús*, o. c., p. 406). Igualmente en las otras copias de Ávila, Yepes, Toledo y Salamanca. De hecho, en la copia de Ávila se lee una anotación del P. Manuel de Santa María indicando la procedencia de ese otro texto: "El original en nuestras Religiosas de San Clemente" (fol. 10v).

Sobre las circunstancias externas de este acontecimiento, escribe el P. Ribera, su primer biógrafo: “Esto pasó en Salamanca el primer año después de aquella fundación, y lo mismo sabía yo de quien se halló delante, y lo vio y cantó el cantar, el cual era: “Véante mis ojos,/ Dulce Jesús bueno”, con sus coplas. Y como la tocaron en el deseo mayor de su alma, quedó tan sin sentido, que la hubieron de llevar como muerta a la celda y acostarla, y duróle mucho, y aun al día siguiente andaba como fuera de sí”²².

La intérprete del “cantarcillo” fue la novicia Isabel de Jesús Jimena, quien lo declaró el 3 de enero de 1592 en los Procesos para la beatificación de la Madre Teresa: “Digo que conocí y traté a nuestra Santa Madre por espacio de once años, y anduve con ella algunas jornadas, y vi en ella resplandecer todas las virtudes en superior grado. Resplandecía especialmente en ella una continua oración y presencia de Dios, como lo manifestaban los continuos arrobamientos que tenía, en los cuales la vi muchas veces; y especialmente me acuerdo que, siendo yo novicia, estando en la recreación, canté una letra que trataba de lo que siente un alma el ausencia de su Dios, y estándola cantando, se quedó arrobada entre las demás religiosas. Y habiendo esperado un rato, como no volvía en sí, la llevaron tres o cuatro a la su celda en peso, que lo que ella pasó no lo sé, sólo que la vi salir al otro día, después de comer, de su celda, y parece que estaba todavía absorta y como fuera de sí. Y por su escrito que después vi de ella, hallamos otras y yo que en aquel arrobamiento le había hecho Dios nuestro Señor una muy señalada merced, porque cotejamos el día y hora en que le sucedió con lo que ella escribía, y hallamos ser así. Esto fue en Salamanca”²³.

En cuanto a la situación espiritual en la que se encontraba Teresa y la repercusión inmediata de esa experiencia en ella, el texto indica progresivamente los siguientes rasgos: “gran soledad”, “pena”, “grandísima pena” (término que repite unas ocho veces), “salida de sí”, “se suspende el alma con la grandísima pena”, “queda enajenada”, “traspasada”, “quebrantado el cuerpo”, “descoyuntadas las manos y con dolor”. La descripción minuciosa de estos síntomas tiene una finali-

²² F. DE RIBERA, *La Vida de la Madre Teresa de Jesús*, o. c., p. 399.

²³ BMC, t. 2, pp. 48-49; t. 20, pp. 120 y 133.

dad muy concreta: el discernimiento de algo que “hasta hoy no lo he entendido”, esto es, “si puede ser este enajenamiento de pena”, si la pena de ausencia puede llegar a producir un “traspasamiento”²⁴ que llegue hasta “enajenar” (transformar) por completo el alma, y por tanto si puede darse la paradoja de que a más ausencia de Dios, mayor unión con Él, tal como ella la ha sentido²⁵. De hecho, la pena de ausencia se transformó a la mañana siguiente en un “gran arrobamiento” seguido de una nueva visión, no ya imaginaria (por tanto, donde no hay imagen ni entra la imaginación), sino “con una certeza grande” (lo específico de la visión intelectual) y con palabras de íntima unión con Dios (CC 13, 5-6).

El texto nos hace ver que Teresa no conocía aún el término técnico de “visión intelectual”, que seguramente le llegó a raíz de esta consulta con el teólogo salmantino (cf. 6M 8, 2). Por eso ella se limita a decir que “esto no es cosa imaginaria, sino con una certeza grande”, con una certidumbre extraordinaria, de manera que antes se dudaría de la objetividad de los sentidos que de esa realidad que se le manifiesta. Precisamente sobre la novedad de esta visión, o su diferencia con respecto a las visiones imaginarias, formulaba a renglón seguido

²⁴ Con este término alude tanto a la “transfixio” de la Virgen (Lc 2, 35) como al fenómeno místico de la transverberación, la merced del dardo o la herida de amor (V 29, 13-14), acontecimiento que ella vivió y expresó en distintas ocasiones: cf. E 16, 1-2; MC 7, 6; CC 60, 17-18; 6M 2, 4; 11, 2-6; Ctas a don Lorenzo de Cepeda, 2 de enero de 1577, 38-39; 17 de enero de 1577, 8-9.

²⁵ Sobre esta paradoja, ya san Agustín había escrito: “Cuando creemos que está ausente, entonces lo vemos; cuando está presente, no lo vemos” (SAN AGUSTÍN, *Carta 147, A Paulina (De videndo Deo)*, cap. 6, n. 18: BAC, Madrid 1958, p. 57). Y también san Gregorio Magno: “El espíritu se cree tanto más alejado de las divinas realidades cuanto más se acerca a ellas, porque, si no percibiera cosa alguna, no podría comprender que le es imposible contemplarlo sin velo” (SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, cap. 24, n. 11). Argumento que repetirá después san Juan de la Cruz: “Ni la alta comunicación y presencia sensible es más testimonio de su Presencia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma es menos testimonio de su Presencia en ella... En lo cual se ha de entender que, si el alma sintiere gran comunicación o noticia de Dios u otro algún sentimiento, no por eso se ha de persuadir a que aquello sea tener más a Dios o estar más en Dios, ni tampoco que aquello que siente o entiende sea esencialmente Dios, aunque más ello sea, y que, si todas esas comunicaciones sensibles o inteligibles le faltaren, no ha de pensar que por eso le falte Dios, pues que realmente ni por lo uno puede saber estar de cierto en su gracia, ni por lo otro estar fuera de ella” (CA 1, 2).

otra consulta: “Acordóseme que había yo dicho a vuestra merced que pasaban de presto estas visiones, y djóme [el Señor] que había diferencia de esto a las imaginarias y que no podía en las mercedes que nos hacía haber regla cierta, porque unas veces convenía de una manera y otras de otra” (CC 13, 9).

Al año siguiente, y también en un contexto de Pascua, concretamente el domingo de Ramos de 1572, se produjo una situación parecida, aunque los editores no acaban de ponerse de acuerdo en la datación de este otro episodio²⁶:

“El día de Ramos, en acabando de comulgar, quedé con gran suspensión, de manera que aun no podía pasar la Forma, y teniéndomela en la boca, verdaderamente me pareció, cuando torné un poco en mí, que toda la boca se me había henchido de sangre. Y parecíame también estar el rostro y toda yo cubierta de ella, como que entonces acabara el Señor de derramarla.... Antes de esto había estado, creo tres días, con aquella gran pena que traigo -más unas veces que otras- de que estoy ausente de Dios. Y estos días había sido bien grande, que parecía no lo podía sufrir. Y habiendo estado así harto fatigada, vi que era tarde para hacer colación y no podía y, a causa de los vómitos, háceme mucha flaqueza no la hacer un rato antes, y así con harta fuerza puse el pan delante para hacérmela para comerlo, y luego se me representó allí Cristo, y parecíame que me partía del pan y me lo iba a poner en la boca, y djóme: *Come, hija, y pasa como pudieres. Pésame de lo que padeces, mas esto te conviene ahora*. Quedé quitada aquella pena y consolada, porque verdaderamente me pareció se estaba conmigo, y todo otro día, y con esto se satisface el deseo por entonces” (CC 12, 1-3).

²⁶ Los editores de BAC y EDE fechan este suceso en Salamanca, el 8 de abril de 1571. Pero Silverio de Santa Teresa (BMC, t. 2, p. 57, nota 1) y Tomás Álvarez (R 26) lo fechan un año más tarde, el 30 de marzo de 1572 en Ávila, basándose en noticias de María Pinel, cronista del monasterio de la Encarnación: “En el coro bajo, el domingo de Ramos, se halló toda bañada en la sangre de Cristo y llena la boca de aquel néctar soberano, pagándola nuestro Señor el hospedaje que le hacía aquel día, porque, además de comulgar siempre, no comía hasta las tres de la tarde, estándose acompañando a Su Majestad hasta aquella hora; y en reverencia suya daba de comer a un pobre. Y a su imitación se hace en esta casa así, no comiendo, aunque vayan a refectorio no más de las que basten para cumplir con aquel acto de comunidad. Y así, las que han comido como las que están en ayunas se van desde el refectorio al coro, dejando a la puerta la comida todas las que pueden por sí mismas para el pobre que tienen prevenido, y solicita cada una a las porteras no falte pobre para ella” (M. PINEL, *Retablo de Carmelitas*, ed. de Nicolás González, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1981, p. 47).

Fue en el marco de estas experiencias pascales cuando Teresa compuso las coplas del *Vivo sin vivir en mí* y algunas *Exclamaciones*. Poesía y exclamación eran para ella las dos maneras de desahogar la tensión interior, en expresiones de tipo explosivo, en lenguaje doxológico, que es también la primera forma de hacer teología: “¡Oh vida, vida!, ¿cómo puedes sustentarte estando ausente de tu Vida? En tanta soledad, ¿en qué te empleas?” (E 1, 1). “¡Señor de todo lo criado y Dios mío! ¿Hasta cuándo esperaré ver vuestra presencia? ¿Qué remedio dais a quien tan poco tiene en la tierra para tener algún descanso fuera de Vos? ¡Oh vida larga, oh vida penosa, oh vida que no se vive, oh qué sola soledad, qué sin remedio! Pues ¿cuándo, Señor, hasta cuándo? ¿Qué haré, Bien mío, qué haré? ¿Por ventura desearé no desearos? ¡Oh mi Dios y mi criador, que llagáis y no ponéis la medicina; herís y no se ve la llaga; matáis dejando con más vida” (E 6, 1). “¡Ay de mí, Señor!, que es muy largo este destierro y pásase con grandes penalidades del deseo de mi Dios. Señor, ¿qué hará un alma metida en esta cárcel? ¡Oh Jesús, qué larga es la vida del hombre aunque se dice que es breve!” (E 15, 1).

En los años siguientes se constata esa misma alternancia de presencia y ausencia. Así, en 1574, entre los trabajos de la fundación de Segovia, menciona “el ir yo por allí con harta calentura y hastío, y males interiores de sequedad y oscuridad en el alma, grandísima, y males de muchas maneras corporales, que lo recio me duraría tres meses, y medio año que estuve allí siempre fue mala” (F 21, 4). Y en 1575, en pleno ajetreo de la fundación de Sevilla, nos hace ver otra situación de ausencia tras una fuerte experiencia trinitaria:

“Estando una vez con esta presencia de las tres Personas que traigo en el alma, era con tanta luz que no se puede dudar el estar allí Dios vivo y verdadero, y allí se me daban a entender cosas que no las sabré decir después... Yo estaba pensando cuán recio era el vivir que nos privaba de no estar así siempre en aquella admirable compañía, y dije entre mí: “Señor, dadme algún medio para que yo pueda llevar esta vida”. Díjome: *Piensa, hija, cómo después de acabada no me puedes servir en lo que ahora, y come por Mí y duerme por Mí, y todo lo que hicieres sea por Mí, como si no vivieses tú ya, sino Yo, que esto es lo que decía San Pablo*” (CC 42).

4. SISTEMATIZACIÓN DE LA AUSENCIA (AÑOS 1575-1577)

Diez años después del *Libro de la Vida*, cuando éste fue requisado por la Inquisición, Teresa se encontraba en Sevilla, y allí, en un contexto también de fuerte presión inquisitorial, se vio en la necesidad de escribir un par de relaciones sobre la trayectoria de su espíritu para informar al P. Rodrigo Álvarez (CC 53 y 54)²⁷. En la segunda de ellas resumía así lo vivido y escrito sobre la presencia ausente de Dios (la pena sabrosa):

“Ímpetus llamo yo a un deseo que da al alma algunas veces... una memoria que viene de presto de que está ausente de Dios, o de alguna palabra que oye que vaya a esto. Es tan poderosa esta memoria y de tanta fuerza algunas veces, que en un instante parece que desatina; como cuando se da una nueva de presto muy penosa que no sabía, o un gran sobresalto, que parece quita el discurso al pensamiento para consolarse, sino que se queda como absorta. Así es acá, salvo que la pena es por tal causa, que queda al alma un conocer que es bien empleado morir por ella.

Ello es que parece que todo lo que el alma entiende entonces es para más pena, y que no quiere el Señor que todo su ser le aproveche, ni acordarse es su voluntad que viva, sino parécela que está en una tan gran soledad y desamparo de todo, que no se puede escribir. Porque todo el mundo y sus cosas le dan pena, y ninguna cosa criada le hace compañía, ni quiere el alma sino al Criador, y esto velo imposible si no muere. Y como ella no se ha de matar, muere por morir, de tal manera que verdaderamente es peligro de muerte, y vese como colgada entre cielo y tierra, que no sabe qué se hacer de sí. Y de poco en poco dale Dios una noticia de Sí para que vea lo que pierde, de una manera tan extraña que no se puede decir; porque ninguna hay en la tierra, a lo menos de cuantas yo he pasado, que le iguale. Baste que de media hora que dure, deja tan descoyuntado el cuerpo y tan abiertas las canillas, que aún no quedan las manos para poder escribir, y con grandísimos dolores.

De esto ninguna cosa siente hasta que se pasa aquel ímpetu... Esto, aunque se muera por tenerlo, si no es cuando lo da Dios, no aprovecha. Deja grandísimos efectos y ganancia en el alma. Unos letrados dicen que

²⁷ Lo confirma también el P. Gracián: “Estando en Sevilla en tiempo de las mayores tribulaciones y persecuciones que tuvimos, había un Padre de la Compañía, gran siervo de Dios y muy entendido en cosas de espíritu, llamado Rodrigo Álvarez. Y como tantas cosas decían de la Madre, pretendió examinar su espíritu. Y comenzando a tratar con ella, fue necesario que ella escribiese aquella Relación para satisfacerle” (J. GRACIÁN, *Escolias a la Vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*, ed. de J. L. Astigarraga, Teresianum, Roma 1982, p. 88)

es uno; otros, otro; nadie lo condena. El maestro Ávila me escribió era bueno, y así lo dicen todos. El alma bien entiendo es gran merced del Señor. A ser muy a menudo, poco duraría la vida” (CC 54, 11-12).

Esta descripción, a la vez que un resumen, era un esbozo para lo que iba a hacer un año más tarde, cuando ante el temor de que el *Libro de la Vida* “se hubiere perdido”, y ante la necesidad también de completarlo “con lo que después me ha dado el Señor”, se decidió a escribir “otro y grande” -el *Castillo Interior*- como un “tratado” de teología espiritual sistematizado al hilo de su propia experiencia²⁸.

Lo más llamativo del *Castillo Interior* es que de los 27 capítulos que contiene, casi la mitad, 11 de ellos, los dedica al espacio de las sextas moradas, que corresponde a la etapa del desposorio espiritual, al crisol del amor, donde se da la verdadera purificación del deseo, adonde por una parte “el alma ya queda herida del amor del Esposo y procura más lugar para estar sola y quitar todo lo que puede, conforme a su estado, que la puede estorbar de esta soledad”, pero por otra “el Esposo no mira a los grandes deseos que tiene [ella] de que se haga ya el desposorio, que aún quiere que lo desee más y que le cueste algo” (6M 1, 1).

Aquí, en este período de la vida espiritual, el trabajo más doloroso “que padece [el alma] hasta que entra en la séptima morada” es el de “unas sequedades que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar, y que, como una persona de quien oyó decir desde lejos, es cuando oye hablar de su Majestad” (6M 1, 8), porque “está el entendimiento tan oscuro que no es capaz de ver la verdad, sino creer lo que la imaginación le representa, y los desatinos que el demonio la quiere representar, a quien debe nuestro Señor de dar licencia para que la pruebe y aun para que la haga entender que está reprobada de Dios... La gracia (aunque no debe estar sin ella, pues con toda esta tormenta no ofende a Dios ni le ofendería por cosa de la tierra) está tan escondida, que ni aun una centella muy pequeña le parece no ve de que tiene amor de Dios ni que le tuvo jamás; porque si ha hecho algún bien o su Majestad le ha hecho alguna merced, todo le parece cosa soñada y que fue antojo” (6M 1, 9-11).

Este dolor es justamente la pena de ausencia, pero no por falta de presencia, pues “entiende que está presente, mas no se quiere mani-

²⁸ Cf. Ctas a don Lorenzo de Cepeda, 17 de enero de 1577, 26; al P. Gaspar de Salazar, 7 de diciembre de 1577, 10.

festar de manera que deje gozarse”. Una pena, además, de naturaleza paradójica, de muerte y vida: “es harta pena, aunque sabrosa y dulce, y aunque quiera no tenerla, no puede; mas esto no querría jamás. Mucho más le satisface que el embebecimiento sabroso, que carece de pena, de la oración de quietud” (6M 2, 2). Es, en definitiva, como la “regalada llaga” de san Juan de la Cruz, que “hace gozar tanto más sabor y deleite cuanto más dolor y tormento se siente” (LB 2, 7).

Para Teresa no hay duda de que esta experiencia de Dios es la más auténtica y segura, más que cualquier otra, “porque no es cosa que se puede procurar por ninguna vía humana”, pero sobre todo por su condición eminentemente “pascual”, de muerte y vida, el paso de una forma de vida a otra: “Aquí no hay que pensar si es cosa movida del mismo natural, ni causada de melancolía, ni tampoco engaño del demonio, ni si es antojo; porque las operaciones no son como de otras devociones que el mucho embebecimiento del gusto nos puede hacer dudar” (6M 2, 4-5). Y entre los criterios para su discernimiento señala tres razones diferenciales avaladas por su propia experiencia:

“La primera, porque jamás el demonio debe dar pena sabrosa como ésta; podrá dar el sabor y deleite que parezca espiritual, mas juntar pena, y tanta, con quietud y gusto del alma, no es de su facultad; que todos sus poderes están por las adfueras, y sus penas, cuando él las da, no son, a mi parecer, jamás sabrosas ni con paz, sino inquietas y con guerra; la segunda, porque esta tempestad sabrosa viene de otra región de las que él puede señorear; la tercera, por los grandes provechos que quedan en el alma, que es lo más ordinario determinarse a padecer por Dios, y desear tener muchos trabajos, y quedar muy más determinada a apartarse de los contentos y conversaciones de la tierra y otras cosas semejantes... Ya puede ser que yo me engañe, mas hasta oír otras razones a quien lo entienda, siempre estaré en esta opinión, y así sé de una persona, harto llena de temor de estos engaños, que de esta oración jamás le pudo tener” (6M 2, 6-7).

Por todo ello concluye que, siendo el “mayor tormento y aflicción de cuantos hay en la tierra, siente el alma que es de tanto precio esta pena, que entiende muy bien no la podía ella merecer, y con esto la sufre de muy buena gana y sufriría toda su vida, si Dios fuese de ello servido; aunque no sería morir de una vez, sino estar siempre muriendo, que verdaderamente no es menos... Cosa penosa es ésta, mas queda el alma con grandísimos efectos y perdido el miedo a los trabajos que le pueden suceder... Queda con muy mayor desprecio del mundo

que antes, y muy más desasida de las criaturas, porque ya ve que sólo el Criador es el que puede consolar y hartar su alma, y con mayor temor y cuidado de no ofenderle, porque ve que tan bien puede atormentar como consolar” (6M 11, 6.10).

5. EL REMEDIO DE LA AUSENCIA (AÑO 1581)

Al final del *Castillo Interior*, en la séptima morada, Teresa describía la última estación de su espíritu, el matrimonio espiritual, como un estado teopático caracterizado por una especie de indiferencia frente a los episodios de la vida y hasta de la muerte, y que le permitía vivir en el más completo desasimiento, la más perfecta eficacia y la más plena serenidad²⁹.

El año 1581, por iniciativa del P. Gracián, el manuscrito autógrafo del *Castillo Interior* fue llevado a Sevilla y confiado a la fiel custodia de la priora María de San José. La Madre Teresa, que estaba al corriente de la medida adoptada por Gracián, escribió desde Ávila a la afortunada depositaria: “Ahora recibí otra [carta] de vuestra reverencia y de mi padre Rodrigo Álvarez, que en forma le tengo gran obligación por lo bien que lo ha hecho en esa casa, y quisiera responder a su carta y no sé cómo, porque algunas cosas que me pregunta no son para ella, aunque si yo le viera -como quien sabe mi alma- no le negara nada, antes me holgara mucho, porque no haya acá con quien tratar de este lenguaje para que dé consuelo... Tornando a lo que le decía, si a vuestra reverencia le parece, pues nuestro padre me dijo había dejado allá un libro de mi letra (que a usadas que no está vuestra reverencia por leerle), cuando vaya allá, debajo de confesión (que así lo pide él con harto comedimiento) para sola vuestra reverencia y él léale la postrera morada, y dígale que en aquel punto llegó a aquella persona y con aquella paz que ahí va, y así se va con vida harto descansada, y que grandes letrados dicen que va bien”³⁰.

Precisamente acerca de esa inalterable “paz interior, y la poca fuerza que tienen contentos ni descontentos por quitarla”, había escrito unos meses antes, en mayo de ese mismo año, su última *Cuenta de*

²⁹ Cf. 7M 1, 8.10; 2, 10-11; 3, 2-8; 4, 4-6.

³⁰ Cta a María de San José, 8 de noviembre de 1581, 23-25.

Conciencia, en la que decía traer consigo de manera habitual la presencia de las tres Personas y de la Humanidad de Cristo, “que parece claro se experimenta lo que dice san Juan, *que haría morada con el alma*” (Jn 14, 23), y que con la aceptación en todo de su voluntad amorosa se había remediado la pena de la ausencia, “que algunas veces parece quiere Dios se padezca sin consuelo interior, mas nunca, ni por primer movimiento, tuerce la voluntad de que se haga en ella la de Dios. Tiene tanta fuerza este rendimiento a ella, que la muerte ni la vida se quiere, si no es por poco tiempo cuando desea ver a Dios; mas luego se le representa con tanta fuerza estar presentes estas tres Personas, que con esto se ha remediado la pena de esta ausencia y queda el deseo de vivir, si Él quiere, para servirle más; y si pudiese, ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase por mi intercesión, que aunque fuese por poco tiempo, le parece importa más que estar en la gloria” (CC 66, 3.10)³¹.

6. CONCLUSIÓN

Después de todo, a la luz de esta serie de textos que hemos ido viendo sobre la presencia ausente de Dios en la experiencia mística teresiana, a lo largo de los veinte años finales de su existencia (1560-1582), podemos deducir las siguientes conclusiones.

En primer lugar, queda claro que Teresa es consciente de que Dios no es objeto ni puede ser término objetual de ningún acto humano³², que Dios es Misterio y sólo puede manifestarse como Misterio³³, es decir, como lo absolutamente oculto, como Presencia invisible, bajo la forma de la ausencia. Cualquier relación con lo divino que

³¹ El original autógrafo se conserva en las Carmelitas Descalzas del convento de Santa Ana (Madrid) e iba dirigido al doctor Alonso Velázquez, entonces obispo de Osma (cf. F 30, 1-2), quien a su vez escribió sobre la primera línea del texto: “Parte de una relación que la Madre me envió consultando su espíritu y manera de proceder”.

³² Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, pp. 325-345.

³³ Categoría que ha sido definida con tres términos igualmente esenciales, imprescindibles y estrechamente relacionados: “*Presencia* inobjetiva en la *inmanencia*, es decir, en el centro de lo real y en el corazón del sujeto, de la más absoluta *Trascendencia*” (J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, pp. 117ss; ID., *Mística y humanismo*, PPC, Madrid 2007, pp. 71ss).

olvide o lesione el carácter absolutamente misterioso y trascendente de su término se convierte -se pervierte- en relación con un ídolo: “Si lo has comprendido -decía san Agustín- no es Dios”³⁴, pues la incomprendibilidad de Dios, su ausencia, no es una propiedad junto a otras, es “la propiedad de sus propiedades”, el atributo de los atributos divinos³⁵. Cuanto mayor es nuestra participación en la vida divina, mejor se entiende la incomprendibilidad como tal. Dios sólo es realmente visto como Dios si no se le comprende. La revelación no abolió el misterio, más aún, con la revelación crece el misterio: “El propio misterio consiste en volverse insondable en la misma medida en que se revela”³⁶. Siempre queda entre Dios y nosotros un vacío, constitutivo, por otra parte, de nuestra autonomía creatural y querido por Dios: “Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle. Porque si estuviéramos expuestos a la irradiación directa de su amor sin la protección del espacio, del tiempo y de la materia, nos evaporaríamos como el agua al sol”³⁷.

Formarse imágenes de Dios es algo inevitable para el hombre, ya que no puede entablar una relación con el misterio más que dando cuerpo en imágenes en las que visibilizar al invisible, representaciones que se le acerquen, nombres con los que invocarlo, símbolos en los que encarnar su relación. Pero “el espíritu que se esfuerza por “comprender” a Dios -insistía Henri de Lubac en uno de los libros más hermosos que se han escrito sobre Dios- ha de ser como el nadador que, para mantenerse a flote sobre las olas, avanza en el océano, debiendo a cada brazada rechazar una nueva ola. Va de continuo rechazando las representaciones que a cada instante cambian, sabiendo bien que es llevado por ellas, pero que detenerse en ellas sería la muerte”³⁸.

En segundo lugar, Teresa nos hace ver que la experiencia,

³⁴ SAN AGUSTÍN, *Sermones* 52, n. 16 y 117, n. 5.

³⁵ Cf. S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, o. c., p. 147; K. RAHNER, *Sobre la inefabilidad de Dios*, Herder, Barcelona 2005; A. DE LUIS FERRERAS, *La incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner*, Universidad Pontificia de Salamanca 1995.

³⁶ Cf. J. LADRIÈRE, *La articulación del sentido*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001, p. 259.

³⁷ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, o. c., p. 81.

³⁸ H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993, p. 94.

además de dinámica, de dinamizar la existencia del sujeto que la padece, de generar energías que ninguna otra realidad es capaz de engendrar, de modificar su vida interior, es también por sí misma dinamogénica, en el sentido progresivo de que le va haciendo tomar conciencia de una presencia constituyente que nunca pasa a ser totalmente constituida, del *Deus semper maior* y por eso mismo *semper adveniens*. Hay ciertamente una ascensión, un progreso en el conocimiento de Dios, pero este progreso, que no merecería tal nombre si no nos acercara al término, en otro sentido nos deja siempre muy lejos de él, pues el Infinito, a medida que se deja alcanzar, se hace y se revela más inaccesible. Y también por parte del hombre no existe nunca hartazgo del deseo, pues a medida que uno se sacia se renueva el hambre. Por eso la experiencia abre siempre a nuevos horizontes y sólo puede ser comprendida adecuadamente como *epéktasis*, en tensión permanente, como verdadero motor de la vida, que eso es precisamente lo que quiere decir la expresión “el justo vive de la fe” (Rom 1, 17; Heb 10, 38)³⁹.

Este dinamismo puede parecer desalentador y suscitar la duda de si no estará movido por una quimera, por una especie de decepción siempre renaciente, como la tela de Penélope o la roca de Sísifo: “¿Por qué siempre el espíritu, cuando ha encontrado a Dios, conserva, o vuelve a encontrar el sentimiento de no haberlo encontrado? ¿Por qué, continuamente, este peso de ausencia, hasta en la más íntima presencia? ¿Por qué esta invencible oscuridad de Aquel que todo lo penetra? ¿Por qué este muro o este abismo que da vértigo? ¿Por qué esta traición de todas las cosas que, no bien nos han dejado ver a Dios, en seguida nos lo ocultan otra vez?”. Estas y otras preguntas las formulaba el propio Henri de Lubac, a las que trataba de responder con palabras de san Anselmo, quien primero se dirigía al alma para

³⁹ Y de ahí también la definición de “místico” que daba Michel de Certeau: “Es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que *no es eso*, que uno no puede residir *aquí* ni contentarse con *esto*. El deseo crea un exceso. Excede, pasa y pierde los lugares. Hace ir más lejos, a otra parte” (M. DE CERTEAU, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Siruela, Madrid 2006, p. 294). Por tanto, el místico, “la persona a la que llamamos experimentada, no es sólo alguien que se ha hecho *a través* de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias” (H. G. GADAMER, *Verdad y método*, vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca 1977, p. 431).

tranquilizarla: “¡Oh alma mía, ¿has encontrado lo que buscabas? Buscabas a Dios y has llegado a conocer que está por encima de todas las cosas, que está por todas partes y siempre... Y si le has encontrado, ¿cómo no sientes la presencia de lo que has encontrado?”. Y luego, dirigiéndose al mismo Dios, le dice: “¿Por qué, oh Señor Dios mío, mi alma no te siente si te ha encontrado?... ¿Por qué esto, Señor, por qué? ¿Su ojo está oscurecido por su debilidad o deslumbrado por tu esplendor? Sí, su ojo está oscurecido por sus propias tinieblas y deslumbrado por tu luz”⁴⁰.

Es aquí donde creemos que Teresa nos ofrece una valiosa aportación con su experiencia de la “pena sabrosa”, de naturaleza paradójica, de sentimientos contrapuestos, de dolor y gozo, de muerte y vida, y cuya ambivalencia afectiva se corresponde con la paradoja misma de Dios, que es al mismo tiempo lo inaccesible y lo radicalmente presente, misterio trascendente-inmanente, presencia en forma de ausencia⁴¹. Una experiencia que podrá ser más o menos intensa, pero ineludible para el ahondamiento de los deseos y las acciones del hombre hasta adecuarlos a la profundidad de Dios. Una experiencia, por tanto, de todos los tiempos, porque Dios es contemporáneo de todos los tiempos, y que personas de nuestros días como Simone Weil han expresado también con toda la claridad posible: “Si perseverando en el amor, se cae hasta el punto en que el alma no puede retener ya el grito “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, si se permanece en ese punto sin dejar de amar, se acaba por tocar algo que no es ya la desdicha, que no es la alegría, que es la esencia central, intrínseca, pura, no

⁴⁰ H. DE LUBAC, *o. c.*, pp. 42-43 y 185. Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion*, cap. 14.

⁴¹ Esto explica también, en última instancia, la razón de su lenguaje paradójico, cuya contradicción interna, de elementos contrarios unidos por la gracia, es el único modo de poder atisbar algo de Dios. Con razón decía Jung que “la paradoja es uno de los supremos bienes espirituales; el carácter unívoco, empero, es un signo de debilidad. Una religión se empobrece interiormente cuando pierde o disminuye sus paradojas; el aumento de las cuales, en cambio, la enriquece, pues sólo la paradoja es capaz de abrazar aproximadamente la plenitud de la vida, en tanto que lo unívoco y lo falto de contradicción son cosas unilaterales y, por tanto, inadecuadas para expresar lo insalvable” (C. G. JUNG, *Psicología y alquimia*, Buenos Aires 1957, p. 26). Observación compartida por Cioran: “Las religiones se mueren por falta de paradojas” (E. CIORAN, *Ejercicios de admiración*, Barcelona 1992, p. 12).

sensible, común a la alegría y al sufrimiento y que es el amor mismo de Dios»⁴². Y en otro lugar añadía: “Cuando un ser humano se halla en estado de perfección, cuando ha destruido completamente en sí mismo su yo mediante el auxilio de la gracia y cae en un estado de desgracia igual al que le correspondería a la destrucción de su yo desde el exterior, aparece entonces la plenitud de la cruz. Produce la ausencia de Dios... La destrucción meramente exterior del yo es dolor cuasi infernal. La destrucción exterior a la que el alma se asocia por amor es dolor expiatorio. La producción de ausencia de Dios en el alma completamente vaciada de sí misma por amor es dolor redentor»⁴³.

⁴² S. WEIL, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 1993, pp. 55-56.

⁴³ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, o. c., pp. 75-76. Aquí podría añadirse el caso de la Madre Teresa de Calcuta, cuya oscuridad de tantos años era también el misterioso vínculo de su unión con Cristo y el secreto para encender el fuego del amor, como exhortaba a las superiores de sus comunidades sin revelar que les estaba transmitiendo su propia experiencia: “A veces pueden sentir una gran soledad, pero éste es uno de los sacrificios que pueden hacer por sus hermanas. A menudo sucede que aquellos que pasan su tiempo dando luz a otros, permanecen ellos mismos en oscuridad” (MADRE TERESA, *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la «Santa de Calcuta»*, Planeta, Barcelona 2007, p. 303).