

2. NOTA SEGUNDA: LAS MORADAS COMO PROCESO DINÁMICO DE DESARROLLO RELIGIOSO Y PERSONAL

En esta segunda nota, quiero presentar las *Moradas*, en una visión de totalidad, no sólo como un caminar ascético-místico del sujeto religioso que se va purificando, iluminando y uniendo progresivamente a Dios, sino también como un proceso dinámico de desarrollo y maduración de toda la personalidad que al abrir su intimidad más profunda afectivo-cognoscitiva, conativa y relacional, a los significantes y símbolos religiosos de su fe y dejarse interpelar por ellos, va transformando ascensionalmente sus deseos, en una incesante lucha de conflictos y antinomias internas, al tiempo que se desaliena, libera y conquista su propia verdad de sujeto humano. Como bien han mostrado Allport y Vergote, entre otros, la religión sincera y personalmente vivida es capaz de dinamizar todos los factores de la personalidad, polarizarlos y potenciarlos integradoramente en la costosa formación de una *actitud* religiosa madura a partir de vivenciales experiencias, mediante la cíclica y siempre más profunda retoma del pasado biográfico, la superación de conflictos y aparentes aporías vitales, la identificación con un modelo y la acción comprometida en el grupo religioso de pertenencia.

2.1. *El proceso místico vivido e interpretado por Teresa*

Cuando la enclaustrada y andariega Teresa de Jesús escribe las *Moradas del Castillo interior*, le parece encontrarse en la etapa final de un largo camino, que llama "este camino", en contraposición a otros no místicos, menos peligrosos, pero más "lentos" al menos cuando uno es llamado a seguir el de la contemplación como lo serían, por vocación, todas sus monjas para quienes directamente escribe. Y lo hace con la actitud de un viejo explorador de selvas vírgenes, ofreciendo una especie de memorias-guía, con planos, notas y avisos, a sus hijas del Carmelo para que puedan llegar, sin extravíos ni graves accidentes, hasta donde ella llegó: a la unión más plena y estable con el anhelado Dios de su deseo y Esposo de su alma, que es posible alcanzar en esta vida mortal.

Escanciado y vehiculado su discurso en y por esa gran parábola, que se le "ofreció", de "considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal" con "muchas moradas, unas en lo alto, otras en lo bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas la más principal que es a donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma" reservada para el Rey y Señor del castillo, podría uno pensar que Teresa está utilizando un modelo estático, casi arquitectónico como decoración para un infantil cuento de hadas o para entretener la imaginación de aquellas jovencitas románticas encerradas en los "palomares" de sus fundaciones. Nada más lejos de la verdad. Cuando nos internamos en su lectura, nos encontramos, de pronto, con la sorpresa de que la aparente lianeza y diafanidad del texto es pura *paradoja* hasta hacerse, por momentos, paradoja de paradoja donde las "comparaciones" se contraponen, sustituyen y encabalgan, disimulando la tensión anímica que subtiende todo el discurso —"deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender..."⁷³—, convirtiéndolo en una pluri-dimensional polifonía simbólica.

Teresa parte, en efecto, de una fascinante visión de la hermosura, riqueza, profundidad y compleja estructura de la dinámica del *alma*, y la presenta como el *escenario* simbólico y realísimo que la propia alma —paradójico desdoblamiento— ha de recorrer y en el que ha de representar, viviéndolo y muriéndolo, el drama del encuentro consigo misma y con Dios, donde se alternan y sincronizan, a veces, el éxtasis de la unión y de la presencia, con el desgarramiento de la separación y el tormento de la ausencia; la aniquiladora toma de conciencia de la propia miseria y nada radical con la exultante liberación de viejas enajenaciones y el acceso luminoso a su verdad de sujeto humano al que el Otro divino la eleva; la muerte, en fin, del gusano instintivo y de la mariposa demasiado inquieta, con la vida espiritualizada y ya reposadamente divinizada del nuevo nacimiento y resurrección en la estabilidad y plena donación de un amoroso intercambio matrimonial con Dios.

⁷³ 2 VI, 2. Sobre el simbolismo amoroso del alma-esposa, se superpone el traído del mundo animal alga-gusano-mariposa y el cósmico-vegetal alma-tierra-jardín regado por cuatro tipos de agua o el alma-palmito con su escondida pulpa central. A veces, Teresa se vale incluso de una propia experiencia —su alojamiento en casa de la duquesa de Alba, en una de cuyas salas pudo ver multitud de objetos diversos— como parábola mística: «y ahora —dice— me caí en gracia cómo me ha aprovechado para aquí», 4 VI, 8.

Se trata, pues, de un *Alma-Castillo*, casi laberinto, con múltiples moradas a distintos niveles, pero todas comunicadas y vectorialmente orientadas al misterioso *Centro* o morada central, herméticamente cerrada, donde mora el Rey, Señor y Esposo: sala del trono, cámara nupcial y sepulcro. Ahora bien, como ocurre en algunos sueños, sin dejar de ser "escenario", se convierte ahora en *Alma-Princesa* que, antes "fuera de sí misma", ha de decidirse a entrar en los aposentos más exteriores de su propio castillo —que, a la vez, no es propio sino de su Señor—, si desea "disponerse" para que algún día el Rey tenga a bien llamarla e introducirla progresiva y amorosamente hasta la morada que se ha reservado para Sí, haciéndola *Alma-Esposa* y Señora del Castillo, es decir, señora de sí misma, en el momento justo en que ha dejado de serlo. En realidad, todo su caminar fue un incesante y paradójico *salir-entrar*, vaciarse-llenarse... perderse-encontrarse, en tensión dialéctica: salir "de nosotros mismos"⁷⁴ y "entrar dentro de sí"⁷⁵. Pero todavía el discurso toma una nueva dimensión y la paradoja llega a su cenit cuando, intercambiando los personajes en relación, Teresa nos dice que también Dios es el Castillo donde mora el alma con su mundo, transponiéndose ahora el escenario humano a "la otra escena" divina que lo funda y sustenta: "hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada u palacio muy grande y hermoso" y están sus criaturas dentro en Sí mismo"⁷⁶, o, como dice ya en la primera morada, el castillo-alma, es "esta perla oriental, este árbol de vida plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios"⁷⁷; como también el capullo-casa-sepulcro que labra de su propia sustancia el gusano-alma "es Cristo", para "que Su Majestad misma sea nuestra morada, como lo es en esta oración de unión, labrándola nosotras", lo cual es otra versión del salir-entrar, vaciarse-llenarse el alma en su intenso trabajo de transformación gracias al Otro divino: "no quitar de Dios ni poner, sino quitar de nosotros y poner, como hacen estos gusanitos"⁷⁸. ¿Puede darse mayor *polivalencia simbólica*⁷⁹ en este discurso

⁷⁴ 2 I, 11.

⁷⁵ 1 I, 5. «Parece que digo algún disparate; porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es el mismo», pero «va mucho de estar a estar».

⁷⁶ 10 VI, 4.

⁷⁷ 2 I, 1.

⁷⁸ 2 V, 5.

⁷⁹ Para Vergote, «no se puede hablar à bon droit de la polivalencia de los símbolos por la simple razón de que «no existe símbolo que no esté definido en la

paradójico, el único tal vez utilizable para expresar y comunicar la inefabilidad de las experiencias místicas?

Aparte del consabido platonismo de toda mística —“todo se nos va en la grosería del engaste u cerca de este castillo, que son estos cuerpos”—, en Teresa aparece el *alma* personificada e idealizada, a la que se identifica como a una especie de Yo ideal, inocente y buena, a quien sirven y, a veces, maltratan los criados y vasallos suyos, esto es las *potencias*, “que son los alcaldes y mayordomos y mastresalas”⁸⁰. Así se explican frases como “pobrecita alma”, “la pobre alma”, o también: Dios quiere que nos entendamos y sepamos “lo que hace la flaca imaginación y el natural y demonio; no pongamos la culpa a el alma”⁸¹. Como para otros místicos, el alma tiene ojos, oídos... y tacto “espirituales”. A Teresa le fascina, en fin, las maravillas que va descubriendo en su alma; así al hablar de lo que ella llama “gustos de Dios” y antes llamó “oración de quietud”, en el momento mismo de escribir el *topos* anímico originario, no le parece ya que sea el “corazón” —a pesar del apoyo que le hubiera dado el verso del salmo 118—, sino que “debe ser el centro del alma... que cierto veo secretos en nosotros mismos que me train espantada muchas veces; y ¡cuántas más deve haver!”⁸².

El proceso místico es así también para ella un progresivo *autoconocimiento* del alma, cada vez más profundo, quejándose de que “nunca nos llegamos a conocer a nosotras mismas”, pero no se trata de un mero conocimiento racional: por una parte, hay que alternar el conocimiento propio con el de Dios, “enobleciendo” así el entendimiento y capacitándolo para que el alma se vea a la luz de Dios —que como Sol interior tanto más la ilumina cuanto más ella se aproxima a su centro—

red de un discurso». *Interprétation du langage religieux*, p. 63. Pienso que sería reducir las posibilidades del símbolo negarle su polivalencia expresiva, que un cierto tipo de lenguaje humano no anula, a mi parecer, sino que posibilita.

⁸⁰ 2 I, 4.

⁸¹ 1 IV, 14. Teresa anduvo muy preocupada —«traíame tonta»— por el hecho de ver su alma recogida en Dios, con la «noble» potencia de la voluntad e incluso el entendimiento «tan tortolito», y, en cambio, el «loco» pensamiento —«como tonto que en nada hace asiento», 3 IV, 8— «u imaginación, porque mejor se entienda» ocupado en mil cosas: sólo cuatro o cinco años antes de escribir las *Moradas* vino a «entender por experiencia» que pensamiento-imaginación «no es el entendimiento», dándole gran contento de que le confirmase esto «un letrado», al parecer san Juan de la Cruz, cfr. 1 IV, 8. Esta su alegría ¿no supone el deseo de no hacer responsable al alma de estas «miserias» que la humillan profundamente?, cfr. 1 IV, 12-13.

⁸² 2 IV, 5. «Hay un mundo interior acá dentro», 1 IV, 9.

hasta verse reflejada en él, como su imagen viva en la séptima morada; y por otra parte, paradójicamente cuando “su razón está muy en sí” y quiere actuar razonablemente, no acabará nunca “de andar este camino”. Es decir, se trata de un *conocer amoroso*: en definitiva, de “un amor que haga perder la razón”⁸³, debiendo pasar el alma, en ciertos momentos, por la experiencia de una verdadera “locura de amor” o “borrachera amorosa”⁸⁴. De ahí que “no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho”, lo cual “no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios”⁸⁵.

Teresa sabe por experiencia que el único modo de vivir y de expresar comunicativamente dicho conocimiento amoroso es el simbolismo de una auténtica relación de amor entre un hombre y una mujer, desde que comienzan a conocerse y tratarse hasta la posesión e intercambio de la mutua donación en la consumación matrimonial. El texto del *Cantar de los Cantares*, que Teresa ya ha comentado, y una larga tradición místico-cristiana le facilitan su utilización, como también psicológicamente el hecho de no haber sentido nunca perturbaciones sexuales⁸⁶ que pudieran inhibir en ella el empleo de ciertos símbolos del diálogo amoroso humano, mostrando, por el contrario, una extraña naturalidad y libertad expresiva, matizada con finísimos detalles, típicamente femeninos y muy en consonancia con las costumbres españolas de su época. Aunque en la misma entrada del Castillo está ya presente el deseo del futuro y posible encuentro, Teresa llama solamente a Dios “buen vecino” del alma y no comienza, en realidad, a utilizar dicho simbolismo hasta el final de la morada cuarta, a modo de pasajeros y primeros encuentros místico-amorosos, donde los “consuelos espirituales” pueden provenir más de la propia alma que del Amado, en cuanto “envueltos con nuestras pasiones”⁸⁷, pero cuando El se presenta, en la oración de recogimiento, aunque el entendimiento ande “de un cabo a otro como tonto”, la voluntad

⁸³ 2 III, 7.

⁸⁴ Cfr. 6 VI, 11-12. El alma «parece que se ha hallado a sí», 10.

⁸⁵ 1 IV, 7. Teresa añade «y el amor a los otros», cfr. 3 V, 8-ii.

⁸⁶ Véase nota 40.

⁸⁷ 2 IV, 1. Sin embargo, ya en la segunda morada, aconseja al sujeto en oración mental que dirija su voluntad a «este verdadero Amador» que «nunca se quita de con él» y está «acompañándole, dándole vida y ser» y del que ha visto «tan innumerables cosas y muestras de amor» que debería querer «pagar alguna»; además es «tal huésped que le hará señor de todos los bienes» con tal de que retorne a su propia casa, donde hallará «todo», cfr. 1 II, 4.

está ya grandemente asentada en Dios, deberá el alma, por tanto, "dejarse a sí en los brazos del amor"⁸⁸.

Si ya, pues, en la cuarta morada el Rey y Señor del Castillo mostró su predilección al alma, mostrándole "con tanto amor se le quería dar por amigo"⁸⁹, es a partir de la quinta cuando Teresa comienza a desplegar su discurso simbólico en la línea dicha, vinculando sincrónicamente ciertas experiencias místicas que pertenecen a dos planos u órdenes de significantes simbolismos en el movimiento diacrónico y progresivo del proceso amoroso. Está, por una parte, el *dramatismo interno*, cada vez más íntimo, del diálogo amoroso, vivido por la elegida, luego enamorada y por fin esposa: deseos y temores, presencias y ausencias, llamadas y despertares a deshora, heridas de amor, raptos furtivos, vuelos sorprendentes, gozos extáticos y sufrimientos aniquiladores, ensanchamientos del alma, inflamaciones, júbilos y locuras de amor, pero también espantosos abandonos y pruebas con intensos deseos de morir que desaparecen sólo con un habla, una visión o un toque delicado del Amado, o al menos con la recepción de un pequeño "billete" amoroso. Y, por otra parte, el *ritual externo* al uso en los amantes de buena sociedad, que van señalando los momentos fuertes de conocimiento mutuo y familiar, seriedad de las relaciones, promesas y compromisos que el grupo social testimonia y aprueba: celebración de "vista" ya en la quinta morada⁹⁰, visiones en las que el Amado muestra a su futura esposa una parte de sus tesoros y secretos⁹¹, ofrecimiento de joyas y otros regalos⁹², desposorio espiritual en la

⁸⁸ 3 IV, 8. Este *dejarse* confiado y sin cuidados, sin embargo, ha de ir unido siempre a una *vigilancia* activa, pero sin pretender forzar la acción del Otro, gratuita y soberana: por una parte, estar «atentos a las interiores» llamadas, y por otra, no «estar bobos» en una pasividad vacía, cfr. 3 IV, 3 ss., o «embebiéndose» demasiado en los gustos de la oración o no molestándose a utilizar la memoria de la vida y pasión del Señor, esperando inútilmente que caiga fuego del cielo, cfr. 7 VI, 6-15.

⁸⁹ 3 IV, 10.

⁹⁰ 4 V, 4-5. Se trata de «un ver el alma por una manera secreta quién es este Esposo que ha de tomar», quedando «tan enamorada» y «más digna de que se vengan a dar las manos, como dicen». Nuestros dramaturgos clásicos llevaron a escena este tipo de «vistas», por ejemplo Tirso de Molina en *Sastre y santo*, acto II, escenas 2-4.

⁹¹ 4 VI, 5-9. Aquí aparecen los míticos *raptos de la esposa* por parte del esposo, todavía efectivos en algunos pueblos, para mostrar su soberana posesión sobre ella. Este sentido le da Teresa a los auténticos *arrobamientos*: «el que lo es creed que roba Dios toda el alma para sí y que como a cosa suya propia y ya esposa suya, la va mostrando alguna partecita del reino que ha ganado», 4 VI, 9.

⁹² 5 VI, 11. Aquí se trata de los *efectos* embellecedores y transformadores de las «mercedes» místicas; pero Teresa recibió de mano de Cristo una cruz de «cuatro piedras grandes, muy más preciosas que diamantes, sin comparación... no la vía nadie sino yo», *Vida*, 29,7.

sexta morada y matrimonio espiritual en la séptima, con previa presentación por el Eposo-Cristo al alma de su "familia" de la tierra y del cielo⁹³, metiéndola en su morada "primero que se consuma el matrimonio espiritual"⁹⁴.

Todas esas "mercedes" del Amado cuando el alma "está afligida" o "cuando le ha de venir un trabajo grande" o simplemente "por regalarse Su Majestad con ella y regalarla"⁹⁵, ¿quedan reducidas a un simple juego amoroso? Teresa ha mostrado suficientemente que se trata de un proceso de verdadero desarrollo espiritual: en la morada cuarta, "no está aún el alma criada —dice—, sino como un niño que comienza a mamar"⁹⁶; por lo cual, el alma ha de "crecer" continuamente en las virtudes, para no quedarse "enana", gracias a la "fortaleza" que recibe "por la unión tan soberana de espíritu con espíritu" en los sucesivos encuentros amorosos y unitivos con Dios, de los que a veces participa el propio cuerpo⁹⁷.

Se trata, pues, de un difícil camino de profundización en el conocimiento propio y de *centración* del alma que supone un *descentramiento* yoico, pasando el sujeto del egocentrismo al teocentrismo; de verdadero despojo y vaciamiento de sí mismo, en una despiadada lucha contra todo tipo de autosuficiencia y orgullo espiritual que impiden al alma ver la verdad de su radical creaturidad y abrirse a Dios y a los otros en un intercambio amoroso, pero también un denodado esfuerzo —Teresa dice que hace falta mucho "ánimo"— para, por un lado, decidirse a perder el miedo a las exigencias divinas y cercanía con Dios, y por otro, vencer la inercia de la instalación rutinaria y del camino trillado para dar una respuesta personal o las "llamadas" que indican a cada uno la senda de su propio camino de realización creadora de sí mismo.

⁹³ A Teresa, entre su desposorio (1556) y su matrimonio espiritual (1572) se ve «vestir una ropa de mucha blancura y claridad» por «nuestra Señora al lado derecho y mi padre san Josef a el izquierdo» —los padres terrenos del Esposo—, echándole María a continuación «a el cuello un collar de oro muy hermoso, asida a él una cruz de mucho valor», *Vida*, 33,14. Y en cuanto a su «familia» celeste, aparte de acercársele sólo el Padre cariñosamente —cfr. *Cuentas de conciencia*, 22.^a, 3— y el Espíritu Santo sobre su cabeza «aleando espacio de una avemaria» —*Vida*, 38,10—, así como contemplar el trono de Dios —cfr. *Vida*, 39,22—, la consumación del matrimonio es siempre precedida por la manifestación en el centro del alma de la Trinidad, cfr. 1 VII, 7.

⁹⁴ 1 VII, 3.

⁹⁵ 10 VI, 1.

⁹⁶ 3 IV, 10.

⁹⁷ Cfr. 4 VII, 10-12.

Por eso, el proceso místico de las *Moradas* tiene también un carácter *épico*, caballeresco y de lucha heroica, evocado ya por el Castillo: el alma-heroína ha de luchar sin tregua y valerosamente contra enemigos externos e internos hasta devolverle a su Rey y Señor el Castillo de su propiedad, nuevamente conquistado, que había sido robado a traición por su enemigo, el Diablo, con la bellaca complicidad de los criados-sentidos de los guardas-potencias⁹⁸, venciendo y aprisionando a la pobre alma, la cual quedó sin libertad y fuera de sí⁹⁹. Por eso dirá Teresa: "siempre hemos de andar con los que tienen los enemigos a la puerta, que ni pueden dormir ni comer sin armas y siempre con sobresalto si por alguna parte pueden desportillar esta fortaleza"; debiendo el alma —ya en las primeras moradas— como buen vasallo, estar determinada a "perder la vida" por su Señor "a gastarla muy de veras" en su servicio¹⁰⁰. Y así, como Esposa-Capitana, arenga a sus monjas a que sigan conquistando, sin desfallecer, cada una su propia fortaleza-castillo hacia la cámara misma donde está el Rey: "entrad, entrad, hijas mías, en lo interior; pasad adelante de vuestras obrillas, que por ser cristianas devéis todo eso y mucho más, y os basta que seáis vasallas de Dios"¹⁰¹. Estando apercebidas con propio conocimiento y humildad, perseverando en "desnudez y dejamiento de todo" lo que antes era complicidad con el enemigo y enajenación, y teniéndose por "siervos sin provecho", pues no hacemos sino permitir al Señor del Castillo que "se vaya desquitando algo de lo que le devemos" —según el principio de "quien más ha recibido queda más adeudado"—, se va conquistando "libertad de espíritu" y cada vez más "señoras de vuestras pasiones", para "rendir nuestra voluntad a la de Dios en todo"¹⁰². Pero cuanto más se va avanzando en la conquista, más cercano se siente el Rey mismo luchando junto al alma, como ocurre en las desoladoras luchas interiores y oscura noche de la sexta morada, "tan sensible e intolerable", casi pena infernal, cuando aparece el sol del Rey-Capitán soberanamente victorioso sose-

⁹⁸ Cfr. 3 IV, 2.

⁹⁹ Cfr. 1 I, 6; 1 II, 6; 1 VII, 3-4.

¹⁰⁰ 1 III, 2.

¹⁰¹ 1 III, 6. El alma-guerrera debe no sólo traer en la memoria la humanidad de Cristo y a la Virgen María, sino también a aquellos santos que «hicieron tan grandes hazañas por Dios», 7 VI, 6.

¹⁰² 1 III, 8; 2 III, 2-6. Además las «heridas de amor» de los «vuelos del espíritu» son como producidas por «la pelota de un arcabuz cuando le ponen fuego», 5 VI, 9.

gando al alma medio desfallecida: "como quien se ha escapado de una batalla peligrosa con haber ganado la victoria, queda alabando a nuestro Señor, que fue el que peleó para el vencimiento"¹⁰³.

También en el despliegue de esta matriz simbólica —como en la del diálogo amoroso, que se entrecruzan y potencian en el discurso de Teresa—, aparece el profundo dinamismo psicológico del proceso místico, que va sometiendo al espíritu los sentidos, la imaginación y las desviaciones del propio entendimiento y voluntad para presentarlos como vasallos sumisos, en la séptima morada, a la voluntad de Dios, ya purificados y armoniosamente unidos, desapareciendo casi los aparatosos fenómenos psicósomáticos de arrobamientos y oscuras noches del espíritu, vistos ahora como "flaquezas", aunque, por momentos breves, vuelva a sentirse el sujeto "en su natural"¹⁰⁴. En realidad, todo este caminar heroico de lucha tiene también el sentido de devolver al alma la limpidez y tersura de su *imagen divina* primigeniamente impresa en el Paraíso cuando salió recién creada de las manos del Padre: el proceso místico cobra así la dimensión transpersonal de una lucha titánica contra el Mal, personificado por el Diablo que, por el pecado, había oscurecido y casi borrado dicha imagen en el hombre. Es decir, el alma ha de reasumir y recorrer, de nuevo, el camino de la cruz, muerte y resurrección de Cristo, pero ya en su compañía: El será quien "cure" las *heridas* sufridas necesariamente en la lucha sangrienta, como buen "zurujano", aunque el alma tenga que proporcionarle "la humildad que es el unguento"¹⁰⁵; deberá como almagusano¹⁰⁶ *morir* en el capullo-Cristo que ella misma ha tejido por vaciamiento de lo que encubre la imagen divina¹⁰⁷, para *renacer* o resucitar alma-mariposa por el "calor" fecundante e incubador del Espíritu Santo¹⁰⁸ a una nueva vida, en la quinta morada; pasar luego por una segunda muerte o muchos tipos

¹⁰³ 1 VI, 10. Aquí el alma «conoce muy claro que ella no peleó», sino su Señor por ella; en cambio, en la segunda morada le avisa Teresa «de no se dejar vencer»: ha de ser «varón» y no de los que beben «de buzos», determinándose a pelear con todos los demonios con las armas de la cruz, cfr. 1 II, 6.

¹⁰⁴ 4 VII, 1. Todo lo ponzoñoso del arrabal y moradas del castillo se junta ahora para «vengarse» del alma triunfadora.

¹⁰⁵ 2 III, 6.

¹⁰⁶ Esto recuerda el texto de Isaias sobre el Siervo de Yahvé.

¹⁰⁷ 2 V, 6. «quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra».

¹⁰⁸ 2 V, 3.

de muerte simbólica en la sexta morada¹⁰⁹, para morir y renacer definitivamente en la séptima, justamente cuando puede contemplarse ya límpidamente reflejada "en este espejo que contemplamos, a donde nuestra imagen está esculpida"¹¹⁰. Y es que el alma es ahora imagen viva de la *Jerusalén celestial* al poder entrar victorioso en el torreón central o morada de Dios, "porque así como la tiene en el cielo, deve tener en el alma una estancia a donde sólo Su Majestad mora, y digamos, otro cielo"¹¹².

Paradójicamente, el alma-esposa-heroína que ha logrado su *madurez* espiritual y cristiana se siente como una niña recién nacida, viviendo en Cristo y siendo amamantada de la propia vida y sustancia divina: "porque de aquellos pechos divinos, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche que toda la gente del castillo cohorta"¹¹². En esta *infancia espiritual* se ha recobrado la primitiva inocencia paradisiaca, pero sólo en forma incoada, puesto que este gozo y paz de la unión sólo se gozará sin temor tras la muerte, cuando, al eternizarse, se haga del todo "verdadera" paz, porque ahora "se podría tornar a la guerra primera, si nosotros nos apartásemos de Dios"¹¹³.

Termino estas anotaciones expositivas del propio discurso de Teresa, destacando algunos puntos que me parecen psicológicamente importantes y en los que ella insiste, para que este proceso se lleve felizmente a cabo.

1.º Se requiere una *disposición* en el alma o sujeto religioso para comenzar el camino de entrar en el Castillo y para proseguirlo, al pasar de morada en morada o de etapa en etapa, que Teresa detalla cuidadosamente y de las cuales sólo enumero algunas.

¹⁰⁹ Cfr. 4 VI, 13; 11 VI, 1-11.

¹¹⁰ 2 VII, 10. «Esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo y que vive en ella Cristo... parece ya no es», 3 VII, 1.

¹¹¹ 1 VII, 3. El cielo empíreo inmóvil del microcosmos humano, cfr. 2 VII, 11. Para este cielo en la tierra, se necesitó pasar por el «purgatorio» doloroso de la sexta morada, cfr. 11 VI, 6. Teresa esboza también el simbolismo del pueblo de Israel caminando por el desierto hacia la tierra prometida, cfr. 5 VI, 9. Finalmente, aparece el camino de retorno del hijo pródigo a la casa del Padre, cfr. 1 II, 4; 6 VI, 10.

¹¹² 2 VII, 7.

¹¹³ 3 VII, 13. En un contexto comunitario, Teresa realizó simbólicamente esta «infancia espiritual» a nivel de vida religiosa, con un extraño rito: logra del Padre Gracián que le cumpla su deseo de volver a ser *novicia* por tres días, recibiendo luego el hábito de profesas, cfr. *Proceso*, I, pp. 251, 309-310.

◦ *Creer* que es posible este camino místico: “yo sé que quien esto no creyere no lo verá por experiencia” ¹¹⁴.

◦ *Desear* profundamente la unión con Dios, sin apocamientos ni cobardía, dejando que se desplieguen las ricas posibilidades espirituales del alma, poniendo desde el principio los ojos en la meta o centro, donde está el Rey.

◦ *Estar a la escucha* de las diferentes *llamadas* interiores, aunque al principio vengan a través de otras personas o exteriores acontecimientos-signo ¹¹⁵, hasta llegar a los “toques penetrativos”, “billetes y recaudos amorosos” —en forma de “inspiraciones” o mejor “aspiraciones”, se autocorrigió Teresa— que envía el alma-secretaria “de el centro interior a la gente de arriba del castillo”, pero escritas por su Señor “de manera que sólo vos quiere entendáis aquella letra y lo que por ella os pide”, en la séptima morada ¹¹⁶, pasando por distintos tipos de “hablas” en las anteriores.

◦ *Determinarse* sería y eficazmente, sobre todo, a emprender el camino, y luego a perseverar en lo comenzado, constituyendo estos las verdaderas “obras” del sujeto que confieren valor a las externas ¹¹⁷.

◦ *Autoconocimiento* continuo, que es lo mismo para Teresa que “humildad” y “andar en verdad”, porque “es cosa tan importante este conocernos, que no querría que en ello hubiese jamás relajación, por subidas que estéis en los cielos; pues mientras estamos en la tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad” ¹¹⁸, escribe ya en la primera morada y lo va repitiendo y modulando en cada una de las siguientes como un estribillo: todo nos viene de Dios.

◦ *Desprendimiento* y autodesinstalación de las cosas interiores y exteriores que “enajenan” el alma, por una parte, y, por otra, la hacen demasiado “pesada” para andar a vuelo este ya en sí “camino abrumador”, puesto que “como no hemos dejado a nosotras mismas, es muy trabajoso y pesado, porque vamos muy cargadas de este tierra de nuestra miseria” ¹¹⁹.

¹¹⁴ 1 I, 4.

¹¹⁵ Cfr. 1 II, 2-3.

¹¹⁶ Cfr. 3 VII, 9; 4 VII, 11.

¹¹⁷ Cfr. 1 III, 7; 1 II, 2, 8.

¹¹⁸ 2 I, 9. Cfr. 3 V, 1.

¹¹⁹ 2 III, 9.

• *Dejarse conducir confiadamente* por Dios sin querer comprender su misteriosa acción, que cobra en cada morada una particular modalidad —como los demás tipos de disposición—: “dejar nuestra razón y temores en sus manos”¹²⁰, “dejar en todas estas cosas de buscar razones para ver cómo fue”¹²¹, “dejar-se a sí en los brazos del amor”, “fe y confianza y resignación grande —además de “ánimo grande”— de que haga nuestro Señor del alma lo que quisiere”¹²², “no querer sino lo que quiere Dios”, sin pedirle que nos lleve por camino de visiones, sino “dejar al Señor que me conoce que me lleve por el que conviene”¹²³. Este dejarse y abandonarse es no poner *resistencia* a la acción de Dios, que es siempre autosuficiencia y falta de humildad: “ninguna fuerza pongáis, si hallardes resistencia alguna, porque le enojaréis de manera que nunca os deje entrar en ellas (en las moradas en que sólo El puede introducir al alma). Es muy amigo de humildad”¹²⁴. ¡Si se pretende “forzar” la entrada queda uno fuera!

Como se ve por este último ejemplo, todas las disposiciones tienen un carácter distinto, según el momento del proceso místico: mientras en las primeras moradas ascéticas, parece tomar más la iniciativa el sujeto, en las místicas, la tomaría Dios que va El mismo *disponiendo la disposición* del alma, al fortalecerla con su presencia unitiva, y elevarla.

2.º En todo el proceso místico hay una *doble relación* del sujeto-alma siempre de algún modo presente.

• *Interna* o inmanente: aquí el sujeto se encuentra con el Dios de su deseo religioso y de *su experiencia mística*, esto es, su Dios interior; si bien es cierto que *por fe* sabe que mora en él. Esta relación se desdobra en otra que, en las últimas moradas, sobre todo, parece casi confundirse con la primera: del *sujeto consigo-mismo* o con el centro de su alma.

• *Externa* o trascendente: aquí el sujeto se encuentra con el Dios de su *fe desnuda*, a través de la Escritura, de los dogmas de la Iglesia y de sus representantes, los confesores-directores.

¹²⁰ 2 III, 8.

¹²¹ 1 V, 2.

¹²² 5 VI, 1.

¹²³ 9 VI, 16-17.

¹²⁴ 4 VII, 21.

A esta segunda, somete siempre Teresa, al menos intencionalmente, la primera.

Si vemos a la luz de esta doble relación, la estructura septenaria de las *Moradas* —aunque Teresa confiese que “en cada una de estas hay muchas”¹²⁵, las va nombrando en singular—, de viejo historial simbólico como plenitud, podría esquemáticamente alinearse así: I, II, III-IV-V, VI, VII. Como se ve, hay una perfecta *simetría* respecto a la cuarta: lugar de encuentro de ambas series parciales. En las tres primeras el alma *busca activamente la unión con Dios*, que es todavía el que se le manifiesta a través de los signos ordinarios de la *fe*, aunque sea en la oración meditativa, correspondiendo más bien al de la relación externa. La cuarta sirve de charnela o articulación, lugar de cita y umbral de los primeros encuentros místicos, donde lo “natural” se mezclaría experiencialmente con lo “sobrenatural”. Las tres últimas, en fin, son ya estrictamente místicas, correspondiendo predominantemente a la relación interna. Se trata, sin embargo, de predominio vivencial y no de exclusión: ya en las primeras está irradiando el Dios-Sol su luz y su amor, desde el centro del alma, y, en las últimas, se acrecienta realmente la fe, convertida en fe-visión, en Dios y su Palabra y en la Iglesia y sus dogmas, pero se viven más como “confirmación” de la experiencia mística misma¹²⁶.

3.º No existe seguridad estable ni siquiera en la séptima morada, pudiendo el alma *regresar* hacia atrás¹²⁷.

2.2. *Lectura del proceso místico desde la psicología profunda*

Tanto el psicoanálisis como la psicología analítica intentan dar cuenta del proceso de desarrollo psicológico profundo de la personalidad de un sujeto humano, en sus aspectos tópicos, energéticos y dinámicos, aunque los modelos que utilizan ambos son muy diferentes, pero sobre todo lo es la importancia concedida a la religión. Mientras para Freud, el sujeto humano llega a su normal madurez psicológica cuando logra una actitud estoica de aceptación plena de la realidad, racional y objetivamente cono-

¹²⁵ Jesús dijo a Teresa contra los que la criticaban aduciendo textos de San Pablo sobre «encerramiento de las mujeres»: «díles que no se sigan por sólo una parte de la Escritura», *Cuentas de conciencia*, 16.^a

¹²⁷ Cfr. 3 VII, 13.

cida, según la presenta un modelo de ciencia positiva, debiendo renunciar el deseo a ilusorios objetos transmundanos y existencias de ultratumba; Jung defiende que el alma humana es *naturaliter religiosa* y que, por lo tanto, un sujeto no llega a sus naturales posibilidades de desarrollo en plenitud sin abrirse a los significantes simbólicos que presenta la religión y vivirlos, a no ser que él mismo haya tenido auténticas experiencias numinosas que le hayan conducido a una actitud religiosa fundamental, de carácter psicológico-arquetípico sin una fe en un credo determinado.

2.2.1. *Lectura psicoanalítica*

El psicoanálisis parte de que el sujeto humano es un ser que se va haciendo, conquistando su propia humanidad, desde unas pulsiones instintivas en perpetuo conflicto y que buscan satisfacción inmediata, regidas por el principio de placer en sus procesos primarios, e impulsadas por la libido como energía del eros y de las pulsiones sexuales —que busca uniones al servicio de la vida—, a las que se une la pulsión de muerte, destructora y desunificadora, con su estático principio de repetición. Ahora bien, la criatura humana radicalmente carencial, necesitada, pedigüña y desiderante, vive las fases de organización de su libido y estructuración profunda de su personalidad, en un intercambio afectivo, cognoscitivo y cultural-lingüístico con sus padres fundamentalmente, recibiendo primero el impacto de la figura materna —cuerpo libidinizado y vivenciado, posición oral y anal del deseo y también fálica como primer tipo de relaciones consigo mismo con el mundo y con los otros— y más tarde la estructurante palabra y ley de la figura paterna, coincidiendo con el advenimiento del Yo y el acceso al lenguaje; sería capital entonces la situación edípica, donde su deseo narcisista y fusional se confronta con la ley, la vida con la muerte, el placer con la realidad, los fantasmas con los símbolos, el ser con el tener, lo absoluto con lo relativo, la plenitud fálica con la carencia aceptada, la represión defensiva con la renuncia sublimadora, el deseo pulsional, en definitiva con las normas y símbolos culturales. El *Superyó* como preconciencia moral y su entrada en el universo del lenguaje estructurarían y transformarían tan pro-

fundamente su psiquismo que lo habrían separado, para siempre del primitivo infans, introduciéndolo en el mundo de la dramática humana y del orden simbólico; dividiendo su yo desiderante con internas voces prohibitivas de culpabilidad y angustia, unas veces, y de aprobaciones halagüeñas y proposición de altos ideales, otras; pero siempre ya separado de raíz de toda experiencia fusional e inmediata respecto a sí misma, a los otros y al mundo, por tener que experimentar diciéndoselo, y por tener que vivir en dos escenarios distintos, del cual uno le es desconocido a su conciencia: el inconsciente de la represión primaria a cuyos contenidos se une los de posteriores represiones, representado por un *Ello* impersonal aunque personificable, del que irrumpirán a veces en la conciencia extraños impulsos, imágenes o ideas que desconciertan al Yo.

Según este moledo, son los *significantes culturales* —entre los cuales están los religiosos— los que permiten al individuo un proceso dinámico ascensional de culturalización o humanización sublimadora, haciéndose, constituyéndose, cada vez más en sujeto de deseo y de palabra personal y conquistando así su propia verdad y libertad, por el amor, el trabajo, el arte, la religión, y logrando así actitudes maduras y opciones libres, expresadas en un proyecto existencial de vida, realizado y personalmente asumido. Pero esto supone toda una serie de profundas *renuncias* a los objetos de infantiles deseos, en parte inconscientes, en una tensa lucha conflictiva consigo mismo, teniendo el Yo que poner de acuerdo impulsos pulsionales instintivos y desiderativos, con los ideales y prohibiciones superyoicos y las normas valorativas de su conciencia moral, y finalmente, con las exigencias de la realidad mundana y social. Y es que el Yo, en vez de afrontar el trabajo “perlaborador” de sus viejas fijaciones desiderativas, por medio de renuncias, juicios de condenación y sublimaciones¹²⁸, puede quedarse prendido en ilusorios planes *defensivos*, más o menos neuróticos, alineantes y regresivos, o huyendo a idealismos compensatorios.

Ahora bien, el proceso místico, en esta perspectiva, tal como aparece en las *Moradas*, es la historia dramática y viviente de un largo, sinuoso, pero ascendente camino en el que Teresa

¹²⁸ Para estos conceptos freudianos, véase el excelente libro de P. VILLAMARZO, *Frustration pulsionnelle et culture chez Freud*, Thèse de Doctorat, Paris, 1980; en prensa su versión castellana en Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

de Jesús fue elaborando, gozosa y dolorosamente, su deseo y amor humanos, transformándolos en deseo y amor cristianos, gracias a la interpelación de la palabra de Dios en la que ella cree como dirigida a sí misma, a la función simbolizadora de sus significantes y a la fe en Jesucristo hecho en ella presencia amorosa que la llama y solicita su respuesta, cada vez más verdadera y más plenamente auténtica. Pero el deseo amoroso de Teresa de Avila está ahí con toda la carga de un pasado biográfico y situacional, desde que comenzó siendo una imposible búsqueda del anhelado y fascinante objeto "perdido" primitivo, dentro de una complicada red contextual donde sus significantes se desplazan y sustituyen defensivamente, pero donde encontró también accesos de simbolización sublimadora, despegando su deseo de las primitivas funciones nutritivas y sexuales y haciéndose así apto para el goce y la unión con el otro a niveles más elevados y espirituales.

Sin embargo, "las figuras humanas a las cuales ha investido la libido y a las que el sujeto se ha identificado permanecerán presentes como soportes simbólicos del deseo religioso. Ellas informan sus modalidades, lo orientan hacia su objetivo y determinan la representación de su objeto"¹²⁹. ¿Qué resonancias íntimas, por ejemplo, dejó en Teresa-bebé el amor a su madre, en Teresa-niña el amor a su padre y a su hermano Rodrigo, así como la relación amorosa entre sus padres, en Teresa-adolescente su primer amor romántico con alguno de sus primos, cuando transfirió su deseo amoroso, al principio más o menos sublimado, a la persona de Cristo en el que va a concentrar ya toda su capacidad de amar y de recibir amor? Y lo mismo vale para sus primitivas vivencias de *separación* y pérdida, correlativas de la *unión* y posesión; así como las experiencias vividas directamente en su yo-cuerpo libidinal, de placer y dolor, de caricia y herida, de suave amor y de violenta agresividad, de hinchada y sabrosa plenitud en el cálido seno materno y amantamiento, y la angustiada carencia del nacimiento, del destete, del hambre y sed y de la deficiencia fálica; las iluminadoras presencias, en fin, de los seres queridos —entonces "dioses" para su fantasía y su afectividad— y la negra soledad de las frías ausencias. No hay que olvidar que este cuerpo directa e inmediatamente vivido, donde se inscribieron, como signos in-

¹²⁹ A. VERGOTE, *Deite et désir*, p. 179.

delebles del archivo viviente de la prehistoria personal, ciertas experiencias vivenciales de los primeros años, es la matriz simbólica durante toda la vida, de donde extrae el sujeto, sin saberlo, los símbolos de resonancia más profunda y las metáforas expresivamente más íntimas, sobre todo en el lenguaje coloquial del diálogo amoroso, ya humano, ya religioso.

Para leer a esta luz las *Moradas*, en un sentido estrictamente clínico, necesitaríamos otro tipo de discurso teresiano, más biográfico y menos elaborado. En todo caso, es su discurso en el que nos ofrece el proceso místico *suyo*, aunque en forma tipificada y de algún modo generalizada: por lo que dice, casi dice y no dice, por lo que entredice, deja adivinar o confiesa no saber decir si bien de alguna manera lo dice, y por el modo de decirlo, puede hasta cierto punto “reconstruirse” el caminar sublimador de su deseo humano transformándose progresivamente, potenciándose y ampliándose al ir convirtiéndose en amor religioso cada vez más puro, pero sin perder nunca los soportes simbólicos que lo sustentan.

Desde el psicoanálisis, parece indudable —como apunta Freud y ha desarrollado con acierto Vergote— que el eros religioso o deseo de unión intuitiva e inmediata con Dios de todo místico hunde psicológicamente sus raíces profundas en esa inagotable fuente de símbolos primigenios, casi míticos que es la figura materna en su relación con el hijo: “el lazo primordial entre el niño y la madre reproduce las experiencias psíquicas anteriores en una unión de fusión afectiva, que abarca las experiencias de felicidad en una totalidad difusa, y las de seguridad en una pulsación única de expansión del ser hasta las fronteras últimas de lo existente”. Incluso el sujeto adulto guardaría, en su afectividad profunda, como un nostálgico recuerdo de esas pasadas vivencias y sus positivos valores, que llegan a integrarse en el establecimiento de relaciones con el mundo —como, por ejemplo, el amor a la naturaleza: ¿la predilección por el “agua” en Santa Teresa?— y con el otro, “como uno de los vectores afectivos esenciales, y, en consecuencia, es natural encontrarlos en la imagen de la divinidad”; tanto más que el símbolo materno, con toda su polivalencia de amenazas y promesas, tiene “ecos profundamente religiosos”, capaz de simbolizar “la patria a la que el deseo religioso aspira”¹³⁰.

¹³⁰ Cfr. *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 204-6.

El mismo Vergote, en una elaboración posterior —más influida por Lacan y Szondi— busca las fuentes psicológicas de la mística o “vector místico de la religión” perfectamente articulado, formulando así su hipótesis de trabajo: la mística “despliega el deseo y el amor humanos en deseo y amor religioso”, o, más determinadamente, “el deseo religioso es una derivación del deseo humano y esta derivación es el efecto de los significantes religiosos sobre el deseo”¹³¹. Ahora bien como ya analizó san Agustín, el hombre como ser desiderante lleva en la entraña de su propio ser un insondable hueco carencial y activo imposible de llenar que se convierte en impulso motor de toda acción humana y de toda relación intersubjetiva: emite al otro continuamente *demandas* de amor para su *deseo*, aunque casi siempre por el rodeo de la *necesidad*, en la que primero se apoyó, comenzando por su *posición oral*, originaria y fundante. La *sexualidad*, por una parte, y el *lenguaje*, por otra, van a contribuir a dar forma y contenido humano al deseo religioso. La primera porque “la potencia del deseo y el poder de amar se desarrollan en el interior de la constelación familiar”, en cuanto que son “un injerto que implantan los padres en el niño al dirigir sus deseos sobre él, pero también manifestando delante de él el deseo que circula entre ellos y los une”, deviniendo, a la vez espectador y actor, “incluido y excluido, el niño se transforma en ser desiderante por los procesos complejos de identificación y de apego edípicos”. Así, “el deseo entre el hombre y la mujer y entre los padres y el niño son las formas primera y prototípicas” del amor vivenciadas por el niño: “si el hombre deviene capaz de amar a Dios, es por ser un ser sexual y porque ha hecho la experiencia del amor sexual, como testigo, como objeto y como sujeto”, lo cual le capacitó para futuras sublimaciones amorosas¹³².

En cuanto a la relación lenguaje-deseo, la mayor originalidad de la elaboración vergotiana está en haber sacado a luz el parentesco entre el discurso religioso y tres características esenciales del lenguaje: su universalidad espiritual, la sollicitación de una creencia y su contribución a la configuración del deseo constituyendo al individuo en sujeto. En efecto, el lenguaje “establece el reino universal del espíritu”, en cuanto que

¹³¹ *Dette et désir*, pp. 168-9.

¹³² Cfr. *Idem*, pp. 178-180.