

Isabel de la Trinidad: «Qué más da sentir o no sentir»

CARLOS EYMAR
UNED

Recibido el 30 de agosto de 2020
Aceptado el 10 de septiembre de 2020

RESUMEN: La educación sentimental de santa Isabel de la Trinidad está totalmente influida por el posromanticismo aún vigente en la Francia de finales del XIX. No obstante, el sentimentalismo romántico queda en ella corregido en cuanto a su expresión, orientada siempre por su amor al silencio, y en cuanto a su pretensión de guiar la acción ya que para Isabel el único guía para cumplir la voluntad de Dios es su palabra, no el sentimiento

PALABRAS CLAVE: romanticismo, sentimiento, silencio, fe, inmutabilidad, deber de amar, Isabel de la Trinidad.

Elizabeth of the Trinity: "What difference does it make to feel or not to feel!"

ABSTRACT: The sentimental education of Saint Elizabeth of the Trinity was very much influenced by the post-romanticism still current in France at the end of the 19th century. A certain romantic sentimentality is characteristic of her writings, albeit moderated in its expression and always influenced by her love of silence. For Elizabeth the only guide to fulfilling God's will is God's own Word, not her feelings.

KEY WORDS: Romanticism, feeling, silence, faith, immutability, duty to love, Elisabeth of the Trinity.

En la figura de santa Isabel de la Trinidad se da una curiosa complementariedad, cuando no contraste, entre dos rasgos de su perso-

nalidad. Por una parte, ella se declara profundamente sensible y su afectividad, sobre todo hasta transcurrido su noviciado en el Carmelo, está a flor de piel. Por otra parte, se le reconoce una voluntad férrea, sin concesiones a la imperfección, capaz de acallar todo sentimiento (o sentimentalismo) que no se oriente hacia la voluntad de Dios. En las páginas que siguen vamos a intentar explicar estos dos aspectos, tratando, en primer lugar, de definir las bases de la educación sentimental de Isabel de la Trinidad, en términos de romanticismo. En un segundo momento, siguiendo sus propios textos, daremos cuenta de los fundamentos de una verdadera ascética del sentimiento, que lo que busca es purificarlo, tanto en su expresión como en su pretensión de guiar la vida del hombre.

EL TRASFONDO ROMÁNTICO

El romanticismo hace de la reivindicación del sentimiento una de sus fundamentales señas de identidad. Frente a la ilustración y su aspiración a un mundo racional y uniformado por reglas universales, definidas por la ciencia, el romanticismo proclama el lugar central de la excepción, de la poesía, del mundo interior del individuo, fuertemente marcado por la imaginación y por los sueños¹. El poeta romántico quiere habitar en el mundo misterioso y nocturno de los sueños, poblado de duendes, de ángeles custodios, de monstruos, fantasmas y ánimas del purgatorio. El poeta romántico aspira a descubrir el genio oculto de cada cosa y a constituirse él mismo en genio que consigue engarzar los seres individuales con el Absoluto. «El genio —dice Hernández Pacheco— es el Absoluto en el mundo, el sentido de lo sobrenatural, tanto en las cosas como en el hombre capaz de efectuar en ese genio la reflexión constitutiva de su subje-

¹ Entre la extensa bibliografía pueden citarse a CM. BOWRA, *La imaginación romántica* (Madrid: Taurus, 1972); A. BÉGUIN, *El alma romántica y el sueño* (México: F.C.E., 1978); M. GRAS BALAGUER, *El romanticismo como espíritu de la modernidad* (Barcelona: Montesinos, 1983); M. BALLESTERO, *El principio romántico* (Barcelona: Anthropos, 1990); I. BERLIN, *Las raíces del romanticismo* (Madrid: Taurus, 1999); J. HERNÁNDEZ PACHECO, *La conciencia romántica* (Madrid: Tecnos, 1995).

tividad»². El talante del nuevo artista que va emergiendo en Europa a finales del siglo XVIII, es el de un individualismo radical, suspicaz ante cualquier norma, ante cualquier preceptiva. Surge un arte que, en contra de los principios neoclásicos, no trata de fundarse en la imitación, sino en la inspiración. Se deja de considerar la realidad exterior como el único modelo digno de reproducir y se vuelve hacia la única fuente que le permite credibilidad: su interioridad, su Yo³.

Esta nueva concepción estética no deja de tener consecuencias en cuanto a la relación del hombre con la naturaleza y a la misma actividad científica. La nueva sensibilidad, en su relación con el mundo exterior, deja de utilizar los ojos, para empezar a mirar con el corazón. El hombre romántico, con el precedente claro de Rousseau, comienza a ser consciente de la escisión ontológica entre el hombre y la naturaleza y a poner en cuestión la idea del progreso científico-técnico. La aspiración a esa comunión entre hombre y naturaleza tratan de realizarla los románticos a través de la idea platónico-renacentista del *Anima mundi*. El poeta romántico concibe la naturaleza como atravesada por un alma que otorga a todas las cosas una belleza y una armonía universales, en las que también se integran las regiones oscuras. Con el romanticismo se comienza a percibir el paisaje como paisaje del alma, como lo reflejan los magníficos cuadros de Gaspar Friedrich, en los que el contemplador solitario forma parte de la naturaleza contemplada. Esa percepción de la belleza de un Absoluto, abarcante de todas las criaturas, de las cumbres, mares y abismos, queda reservada al artista y al poeta, que se erigen en los verdaderos portadores de la verdad. Pues, como expresará Keats en su célebre Oda a una urna griega: «La Belleza es Verdad, la Verdad Belleza, esto es todo/lo que sabemos en la tierra y lo que necesitamos saber»⁴. Tras la aspiración romántica de la fusión del hombre con la naturaleza, está también la de la síntesis entre filosofía y poesía, entre

² HERNÁNDEZ PACHECO, *O.c.*, 137.

³ Vid. R. ARGUILLOL, *El héroe y el único. El espíritu trágico del romanticismo* (Madrid: Taurus, 1984).

⁴ J. KEATS, *Oda a una urna griega*, en *Poesía Completa* (Barcelona: Río Nuevo, 1978).

ciencia y magia. El Fausto de Goethe se constituye como el modelo del científico romántico, próximo al mago, que encuentra en la alquimia la ciencia por antonomasia, ciencia arcana de los principios elementales de las cosas, plena de elementos simbólicos. La ciencia romántica, como se deduce en Schopenhauer, tiende a ver en la naturaleza el escenario de la espontaneidad y la voluntad. Por esta razón, mostrará mucho interés por fenómenos como el electromagnetismo y la atracción misteriosa de elementos y campos de fuerzas, lo cual nos introduce en un tema esencial cual es el del amor.

El amor romántico es una confirmación de la fuerza atractiva del imán, que observamos en el campo de la física. Ningún obstáculo o convención social puede oponerse a la fuerza natural del magnetismo con la cual dos personas se sienten atraídas. El amor es una privilegiada experiencia del Absoluto del que antes hablábamos, una superación de la escisión que el individuo siente dentro de sí, una superación de todos los obstáculos que se interponen entre él y la persona amada. Estos pueden ser muchos: el desamor, el desdén, la distancia, la presión social, pero, sobre todo, y en especial, la muerte. El amor romántico proclama la inmortalidad de la persona amada, quiere vivir en la eternidad y, por eso, tiene nostalgia de la muerte. «Ahora, más que nunca, parece dulce morir», escribirá Keats⁵. Y a Novalis, la muerte de su amada Sophie, le arranca estos versos: «Bajemos a encontrar la dulce Amada,/ a Jesús, el Amado, descendamos/No temáis ya: el crepúsculo florece/para todos los que aman, para los afligidos»⁶.

En la llamada del crepúsculo y la noche, asociada a la muerte, encuentran los románticos la esperanza de una liberación de la finitud, una promesa de eternidad que confluye, en ocasiones, con la escatología cristiana. Un misticismo de fondo está siempre presente en la experiencia de muchos autores románticos. En este sentido Ernst Benz ha puesto de manifiesto cómo en casi todos los pensadores románticos alemanes como Fichte, Hegel, Schelling o von

⁵ *Oda a un ruiseñor*, en *Poesía Completa, O.c.*

⁶ NOVALIS, *Himnos a la noche* (Barcelona: Orbis, 1982).

Baader, se produce un emocionado redescubrimiento de la mística medieval, especialmente de Eckhart y sus sucesores como Tauler, Suso o Ruysbroeck⁷. La intuición de la filosofía idealista alemana de que el Absoluto se realiza en la conciencia del ser humano, se pone en relación con la experiencia mística del maestro Eckhart, explicada a través de su noción de *Seelenfunken* o chispa del alma⁸. Los románticos no están conformes con una religión en la que Dios, al modo newtoniano, sea deducido como el gran mecánico de la máquina del mundo. Para ellos la religión es menos una cuestión de razón y argumentación que de sentimiento y experiencia. Aunque el romanticismo, tal y como hace Novalis, admire el mundo de lo gótico y la Cristiandad medieval⁹, tiene dificultades para aceptar normas preestablecidas o morales instituidas. Para él lo fundamental es la libertad del individuo, la autonomía moral del sujeto descubierta por Kant, el sentimiento interior y la intuición personal de lo divino. En los albores del romanticismo, Lessing llega a decir que el cristianismo es verdadero en cuanto sentido, no en cuanto pensado por los teólogos o, incluso, por su conformidad a la Biblia. «El cristianismo —dice Lessing— ya existía antes de que los evangelistas y los apóstoles escribieran»¹⁰. La religión es verdadera no porque la enseñaran los apóstoles o los evangelistas, sino que estos la enseñaban por ser verdad vivida e interior. Algunos años después, en 1799, Schleiermacher explica el desprecio de la religión por parte de los hombres cultos por el hecho de que estos han olvidado el fecundo núcleo vital que habita la religión y que es, ante todo, sentimiento, emoción y armonía íntima¹¹.

⁷ E. BENZ, *Mística y romanticismo. Las fuentes místicas del romanticismo alemán* (Madrid: Siruela, 2016).

⁸ *Ibid.*, 36.

⁹ Vid. en este sentido su libro *La Cristiandad o Europa* (Madrid: I.E.P., 1977).

¹⁰ G. E. LESSING, «Algo más de los papeles del anónimo tocantes a la revelación» en *Escritos filosóficos y teológicos* (Barcelona: Anthropos, 1990) 453.

¹¹ Vid. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión: Discursos a sus menospreciados cultivados* (Madrid: Teenos, 1990).

No podemos concluir esta breve síntesis de principios románticos sin hacer una referencia a la música. El músico es para el romántico el modelo supremo del poeta y del genio. La música —dirá Schopenhauer— es la expresión directa de la voluntad misma y por eso actúa inmediatamente sobre la voluntad, es decir, sobre los sentimientos, las pasiones o las emociones del oyente, exaltándolas o modificándolas¹². El músico acrecienta la receptividad de nuestra sensibilidad y, así se convierte, según Novalis, en el médium que nos revela los secretos de ese mundo intermedio que se encuentra entre el hombre y Dios. La música, con un poder superior al de la palabra, o al de los razonamientos que se dirigen al intelecto, nos lleva a la intuición del misterio de un modo inmediato. A diferencia de sus predecesores neoclásicos, el compositor romántico trata de expresar estados anímicos y afectivos, experiencias inefables del Infinito, buscando resonancias y complicidades en el oyente. La música romántica explora continuamente en la interioridad, para ella no existe nada fuera de las pasiones y emociones de la voluntad y, de este modo, tal y como dice Schopenhauer, se hace similar a Dios que solo ve en los corazones¹³

EL ROMANTICISMO DE ISABEL DE LA TRINIDAD

Tras los convulsos años del período revolucionario, iniciado en 1789, que implicaron una cierta crisis del catolicismo, el romanticismo francés contribuyó a un despertar religioso. En 1802, el vizconde de Chateaubriand saca a la luz *El genio del cristianismo*, considerada la primera obra maestra del romanticismo francés. En ella se inspiraron muchos autores posteriores (Victor Hugo, Lamartine, Vigny, Lacordaire...), extrayendo muchos de los temas que ya hemos enunciado: necesidad del misterio, valoración de la naturaleza, retorno a la idea de la cristiandad medieval, exaltación de la virginidad...y, todo ello, reivindicando la dimensión estética de la doctrina, las costumbres, la arquitectura, la música, la liturgia o la poesía, inspiradas por

¹² Vid. A. SCHOPENHAUER, *Pensamiento, palabras y música* (Madrid: EDAF, 2003), 177.

¹³ *Ibid.*, 179.

el cristianismo¹⁴. La influencia del romanticismo atraviesa todo el siglo XIX, aunque, sobre todo a partir de las revoluciones de 1848 o de la Comuna de 1870, comienza a decaer en beneficio del socialismo o el positivismo, en general, rabiosamente anticlericales¹⁵. Pese a ello, en el período que comprende la vida de Isabel de la Trinidad, entre 1880 y 1906, puede decirse, y así lo ha hecho su biógrafo, Conrad Meester, que el posromanticismo, aún permanece en el ambiente¹⁶.

Dando por supuesto que el sentimiento es una cuestión de aprendizaje y que está sometido a los vaivenes de una determinada estructura social e histórica¹⁷, podemos considerar a Elisabeth de la Trinidad como hija de la sociedad y de la época en la que le ha tocado vivir. Dice Heller que «el hombre que no acepta los sentimientos que dominan en la jerarquía de una sociedad determinada es considerado un hombre sin sensibilidad»¹⁸. Pues bien, cuando Isabel de la Trinidad, recién entrada en el Carmelo de Dijon, en 1901, afirma que el principal rasgo de su carácter es la sensibilidad¹⁹, está reconociendo, implícitamente, una cierta asimilación del orden sentimental vigente en la burguesía católica provinciana de la Francia de finales del XIX²⁰. Algunos de estos elementos de la configuración sentimental del yo de Isabel de la Trinidad, pueden remitirse al romanticismo y, entre ellos, ofrecemos los siguientes:

— *Apertura al mundo de la interioridad*: Isabel de la Trinidad tiene una fuerte conciencia del yo que concibe como un centro interior al que hay que dirigir la mirada no solo en orden al propio cono-

¹⁴ CHATEAUBRIAND, *El Genio del cristianismo* (México: Porrúa, 1990).

¹⁵ R. RÉMOND, *L'Anticlericalisme en France de 1815 à nos jours* (Paris: Fayard, 1976).

¹⁶ En ELISABETH DE LA TRINITÉ, *Oeuvres complètes* (Paris: Cerf, 1980), 803.

¹⁷ Vid. en este sentido A. HELLER, *Teoría de los sentimientos* (Barcelona: Fontamara, 1980).

¹⁸ *Ibid.*, 40.

¹⁹ «Notes Intimes 12» (NI), en *Oeuvres Complètes, O.c.*

²⁰ Para un análisis más detallado del significado de la sensibilidad en Isabel de la Trinidad, me remito a mi libro *Elisabeth de la Trinidad. Un cántico del silencio* (Madrid: EDE, 2006), 22-43.

cimiento, sino, sobre todo, para el conocimiento de Dios. Lo vemos claramente expresado en su célebre elevación a la Trinidad: «que cada minuto me lleve más lejos en la profundidad de tu misterio»²¹. Siguiendo la tradición del *noli foras ire* agustiniano, con tintes románticos, Isabel interpreta su vida como un continuo proceso de profundización, de adentrarse en sí misma para llegar hasta el mismo misterio de Dios. En este sentido, ella adopta la interpretación que hace Ruysbroeck del pasaje evangélico en el que Jesús ordena a Zaqueo que descienda del sicomoro. ¿Qué significa —se pregunta Isabel— ese descenso que Jesús nos exige como a Zaqueo? Y su respuesta no puede ser más significativa: «Descender cada día más en este sendero del Abismo que es Dios, dejarse deslizar por una pendiente en una confianza plena de amor»²². Ese descenso al abismo de Dios implica, al mismo tiempo, «una entrada más profunda en nuestro propio abismo interior»²³, pues, como dice el salmo, «un abismo llama a otro abismo»²⁴. Isabel de la Trinidad admira la figura de María, precisamente porque ella ejemplifica mejor que nadie esta forma de vivir en y desde la interioridad. María guarda todas las cosas en su corazón, se sepulta en el fondo de su alma para allí abrazar al Dios del que es madre, «desde el fondo del abismo sin fondo»²⁵. Tan profunda es la vida de María «que la mirada humana es incapaz de seguirla»²⁶. Allí, en tales paisajes del alma, al borde de precipicios interiores en que nos asomamos a profundidades insondables, quiere Elisabeth que nos situemos.

— *Amor a la naturaleza*: Esos paisajes del alma se van sucediendo en la vida de Isabel, siguiendo el ritmo vacacional de su infancia y adolescencia. Los primeros testimonios nos llegan desde Carlipa, pequeño pueblecito del Midi francés, donde, en el verano, suelen ir a visitar a la tía de su madre Catherine Rolland y a

²¹ NI 15.

²² Le Ciel dans la Foi (CF) 4.

²³ CF 7.

²⁴ CF 4, Salmo 41, 8.

²⁵ CF 40.

²⁶ Dernière Retraite (DR) 40.

sus hijas, Mathilde y Francine a las que Elisabeth llamará sus tías. No muy lejos de allí, tendrá ocasión de visitar el claustro gótico de Saint-Hilaire, donde con apenas siete años, confiesa su vocación religiosa al canónigo Anglès. También, muy probablemente, en aquella región de antiguos cátaros, pudo contemplar las ruinas de viejas abadías medievales como las de Saint-Papoul o Villelongue, en el origen de las fundaciones de santo Domingo, o fortalezas como la de Saissac²⁷. En una de sus primeras poesías, se nos presenta arrobada, haciendo oración en el peñasco de Saint-Martin, que domina el río Le Lampy, no muy lejos de Carlipa²⁸. Se entusiasma ante el verdor, la cuenca del río y la belleza de la naturaleza que hace que su alma se eleve a Dios²⁹. Esa imagen de Isabel contemplando extasiada la naturaleza o paisajes como el del claustro «antiguo y melancólico» de Saint-Hilaire³⁰, volveremos a encontrarla en múltiples ocasiones, por ejemplo, en 1898, en el Abismo del Infierno, cerca de Luchon, a 1800 metros de altura, cuya belleza le inspira el deseo de ser llevada por las aguas que fluían en el fondo de la garganta³¹. Múltiples excursiones desde Champagnole en el Jura, en jornadas de 20 kilómetros, le permiten admirar el lago de Chalain, la cascada de Planches, el nacimiento del Lison, la ascensión al monte Rivel, o la abadía de Balerme situada en medio del bosque, en una soledad «profunda y melancólica»³². Ya desde el Carmelo, Elisabeth escribe a su hermana evocando los tiempos en que ambas trepaban por las montañas de Suiza, admirando esa naturaleza que siempre habla de Dios³³. En una de sus poesías, compuesta con motivo del décimo aniversario de su comunión, realiza un apasionado cántico a las criaturas: pájaros, montes y colinas, flores y estrellas, sol, mar

²⁷ Vid, D. M. GOLAY, *Sainte Élisabeth de la Trinité. Rayonner Dieu* (Paris: Cerf, 2016), 65.

²⁸ P 5 de 17 de agosto de 1894.

²⁹ P 9.

³⁰ P 12.

³¹ Carta 15.

³² Cit. por GOLAY, *O.c.*, 72.

³³ Carta 210.

y tierra fértil, verdaderas «obras maestras de Dios»³⁴. Especial mención merece su primera visión del océano, en agosto de 1900, en el peñón de la Virgen, en Biarritz. Ella se queda extasiada, con sus ojos clavados en el balanceo de las aguas, en la inabarcable extensión de sus dominios. A su madre y su hermana les cuesta arrancarla de su éxtasis³⁵. El océano es como la expresión de la soledad infinita de Dios, la inmensidad en la que ella se pierde³⁶. En este sentido creo que puede hablarse de la presencia de un auténtico sentimiento oceánico en Isabel de la Trinidad³⁷. La poesía, escrita poco antes de morir, bajo el lema *immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus*, tomado del símbolo atanasiano, así lo refleja. La Trinidad es para Elisabeth como un océano que le entreabre su seno. Ella exclama: «He encontrado mi centro en el Abismo divino», «me sumerjo en el Infinito», «mi alma descansa en esta inmensidad»³⁸. Expresiones que se reencuentran con la experiencia análoga de muchos poetas románticos.

— *El sentimiento patriótico*: Entre 1888 y 1901, Isabel de la Trinidad realiza un auténtico tour de France, algunas de cuyas etapas acabamos de ver. El carmelita Didier-Marie Golay ha calculado que ella ha recorrido más de 10.000 kilómetros en ferrocarril, para surcar, siempre en compañía de su madre y su hermana, buena parte de la geografía francesa con excepción de Bretaña, Normandía y la región del norte³⁹. Algunos de esos viajes traen su causa en peregrinaciones, como las realizadas a Lourdes o Paray-le-Monial, que responden al auge que adquieren en la época entre los sectores católicos⁴⁰. Pero es indudable que tras tantos desplazamientos, a la vez que un espíritu viajero, se revela un muy romántico sentimiento

³⁴ P 47.

³⁵ Cartas 30 y 144.

³⁶ Vid. su elevación a la Trinidad en NI 10.

³⁷ Así he tratado de fundamentarlo en mi libro *O.c.*, 174-186.

³⁸ P 115.

³⁹ GOLAY, *O.c.*, 79.

⁴⁰ L. J. F. FRONTELA, «Algunos aspectos de Francia en tiempos de la beata Isabel de la Trinidad», *Revista de Espiritualidad* n° 262, enero-marzo 2007.

de pertenencia, ya tematizado por Herder⁴¹, o de un amor a la patria exaltado por Chateaubriand, como el más hermoso y moral de los instintos⁴². «Francia, querida patria/tan amada y tan querida/Rechazas a tu Señor/yo lo veo con dolor», escribe Isabel en una poesía de 1897, invocando, como ya lo había hecho en otra ocasión, a Juana de Arco⁴³. En el contexto del conflicto entre republicanos anticlericales y legitimistas partidarios de la unión del trono y el altar, la figura de Juana de Arco era presentada por algunos como un elemento de reconciliación entre las dos Francias. Así lo hicieron algunos católicos liberales como Wallon o Dupanloup, o bien el socialista Péguy que publicó su primera *Juana de Arco*, el mismo año en que Elisabeth escribía su poesía⁴⁴. Péguy apenas unos años mayor que Elisabeth, en *Notre jeunesse*, admite que la imposibilidad de reconciliación entre las dos Francias se da en el ámbito de la política, entre una política republicana y una política clerical, pero no en el ámbito de la mística, pues, además de la mística cristiana, existe una mística republicana que no es hostil ni a la historia ni al heroísmo. Entre el héroe y el santo el debate siempre es noble y constructivo, por eso, dice Péguy, que «es fácil ser a la vez buen cristiano y buen ciudadano, en tanto que no se haga política»⁴⁵. El sentimiento patriótico de Isabel de la Trinidad, si bien se expresa desde una espiritualidad de la reparación (¡Ven a mí como Reparador!)⁴⁶, trasciende el marco de lo religioso. Ella, la hija del capitán Catez, nacida en el campamento militar de Avor y siempre rodeada de familias de militares, se entusiasma con los desfiles y los símbolos comunes de amor a la patria, como la tricolor y la marsellesa, recién institucionalizados por la III República. En las décadas que siguen a la derrota francesa ante los alemanes, en 1871, el ejército adquiere su más alto prestigio y pasa a ser la esperanza de la revancha, la consciencia de la nación y el

⁴¹ I. BERLIN, Las raíces del romanticismo, *O.c.*, 92.

⁴² CHATEAUBRIAND, *El Genio del cristianismo*, *O.c.*, 1ª Parte, Libro IV, 14.

⁴³ P. 35 y P. 25.

⁴⁴ L. J. F. FRONTELA, a.c., 32.

⁴⁵ CH. PÉGU, *Notre Jeunesse* (Paris: Gallimard, 1993), 138.

⁴⁶ Vid L. J. F. FRONTELA, A.c., 15 y ss.

principio esencial de su unidad⁴⁷. El sueño de Elisabeth, en cuyas venas corre sangre de soldado, es el de sintetizar heroísmo y santidad, «amar como los santos y como los mártires»⁴⁸.

— *Amor y muerte*: El amor que Isabel siente por Cristo se expresa en una forma personal en la que se entremezclan las categorías del amor romántico con la tradición bíblica de la mística nupcial que se remonta al salmo 45 y al *Cantar de los cantares* con sus sustanciosos comentarios realizados por santa Teresa y san Juan de la Cruz en la línea iniciada por Orígenes⁴⁹. Como las heroínas románticas, Isabel quiere un amor absoluto, libre y eterno. Desde su infancia, desde lo más profundo de su alma, Elisabeth siente que ese deseo de amor absoluto y eterno no puede satisfacerse más que con Dios ni fundamentarse en otra cosa que no sea la inmutabilidad divina. Necesariamente si el amor quiere entrar en el ámbito de la eternidad tiene que hacer sentir su fuerza, superando el obstáculo de la muerte, «pues es fuerte el amor como la muerte y ni las grandes aguas pueden apagarlo» (Ct 8,6-7) . Ver a Cristo crucificado por amor hace nacer el deseo de amar hasta morir⁵⁰, de darse por completo sin ninguna reserva, de ofrecerse como una víctima. A los trece años, acude Isabel a la capilla de Notre-Dame d'Etang, en un bosque próximo a Dijon, y allí, en un libro destinado al efecto, pide a la Virgen ese don tan apreciado por los héroes románticos, que es la gracia de morir joven⁵¹. Aún más, su amiga Maria Luisa Hallo cuenta cómo en cierta ocasión le dijo que quería morir de tuberculosis⁵², la enfermedad romántica por antonomasia. «Golpéame muerte ciega, te lo suplico/y ábreme la puerta de los Cielos», pues su deseo es encontrarse para siempre con Jesús, su único amor⁵³. Moverse en

⁴⁷ Vid. R. GIRARDET, *La Société militaire de 1815 à nos jours* (Paris: Perrin, 1998), 138.

⁴⁸ Carta 91.

⁴⁹ Me remito a mi libro, el epígrafe «El canto de la esposa», *O.c.*, 262-281

⁵⁰ Así en su elevación a la Trinidad: NI 15.

⁵¹ *Recuerdos 2*, 12 (Madrid: EDE, 1985).

⁵² *Biografía*, *O.c.* 88.

⁵³ P 39.

el amor y por amor, hacer todo por amor, sufrir todo por amor, es la única forma de responder al Amor infinito e inmutable de Dios que, como dice a su hermana Guite, «te ama hoy como te amaba ayer y te amará mañana»⁵⁴.

— *La Música*: La música es un don y, sin duda, a Isabel de la Trinidad le fue concedido⁵⁵. Muy pronto, ya a los trece años, había adquirido el nivel técnico necesario, para pasar a la siguiente fase de captar los sentimientos ocultos en las partituras y expresarlos, con fuerza y delicadeza, arrancando inesperadas emociones de su auditorio. Elisabeth aprovecha todos los recursos expresivos que le ofrece el piano para sacar de su interior una enorme riqueza de registros sentimentales: la ira, la rabia, el brío, el miedo, la delicadeza, la ternura, el amor... Con *El Canto del timonel* de Diemer, consigue hacer evocar el mar a alguien que jamás lo había visto y con una Balada de Chopin arranca sentidas lágrimas a un avezado músico que la escucha. Por sus dedos pasan, traducidos en música, todos sus paisajes del alma, la melancolía de las abadías en ruinas, la serenidad de los tranquilos lagos, el vértigo de los precipicios, la impetuosidad de los ríos o la grandeza de las montañas. Eso es para ella una forma de hablar a Dios y de tratar de hacerle llegar su gemido desde lo más profundo de su corazón. Y lo hace, por medio del piano, el más romántico de los instrumentos, y con la ayuda de Chopin, su músico preferido, quintaesencia del romanticismo musical junto con Schuman y Listz, que ella también frecuenta. Chopin consigue adaptar al piano el belcanto que él amaba con especial ternura. Un canto a veces triste y desgarrador que conmueve y refleja la proximidad de la muerte en la que Chopin no dejaba de pensar ni un solo día. Su música como expresión de un canto que brota de la soledad, se dirige al infinito y produce una inmensa sensación de melancolía y anhelo. Es el vivo exponente de eso que la pianista Monique Deschaussées ha calificado de romanticismo solitario para distinguirlo del romanticismo compartido de Schuman en cuyo canto pianístico puede perci-

⁵⁴ Carta 298.

⁵⁵ A continuación paso a realizar una síntesis del epígrafe «La pianista» de mi libro, *O.c.*, 92-108.

birse la presencia de Clara Wieck⁵⁶. Esa presencia de la muerte, de la soledad melancólica y del anhelo de infinito encuentran su atmósfera en la noche y en el «Nocturno» una de las formas expresivas más personales del pianista polaco. Isabel de la Trinidad comparte con él esos tres sentimientos: proximidad y deseo de la muerte, herida del infinito y añoranza de lo eterno, y un gusto especial por la noche silenciosa y tranquila que permite las ensoñaciones⁵⁷.

EL RUIDO DE LOS SENTIMIENTOS

En el mismo cuestionario en el que Isabel afirma que el rasgo fundamental de su carácter es la sensibilidad, también proclama que el punto más amado de la regla carmelita que se halla dispuesta a seguir, es el silencio⁵⁸. Entre sensibilidad y silencio se da en ella una cierta tensión que forzosamente condiciona su expresividad. No puede no haber expresión de los sentimientos, pues esto —como dice Castilla del Pino— es una exigencia del proceso emocional, en orden a cumplir la función vinculante de todo sentimiento⁵⁹. Ahora bien, a diferencia de las actividades cognitivas que se traducen en palabras, las exteriorizaciones de los sentimientos suelen recurrir a un lenguaje extraverbal⁶⁰. Los sentimientos no se dicen; se muestran. Si bien, a veces, las palabras pueden servir como medio de sobreactuación, añadiendo un plus a la expresión⁶¹. El lenguaje viene acompañado de entonaciones, ritmos, énfasis, pausas y silencios que ayudan a interpretar los sentimientos expresados por el rostro o el gesto. Es cierto que el individuo puede controlar la expresión de sus sentimientos, guardársela para sí, por pudor, vergüenza, miedo o cualquier otro motivo, pero esto no implica

⁵⁶ Vid. M. DESCHAUSÉES, *El intérprete y la música* (Madrid: Rialp, 2002), 30 y ss.

⁵⁷ P. 61.

⁵⁸ NI 10.

⁵⁹ C. CASTILLA DEL PINO, *Teoría de los sentimientos* (Barcelona: Tusquets, 2005), 66.

⁶⁰ *Ibid.*, 67.

⁶¹ *Ibid.*, 77.

que su rostro quede sin expresión, sino, simplemente, que resulte más difícil leerlo. El control sobre la expresión del sentimiento queda también confirmado en la figura del hipócrita que alcanza a mentir con el gesto⁶². Control, simulación o sobreactuación de los sentimientos, son posibilidades a tener en cuenta en el complicado e indispensable arte de escribir los sentimientos en nuestro rostro o leerlos en el rostro del otro.

Antes de entrar en el Carmelo de Dijon, se da en Isabel de la Trinidad una verdadera tensión entre las expresiones de sus sentimientos, coherentes con su sensibilidad romántica, y la búsqueda progresiva de un silencio interior que la lleva a un trabajo de control expresivo. Antes de llegar ahí, para comprender la evolución de su expresión sentimental hay que contar, forzosamente, con los problemas que se le plantean en su etapa colérica, durante su infancia. Los testimonios son múltiples y unánimes. Su hermana Guita recordaba que cuando era niña, Isabel tenía un carácter violento e iracundo, con verdaderos ataques de cólera, gritos y patalatas⁶³. Su madre, la señora Catez, la define como «una naturaleza ardiente e iracunda», añadiendo que tal vez sus ataques de cólera se acentuaran tras el traumático fallecimiento de su padre cuando ella tiene siete años⁶⁴. Los medios empleados por su madre para tratar de atajar aquellos berrinches fueron desde la amenaza a llevarla a un internado a meterla en el cuarto oscuro, darle algún bofetón o, el más eficaz de todos, negarla el beso de buenas noches⁶⁵. El diagnóstico sobre tal conducta hay que ponerla en relación con la expresión de las emociones, con una función claramente apelativa, en las primeras etapas de la vida. El niño grita o llora a modo de apelación para que satisfagan sus necesidades de hambre o sosiego. «La apelación —dice Castilla del Pino— es una forma regresiva de la función expresiva que caracteriza las pri-

⁶² Vid A. HELLER, *Teoría de los sentimientos* (Barcelona. Fontamara, 1985), 74.

⁶³ Cit, por C. DE MEESTER, *Isabel de la Trinidad. Biografía* (Burgos: Monte Carmelo, 2007), 58.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, 59-62.

meras etapas del desarrollo»⁶⁶. Sin duda, en los arrebatos de cólera de Isabel de la Trinidad, hay que ver la expresión emocional de una niña que busca llamar la atención, especialmente tras la repentina muerte de su padre, poco después de la de su abuelo. Por otra parte, en esa misma época, hacia los siete años, hay que situar los inicios de su vocación religiosa y el trabajo de interiorización que le exige su primera confesión, a finales de 1887. Ella ama a su madre, severa y dulce a la vez, y aprende a valorar los sentimientos negativos que su conducta provoca en las personas que la rodean. Es fácil adivinar, como lo hace De Meester, las lágrimas amargas de Elisabeth en su cama, al verse privada, como castigo a sus rabietas, del habitual beso de su madre⁶⁷. Está decidida, y así se lo promete, en una carta en el año nuevo de 1899, a ser buena y obediente y a no llorar más⁶⁸. Es un verdadero combate entre sentimientos contrapuestos el que se plantea en el interior de Elisabeth, aunque también venga exigido por un sano desarrollo de la personalidad. A todo niño, pasados los cinco años, se le enseña a no expresar sus emociones en forma apelativa y ello, como dice Castilla del Pino, «constituye un rito iniciático del paso a una etapa emocionalmente madura»⁶⁹. La señora Catez, sin duda, consiguió doblegar la cólera de su hija, a cuya pacificación contribuyeron también la propia actitud de Isabel, la adquisición del uso de la razón, la primera comunión, el crecimiento espiritual y la música. Como resultado de todo aquel largo episodio, de aquella lucha por el autocontrol, se produce un aprendizaje en lo que se refiere a la expresión de los sentimientos. La psiquiatra Maribel Rodríguez, afirma a este respecto que es posible que Isabel «por su carácter tuviera dificultades para aceptarse a sí misma y que este conflicto generase una dicotomía entre lo que se mostraba hacia fuera y lo que vivía dentro de sí»⁷⁰. En definitiva, la conclusión a la que parece ha-

⁶⁶ CASTILLA DEL PINO, *O.c.*, 71.

⁶⁷ Biografía, *O.c.*, 65.

⁶⁸ C. 4.

⁶⁹ CASTILLA DEL PINO, *O.c.*, 71.

⁷⁰ M. RODRÍGUEZ, «Psicología de una mística: Isabel de la Trinidad» en el libro colectivo *Isabel de la Trinidad. Mística de la vida cotidiana* (Burgos: Fonte, Monte Carmelo, CITEs, 2017), 85.

ber llegado Isabel desde su primera infancia es que el grito, el llanto o el ruido no son formas adecuadas de expresión de los sentimientos y que, por tanto, se impone un necesario control expresivo sobre ellos, una modulación, una sutileza del gesto, un amortiguamiento de la vehemencia sentimental. El objetivo no es otro que el de realizar la verdadera función del sentimiento, que es la de crear ámbitos de comunicación y vínculos con los demás⁷¹.

Fuera de sus accesos de ira, resulta interesante reseñar cómo «leyeron» algunos de sus contemporáneos el rostro de Isabel. Su madre le reconoce un «corazón muy tierno y muy afectuoso»⁷². Su amiga Luisa Recoing, desde su primer encuentro con ella, a los doce años, destaca su dulzura, su amabilidad y su serenidad, que contrastaban con su naturaleza ardiente y su mirada inflamada⁷³. Margarita de Marvall insiste en esa mirada limpia e inflamada, y en una energía verdaderamente notable capaz de controlar las sacudidas de su temperamento. Siendo muy ingeniosa y espontánea, sabía reprimir sus expresiones. «Más de una vez —cuenta Margarita de Marvall— la ví morderse los labios para no responder a un reproche, para reprimir una salida graciosa o esperar a que otros hubieran dado su opinión»⁷⁴. Su hermana Guita señala como, tras su primera comunión, Isabel comenzó a dar muestras de una gran suavidad, serenidad y control⁷⁵. De nuevo Luisa Recoing no se cansa de insistir en «su perenne sonrisa, incluso cuando estaba molesta y también en su constante igualdad de carácter»⁷⁶. Por supuesto que también son múltiples los testimonios que señalan su devoción, su actitud fervorosa de profundo recogimiento al hacer oración o bien sus abundantes lágrimas piadosas, como las derramadas en la ceremonia de su primera comunión⁷⁷. María Luisa Hallo, afirmaba que su postura en la iglesia parecía reflejar

⁷¹ Vid A. HELLER, *O.c.*, 72-80 y CASTILLA DEL PINO, *O.c.*, 63-73.

⁷² Cit. por DE MEESTER, *O.c.*, 60.

⁷³ *Ibid.*, 73.

⁷⁴ *Ibid.*, 95.

⁷⁵ *Ibid.*, 96.

⁷⁶ *Ibid.*, 176.

⁷⁷ *Ibid.*, 81.

que el mundo entero dejaba de existir para ella⁷⁸, y a Germana de Ge-meaux le llama la atención la profundidad de su mirada al contemplar la sagrada Forma⁷⁹. Estos testimonios, entre otros muchos, vienen a confirmar tanto la profundidad de sus sentimientos religiosos como los esfuerzos realizados por ella para que hasta sus gestos más banales y cotidianos se mostraran acordes con ellos.

Ante todo es la propia Isabel la que nos informa de cómo la dicotomía de la que antes hablábamos, sigue siempre presente. Así, en la primera anotación de su diario, cuando cuenta con dieciocho años, sigue hablando de los sacrificios ofrecidos a Jesús para luchar contra su defecto dominante, es decir, contra la cólera. «Me parece —dice Isabel— que cuando recibo una observación injusta, siento hervir mi sangre en las venas, y todo mi ser se rebela...Pero Jesús estaba conmigo, escuchaba su voz en el fondo de mi corazón, y entonces me sentía dispuesta a soportar todo por amor a Él»⁸⁰. Ahí vemos reconocida la práctica de la mortificación interior, la lucha entre sentimientos contrapuestos, ese hervor de la sangre que se ve acallado o pacificado por la voz de Jesús, que brota del corazón. Es esta continua atención a la voz o al silencio del corazón, que se escucha durante la oración, la que define el sentido de la lucha de Isabel. La madre Germana, priora del Carmelo de Dijon, recoge el testimonio de la propia Isabel de cómo, desde sus primeros años, le gustaba divertirse y asistir a fiestas mundanas aunque estas la tenían «en alerta constante por miedo a su corazón». «Cuando me invitaban a fiestas infantiles —recuerda Elisabeth— iba a recogerme en oración en mi cuartito un buen rato, antes de salir de casa; porque el conocimiento de mi natural vivacidad me obligaba a gran vigilancia sobre mí misma»⁸¹.

El autocontrol y la actitud de continua vigilancia sobre sí misma para no apartarse ni un ápice de su único y verdadero amor que es

⁷⁸ *Ibid.*, 314.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Journal 1.

⁸¹ M. GERMANA DE JESÚS, OCD, *Isabel de la Trinidad. Recuerdos* (R), (Madrid: EDE, 1985²), 2.

Jesús, perdura, como hemos visto, más allá de la infancia. En esa disposición ocupa un lugar central el método de la guarda del corazón propugnado por los Padres del Oriente que, más sensibles a la antropología bíblica que a la griega, consideran al corazón como el centro espiritual de la persona y el lugar donde se realiza la inhabitación de Dios⁸². Isabel tiene miedo a su corazón, a su natural vivacidad, en una palabra, a que la gran emotividad que ella experimenta dentro de sí, acabe por traducirse en sentimientos que la vinculen a otra cosa distinta de Dios, o que la lleven a apegarse a futilidades de la tierra. «Si el corazón del hombre —dice Lesniewski— no se ha purificado por medio de la vigilancia, no tiene ninguna posibilidad de crecer espiritualmente, ya que lo que sucede en el corazón actúa en todas las esferas de la persona»⁸³. En el cuestionario al que ya hemos aludido, a la pregunta de ¿cuál es su virtud predilecta?, Isabel contesta: «La pureza. Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios»⁸⁴. En una época en que los moralistas católicos se centran en el sexto mandamiento, la obsesión de Isabel sobre la pureza llega hasta el escrúpulo. No obstante, tras una confesión general, anota lo siguiente: «En lo que respecta al sexto mandamiento, el padre me ha asegurado, como mis otros confesores, que nunca he ofendido a Dios»⁸⁵. Por su parte, la madre Germana dirá: «Creo que estoy en condiciones de afirmar que en lo tocante a la pureza, ni siquiera conoció la tentación»⁸⁶. Del corazón puro de Isabel brota una correspondiente pureza de sentimientos, la voz de Jesús que, como sucedió con sus discípulos zaran-deados por las olas, impone el silencio a los elementos.

La dicotomía entre ruido y silencio es fácilmente aplicable a la dinámica sentimental de Isabel. El proceso de profundización en sí misma es también un camino hacia el silencio, un sentir y escuchar

⁸² Vid. K. LESNIEWSKI, *Las enfermedades del espíritu* (Salamanca: Sigüeme, 2017). 31 y ss.

⁸³ *Ibid.*, 40.

⁸⁴ NI 12.

⁸⁵ Journal 57.

⁸⁶ Biografía, *O.c.*, 311.

a Dios en lo hondo del corazón. Ella tiene claro, y así lo expresa en una de sus últimas cartas, que su misión en el cielo será la de atraer a las almas al recogimiento interior, ayudándolas a salir de sí mismas para unirse a Dios a través de un sentimiento sencillo y amoroso. «Procuraré —dice— guardarlas en ese gran silencio de dentro que permite a Dios imprimirse en ellas y transformarlas en Él»⁸⁷. El silencio interior y la guarda del corazón exigen no solo una cierta soledad y un silencio externo, sino también la eliminación de las múltiples voces de la imaginación o de la mente y de la agitación provocada por sentimientos que nos dispersan, vinculándonos a objetos o personas que nos guían hacia el ruido.

Hay un texto muy significativo, en el cual Isabel, comentando un verso del *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz, explica con gran claridad esta idea: «Si mis deseos, mis temores, mis alegrías y mis dolores, si todos los movimientos que provienen de estas «cuatro pasiones» no son perfectamente ordenadas a Dios, no seré solitaria, habrá ruido en mí; es preciso pues la pacificación, el «sueño de las potencias», la unidad del ser»⁸⁸. La palabra movimiento, frecuentemente empleada por Isabel, puede ser traducida, sin problemas, por sentimiento. Asimismo, se habla de pasión cuando un sentimiento alcanza una inusitada intensidad hasta ser incontrolable⁸⁹. «La pasión —como dice Heller— no forma una familia separada dentro de la tipología de los sentimientos»⁹⁰. En cuanto al deseo, si bien no pueda considerarse como un sentimiento más entre otros, implica una orientación del yo hacia el futuro, hacia un objeto preciso o bien hacia algo indeterminado que no se puede definir, pero que produce nostalgia⁹¹. De hecho Isabel cuando utiliza la palabra «désir», está traduciendo la palabra esperanza utilizada por Juan de la Cruz⁹². Pero

⁸⁷ Carta 335.

⁸⁸ Dernière Retraite 26.

⁸⁹ CASTILLA DEL PINO, *O.c.*, 345.

⁹⁰ HELLER, *O.c.*, 142.

⁹¹ *Ibid.*, 42.

⁹² Cántico Espiritual XX, 8-9.

no se trata tanto de reconducir las palabras de Elisabeth hacia una precisión o sistematicidad que ella no pretende, cuanto de subrayar la existencia de unos sentimientos comunes y básicos que alteran la personalidad y la ensordecen con su ruido si no se ordenan a Dios.

Aquí tenemos que hacer forzosamente referencia a la organización axiológica de los sentimientos que suele servir de orientación y soporte eficaz a lo largo de toda existencia⁹³. Hay que contar con lo que se llama metasentimientos, es decir, los sentimientos que provocan nuestros propios sentimientos, como la culpa, la vergüenza, el remordimiento, el pudor etc. Son sentimientos que valoran y organizan axiológicamente los sentimientos conforme a categorías orientativas, como bueno-malo o agradable-desagradable⁹⁴. Pues bien, como acabamos de ver, para Isabel de la Trinidad lo esencial es que los sentimientos se ordenen a Dios, siendo este su principal criterio orientativo. Y para ella orientarse a Dios significa hacerlo hacia la soledad y el silencio, pues solo en el silencio es donde puede escucharse la voz de Dios. Todo lo que no conduzca a esa profundidad donde pueda entablarse un «diálogo de corazón a corazón que nunca cesa»⁹⁵, es cháchara, superficialidad y ruido. Para no salir de ese bello silencio de dentro en el que se encuentra, Isabel considera imprescindibles el aislamiento, la separación y el despojamiento⁹⁶. No hay que traducirlo como una absoluta separación del mundo porque ella es capaz de vivir una oración continua, un prolongado acto de amor incluso en medio de los ruidos y pasatiempos del mundo⁹⁷. Mi consuelo en medio de las reuniones y fiestas —dice Isabel— «consiste en recogerme en mi interior y gozar de tu presencia, pues te siento clarísimamente dentro de mí, mi Bien supremo»⁹⁸. Es, por tanto, ese sentimiento de la presencia de Dios, el que la lleva a soportar con una sonrisa los ruidos del mundo.

⁹³ CASTILLA DEL PINO, *O.c.*, 89.

⁹⁴ Vid HELLER, *O.c.*, 180.

⁹⁵ Carta 299.

⁹⁶ DR 26.

⁹⁷ NI 5.

⁹⁸ Diario 138.

EL SACRIFICIO DEL SENTIMIENTO

Un año antes de entrar en el Carmelo de Dijon, Isabel escribe precipitadamente en el reverso de una octavilla de propaganda de carbones, un apasionado texto, una auténtica declaración de amor a Jesús, al que tiene por «único Todo», expresando su deseo de que su vida sea una oración continua y un prolongado acto de amor⁹⁹. Son unas palabras muy sentidas, expresadas por una persona como Isabel, llena de sensibilidad romántica y penetrada por el amor a Dios. El sentimiento añade siempre a la vinculación con un determinado objeto, idea o persona, la connotación de gozo y placer. Es esto lo que expresa Isabel: «¡Qué dulce es amarte!» «¡te amo tanto!»¹⁰⁰. Se siente llena de dones y consuelos divinos, una «niña mimada» de Dios, que, como acabamos de ver, siente clarísimamente y goza con la presencia de Dios dentro de ella. No obstante, ella sabe que el amor no se mide por la intensidad o la continuidad del sentimiento, sino por el cumplimiento de la voluntad de Dios. Por esta razón se ofrece como una víctima, dispuesta a aniquilarse y a renunciar a lo máspreciado: «Acepto por adelantado todos los sacrificios, todas las pruebas, incluso la de no sentirte ya conmigo»¹⁰¹. El sentimiento de Dios, ese sentimiento orientador de los demás sentimientos, constituye el verdadero tesoro de Isabel que ella está dispuesta a entregar como sacrificio.

La ofrenda formulada por Isabel, a principios de 1900, era todo un programa de vida, que halló su definitivo cumplimiento con su entrada en el Carmelo, en agosto de 1901. Allí, con su noviciado, comenzó a concretarse el mencionado despojamiento. En primer lugar fue el sacrificio del amor de su madre y su hermana, con las que se sentía muy unida. No menor debió ser el sacrificio de la música para alguien, como ella, acostumbrada a dedicarle muchas horas al día y a expresarse o incluso orar con el piano. Por último, tuvo que producirse una cierta purificación de determinados excesos románticos, que ella arrastraba.

⁹⁹ NI 5.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

El padre Philipon recoge un testimonio de la madre Germana en el que, aún reconociendo las cualidades de Elisabeth en el momento de su llegada al Carmelo, la llega a considerar «demasiado poética»¹⁰². Sin duda, se refería la madre Germana a los excesos de una sensibilidad estetizante, presta a la emoción por las cosas más nimias como las flores del claustro o las estrellas. Cierta día, por la noche, madre Germana la vio, a la hora del silencio mayor, paseando por la azotea contemplando las estrellas. El cuadro no puede ser más romántico: una novicia, rebosante su corazón de amor por Dios, se pasea, llena de ensoñaciones, por la azotea del Carmelo en la noche estrellada. Sin embargo, la madre Germana, al día siguiente, dirige a Isabel estas palabras: «No se viene al Carmelo para soñar con las estrellas. Id a Él por la fe»¹⁰³. La madre Germana, verdadera directora espiritual, trata de que el inmenso caudal de ternura que observa en Elisabeth, no llegue a desbordarse. Asimismo, un autor como Von Balthasar da a entender que Isabel era hipersensible y que su alma estaba amenazada e inerme frente a todas las cosas de este mundo, proclive a los excesos de la emotividad y vulnerable a todo lo profano¹⁰⁴. Con todo, al cabo de un año, hay que considerar superada la prueba. La sensibilidad de Elisabeth queda purificada, afinada, en absoluto suprimida, sino puesta a la luz de Dios. En los *Recuerdos* quedan sugeridos los componentes de aquella crisis. Se habla de «rebeldía de la naturaleza», del «tumulto de la imaginación y la sensibilidad» que dan lugar a tormentos interiores y a angustias¹⁰⁵. Sin embargo, la «lectura» que se hace en el Carmelo del rostro de Isabel, no parece traslucir estos conflictos: «Serena alegría de alma tranquila que se transparenta en una perenne sonrisa, pues era la suya una sonrisa grave y un mirar profundo que daba la impresión de que estaba sumida en la contemplación de las cosas de

¹⁰² M. PHILIPON, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* (Bilbao: DDB, 1957), 43.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle* (Paris: Seuil, 1990), 29 y 34.

¹⁰⁵ R 7, 3.

otro mundo»¹⁰⁶. Además de esa sonrisa inextinguible, se habla de su mirada de ángel, de sus ojos iluminados, de su angelical semblante, de su tacto delicado, de su sencillez exquisita, de su ecuanimidad o su dulzura¹⁰⁷.

Puede decirse que los sentimientos románticos de Isabel acababan experimentando, a lo largo de los años de permanencia en el Carmelo, una cierta purificación. El idealismo romántico, bajo su teatralidad y esteticismo, oculta en ocasiones algunas miserias. En este sentido, la crítica de Dostoievski resulta demoledora. Él muestra a los poetas románticos como indiferentes a lo que pasa a su alrededor: aunque tiemble la tierra bajo sus pies o su país perezca en las barricadas, «siguen cantando sus endechas siderales hasta que bajan a la tumba, por así decirlo, ya que son unos necios»¹⁰⁸. Por su parte, los románticos rusos proceden siempre con tacto, no pierden nunca de vista la finalidad práctica y conveniente (alguna vivienda subvencionada, pensiones, condecoraciones) y, al mismo tiempo, conservan intacto en su interior hasta la hora de la muerte, «lo bello y lo sublime». «Nuestro romántico —concluye Dostoievski— es un hombre de espíritu amplio y el primerísimo bribón entre nuestros bribones»¹⁰⁹. René Girard, ha hablado de una «mentira romántica» contraponiéndola a la verdad novelesca; contraposición que viene magníficamente iluminada en la figura de Don Quijote. El lector romántico se identifica con Don Quijote, viendo en él a un héroe original, individuo modélico y lleno de imaginación. Pero resulta, según Girard, que Don Quijote no es original sino un vulgar imitador de Amadís de Gaula. La verdad viene, por el contrario, por el lado de Alonso Quijano, ayudado por la lucidez que crea la proximidad de la muerte. Alonso Quijano, el héroe moribundo, condena al que fue su modelo: «Ya soy enemigo de Amadís de Gaula y de toda la infinita caterva de su linaje». Es así como la mentira es reemplazada por la verdad, enunciada

¹⁰⁶ R. 5, 16.

¹⁰⁷ R. 4, 13; 5, 16; 8, 30.

¹⁰⁸ DOSTOIEVSKI, *Apuntes del subsuelo* (Barcelona: Bruguera, 1983), 85.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 87.

por un hombre próximo a la muerte que abomina de su antiguo orgullo¹¹⁰.

En Isabel de la Trinidad, con todas las distancias que se quieran acentuar, se da un proceso análogo de depuración de su innato romanticismo. Aunque a mi juicio, algo exagerado, Von Balthasar ha señalado que la atracción por el más allá y la voluntad bien marcada de no mirar a la tierra y de no tocar el suelo sino con la punta de los pies son rasgos de Isabel de la Trinidad, que forman parte de su naturaleza y no pueden ser atribuidos a la gracia¹¹¹. El cristianismo —dice el teólogo suizo— no puede ser confundido con una sublimidad exaltada, mientras que Isabel se detiene con morosidad en lo sublime, rozando, a veces, «la banalidad y el mal gusto»¹¹². El partir, el morir, la nostalgia del Infinito, hundirse en el Abismo, son expresiones de cuño romántico que ella sigue utilizando a medida que se va acercando la hora de la muerte. No obstante, la forma de expresar sus sentimientos va adquiriendo una fuerza y una autenticidad innegables, a la vez que, paralelamente, su cuerpo se va consumiendo y su rostro desfigurándose o configurándose con el del Cristo sufriente. A la hora de la verdad, dos meses antes de su muerte, Isabel de la Trinidad escribe su *Último Retiro* cuya intensidad y profundidad resultan incuestionables. Ese es el testamento en el que ella, humilde y abrumada por el dolor, se distancia de sus ensoñaciones románticas al tiempo que descubre la verdad desnuda de la cruz.

En el cuarto día de este retiro, Isabel parece recordar el consejo que le dio la madre Germana de abandonar los sueños siderales para seguir el arduo camino de la fe. El párrafo 11, correspondiente a este cuarto día, se inicia, precisamente, con la siguiente cita de la Carta a los hebreos: «La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de lo que no se ve» (Hb 11,1). Es la palabra de Dios y no la belleza

¹¹⁰ R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (Barcelona: Anagrama, 1985), 264.

¹¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle* (Paris: Seuil, 1959).

¹¹² *Ibid.*, 34.

percibida por los sentidos, la que debe guiarnos. Con esta premisa, ella escribe el párrafo que da origen y título al presente artículo: «Qué importa al alma que se ha recogido bajo la claridad que crea en ella esta palabra, sentir o no sentir, estar en la noche o en la luz, gozar o no gozar... Ella experimenta una cierta vergüenza al diferenciar estas cosas»¹¹³. El sentimiento no puede erigirse en guía de la acción del cristiano. El sentimiento es voluble e inestable, mientras que el hombre de la fe trata de vivir a la luz de la eternidad, a la luz de lo invisible. La fe, según Isabel, está profundamente ligada al amor y para ello recuerda la siguiente cita de san Juan: «Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en Él» (1Jn 4,16). Es este para ella «el gran acto de nuestra fe»¹¹⁴. Creer en el amor de Dios significa también creer que nunca nos abandona, pues nos ama siempre, en todo momento, sin distinción del ayer, del hoy y del mañana. En este sentido, uno de los atributos divinos que más suele citar Isabel es el de la inmutabilidad: «¡Oh, mi Inmutable!», le dice en su elevación a la Trinidad.

¿Qué respuesta adecuada dar a ese Dios cuyo amor siempre permanece? En el capítulo 11 de la Carta a los Hebreos, con el que ella inicia su cita, se recogen los impresionantes testimonios de quienes por la fe, incluso antes de la venida de Cristo, fueron «apedreados, torturados, aserrados, muertos a espada; anduvieron errantes cubiertos de pieles de ovejas y de cabras; faltos de todo; oprimidos y maltratados» (Hb 11, 37). La conclusión que se impone tras el ejemplo de «tan gran nube de testigos», es la de «sacudirse el lastre y el pecado que nos asedia, y correr con constancia la carrera que se nos propone, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe, el cual por el gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia» (Hb 12,1-2). Fuera de esa mirada de fe, no hay lugar para que el sentimiento haga valer su voz; debe ser ignorado y acallado como, de forma humanamente incomprensible, lo fue por Abraham. Isabel de la Trinidad ya había aludido veladamente al sentido de aquel pasaje de Hebreos cuando en su elevación a la Trinidad afirma

¹¹³ DR 11.

¹¹⁴ El Cielo en la fe 20.

querer tener «siempre fijos los ojos en Jesús» incluso a través de «todas las noches, todos los vacíos y todas las impotencias». El sentimiento de oscuridad, de vacío o de impotencia, no puede, no debe desviar el curso de la carrera que se nos propone, no puede convertirse en guía. Isabel pide a Cristo que, pese a todas las dificultades, ella pueda «permanecer bajo su gran luz», oración coherente con el imperativo: «Permaneced en mi amor» (Jn 15,9). La única respuesta adecuada al amor eterno e inmutable de Dios es la voluntad de fidelidad, la determinación inquebrantable de cumplir el mandato de Jesús, ignorando, como quiere Isabel, los vaivenes y concomitancias del sentir. No obstante en la voluntad de permanecer siempre en el amor, se oculta otro sentimiento paradójico: el sentimiento de fidelidad o, lo que es lo mismo, el sentimiento del deber de amar.

Sören Kierkegaard, en páginas inmortales, hizo ver cómo el distintivo del amor cristiano y su peculiaridad consisten en que amar sea un deber¹¹⁵. Amarás; tú «debes» amar, esta es la expresión de la ley regia del cristianismo. Ese mandamiento del amor, al que ya casi estamos acostumbrados, representó una revolución para el paganismo para el cual el amor no era más que el juego dinámico de las emociones, los sentimientos y los impulsos, un resplandor cantado por la poesía en la sonrisa y en las lágrimas, en los deseos y las nostalgias¹¹⁶. Introducir la palabra deber en el amor, era un escándalo para el paganismo y también para el romanticismo. Pero, lejos de echar a perder el amor, el deber lo garantiza, lo hace entrar en el ámbito de la eternidad. Los amantes en sus momentos más bellos tienen una necesidad irresistible de ligarse de una forma fuerte y juran y se prometen mutuamente fidelidad eterna. Pues el amor de dos seres que no quieran amarse eternamente no merece ser cantado por el poeta. Ahora bien los amantes que se juran amor eterno ¿en nombre de qué juran?. Lo hacen de forma tautológica, en nombre de su propio amor, en lugar de hacerlo por algo superior a él, que es la misma eternidad. Pero entonces, si se jura por la eternidad se

¹¹⁵ S. KIERKEGAARD, *Las obras del amor 1*, en *Obras y papeles de Soren Kierkegaard* t. IV (Madrid: Guadarrama, 1965), 73.

¹¹⁶ *Ibid.*, 75.

jura también por el deber de amar¹¹⁷. El amor entregado a sí mismo, que ignora el deber de amar, está sujeto a cambio, a la duración de la dicha o del sentimiento, al inevitable horizonte del «fue bonito mientras duró». El amor romántico, por muy confiado, poético y entusiasmado que se muestre, carece de recursos para afrontar la hora de la oscuridad y la prueba, pues siempre está sujeto a la angustia y la posibilidad de su pérdida o devaluación. Por tanto, concluye Kierkegaard que «solo cuando el amor sea un deber, solo entonces, estará el amor eternamente protegido»¹¹⁸.

A la luz de las anteriores reflexiones de Kierkegaard, recobran aún mayor sentido las palabras de Isabel de la Trinidad en la proximidad de su muerte. Para alguien como ella, decidida a responder al amor inmutable de Dios, iluminada por la claridad de la palabra bíblica que le garantiza la eternidad que espera, los sentimientos no añaden ni quitan nada. Es solo el sentimiento del deber de amar, incluso en las más terribles circunstancias de su agonía, el que le acerca a la majestuosa serenidad con la que Jesús, según el relato de Juan evangelista, entrega por amor su espíritu en la cruz. Que, en tales circunstancias, los demás sentimientos queden como eclipsados, no quita nada a su romanticismo de fondo. Su actitud la podrían traducir las palabras del salmo: «inclina Señor mi corazón a tus preceptos» (Sal 119,36), pues ahí se está pidiendo a Dios que oriente todo el corazón, es decir, todo el sentimiento, hacia el precepto primero y nuevo: ¡Amarás! El que la voluntad de amor eterno solo pueda alcanzarse en Dios y a través del cumplimiento del deber de amar, no es una enmienda a la totalidad del principio romántico, sino la constatación de una natural deriva del romanticismo hacia el cristianismo, la posibilidad de encuentro entre el poeta y el caballero de la fe.

¹¹⁷ *Ibid.*, 83.

¹¹⁸ *Ibid.*, 86.