

# I. Mistagogía y cauces antropológicos

## I. ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA MISTAGOGÍA

La mistagogía nos posibilita abrirnos camino en el intento de una lectura antropológico-teológica del *Castillo Interior*. Dios en la Biblia se presenta como educador del pueblo, y la Historia de la Salvación constituye una peculiar pedagogía divina en el arte de conducir al pueblo a la escucha y recepción del don salvador. El sujeto del Misterio es imagen de Dios (Gn 1,27), educable en su humanidad. La tarea educativa de esta trayectoria confiere una prioridad destacada a la dinámica activa de vida teológica. La relación entre el saber teológico y el saber pedagógico se configura a partir de dos postulados dialógicos: la fe, don de Dios, y la respuesta, libertad humana en un itinerario en el que intervienen mediaciones significativas.

La estructura dialógica sitúa al sujeto en una relación frente al Misterio. Necesitará un camino y una educación que le capacite para tal relación. A tal efecto, recurrimos a la cuestión mistagógica, presente en las tradiciones religiosas.

*Mistagogía* procede de *mystérium* (lo oculto, secreto y arcano) y *ago* (acción de conducir, guiar e inducir)<sup>1</sup>. El *agogós* es guía que conduce y acompaña. Así *mystagogós* designa a una persona que inicia a otros en creencias místicas y educador que tiene conocimiento de los misterios sagrados; mientras que *mystés* designa al iniciado en una realidad sagrada. Por otra parte, el *mýstis* es el experimentado y vive la aprehensión del misterio; lo *mystikós* remite a la experiencia

<sup>1</sup> Cf. G. BORNKAMM, *Mistérion*, en K. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1971, 645-716; Ib. *Mysterion*: TWNT IV 809-834; M. MORENO VILLA, *Misterio: Diccionario de Pensamiento contemporáneo*, Madrid 1997, 790-792.

interior e inmediata del misterio y *mystéria* hace referencia a los misterios<sup>2</sup>.

El término *mystérium* ha tenido un amplio desarrollo en la reflexión teológica, litúrgica y pastoral. Con el latín, se tradujo por “sacramentum”, quedando referido a la introducción en los misterios de Cristo. En un sentido teológico *mistagogía* se ocupa del Misterio en el acontecer humano; en su sentido soteriológico, remite a la explicación y comprensión de la Sagrada Escritura<sup>3</sup>; y en el sentido instrumental, consigna una experiencia personal, y la capacidad de reflexionarla y de comunicarla con la guía de un maestro. Resaltando el actuar pedagógico, *mistagogía* hace referencia a un itinerario de inmersión en el misterio; su acción educativa desarrolla mediaciones y estrategias para la transformación de la persona<sup>4</sup>.

El *mistago*, mediador y testigo, adquiere una relevancia especial en su función de introducir y acompañar al iniciado en los misterios sagrados. Por tanto, la *mistagogía* implica personas, contenidos y procesos pedagógicos; así pues, en su entramado dinámico, diferenciamos cuatro componentes fundamentales<sup>5</sup>:

- a) el iniciador (*mystagógos*, *mystikós*) en el misterio y en los misterios,
- b) el contenido místico (*mystérium*),
- c) el sujeto iniciado en los misterios (*mystés*),
- d) la pedagogía iniciática (*paidos-gogía*).

El magisterio escrito de Teresa pertenece a la rica tradición espiritual de la Iglesia; su vida y testimonio escrito constituyen hoy una

<sup>2</sup> La raíz originaria corresponde a los verbos *mýeô*, “yo inicio en los misterios”, y *mýo*, “yo cierro o enmudezco”, del infinitivo *myeín*, “cerrar la boca”; cf. A. SOLIGNAC, *Mystère*: DSp t.X, 1861.1889

<sup>3</sup> Cf. E. MAZZA, *Ché cos'è la mistagogia*: Rivista di Pastorale Liturgica 154 (1989) 5.

<sup>4</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1997, 37-73; X. QUINZÁ, *La zarza ardiendo. Para una mistagogía del deseo*, Bilbao 2002, 16; J. MELLONI, *Mistagogía*: DEI 1247-1250; G. URÍBARRI, *El mensajero. Perfiles del evangelizador*, Bilbao 2006, 86.

<sup>5</sup> Cf. F V. TORRE ANDUEZA, *Cómo iniciar en la experiencia de Dios*, Burgos 1984, 10.

experiencia significativa<sup>6</sup>. La pedagogía de la fe está inserta en todos sus escritos, con la finalidad de contagiar el entusiasmo por la ruta del misterio de Dios un camino que ella misma ha recorrido. El lector del *Castillo Interior* queda cautivado e invitado a la experiencia cristiana del misterio trinitario, y al mismo tiempo fascinado por la verdadera vocación de Teresa mistagoga.

## 2. TERESA DE JESÚS, MISTAGOGA Y MAESTRA

Teresa se presenta en *Moradas* iniciada en la experiencia de vida mística y como maestra en el arte de introducir en el misterio de Dios. El acontecer mistagógico de nuestra protagonista incorpora un aprendizaje experiencial de orden cognitivo, afectivo y volitivo. En este aprendizaje iniciático hacia el misterio de Dios confluyen aspectos constitutivos, tales como: modelos del entorno social, acciones comportamentales, determinaciones y un proceso vital de individuación autobiográfica.

El modelado de la estructura mistagógica de Teresa se configura a partir de su rica personalidad bajo la mirada de Dios. Pero nuestra protagonista personalizó de forma creativa y original el aprendizaje y la construcción de un modelo mistagógico con la ayuda de libros y maestros<sup>7</sup>, la observación y la incorporación de los elementos significativos de la realidad, la creación de procesos y símbolos y con una profunda motivación racional.

Nos acercamos al educador místico desde la perspectiva del modelado mistagógico. La genética natural se entrecruza con el bagaje del saber cultural. En esta interacción el proceso educativo va formando el subsuelo del místico y maestro para poder abrir nuevos caminos de individualidad y unicidad personal. Con la educación y aprendizaje, la libertad se determina por modelos que orientan al sujeto hacia una dirección y sentido. Los años jóvenes forjan nobles ideales que requieren determinaciones generosas, magnanimidad y horizontes amplios. Ciertas determinaciones y habilidades solo pue-

<sup>6</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina*: ILST, 190-191.

<sup>7</sup> Cf. S. ROS GARCÍA, *El carisma mistagógico de Santa Teresa*: RevEsp 264-265 (2007), 430-432.

den suscitarse con ayuda de modelos que se han conformado con el tiempo en el ejercicio de la libertad, orientada hacia el bien y el amor.

Re-construimos el modelado mistagógico de Teresa en tres momentos: destacamos los elementos más significativos de la búsqueda de Dios y de lo humano en la cultura del siglo XVI; en segundo lugar, describimos los modelos mistagógicos significativos que se dieron en su persona e historia; y, finalmente, nos ocupamos de la pedagogía metódica del IIIAbc.

## *2. 1 Ambiente cultural en la configuración mistagógica de Teresa*

El ambiente social y cultural del siglo XVI en el pequeño rincón de Ávila proporcionó a Teresa las bases del aprendizaje y el arte de educar, contagiar y transmitir la hondura del misterio de Dios. Esta rica personalidad se forjó también en la encrucijada de caminos entre la cosmovisión del Medioevo y el inicio de una etapa emergente<sup>8</sup>. En este tránsito cultural, el Espíritu Santo desplegó una vida rica en experiencias humanas y en el despliegue de la vida de Dios. El nuevo paradigma humanista de Teresa desarrolla una rica antropología: la autonomía e individualidad personal, la subjetividad, la libertad en su condición de mujer y la capacidad resistente ante un ambiente vigilante y sospechoso; nada ni nadie pudo apagar el ferviente deseo de la mujer pedagoga del Misterio, rica y creativa en pedagogía iconoclasta<sup>9</sup>.

Teresa pertenece a la época de la expansión política, geográfica y cultural de Castilla. Al año del nacimiento de Teresa fallece Fernando el Católico; tenía dos años cuando muere el Cardenal Jiménez Cisneros, Carlos I entra en España y Martín Lutero clava las 95 tesis contra las bulas del Papa en la puerta de la iglesia del Castillo de Wittenberg; un año más tarde, Carlos I accede al trono imperial en las Cortes de Valladolid, Magallanes inicia la vuelta al mundo y Cortés la conquista de Méjico. La vida de la Santa, pues, transcurre durante el

<sup>8</sup> Cf. J. BARRENA SÁNCHEZ, *Teresa de Jesús, una mujer educadora*, Ávila 2000, 21-65. El autor expone la encrucijada de caminos del entorno sociocultural del siglo XVI de la Santa.

<sup>9</sup> Cf. E. A. MORENO SANCHO, *La imagen de Cristo en la contemplación de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 2007, 47-158.

reino de Carlos I (1518-1558) y de Felipe II. Teresa fue testigo de grandes cambios, de posturas radicales y de hazañas espectaculares que la historia recordará con cierta ambigüedad.

Teresa nació y vivió en este siglo privilegiado, referencia para la mística de todos los tiempos; tuvo la habilidad de aprender de la cultura y de maestros<sup>10</sup>; se relacionó con teólogos y personas experimentadas; de todos aprende y todos le enseñan; tampoco es ajena al conflicto de la división luterana fe, pero la reforma religiosa y espiritual constituye una búsqueda sincera de los caminos de Dios en el seno de la Iglesia<sup>11</sup>.

Dos manuales se habían ocupado de la formación y educación de la mujer: *De institutione feminae christianae* de Luis Vives y *La perfecta casada* de fray Luis de León<sup>12</sup>. Teresa no perteneció al selecto grupo de mujeres humanistas, como Luisa Sigea, Francisca de Nebrija, Luisa de Medrano, Beatriz Galindo o Beatriz de Silva. El ambiente familiar y a lectura de libros despertaron en Teresa la pedagogía de la imitación, desarrollaron su imaginación simbólica y le suscitaron el riesgo a lo desconocido en la tarea espiritual.

La reforma espiritual en España incide en todos los ámbitos de la vida social, académica y religiosa. Se trata de un movimiento humanista y reformador, precedente a la luterana casi siglo y medio y paralela a ella durante más de cuarenta años. Al amparo de la monarquía y de la reunificación nacional, fray Hernando de Talavera y Gonzalo Jiménez de Cisneros ponen en práctica la reforma humanista y religiosa a partir de 1493, afectando a todas las órdenes religiosas, al clero secular y al pueblo cristiano. Una parte del clero abulense encontró en el maestro Juan de Ávila el empuje renovador y las líneas de una reforma orientada a la formación del clero, a las obras de caridad y a la educación cristiana centrada en el evangelio.

<sup>10</sup> Cf. T. EGIDO, *Ambiente histórico*: ILST 66-69.

<sup>11</sup> Cf. J. PÉREZ, *Mística y realidad histórica en la Castilla del siglo XVI*, en J. SANCHO FERMÍN - R. CUARTAS LONDOÑO, (dir.), *El libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos 2011, 53-70.

<sup>12</sup> Cf. T. ÁLVAREZ, *Cultura de mujer en el s. XVI. El caso de Santa Teresa*, Burgos 2006, 8-9.

La efervescencia religiosa de Ávila consolidó estructuras socio-religiosas: en 1450 había cuatro monasterios; y hasta el 1510 se fundan cuatro conventos más y se reconstruyen tres de los antiguos; se abren nuevos santuarios, hospitales, hospicios y capillas. El movimiento femenino fue importante en el nacimiento de estas casas de oración y de los nuevos monasterios. Mujeres pudientes crean un movimiento espiritual, de búsqueda de Dios y de deseo de hacer el bien, convirtiéndose algunas en líderes de grupos religiosos y abadesas de monasterios. Las nuevas monjas de la aristocracia disfrutaban de privilegios especiales en los conventos. Existió otro movimiento religioso de mujeres beatas del pueblo llano, algunas de ellas dedicadas a la piedad y al servicio de los pobres. En Ávila destacó especialmente, Mari Díaz, que llegó a tener tanta relevancia en la ciudad como Teresa de Jesús<sup>13</sup>.

Esta atmósfera colectiva favorece el desarrollo de la personalidad iniciática de Teresa. La cultura y la historia personal configuran una cosmovisión de sentido. Humanismo y trascendencia se dan de la mano en todos los estratos y clases sociales del pueblo, impregnando las instituciones de la época<sup>14</sup>. El ambiente social y religioso de Ávila se caracteriza por una fuerte presencia de lo sagrado. Nuestra mistagoga creció en este ambiente impregnado de un humanismo y efervescencia espiritual con sentido de lo eterno. Este es el humus de la mística y riqueza espiritual del siglo XVI, del que Teresa es heredera.

Los condicionamientos culturales de la época no eran los más idóneos para despertar y educar las energías vitales de Teresa en su configuración mistagógica. Teresa reclamaba respeto, dignidad y el derecho de la mujer a la oración, sin sospecha de flaqueza. En la búsqueda del verdadero misterio es necesario discernir el buen camino y “ningún caso hagáis de los miedos que os pusieren, ni de los peligros que os pintaren” (C 21,5; V33,3).

<sup>13</sup> Mari Díaz era mujer campesina ligada a la reforma educativa en torno a la obra social de los “niños de la Doctrina Cristiana” y al seminario de S. Millán para la formación del clero popular; murió en pobreza y tuvo un entiero popular. Dejó una estela de fervor espiritual y de caridad para con los pobres; cf. J. BILINKOFF, *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City*, New York 1992, 34.

<sup>14</sup> Cf. Estudios I, 406; A. DE LA M. DE DIOS, *Espagne. III. L'âge d'or*. DSp t.4, 1127-1146.

## 2. 2 El modelo iniciático de la “mímesis” de la *paideia* cristiana

El padre de Teresa, don Alonso, llega a Ávila con cinco años cuando Juan Sánchez, mercader toledano y converso en tiempos recios (V33,5) tuvo que trasladar la familia a Ávila. Del primer matrimonio de don Alonso con doña Catalina del Peso en 1505 nacerán María de la Cañada y Juan. Doña Beatriz Dávila y Ahumada, nacida en 1494 en Gotarrendura, joven de 15 años y residente en Olmedo, será su nueva esposa en 1509. Doña Beatriz (1528-1529) muere a los 33 años (V 1,3) dejando 10 hijos. Teresa se crió pues entre 12 hermanos (V 1,4), en un ambiente varonil y virtuoso (V 1,5). Beatriz fue catequista, pedagoga, amiga e institutriz de la hija, sobre todo en la ruta del misterio de Dios y en el aprendizaje de las virtudes humanas. Padres e hijos participaban en las romerías, peregrinaciones, fiestas populares, eventos sociales y encuentros familiares de Ávila o de Gotarrendura (V, 1,1-2)<sup>15</sup>.

El linaje judeo-converso por parte de padre imprimía la pureza del modelo educativo cristiano en la vida y en las costumbres; así, la transmisión de la fe y la práctica de la caridad cristiana constituían las bases de este modelo<sup>16</sup>. La familia cristiana había heredado de la *paideia* griega el elemento pedagógico de la *mímesis* de los héroes, referentes de conducta ideal y moral. Los santos y mártires cristianos despertaron en los tiernos infantes grandes ideales y deseos de imitación<sup>17</sup>. Nebrija ya había publicado la gramática española en 1492; desde finales del siglo XV circulaban cartillas para aprender a leer y escribir y catecismos para la enseñanza de la fe cristiana; igualmente libros sencillos y devocionales de santos y de la Virgen abundaban en las pequeñas bibliotecas de las familias acomodadas (V 1,1).

El ejercicio pedagógico y la base educativa de la familia Sánchez Cepeda conjugaban el sentido teórico y práctico de la vida virtuosa, fundamentados en tres pilares: el trabajo honesto; el amor afectivo de protección, bondad y alegría; y la cultura en torno a buenos libros con imagería iconoclasta (V 9.6;7,2;20,4; R 30). Teresa encontró en la

<sup>15</sup> Cf. E. LLAMAS MARTÍNEZ, *Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular*: RevEsp 40 (1981) 215-252.

<sup>16</sup> Cf. T. EGIDO, *Ambiente histórico*: ILST 63-155, especialmente, 75-119.

<sup>17</sup> Cf. Cf. F. RIVAS REBAQUE, *El proceso pedagógico de la imitación (μιμESIS) en Ignacio de Antioquía*: EE 312 (2005), 3-50.

familia el humus para despertar al misterio. Este modelo de “ser en el mundo” generó en nuestra protagonista un sentimiento profundo de bondad y actitud positiva ante la vida, generando alegría espontánea, nobles ideales, deseos de entrega y una fuerza buscadora. Teresa se siente bendecida y bienaventurada. El recuerdo que nos desvela de esta infancia está transido de fascinación, alegría desbordante y deseos proyectivos que sobrepasan los de una niña normal. La gracia de Dios fue tiñendo de bondad la vida de esta bendecida existencia. Desde una mirada retrospectiva, Teresa contempla su vida como reflejo de la historia bíblica.

La muerte de la madre ocasionó en la joven Teresa desconcierto emocional y afectivo en la entrada de la juventud: recuerda el peligro de esos meses de desorientación, pensando que podía haber vivido toda la vida sin Dios; e interpreta la intervención autoritaria del padre como misericordia de Dios (V 1,9). A los pocos meses en el monasterio Santa María de Gracia de las Agustinas comenzó a “entender las gracias” y progresar en las virtudes (V 1,9).

El sujeto mistagógico pone a prueba su consistencia en la vida cuando llegan las experiencias significativas, que le configuran para el conocimiento y la relación con el Misterio. Estas experiencias están cargadas de una pedagogía singular para el sujeto; a partir de ellas reformula el sentido de la vida y la realidad adquiere una comprensión que desborda el análisis racional. Teresa vivió experiencias significativas: enfermedades (V 3,3-5;4-5), situaciones límite<sup>18</sup>, lecturas de libros espirituales y la experiencia religiosa de la misericordia de Dios<sup>19</sup> y de la relación con Jesucristo. Todas ellas confieren a Teresa una densidad educativa excepcional y la capacitan para una confianza más allá de sí misma.

Este modelado iniciático ofrece la plataforma antropológica básica del proceso místico de nuestra autora en una educación no-formal. La imaginación lúdica y los nobles deseos proporcionan a Teresa un rico mundo simbólico en relación con el misterio (V 1,6). El horizonte de Dios y las verdades eternas proyectan a Teresa más allá

<sup>18</sup> Destacamos la crisis previa a la conversión a la oración (V 7-8) y la crisis de la conversión del V 9.

<sup>19</sup> M.L. HUGUENIN, *L'expérience de la miséricorde divine chez thérèse d'Avila*, Paris <sup>2</sup>1993.



de sí misma. De esta forma, sale de su etapa infantil con la percepción de que todas las cosas tienden a Dios y que había nacido para amar y servir a su Dios y Señor (V 1,5). Esta rica afectividad se irá dilatando y preparando para la relación con su Creador y Dios.

### 2. 3 *Unidad antropológica de mujer, maestra, madre y esposa*

El término subjetividad pertenece al léxico de la cultura moderna y contemporánea; su comprensión ha llegado a través de la reflexión filosófica y psicológica, pero la tradición espiritual se adelantó, especialmente a partir de san Agustín<sup>20</sup>. En el corpus teresiano el término "sujeto" aparece pocas veces, y con variaciones semánticas diferentes de las que usa Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*, conocedor del latín. Teresa usa este término en las dos acepciones de la época: sinónimo de persona o alma y acción de "sujetar"<sup>21</sup>. Cerezo Galán ha afirmado que el *Libro de la Vida* es el "acta del nacimiento de la subjetividad e intimidad del hombre moderno"<sup>22</sup>. Para Teresa el individuo posee una estructura personal para la relación con Dios como sujeto dialógico. Lo característico de la subjetividad en Teresa sería ese camino empírico a partir de la *passio* en el "alma", desde lo experimentado y lo atravesado.

El término "alma" muy usado por Teresa lo podemos sustituir por la categoría antropológica "subjetividad", como sujeto personal con conciencia de vida interior y de una "presencia" más profunda que ella misma. En el descubrimiento de esta hondura del ser personal, nuestra protagonista no teoriza sino que se somete al viaje interno de su ser en la relación con el Dios que la habita. Teresa desde el punto de vista subjetivo se describe a sí misma con un gran dinamismo vital, orientada al fundamento de su vida y al reposo en la verdad última. Este sagrario de intimidad personal constituye el ámbito en el que

<sup>20</sup> Los términos "sujeto" y "subjetividad" no existían en la época de Teresa; cf. J. C. COUPEAU - J.E. GONZÁLEZ MAGAÑA, *Sujeto*: DEI 1664-1665.

<sup>21</sup> Cf. *Concordancias*, 2656-2658.

<sup>22</sup> P. CEREZO GALÁN, *La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús*, en S. ROS GARCÍA (dir.), *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la cruz*, Salamanca 1997, 179.

se perciben los movimientos interiores con consciencia y densidad<sup>23</sup>. El cultivo de la intimidad (despertar del alma) en Teresa es un paradigma para el desarrollo y aprendizaje de sus capacidades dialógicas con el Misterio. La intimidad en sí misma es misterio.

Teresa vive su ser mujer en una unidad antropológica y espiritual abierta al misterio. Esta unidad constitutiva de cuerpo recibido, afectividad querida, sexualidad gozosa y respuesta agradecida está presente en su constitución mistagógica. Teresa vive su humanización a partir de estos elementos básicos de lo humano en unidad e integración: cuerpo, intimidad y afectividad de mujer. Este modelo mistagógico de personalidad configura y modela las actitudes relacionales con las mujeres y los hombres de su tiempo, guardando su dignidad por encima de los condicionamientos sociales, culturales y religiosos<sup>24</sup>. Por otra parte, ante Dios se percibe mujer de poca cosa, pero hecha para ser amada y pensada por Él (V 34,12;40,8) en la conciencia íntima de ser al mismo tiempo madre, maestra y esposa.

Pero Teresa es también esposa de Jesucristo y maestra de oración. Su maternidad ha sido fraguada a lo largo de su vida por el amor donado y recibido, pero también por el amor ofrecido y sufrido en la misión. La maternidad se aprende y se configura en la relación. La afectividad de mujer está hecha para hacerse hija, madre y hermana. Teresa incorporará a su maestría este rico humanismo de su persona. Los verdaderos educadores y maestros saben que no cabe serlo sin amar con el disfrute de dar y generar vida a aquellos que, en su corazón, les considera hijos e hijas sin posesión alguna. La madurez humana de maternidad supera el instinto y se realiza en esta experiencia de plenitud humana, que la *madre Teresa* proclamaba y expresaba con su capacidad de escuchar, comprender y enseñar.

Esta particular inclinación de Teresa a la maternidad y a enseñar, como maestra en los caminos de Dios, se puede observar en todas sus obras. Así, *madre* y *maestra* están íntimamente unidos en el sujeto mistagógico de la persona entera (maestra de espirituales y mistago-

<sup>23</sup> Teresa usa interior, íntimo, adentro, centro, dentro, entrañas, hondura, profundo, tuétanos; cf. J. SÁNCHEZ-CARO, *Intimidad y misticismo en Teresa de Jesús*, Ávila 2005, 31-33.

<sup>24</sup> Cf. A. ROCCETTI, *Antropología teresiana. Acercamiento humano a Teresa de Ávila, Tesis doctoral*, Universidad de Oviedo. Departamento de filología española, Oviedo 1999,145-182.

gos): “esta *mujer* no utiliza solamente la palabra; quiere expresarse con todo el cuerpo; quiere convertir su cuerpo entero en mensajero suyo y de Dios”<sup>25</sup>.

#### 2. 4 *Pedagogía iniciática del Tercer Abecedario*

El autor del IIIAbc<sup>26</sup> se aparta de la teoría nominalista y toma partido por el camino de la teología del amor (6,2). Para comprender la pedagogía mística teresiana debemos acercarnos a la vía del recogimiento del maestro Francisco de Osuna<sup>27</sup>; defensor de la fe como Comisario General de las Indias, predicador incansable y defensor del camino de la teología mística y de la espiritualidad afectiva (4M 1,7; F 5,2; V 8,5-6;10,5;13,11). Teresa encuentra este libro en la convalecencia de su segunda enfermedad, en casa del tío Pedro de Ortigosa (V, 4,7). El libro acompañará a Teresa gran parte de su vida.

El IIIAbc establece la pedagogía de acceso al misterio de Dios a partir de tres momentos: enseñanza, experiencia y transmisión. Osuna afirma que esta “vía del corazón” constituye un “tesoro del alma” y que ha sido transmitida por maestros, no para quedarse en “pricipiante” o en un “recogido” de “baja significación”, sino para formar maestros (IIIAbc 6,5).

La vía del recogimiento es metódica. La pedagogía del IIIAbc integra experiencia y práctica. Osuna se centra en la transformación de la persona. Dios es el objeto del recogimiento y la persona se determina. El lugar más apropiado para la búsqueda de Dios es la persona (1,1;18,1). Así, el recogimiento incide en un triple movimiento interior: “llegarse a sí”, “entrar en sí” y “subir sobre sí”. Osuna distingue tres “maneras de silencio”, en consonancia con las tres vías de la vida

<sup>25</sup> Ib. 204; cf. M. HERRÁIZ, *Santa Teresa, maestra de espirituales*, Madrid 1984.

<sup>26</sup> Citaremos capítulo y párrafo del IIIAbc, siguiendo la versión: FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario, estudio histórico y edición crítica por Melquiades Andrés* (BAC 333), Madrid 1972.

<sup>27</sup> La reflexión teológica distinguía dos teologías: la escolástica (vía especulativa) y la mística o teología escondida (vía del amor); cf. D. DE PABLO MAROTO, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, Salamanca 2003; M. ANDRÉS MARTÍN, en IIIAbc 108-019; D. DE PABLO MAROTO, *La «oración de recogimiento» en el Camino de perfección*, en J. SANCHO FERMÍN - R. CUARTAS LONDOÑO (dir.), *El libro de la Vida...*, 199-219.

espiritual: silencio de las cosas exteriores y sensibles, silencio o quietud del *ánima*, y gusto y silencio en Dios con gran suavidad (21,3-4;14,3).

El camino dispone de dos medios para educar la libertad a la voluntad de Dios, la disciplina y la ascesis para saberse situar en la verdad; para ello, se precisa el vaciamiento de sí mismo. Osuna incorpora otros elementos ascéticos: vigilancia interna (3,1), “guarda del corazón” y vacío de “todo lo criado” (4,5), orden de la fantasía (7,5), “vagueaciones” (4,1) y de los sentidos (4,1-5), silencio del murmullo de las cosas (15,5), práctica de la caridad (19,1) y dominio de las cuatro pasiones: gozo, esperanza, temor y tristeza (1,3;7,5),

El sujeto se determina por el recogimiento activo y lo demás lo hace el Señor. El alma, apartada de las distracciones, se encuentra más libre y dispuesta para que la voluntad y el entendimiento (12,2) se orientan hacia la verdad más digna y excelente (16,4). El recogimiento se ordena a la quietud, al reposo de la conciencia y a la atención amorosa de Dios, que aviva el corazón y despierta el gusto afectivo por el amor (12,1). Las dos alas para el reposo son el entendimiento y el “gustar” del corazón (8,7).

La vía del recogimiento es “ejercicio” de oración para alcanzar la unión con Dios en pobreza y humildad; el recogimiento es la puerta por donde Dios entra en el alma y esta pueda ser trabajada<sup>(9,2)</sup>. En esta ordenación distingue tres maneras de orar: la oración vocal que purifica la memoria y suscita el amor (13,1), la oración de corazón y de pensamiento que purifica el entendimiento (13,3) y la oración de recogimiento que pertenece a la perfección y purifica la voluntad (13,4). El recogimiento conduce a la oración de quietud (15,2).

El maestro Osuna destaca aspectos de la oración que Teresa personalizará: superioridad de las operaciones internas sobre las externas, lugar y tiempo (15,1.5); constancia y sistematicidad de dos o tres horas diarias (15,2). El recogimiento particular requiere dejar toda otra ocupación y negocio (15,2); sin embargo, cualquier situación de la vida puede ser lugar de oración a través del recogimiento general. Lo importante no es el método, sino estar recogido para darse al Señor en docilidad, como la cera lo está cuando se junta al sello; el Señor concede la quietud, el sosiego del corazón y el recogimiento del entendimiento (3,1;12,1). El recogimiento reorienta la vida y supera

el nivel de dispersión de los sentidos y de las apetencias dominantes (7,1;8,4;15,3) para crecer en virtud y en vida teologal.

El camino espiritual no se hace solo, es necesario un sistema de apoyo: grupo o entorno humano de “buena compañía” (15,5) y un buen acompañante o maestro espiritual. El apoyo externo comunitario no es garantía alguna si no hay una buena disposición, determinación, actitud sincera, amorosa, noble y voluntad para responder a las gracias recibidas. Dios respeta la libertad y pide el consentimiento para realizar la transformación en el ser humano (15,6).

Este camino iniciático requiere conciencia de discípulo y ser enseñado por un buen maestro (8,4). El tratado ocho habla de la necesidad del maestro espiritual y de las actitudes de los discípulos. El maestro engendra amor cuando “acierta en la vena del corazón” y “saca la sangre del amor y temor” (8,4), “como águila que provoca a volar sus hijos” (8,1) por la vía de la buena doctrina; se hace digno de ser imitado y amado, ya que el amor con que enseña engolosina y hace probar al discípulo aquello que le transmite y comunica (8,1). Sin embargo, el maestro se ve siempre urgido a ser ante Dios discípulo obediente a su gracia (8,7).

Teresa quedó marcada por la vía del recogimiento y las líneas pedagógicas del maestro Osuna. Algunos autores han hecho un esfuerzo por comparar aspectos comunes entre los escritos de Teresa y el IIIAbc. El neoplatonismo no queda superado en Osuna. Tal vez, la genialidad de Teresa resida en que, aun estando bajo la influencia del neoplatonismo, en el tema de la humanidad de Jesucristo lo supera en consonancia con la experiencia bíblica.

Con Teresa la espiritualidad del recogimiento se abre camino en la segunda mitad del siglo XVI y en todo el XVII; nadie supo exponer con mejor claridad, precisión y belleza la amistad que acontece entre Dios y el alma. La vía del recogimiento adquiere en Teresa un rostro afectivo y relacional acorde con la antropología de la alteridad: “estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (V 8,3). El IIIAbc despertó el espíritu mistagógico de la Santa fraguando un modelado original y carismático en el *Castillo Interior*.

Estos modelos educativos, seleccionados entre otros posibles, modelaron a nuestra protagonista como sujeto mistagógico particular

y singular. Pero, sin duda, el IIIAbc influye decididamente en la configuración del ser y hacer mistagógico de esta excelente mujer.

### 3. LA PRESENCIA E INICIATIVA DEL MISTERIO

El mistagogo es un apasionado por el misterio. Teresa tiene experiencia del misterio de Dios de la fe cristiana; la autodonación de Dios resplandece por su misericordia en su subjetividad, revelándose como el hacedor de nueva vida, transcendente e immanente. Dios se manifiesta pedagógicamente en Teresa a través de una relación de amistad<sup>28</sup> (inmanencia) y de la precedencia de Su amor (trascendencia)<sup>29</sup>, en sintonía con la Escritura: Dios creador y omnipotente, suprema verdad<sup>30</sup>, fuente de hermosura y de sabiduría infinita (V 15,8; 12,4; 16,1; 17,1), misericordia eterna, divinidad dándose sin tasa alguna (V 40,10; Cp 3,12). Pero, en la medida en que Dios se comunica, revela su verdad y la de la creatura. Dios es origen y meta, dando vida y criando con amor eterno (V 22,14; 18,5; Cp 40,7)<sup>31</sup>.

Teresa resalta la dimensión dinámica de la gracia a modo de una corriente vital, activa y operante. Dios se comunica como experiencia de gracia en la dignidad personal, sanando y elevando la naturaleza a su más alta dignidad (V 22,6-7; 6M 7,6). Así, la experiencia cristiana de Teresa “se refiere al doble misterio de Dios y del hombre y más concretamente a la relación que los une”<sup>32</sup>. Dios desborda siempre, se da sin medida y del todo: “viendo cuán sin tasa es su misericordia” (5M 4,10; 1M 1,3; Cta 3,6); así, la esposa, introducida en la bodega, “sin tasa pueda salir rica” (Cp 6,3).

<sup>28</sup> Cp 16;2,18; 2,22; V 18,15; 25,17.

<sup>29</sup> Cf. V 20,7; 25,17; 26,2; 40,3; C 28,2; 72,6; J. CASTELLANO, *Espiritualidad teresiana...*, 213-216.

<sup>30</sup> Cf. 1M 1,1; 6M 10,5-6; 7M 5,10; 11,10; V40,1; V 9,5; 22,8; 28,8; E 2;7; 8,17; F 4,5;27,21; M. HERRÁIZ, *Solo Dios basta*, Madrid 2000, 216-217; S. CASTRO, *Ser cristiano...*, 167-170.

<sup>31</sup> R. CUARTAS, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 2004.

<sup>32</sup> J. MARTÍN VELASCO, “Búscame en ti-búscate en Mi”. *Descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa: Actas 809*; también en, lb. *La experiencia cristiana...*, 119.

Este acontecimiento central se cristaliza en una particular historia de amor y de relación con el maestro Jesús (V 12,6; 22,10; 39,8; 6M 7,15). Él fue el *pedagogus* y el mayor bien que esconde todos los tesoros y riquezas<sup>33</sup>. La humanidad de Jesucristo configuró definitivamente su personalidad de mistagoga en un cristocentrismo singular. Teresa poseía, desde su tierna infancia, un instinto especial orientado hacia este amor *kenótico* de Dios. La dramática de su vida consistió, primero, en centrar su afectividad en Aquel que había entregado su vida por ella y, posteriormente, en ser moldeada en imagen de este “amigo verdadero” y esposo fiel.

La meditación de la Pasión de Cristo (V 3,1) en el convento de Santa María de Gracia despertó el amor por Jesucristo, y la conversión a la gracia conllevó la presencia real de Jesucristo en la mediana edad de Teresa. Este acontecimiento inaugura e introduce la iniciativa y precedencia de Dios sin causa alguna, de manera que la nueva Teresa tendrá que aprender a dejarse mirar, amar, poseer y educar por el buen Maestro; la vida teológica y mística irán al unísono en el periodo de la plenitud de su vida creyente.

Teresa encuentra en la sagrada humanidad de Jesucristo el contenido teológico y revelador de la presencia amorosa de Dios, personalizando así el contenido cristológico de la fe cristiana (Jn 14,6)<sup>34</sup>. La relación sponsalicia se orienta al Señor resucitado, como hombre y como Dios. Jesús de Nazaret constituye la gracia visible de Dios (1Jn 1,1-4; Jn 1,14).

El Espíritu Santo está presente a lo largo de todo el magisterio escrito de nuestra autora<sup>35</sup>; pero no se puede hablar de una pneumatología teresiana propiamente dicha. La Iglesia no había desarrollado to-

<sup>33</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Espiritualidad Teresiana...*, 216-226.

<sup>34</sup> Cf. Ib. 94-114; A. MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre. Análisis teológico de las VII Moradas en los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Tesis doctoral, Facultad de Teología del Norte de España sede de Burgos, Burgos 1993, 275-304; M. PRADO, *Meditaciones de una mujer sobre la humanidad de Cristo*, Burgos 2001; J. CASTELLANO, o.c. 216-217.

<sup>35</sup> Cf. C. BÁSCONES, *Cristo y el Espíritu Santo en los escritos de Santa Teresa de Jesús*, Pamplona 1995; R. CUARTAS, *Experiencia Trinitaria...*, 197-252; S. CASTRO, *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid 1985, 190-194 y 378-379; J. CASTELLANO, o.c. 232-236; C. GARCÍA, *Espíritu Santo*: DST 265-268.

davía una reflexión teológica sobre la tercera persona de la Trinidad. Sin embargo, la presencia del Espíritu está unida a la experiencia mística de Teresa (R 25,2; F 24,12; 26,2). Así podemos observar abundantes alusiones al Espíritu en sus cartas; y antes de hablar de las “cosas sobrenaturales” se encomienda al Espíritu Santo (4M 1,1; 5M 4,11; 6M 1,1; V 4,11). Observamos el “Pentecostés teresiano” en V 29,13; 32,1-3; Cp 5,4-5<sup>36</sup>.

El Espíritu Santo es amor del Padre y del Hijo que mora en el alma<sup>37</sup>, y se hizo presente en esta hija de la Iglesia como *medianero* del amor de Dios Padre y del amor entregado de Jesucristo (Cp 5,tit; 5,5; 6M 2,3). Corresponde al Espíritu Santo educar la libertad y unirla al amor del Padre y del Hijo (Cp 27,7); pero con su poder creador, recrea a Teresa con el don de la gracia hacia las obras del amor trinitario y la participación en la misma vida divina<sup>38</sup>. Es el Señor Jesús quien conduce a Teresa a saborear “*la verdad de estas grandezas*” (V 27,9-10) en su Sacratísima Humanidad y le introduce en la vida trinitaria R 57, que está “*por presencia y por potencia y esencia*” en la persona (R 44;5,23): “El Señor será nuestra morada” (5M 2,5).

La experiencia del misterio trinitario representa un hecho central en la espiritualidad y escritos de Teresa, sobre todo a partir de 1565, cuando escribe la segunda parte de *Vida*; antes se había centrado en Cristo como centro del “alma”. Dios Uno y Trino constituye una experiencia personal en Teresa: las tres personas divinas le dan a entender las palabras del evangelio (V 27,9; 39,25; 7M 1,6; R 16,1); percibe a las Personas como un solo Dios en el centro de su ser<sup>39</sup>; se le ilumina la función y presencia del Espíritu Santo en la manifestación del amor trinitario (R 56;57); y identifica las operaciones “*ad extra*” de Dios Trino (R 33,3; R 56). El misterio trinitario es “un solo Dios y tres Personas” (V 39,25). Teresa narra la experiencia trinitaria con realismo sorprendente, en su misterio incomprensible (R 5,23).

<sup>36</sup> Cf. R. CUARTAS, o.c. 218-225; S. CASTRO, o.c., 191-1193.

<sup>37</sup> Cf. 7M 1,6; R 16,1;33,3; V 38,9

<sup>38</sup> A. MAS ARRONDO, *El hombre...*, 245-246. J. CASTELLANO, *Espiritualidad teresiana...*, 162-172.

<sup>39</sup> Posteriormente a los años 1571-1572 son frecuentes las visiones trinitarias; cf. R 16,1; 24; 25,2; 33,47.



#### 4. PEDAGOGÍA MISTAGÓGICA

La introducción misteriosa incorpora el arte del mistagogo y la intervención pedagógica del *Mysterium*. Cuando la Iglesia concede la distinción de Doctora a la Santa de Ávila, manifiesta que su doctrina está iluminada por una teología objetiva y puede iluminar la travesía de la experiencia de Dios. Desde este punto de vista, surge una hipótesis de trabajo: el proceso creyente y magisterio escrito de Teresa revelan la fe teológica y una pedagogía teológica con vertientes antropológicas y existenciales; es decir, Teresa enseña, de forma pedagógica, la andadura y el proceso educativo hacia la humanización cristiana en Dios.

La mistagogía apela a una pedagogía de lo imposible, en la “transgresión” del yo con las posibilidades y límites que le impone la naturaleza humana. Si la mistagogía está referida a la capacidad de estructurar el proceso del Misterio, este tiene un protagonismo significativo; y, sin embargo, esta pedagogía dialógica implica el aprendizaje del *ars* educativo y una experiencia. Teresa de Jesús no aparece ni como teóloga ni como pedagoga en la historia de ambas disciplinas; escribió sobre su experiencia de Dios, pero no elaboró libros sobre educación ni reflexionó sobre esta noble tarea; en su tiempo no se había desarrollado todavía la pedagogía como ciencia, lo que sucedería en el siglo XIX con J. H. Herbat (1776-1841).

La vida de la Santa estuvo dedicada a la oración y a la renovación espiritual de su orden; pero emprende con originalidad una ardua tarea de educación humana y religiosa de sus monjas<sup>40</sup>. En el siglo XVI los monasterios constituían lugares educativos por excelencia. Se puede afirmar que la reforma de Teresa tiene la intención educativa de “criar almas”<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Cf. J. BARRENA SÁNCHEZ, *Teresa de Jesús, una mujer educadora*, Ávila 2000, 237-239.

<sup>41</sup> Isabel Gutiérrez Zuluaga se aventura a considerar a Teresa “como una de las grandes figuras de la historia de la educación”: I. GUTIÉRREZ ZULUAGA, *Cultura y educación en Teresa de Ávila*: Revista Española de Pedagogía 157 (1982) 9; cf. S. CIEZKOWSKA, *Teresa d'Avila educatrice. Lettura del “cammino di perfezione” in chiave pedagogico-spirituale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2009, 11-14.

La educación constituye una ciencia práctica y un arte en la tarea de guiar a la persona de la tierra infructuosa (sin labrar) hasta el vergel del amor de Dios. La Santa alberga la convicción de que esta tarea educativa conduce a la verdadera humanidad; así, su intención pedagógica estuvo orientada a que sus hermanas llegaran a ser un “jardín” donde crecieran las flores de las virtudes (V 11,16). Todo sistema educativo hace referencia a un fin que, en su ultimidad, debe coincidir con el fin último del sujeto de la educación. Pero, en este caso, el sujeto es hijo e hija de Dios; esta connotación confiere un cariz educativo de la perfección cristiana. Podríamos hablar de una educación de la vida teológica y de una teología que conduce al creyente a la experiencia educativa del contenido de su reflexión<sup>42</sup>.

El mistagogo recibe de la Revelación un aporte significativo; así, la reflexión pedagógica se sitúa más allá de los medios y de las herramientas que intervienen en el acto propiamente educativo. *Educare* es *complere*, ayuda y cuidado. La acción educativa asume y maneja el conflicto del misterio de la vida en sus tensiones de posibilidad de ser persona. Esta, es sujeto de educación, ser vivo, social, abierto y dialógico, comunicativo y creador de símbolos.

Así, la tarea educativa se define como un proceso del enigma del ser humano<sup>43</sup>, en un proceso permanente de hacerse persona de una forma inalienable, responsable y consciente. Esta tarea humana es proceso dinámico de continuidad y discontinuidad, cuando el Misterio imprime ciertos saltos de nivel o rupturas del mismo proceso de “ser personal”. Sin embargo, la persona dispone de cauces, facultades internas, habilidades y categoriales que le capacitan para ser sujeto real y activo del misterio y para que el misterio pueda anidar en lo humano, a modo de pedagogía de transformación; nos servirán para hacer un somero recorrido de las Moradas del *Castillo Interior* de Teresa de Jesús.

<sup>42</sup> Cf. G. GROPPPO, *Educación cristiana*; en J.M. PRELLEZO GARCÍA (ed.), *Diccionario de Ciencias de la Educación*, Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad Pontificia Salesiana, Madrid 2008, 357-359; Z. TRENTI, *Educación religiosa*: Ib. 373-375.

<sup>43</sup> Cf. P. FERMOSE, *Teoría de la educación. Una interpretación antropológica*, Barcelona 1985, 55-67.

## 5. CATEGORÍAS PEDAGÓGICAS Y ANTROPOLÓGICAS DE ACCESO AL MISTERIO

Las práctica educativa de Teresa se fundamenta en el proceso que ella misma desarrolló en un ámbito adulto no-formal, adquiriendo una sabiduría pedagógica y una práctica educativa a lo largo de su vida y enseñanza. La persona a la luz del *Castillo Interior* es “capax Dei”. Esta capacidad de vivir a partir de la “potencia obediencial”, disponibilidad y acogida a la Revelación, posibilita acceder a Dios a través de categorías humanas<sup>44</sup>. La perspectiva mistagógica nos permite establecer las siguientes categorías de análisis: la experiencia, la interioridad, la relación, el discernimiento y la Palabra con la estructura simbólica.

### 5. 1. Experiencia y aprendizaje

La experiencia es connatural al arte educativo de Teresa “impreso en las entrañas” (C 6,4; V 27,5.6); se trata de una experiencia anclada en la existencia humana en confrontación con la realidad trascendente, inherente al ser personal<sup>45</sup>. Esta subjetividad particular de sentir, entender y comunicar lo que ella vio y entendió (V 25,9) constituyó un reto en un siglo en el que se dudaba de la individualidad en los procesos creyentes. La experiencia en la autora remite a un conocimiento vivido, vital y práctico, como algo inmediato de la realidad dada de los contenidos objetivos de la Revelación y fe de la Iglesia. Teresa se puede presentar como maestra de la experiencia de Dios tanto desde el contenido objetivo de la fe como desde la dimensión subjetiva y creyente<sup>46</sup>. Pero, en los ámbitos reflexivos y pastorales, existe la convicción de que la experiencia es camino y lugar de encuentro de Dios con la criatura y de esta con su Dios y Señor. El ser humano puede experimentar personalmente a Dios porque constituti-

<sup>44</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica Fe y razón*, 22 (1998); S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. “Dar razón de la esperanza”* (IP 3,15), Salamanca <sup>2</sup>2009, 110-112.

<sup>45</sup> Cf. M. HERRÁIZ, *Santa Teresa educadora. Formación y pedagogía de la vida espiritual*: Vida Religiosa (Madrid) 52 (1982) 102-111; cf. V 10,9; 12,6; 18,8; 22,3.5; 27,4; 28,7; 40,8; R 5,1; 5M 4,3.

<sup>46</sup> Cf. A. M. GARCÍA ORDÁS, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, Madrid <sup>2</sup>2011, 26.

vamente está hecho abierto y religado a su origen; tanto la reflexión teológica, la espiritualidad como la pastoral deben “tener presente esta meta inexorable”<sup>47</sup>.

La experiencia tiene lugar en la condición inteligente y peregrina de la persona ante la realidad que le impele a discernir y “saber”. De aquí que tanto el camino autobiográfico como el “padecer” la realidad configuran los ingredientes del cauce pedagógico de la experiencia operada por la gracia<sup>48</sup>. El constructo experiencial supone un encuentro dialógico entre un sujeto y un objeto, y un impacto relacional activo y pasivo de cara a una adquisición particular de la persona. Dicho de otro modo, experiencia hace referencia a un diálogo implicativo con la realidad, que afecta significativamente a la alteridad del sujeto ante un objeto-sujeto dado.

Dios trasciende toda “experiencia” y al sujeto de la misma; por tanto, toda experiencia de Dios requiere humildad, despojo y desapropiación. Desde esta perspectiva, la experiencia y “conocimiento” de Dios se centra mayormente en la acción padecida o estado teopático, y menos en la búsqueda denodada de la voluntad. Teresa trata de comunicar y dar a entender lo que pasa entre el alma y su Dios. Ella misma afirmaría que una cosa es sentir y tener la experiencia, otra captarla y entenderla, y otra comunicarla y saberla dar a entender (V 17,5)<sup>49</sup>.

La vida es “camino” y el proceso espiritual se configura en la historia con densidad antropológica y teológica<sup>50</sup>. *Moradas* delinea un proceso espiritual que Teresa había elaborado a lo largo de su vida. Podemos identificar en cada morada las vivencias y etapas más significativas de su vida, que están de trasfondo y que han servido a nuestra protagonista para organizar cada una de las moradas o etapas de la

<sup>47</sup> K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander 1990, 10.12.

<sup>48</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Il cammino del cristiano nel “Castello Interiore” di Santa Teresa*, en AA.VV. *Il cammino spirituale cristiano*, Roma 2004, 164; A. M. GARCÍA ORDÁS, o.c. 14.

<sup>49</sup> Cf. IIIAbc 3,2.5,3; T. ÁLVAREZ, *S. Teresa di Gesù mistica*, en AA. VV. *Vita cristiana ed esperienza mistica. Lezioni tenute nel Congresso Teresiano Internazionale*, Roma 1982, 199-229.

<sup>50</sup> Cf. T. ÁLVAREZ, *Camino espiritual*: DST 98-100; S. GAMARRA, *Teología Espiritual*, 247-280.

vida espiritual. Así pues, asumimos la experiencia narrativa de Teresa como uno de “los cauces normales de la efusión mistagógica de la Santa”<sup>51</sup>; sin duda alguna ella misma se servirá de la experiencia para “engolosinar” al lector y ofrecerle una referencia de autoridad en el camino del misterio de Dios (V 4,10).

### 5. 2 Interioridad, mirada honda de la realidad

El *Castillo Interior* constituye una inmersión en la interioridad de la persona. El proceso mistagógico requiere tener en cuenta el “paradigma emergente” de la interioridad<sup>52</sup>, como lo ha sido en maestros espirituales de la tradición cristiana<sup>53</sup>. La interioridad está relacionada con el centro nuclear de la persona. Pero esta capacidad innata a la persona requiere cierto adiestramiento; de hecho, nuestra autora reconoce la dificultad de entender las cosas interiores al inicio del camino. Pero en el siglo XVI hablar de lo que ocurre en el interior ocasionaba serias dificultades; la conciencia colectiva todavía no había nacido a la subjetividad refleja ni a la interioridad (1M 2,7). El cauce pedagógico de la interioridad llega a Teresa por diversos caminos<sup>54</sup>; pero fue Jesucristo, modelo de “hombre interior”, quien despertó sus ricos fondos.

La interioridad permite “oír y seguir la voz de la conciencia”, más allá de la reflexión y del propio examen, pudiendo realizar un dictamen prudente o juicio en bien de la dignidad de su humanidad; la interioridad interroga a la conciencia para profundizar en el discernimiento y en la elaboración del juicio práctico sobre actos y decisiones concretos en orden a la verdad y al bien moral<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> T. ÁLVAREZ, *Mistagogía*: DST 428-429.

<sup>52</sup> Cf. AA. VV. *La interioridad: un paradigma emergente*, Madrid 2004; cf. K. WAALJMAN, *Espiritualidad, formas, fundamentos y métodos*, Salamanca 2011, 383.

<sup>53</sup> Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *Interioridad, experiencia, teología*, en G. URÍBARRI, *Contexto y nueva evangelización*, Madrid 2007, 123-158.

<sup>54</sup> Cf. R. CUARTAS, *Interioridad y experiencia mística*, en SANCHO FERMÍN, F. J. (dir.) *La interioridad. A la conquista del “sexto continente”*, 19-29, Ávila 2007.

<sup>55</sup> Cf. CEC 1779-1782. “Retorna a tu conciencia, interrógala [...]. Rogad, hermanos, al interior, [...] al testigo, Dios”: AGUSTINUS, *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, 8,9: MPL 35, 2041, cit. por CEC 1779.

La interioridad no tiene fácil comprensión conceptual; constituye la subjetividad más honda de toda realidad o realidades de la persona; su concreción no es tanto conceptual, sino dinámica en la interacción de diversas realidades. El término antropológico *interioridad* corregiría y actualizaría los términos de la espiritualidad clásica: *hombre interior* y *hombre exterior* con tintes dualistas. El centro unificador de la interioridad constituye el hogar, la casa propia del Espíritu y el ámbito de la vida teológica<sup>56</sup>. Este término tiene relación con el *corazón* bíblico, y el centro y el hondón del alma para Teresa. La experiencia honda de la interioridad constituye la plataforma humana de la experiencia teológica.

El *Castillo Interior* constituye el desarrollo de un camino progresivo de interioridad, en tres fases: interiorización antropológica, relación y unión con Dios, y acercamiento a la persona humano-divina de Jesucristo<sup>57</sup>. Ahora bien, por tratarse del misterio personal, la interioridad requiere experiencias vividas y símbolos que condensan su profundo significado. ¿Qué mejor símbolo cultural para expresar la vida espiritual que la progresiva inmersión en el interior de un *castillo*, en el que habita el verdadero y único Rey?<sup>58</sup>.

### 5. 3 Relación y aprendizaje del amor revelado

Dios eligió a un pueblo y tomó la decisión de hablarle: “Vete de tu tierra, y de tu patria [...] a la tierra que yo te mostraré” (Gn 12,1; cf. Hb 11,8s). La clave relacional fue introducida por la *Declaración Dogmática sobre la Divina Revelación* para una mayor comprensión de la Revelación en el tiempo y culturas. Así, las verdades reveladas se hacen presentes por medio de una relación de comunión con Dios en la creación y en la historia humana<sup>59</sup>.

El sujeto de la experiencia de Dios se sitúa ante un hecho del que no puede disponer, porque lo recibe como don y, si lo acepta, terminará afectándole significativamente. Se trata de una visita y de una

<sup>56</sup> Cf. K. WAAIJMAN, o.c. 385.

<sup>57</sup> Cf. T. ÁLVAREZ, *Introducción*, en SANTA TERESA, *Obras completas*, Burgos<sup>14</sup>2006, 656.

<sup>58</sup> Cf. V 40; C 28; T. ÁLVAREZ, *Castillo Interior*: DST 134.

<sup>59</sup> C. MÁRQUEZ, *La contextualización como nuevo horizonte de la teología*, en G. URIBARRI, o.c. 27.

palabra<sup>60</sup> que acontece en la intimidad en forma de conmoción (Jr 20,7). La realidad de Dios afecta al sujeto. El *pathos* del Misterio se convierte en un camino del amor revelado. El conocimiento y auto-donación de Dios requieren trato personal y capacidad de acoger su vida: “Si algo nos revela Teresa [...] es que somos relación [...], capaces de ser presencia activa del amor, capaces de Dios, por naturaleza y gracia”<sup>61</sup>.

Teresa pertenece a la larga tradición espiritual de la oración afectiva. La Santa sitúa al sujeto ante el misterio de Dios como un ser en relación, abocado al amor; de aquí que la configuración de la estructura relacional de la persona va a ser constitutivo al *Castillo Interior*. La oración es reciprocidad de amor y trato dialogal entre Dios y el creyente: trato de amistad y encuentro con quien sabemos nos ama (V 8,5). El orante es invitado a entrar “en un aposento de un rey o gran señor” (6M 4,8). Asumimos también la relación, en su sentido humano y oracional, como cauce del hecho mistagógico de las Moradas del *Castillo Interior*.

#### 5. 4 Discernimiento

El creyente vive en presencia de la Gracia bajo la guía del Espíritu. Así, vivir en discernimiento tendría que ser el talante normal y la actitud permanente, porque no todo lo que se mueve dentro ni todo actuar tiene como motivación el amor de Dios suscitado por el Espíritu al estilo de Jesús el Señor; Él también tuvo que discernir cómo adherirse a la voluntad de Dios y ejercer su misión en las encrucijadas de la vida.

Al cristiano se le hace imprescindible vivir en profunda actitud de discernimiento en “tiempos revueltos”; sin duda alguna, Dios habla a través de la vida; pero se requieren criterios y olfato especial para interpretar los acontecimientos históricos y descubrir la acción salvador de Dios en las mediaciones ordinarias. Esta búsqueda interna de Dios se configura a través de estructuras de pensamiento y de experiencias probadas y avaladas por la comunidad, reglas vivas o máximas cargadas de sabiduría.

<sup>60</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental...*, 93-94.

<sup>61</sup> M. HERRÁIZ, *Dios*: DST 240.

Para Pablo el discernimiento define la identidad cristiana en el camino verdadero de seguir a Jesucristo (Col 1,9-10), en la fe, la esperanza y el amor (1Co 13,13). Se requiere, por tanto, vivir bajo la dinámica del Espíritu y ser “hombre espiritual”<sup>62</sup>, porque el hombre natural no capta las cosas del Espíritu de Dios. El aprendizaje de rastrear las “mociones” o las tendencias de la interioridad, requiere, entre otras cosas, saber discernir las mociones limpias del “buen espíritu” de las engañosas del “mal espíritu” (1Co 2,14-15), dentro de la maraña de los deseos afectivos, que normalmente acompañan al ser humano.

Nuestra autora no presenta un cuerpo de discernimiento estructurado, sino que lo va presentando de forma espontánea a lo largo de sus escritos. El término *discernimiento*, ausente en el vocabulario teresiano, es sustituido por *discreción*, sinónimo de “cordura, moderación prudencia, seso, tiento”, y *discreto*, sinónimo de “avisado, concertado, cuerdo, mirado, prudente, recatado”<sup>63</sup>. También habría que acudir a los términos *humildad*<sup>64</sup>, *verdad*<sup>65</sup> y *desasimiento -desasido, desasir-*<sup>66</sup>. Teresa aprende este arte de la observación, la experiencia y los frutos a la luz del Espíritu y del magisterio de la Iglesia; su sano olfato de la realidad creyente le llevaba a desconfiar de sí y de su voluntad cuando se trataba de Dios; pero, sobre todo fue enseñanza recibida en la relación con su singular Maestro<sup>67</sup>.

La Escritura es criterio de discernimiento. Nuestra autora recurrirá a ella para refrendar su experiencia y para estar en sintonía con la Sagrada Escritura y la fe de la Iglesia.

<sup>62</sup> Cf. G. GOLZANI, *Uomo spirituale*, en AA.VV. *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, 1242-1294.

<sup>63</sup> Cf. *Concordancias* 870-871.

<sup>64</sup> Cf. 1M 2,8.; 3M 2,6; 7M 4,8; *Concordancias* 1320-1324; BSSTJ 664-666.

<sup>65</sup> Cf. 3M 1,9; 6M 1,9;9,12;10,6; *Concordancias* 2848-2849; BSSTJ 672.

<sup>66</sup> Cf. 4M 2,10; 6M 11,10; *Concordancias* 734-736.

<sup>67</sup> Cf. M. HERRÁIZ, *Discernimiento espiritual en Teresa y Juan de la Cruz*: Frontera-Hegian 64 (2008).



### 5. 5 Palabra y símbolo

Nuestra autora tenía un especial aprecio por la Escritura, y desde joven (C 21,4) había saboreado la Verdad de la Palabra, hecha carne. El *Castillo Interior* no se entiende sin el sentido genuino que Teresa tiene de la Palabra, manantial y vida que ha irrumpido con Jesucristo. El acceso de Teresa a la Sagrada Escritura fue a través de los libros devocionales y espirituales, del rezo del oficio y de las predicaciones que escuchaba con atención en las eucaristías; sus confesores y directores espirituales ejercieron una influencia determinante en su estima por la Escritura. En el *Castillo Interior* el dato bíblico es criterio de vida y de discernimiento. La Palabra había forjado en Teresa fortalezas internas que incorpora con textos, personajes y símbolos bíblicos a los que recurre con creatividad y buen criterio.

En el imaginario espiritual de Teresa, los textos, escenas bíblicas y la persona de Jesús ocupan el lugar central de su experiencia, pensamiento y escritos. El libro de las *Moradas* está repleto de citas bíblicas y de alusiones a personajes evangélicos. En sus escritos se verifica la estrecha relación entre la experiencia de fe y el dato bíblico; aunque no siempre alude a una cita explícita, en el *Castillo Interior* la Palabra es manantial certero de la experiencia creyente.

El símbolo constituye una realidad humana para expresar y comunicar experiencias fundamentales en el arte y en las religiones para interpretar la realidad de los estratos profundos de la realidad, a los que no pueden acceder los conceptos racionales<sup>68</sup>. El lenguaje y la expresión simbólica se esfuerzan por descifrar la realidad de la sensibilidad, del significado y de la experiencia religiosa (2N 17,3). De aquí que requiera de una adecuada hermenéutica a partir de la doble relación que mantiene con el contenido que desea expresar.

El símbolo es vehículo de relación y de conocimiento para las culturas y tradiciones religiosas; su función pedagógica reside en hacer accesible el Misterio o realidad invisible. O sea, el símbolo relaciona

<sup>68</sup> Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La condición simbólica de lo religioso*: MCom 55 (1997) 53-57; A. TORNOS, *Función simbólica y trabajo teológico*: MCom 42 (1984) 169-187.

dos entes distintos y, a la vez, es mediación de sí mismo<sup>69</sup>. Por su carácter interpretativo y estético, el lenguaje simbólico posee una función pedagógica extraordinaria al servicio de la experiencia religiosa<sup>70</sup>.

Hemos unido el recurso bíblico al simbólico en Teresa porque ambos están relacionados en la estructura del *Castillo Interior*: sin duda alguna, la rica simbología teresiana se relaciona con la simbología y contenidos bíblicos, salvaguardando la diferencia y relación existentes entre la pluralidad de la ontología del símbolo, ente finito, y la unidad de la ontología teológica del misterio de la Trinidad<sup>71</sup>.

## 6. CONCLUSIÓN

Llegamos al final de este primer capítulo con el propósito de poner los fundamentos del hecho mistagógico y de establecer las categorías pedagógicas y antropológicas que nos sirvan para el análisis de cada una de las moradas.

Nos disponemos, pues, a construir el proceso mistagógico del *Castillo Interior*, mediante una circularidad progresiva de análisis a partir de los cinco criterios o cauces pedagógicos establecidos. El método nos proporcionará llegar a nuestro objetivo en el capítulo conclusivo: del análisis mistagógico del *Castillo Interior* se desprende una *pedagogía teológica*<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Cf. K. RAHNER, *Para una teología del símbolo*: ET IV, 271.

<sup>70</sup> Cf. C. A. BERNARD, *Teología simbólica*, Roma 1981, 223.

<sup>71</sup> Cf. K. RAHNER, o.c 266-270.

<sup>72</sup> Para E. Stein el constitutivo íntimo del alma femenina es el amor, tal y como brota del corazón divino. Así cuando el alma femenina se une al corazón divino en la liturgia y en la eucaristía, gana en entidad constitutiva; cf. E. STEIN, *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Madrid 1998, 43, cit. por C. VILANOU TORRANO, *La pedagogía teológica en Edith Stein (1891-1942)*: Revista española de pedagogía 223 (2002) 481-499; F. RUIZ SALVADOR, *Mística e mistagogia: Vita cristiana ed esperienza mistica*, n° 837, 277.