

SECUNDINO CASTRO SÁNCHEZ, OCD*

MÍSTICA Y TEOLOGÍA EN TERESA DE JESÚS

Fecha de recepción: diciembre de 2015

Fecha de aceptación y versión final: febrero de 2016

RESUMEN: Teresa de Jesús desde su gran experiencia religiosa y reflexión, sobre todo en el campo de la cristología, se comporta como una auténtica teóloga. El estudio pone de relieve el proceso en que ella elabora la sistematización de su experiencia mística en torno a la persona de Cristo. Se podrá observar que apoya su argumentación con metodología teológica (a su modo). El artículo recoge también buen número de opiniones de esclarecidos teólogos. De modo que es obvio afirmar que en la justificación de la ciencia mística que ella efectúa, lo realiza desde estos presupuestos. Por tanto, sus conclusiones no son sólo derivaciones de su experiencia singular, sino también fruto de sus hondas reflexiones sobre la fe y la vivencia del cristianismo.

PALABRAS CLAVE: Humanidad de Cristo, mística, contemplación, Espíritu, neoplatonismo, cristología, Espiritualidad bíblica, Teología dogmática y Teología espiritual.

Mysticism and Theology in Teresa de Jesús

ABSTRACT: From her great religious experience and reflection, Teresa de Jesús behaves like a true theologian. This article highlights the process in which she elaborates the systematization of her mystical experience around the person of

* Profesor jubilado de la Universidad Pontificia Comillas; especialista en Teología espiritual y Sagrada Escritura; scastrosanchez@yahoo.es.

Christ. Teresa supported her argumentation with theological methodology (in her own way). The article includes also the opinion of enlightened theologians. The justification of the mystical science depends on the theological presuppositions. Therefore, her conclusions are the result of her unique experience and her deep reflections on Christian faith and life.

KEY WORDS: Humanity of Christ, mysticism, contemplation, Spirit, Neoplatonism, Christology, biblical spirituality, dogmatic Theology, spiritual Theology.

UN PRIMER ACCESO

Teresa de Jesús desde siempre ha gozado de una autoridad especial en el campo del espíritu, no sólo en la Iglesia católica, sino también en otras confesiones y en el pensamiento universal¹. En efecto, Pablo VI con la finura que le caracterizaba, afirmó el día del Doctorado teresiano: «Acabamos de conferir o, mejor dicho: hemos reconocido el título de Doctora de la Iglesia a Santa Teresa de Jesús». Ese mismo año y con idéntico motivo afirmaba K. Rahner en *Revista de Espiritualidad*: «Pero una doctrina, y más aún una mistagogía de la experiencia personal de Dios es aún posible y hoy más apremiante que nunca. Y los clásicos de la mística española son perfectamente válidos y casi irremplazables maestros, si es que interesa desarrollar una semejante doctrina y mistagogía de la experiencia personal de Dios»².

Las intuiciones cristológicas, muchas veces formuladas por Teresa, la aproximan en algunos aspectos a determinados presupuestos de la así llamada cristología moderna. En este sentido, escribe E. Schillebeeckx: «¿Tiene entonces la cristología que ceder a la mística, o ha de ceder la mística ante la cristología? Todos los místicos cristianos luchan con este problema y (creo que con la excepción de Eduvigis y de Teresa de Ávila) tienen la tendencia a relativizar la cristología; no saben bien que hacer a la hora de situar la cristología en su mística»³.

Recientemente decía W. M. Thompson: «Teresa de Jesús tiene un interés especial para la cristología. Los teresianistas sostienen que ella no sólo asimiló la cristología de su tiempo, sino que hasta cierto punto tuvo

¹ A. L. CILVETI, *Introducción a la mística española*, Madrid 1974, 201.

² *La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca*: *Revista de Espiritualidad* 29 (1970) 312.

³ *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 271.

que hacer una cristología nueva. Hizo una contribución innovadora a la marcha posterior de esta disciplina»⁴.

Su postura frente a la mística (V 22; 6M 7) será tan original, sobre todo por las implicaciones de la Humanidad de Cristo, que después de ella se puede hablar de una mística nueva, o al menos que la condujo a su plenitud clarificadora⁵. En este sentido afirma un autor de nuestro tiempo, buen conocedor de la Espiritualidad, Baldomero Jiménez Duque, hablando del problema del neoplatonismo en la mística: «Como es sabido, Santa Teresa ha adoptado un actitud crítica tajante ante el mismo, sin duda, la más coherente con todo el entramado de los principios y experiencias de la espiritualidad cristiana»⁶. Según esto fue Teresa la que ofreció mejor respuesta al neoplatonismo, que había inficionado en gran medida la Espiritualidad.

También reconoce su puesto en la clarificación de la Espiritualidad cristiana. Olegario González de Cardedal cuando afirma en su conocido libro *Jesús de Nazareth. Aproximación a la cristología*: «Santa Teresa supera por instinto sobrenatural la colisión histórica entre una «mística de la esencia divina» de larga herencia platónica, acentuada por los místicos renanos y actualizada para ella por los franciscanos Osuna y Laredo, y una espiritualidad centrada en la contemplación de la humanidad de Jesús (Vida 22), donde, sin nombrarlos reacciona explícitamente e intencionadamente contra tales autores»⁷. Y más recientemente escribía este mismo autor: «las tres cumbres de la mística cristiana, en las que se han unido experiencia, reflexión y palabra, vida interior y acción exterior fecunda, son san Agustín, santa Teresa y san Juan de la Cruz»⁸.

⁴ *La cristología existencial de Teresa de Jesús*, en su obra, *Fuego y luz. Mística y Teología*, Madrid 2009, 129.

⁵ Por lo que respecta a los grados de la vida mística, escribe A. Stolz: «con la mística española despunta una nueva época en la división de los grados de la vida mística. Se ha dicho haber sido gloria y mérito peculiar de Santa Teresas el haber dado una definición de los grados científicamente intachable» (*Teología de la mística*, Madrid 1952, 143).

⁶ B. JIMÉNEZ DUQUE, *La oración, lugar privilegiado para la experiencia*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca 1983, Vol. II, 966.

⁷ Madrid 1975, 337.

⁸ *Jesucristo: misión, misterio, mística. Reflexiones en torno a la actual invasión mística*, en J.C.R. GARCÍA PAREDES-F. PRADO (eds), *Mujeres y hombres de Dios. Mística y Testimonio*, Madrid 2011, 120.

No menos explícito se mostraba el probablemente mejor conocedor hispano del fenómeno místico, Juan de Dios Martín Velasco, quien señala la especificidad de la Espiritualidad teresiana por su dimensión cristológica con estas palabras: «recordamos tan sólo el fundamental capítulo 22 de la Vida que bastaría por sí solo para mostrar la peculiaridad de la experiencia teresiana tanto en relación con la mística de orientación neoplatónica como en relación con los orientales»⁹.

ACCESO HISTÓRICO

Sabido es que los estudios de mística se han multiplicado en estos últimos tiempos. Y ahí Teresa de Jesús tiene una postura propia. Acabamos de ver algunas opiniones al respecto. A lo largo de nuestro discurso iremos mostrando cómo Santa Teresa ha contribuido de forma singular con su experiencia y con su reflexión teológico-bíblica a que la mística sea cristiana de fondo y de verdad. Creemos que en este quehacer ha ejercido una función de magisterio teológico. La mística católica al menos en algunas de sus corrientes no era del todo cristiana y Teresa contribuyó con su magisterio a que lo fuera.

En algunos casos ni siquiera se previó el riesgo que para el cristianismo implicaba una mística de Dios o de la divinidad, sin ser matizada por la Humanidad del Señor; y en otros, expresamente desde una perspectiva psicológica (V 22; 6M 7), no ontológica, se disociaba lo humano del Señor en lo que pudiéramos denominar el acto místico. Estas reflexiones ya nos van dejando entender que para Teresa la «comprensión» del misterio del Señor, sin infravalorar nunca su Humanidad es la clave de todo su pensar y ser. Ahí donde la mística universal encontraba el problema, y también algunas corrientes cristianas, Teresa halló la respuesta.

Estoy de acuerdo con W. M. Thompson en sus esfuerzos por abrir el pensamiento de Teresa a lo apofático y a las religiones no cristianas, pero habrá que tener en cuenta, como lo hace el mismo Thompson, que lo apofático sea siempre cristológico, del modo que sea¹⁰.

Algo parecido piensa A. Mas: «Cualquier modo de preparación para la meditación puede ser compatible con el itinerario teresiano si culmina

⁹ *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1995, 143.

¹⁰ *Fuego y luz*, o.c., 129-143.

en la meditación de los misterios de Cristo. Si la técnica de meditación propuesta por los libros orientales nos aleja de la realidad vivida (por difícil que se presente) o evita releer la vida de cada día meditando el evangelio, no es compatible con la espiritualidad de santa Teresa”¹¹.

Si la realidad humana de Jesucristo no se sitúa en el centro de la mística y en todo su proceso, esta no puede denominarse cristiana. El Dios teresiano sabe a Cristo¹². Y creo que fue ella con su experiencia y con su clarificación reflexiva quien encajó para siempre la mística en el dogma católico, sin residuo alguno, como en general venía aconteciendo.

Pero, veamos, antes de proseguir, una visión global y para empezar, del sentido de la mística. Se entiende por mística una experiencia cualificada de lo religioso. Se trata de la absorción del ser humano por el divino. Esta absorción reviste diversas modalidades según las distintas concepciones de la religiosidad. Pero siempre se comprende como el hecho de que la criatura se percibe traspasada por la divinidad, sin perder la subjetividad. En la pérdida en el ser divino recobra su verdadera individualidad. Nunca como en los místicos se ha reconocido la existencia del yo personal, que, por otra parte, se confiesa anegado en la infinitud. Dios cuanto más absorbe, observará Rahner, más personaliza y caracteriza al otro¹³. De la misma manera se manifiesta A. Torres Queiruga que considera la cumbre de la afirmación personal cuando el ser humano vive a Dios como su más profundo yo. Y corrobora su aserto además de con san Pablo con Santa Teresa. Escribe: «Vivo sin vivir en mí», decía Santa Teresa, que además supo expresarlo muy bien de manera positiva: ¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas! (7M 3,7)¹⁴.

MÍSTICA CRISTIANA

Si miramos a la mística cristiana, dado que en ella el centro lo ocupa la figura de Cristo, en su doble realidad de hombre y de Dios, tiene que sustentarse en esos constitutivos, sin ignorar nunca alguno de ellos.

¹¹ A. MAS ARRONDO, *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*, Santander 2004², 179.

¹² S. CASTRO SÁNCHEZ, *Cristología teresiana*, Madrid 2010³, 14.

¹³ *Eterna significación de la Humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, en *Escritos de teología*, III, Madrid 1968, 52-53.

¹⁴ *Alguien así es el Dios en quien yo creo*, Madrid 2013.

Esta mística además ha de ser «encarnatoria» y «resurreccionística», debe participar de la estructuración constituyente del Nuevo Testamento. Escribe Rahner: «Jesús hombre no sólo fue por una vez de decisiva importancia para nuestra salvación, es decir, para nuestro hallazgo real del Dios absoluto, por sus obras históricas y ya pasadas de la cruz, etc, sino que es ahora y por toda la eternidad, como el hecho hombre y permanecido criatura, *la permanente apertura* de nuestra finitud al Dios vivo de vida eterna e infinita; y por tanto, él es, también en su humanidad la realidad creada que nos representa en el acto de nuestra religión, de manera que sin el acto orientado a su humanidad y dirigido (implícita o explícitamente) a través de ella, no alcanza su meta el acto religioso fundamental orientado a Dios»¹⁵.

No podemos olvidar que el autor del cuarto evangelio quiso resumir el misterio acontecido en el Nuevo Testamento en una frase que implicaba una verdadera revolución, pues en ella se unía el mundo griego con el hebreo, Jerusalén con Atenas: «El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14)¹⁶. La mística no puede olvidar el tiempo, la historia, la carne, porque es algo que constituye a Nuestro Señor Jesucristo¹⁷. «Nosotros no somos ángeles –decía Santa Teresa–, sino tenemos cuerpo, queremos hacer ángeles estando en la tierra...es desatino» (V22,10). Juan de Dios Martín Velasco, a quien antes recordábamos, ha vuelto a recalcar esa inexorabilidad de Jesús en la comprensión de Dios en un texto, que hubiera encantado a Santa Teresa¹⁸.

Como es sabido, la idea de mística en el mudo occidental proviene en general de los griegos, de la corriente neoplatónica, que amenazó al Nuevo Testamento, y que no logró hacer presa en él, pero sí en las tradiciones posteriores¹⁹.

Por eso el protestantismo, que ha pretendido ser fiel a la letra de la Biblia, siempre ha visto, en casi todos sus momentos, a la mística como algo sospechoso. En este sentido, escribe Olegario González de Cardedal: «La alternativa entre Biblia y mística llevada al extremo por hombres del protestantismo como Barth y Brunner es insostenible. Si la

¹⁵ *Eterna significación*, o.c., 56.

¹⁶ Cf. R. POLANCO, *La carne de Cristo como salus in compendio* [AH III], 18,1) o *la gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo: Teología y Vida*, vol. L (2009) 345-373.

¹⁷ S. CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, Madrid-Bilbao 2005³, 15-26.

¹⁸ *Vivir la fe a la intemperie*, Madrid 2013, 69.

¹⁹ B. JIMÉNEZ DUQUE, *Teología de la mística*, o.c., 426-462.

experiencia mística es la realización plena de la revelación bíblica que traspasa así la positividad de los hechos y el vacío de los conceptos hacia la intensidad de la vida vivenciada, no menos es la realización plena de ciertas experiencias que la filosofía puede encontrar en el desarrollo normal del espíritu humano»²⁰.

Estoy de acuerdo plenamente con estas aseveraciones, pero comprendo que ante una mística apofática, en un primer momento se sobrecojan los autores protestantes, aunque luego se comprenda que ese silencio ante la palabra o después de la palabra es una forma de adoración de la misma.

Las fricciones y connivencias entre mística y cristología no han sido puestas muy de relieve a lo largo de la historia de la Teología porque tanto los teólogos como los exegetas, salvo excepciones singulares, han ignorado la mística. Pero ha llegado el desquite y la mística alcanza hoy más sectores que la Teología.

Quizás este olvido haya producido no pocas veces que la Teología dogmática se haya desarrollado dentro de un discurso alírico y sin vértigo. Algo que en sus días lamentaba Rahner. Oigamos sus mismas palabras: «Ah, ¿no dan ganas de preguntarse dónde están aquellos tiempos en que los grandes teólogos componían himnos, en que sabían escribir como un Ignacio de Antioquía o poetizar como Metodio de Olimpo; que se arrobaban líricamente como Adán de San Víctor, Buenaventura y Tomás de Aquino? ¿Dónde quedan esos tiempos? ¿Ha mejorado acaso la teología porque los teólogos se han vuelto prosaicos?»²¹.

Pablo VI recordaba con ocasión de una fecha memorable de Dante que la mística se hermana con la poética. He aquí sus palabras: En realidad entre los místicos y los verdaderos poetas y, en general entre los cultivadores de las artes, de las que la poesía es animadora y madre, existe una secreta afinidad, pues el don poético en el orden natural halla su correspondencia con lo que en el orden sobrenatural significa el don profético y místico»²².

Veamos el diagnóstico de Martín Velasco: «La fe, –escribe– nos dijimos no es solo cosa de la razón, no puede reducirse –aunque también sea eso– a una opción fundamental que preste su orientación a una vida

²⁰ *Memoria, misterio y mística en san Juan de la Cruz*, en Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Junta de Castilla y León, Valladolid 1993, vol. III, 440-441.

²¹ K. RAHNER, *Sacerdote y poeta*, en *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1968, vol. III, 353.

²² En su Carta Apostólica *Altissimi Cantus* (AAS 58 [1966], 35).

que apenas resulte tocada por ella en el desglose de la vida cotidiana. Trabajos ya antiguos de maestros como J. Mourous, Hans Urs von Balthasar, K. Rahner, H. de Lubac, y relecturas de santos y místicos con la ocasión providencial de sus centenarios: santa Teresa, san Francisco, san Bernardo, san Ignacio, san Juan de la Cruz, santa Teresa de Lisieux, san Juan Bautista de la Concepción, nos enseñaron que no hay otra forma de fe que la fe “experiencia”²³.

El mismo Rahner en un bello y profundo artículo²⁴ entre otros estudios, ha fijado con absoluta claridad la necesaria presencia de la Humanidad de Jesús en todo acto religioso. El estudio parece un comentario de gran calado teológico a las intuiciones y formulaciones de Teresa. Sigue su mismo proceso y sólo aborda un tema nuevo, en el que no se fija Teresa, el de la eterna liturgia y mediación de Cristo en el cielo.

Recogemos un párrafo de este escrito, que representa bien el contenido central del mismo: «Todo teólogo tendría que preguntarse: ¿tienes una teología en la que el Verbo, que es hombre y precisamente por serlo, sea el Mediador necesario y eterno de toda salvación, no sólo una vez por todas en el pretérito, sino ahora y por toda la eternidad? ¿Y lo es de manera que como Dios-Hombre se encuentra en el interior de todo acto religioso también con su humanidad, hasta el punto que este acto se dirige (consciente o inconscientemente) a Dios a través de esta humanidad. Esto se dice, felizmente, en toda dogmática; pero, por desgracia, lo que no todas las dogmáticas dicen es si el acto religioso en sí y siempre, si es que pretende alcanzar a Dios, tiene y ha de tener precisamente esta estructura “encarnatoria”²⁵. Teresa le podría responder que sí, que esa es precisamente su teología.

LA CRISTOLOGÍA TERESIANA COMO ASPECTO CENTRAL DE SU CONTRIBUCIÓN A LA MÍSTICA

Teresa vivía sin problemas la espiritualidad cristológica hasta que surgió el tema del sentido de la Humanidad de Jesús en el ascenso a la mística (V 22; 6M 7,5ss). En sus lecturas y conversaciones descubre que existe una corriente que enseña que hasta el momento en que se inicia la mística se debe centrar la vida en el seguimiento y vivencia del Jesús

²³ J. MARTÍN VELASCO, *Vivir la fe*, o.c., 47.

²⁴ K. RAHNER, *Eterna significación*, o.c.

²⁵ K. RAHNER, *Eterna significación* o.c., 57-58.

humano. Pero en cuanto se presiente que va a llegar la contemplación infusa, se debe ir prescindiendo psicológicamente –no teológicamente–, de lo humano del Señor; centrando el pensamiento y el corazón en su divinidad (V 22; 6M7,5ss). Aunque el problema se circunscribía a la contemplación y tenía por objeto la representación de la Humanidad del Señor en los estadios últimos de la meditación, es indudable que alcanzaba en el fondo a la realidad misma de la Sagrada Humanidad de Jesús y su sentido en toda la esfera de la salvación.

En el libro de la Vida, capítulo veintidós y en sextas Moradas, siete, nos ha dejado una argumentación perfecta para resolver ese problema y para demostrar que no sólo la Humanidad del Señor no es impedimento para el ascenso a la mística, sino que más bien es el medio más acto, el único (V 22,6; 6M 7,6). Esa Sagrada Humanidad no sólo es medio, sino también término, objeto de la mística. Cristianiza así de un plumazo una experiencia, que no sabemos cómo podía llamarse cristiana (6M 8,1).

Ella tiene experiencia de la presencia de Cristo hombre y Dios en todos y cada uno de los grados de oración. En sextas Moradas será desbordante en palabras y visiones de múltiples especies. Por eso no comprende cómo puede haber surgido ese problema. Se apoyan, según ella, en unas palabras de Jesús (V 22,1; 6M 7,14) en la última cena –mal interpretadas–, en que dice que es necesario que el se vaya para poder enviar el Espíritu (Jn 16,7). Teresa afirmará de quienes piensan así que carecen de experiencia seria, y que han alcanzado los últimos grados de la vida espiritual, y que, por supuesto, comprenden erróneamente el texto evangélico. Menos mal que no leyó al maestro Eckhart, que interpreta el pasaje de esa manera.

ARGUMENTACIÓN TERESIANA

Ella construirá un verdadero argumento teológico a base de textos de la Escritura, acertadamente escogidos, como ha confirmado la exégesis moderna. Experiencia de los santos (V22,7), la liturgia (6M 7,11) y la vivencia propia y ajena serán las bases de su defensa. En la Autobiografía se apoyará en los sinópticos, aunque aludirá a algunos textos de Juan, en Moradas utilizará preferentemente el evangelio de Juan. De los sinópticos recoge la vida pública de Jesús en busca del hombre, acompañándole en todo momento. En un párrafo maravilloso concentra toda la vida de Jesús como modelo y compañero del hombre (V 22,6). Acude

Teresa también a la vivencia del Padre que se deleita en su Hijo. Para ella éste es un argumento definitivo. Si el Padre (Dios) se complace en él (V 22,6), ¿cómo nosotros vamos a encontrar algún impedimento? Si así fuera, como observará al final de su argumentación, el defecto estaría en la mística, no en la Humanidad de Jesús. Entre la Humanidad de Jesús y la mística, si hubiera oposición, para Teresa la opción no ofrece ninguna duda (6M 7,15). Ella está con Schillebeeckx.

Pero volviendo al tema de Jesús, deleite del Padre, conviene advertir que este texto se halla en el bautismo y en la transfiguración, dos momentos en los que el Padre pide a los hombres que escuchen a su Hijo. Estamos en ambos, en dos instantes solemnes, llenos de majestad. En el bautismo cuando Jesús inicia su camino de revelador único del Padre (Mt 3,17); quien tomando la palabra le confiere toda su autoridad, le hace su representante y visir ante los hombres. Dios encuentra en él toda su satisfacción, su complacencia. Y entonces se tiene la sensación de que la divinidad está escondida, sólo se muestra una Humanidad humilde y confiada (cf. Mt 12,18), que se ha mezclado con los pecadores, y por ello quizás el Padre no ha podido más, al verlo en una condición que por sí no le corresponde, rompe su contención, diciendo su verdad más íntima: «En ti me complazco» (Mt 3.17).

No menos fulgurante es la manifestación del Padre en la transfiguración (Mt 17,5) de este Hijo, que ya va decidido a la cruz. Como que la centralidad de Jesús se acentúa al hablar Moisés y Elías con él como lo hacían con Yahvé, pero, llegado el momento, desaparecen y queda solo Jesús. Todas las luminarias se han apagado. Solo Jesús. Los discípulos en la escena anterior se habían sentido remisos en la escucha cuando les anunciaba su Pasión. Su visión del mesianismo difería de la suya. Ahora ya no pueden apoyarse ni en Moisés ni en Elías, la única autoridad es Jesús.

Teresa no está al tanto de estas cuestiones. Bástale saber que el Padre se deleita en Jesús para comprender que tiene que ser también nuestro deleite. Y sabe que esa complacencia recae sobre el Jesús entero, no sólo sobre su Divinidad. Se podría argumentar contra la Santa que nadie pone en duda esto, que el problema es de representación de la figura del Hijo, de su amor. Pero ella desde su ser de mujer capta en ese caso una infravaloración y, por consiguiente, una pequeña quiebra en el amor y aprecio. De ahí su recurso a la complacencia del Padre.

Y si la mística es comprensión y degustación de lo divino parece un contrasentido que la Sagrada Humanidad del Señor no sea en todo

momento de nuestro proceso espiritual nuestro apoyo más firme, nuestra seguridad y nuestro reposo (Sabat).

LOS SUFRIMIENTOS DEL SEÑOR

Pero había algo que en esta cuestión hería sobremanera el alma de Teresa. Esa infravaloración de la Humanidad, que parece secundaria, pues se refiere sólo a aspectos de la meditación-contemplación, para ella constituía un verdadero tormento cuando se acordaba de sus dolores en su Pasión. No lo podía resistir. El agradecimiento a sus angustias y desgarros era para ella un imperativo de amor, por encima de cualquier disquisición intelectual. Esos dolores son redentores, nos hacen justos, por ellos subsistimos, ellos nos suministran fuerza para meditar, derraman sobre nosotros la contemplación. Decir que el pensar o meditar en su Humanidad puede ser obstáculo para entrar en la contemplación es no haber entendido nada del misterio cristiano (V 22,7). Pero no sólo era el agradecimiento el que producía semejantes reacciones, el impacto de los dolores mismos («¡y muerte de cruz!») [Fl 2,8], como que alcanzaba lo más hondo de Dios, su ternura. ¿Cómo era posible que esa tragedia de Dios por nosotros pudiera constituir algún impedimento para nuestro ascenso a la mística? Cada vez le parecía más este debate un profundo contrasentido.

En Moradas accederá al evangelio de Juan. En un pasaje denso (6M 7,6) cita cuatro textos joaneos²⁶ con los que ella pretende absolutizar a Jesús, como único medio apto para llegar hasta Dios. Jesús es luz y experiencia plena del Padre. Es curioso que aquí no se sirva de la argumentación sinóptica.

Teresa sitúa a Jesucristo en el centro de su ser y de su pensar contra aquellos de tinte neoplatónico que incluso en la carne de Cristo descubrían imperfecciones. Estos autores no ponen en duda la mediación objetiva. Como es obvio, se refieren sólo a la experiencia de contemplación, que ellos sitúan en la línea del conocimiento, considerando incompatible la percepción de la materia con el ascenso contemplativo, pues la mente debe perderse, no detenerse, quedarse en vacío, «en cuadrada manera» (V 22,1). Ella no quiere entrar en el problema místico, en aspectos psicológico-filosóficos, sólo advierte que el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo no puede caer en esas supuestas negatividades de la carne.

²⁶ 8,12;14,6 (dos veces); 14,9.

Teresa entenderá la persona del Señor como un todo, indivisible, humano y divino (6M 8,1ss). En este sentido se acerca a la cristología actual. Véase el siguiente texto: «Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado, y en la Hostia lo mismo, si no eran algunas veces para esforzarme si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas, algunas veces en la cruz y en el Huerto, y con la corona de espinas pocas; y llevando la cruz también algunas veces, para –como digo– necesidades mías y de otras personas, mas siempre la carne glorificada» (V 29,4).

Sólo se comprende adecuadamente su experiencia mística conociendo su cristología. Los misterios de Cristo en su totalidad serán incorporados a ella. Aquí también puede descubrirse la sabrosa teología de los títulos de Jesús: Esposo, Señor, Rey, Maestro, Juez, y otros, que Teresa elabora desde asonancias bíblicas y percepciones elementales. Puesto singular detenta la Eucaristía, como presencia, alimento y banquete. Pero lo más novedoso es el significado que esta reviste como centro de la comunidad. Lo que es hoy muy común, después de la renovación de la liturgia, de la comunidad cristiana y de la vida religiosa, llevada a cabo por el Vaticano II, lo intuyó ella, como puede percibirse sobre todo en el Camino de Perfección y en las Fundaciones.

PRESENCIA BÍBLICA

En la experiencia teresiana se dieron entre otras muchas cosas palabras y visiones sobrenaturales. Pues bien, en lo que se refiere a las palabras, en la mayoría de los casos son bíblico-cristológicas. Muchas veces son las mismas que encontramos en los evangelios o mezcladas con otras muy similares, pero siempre de tono bíblico, más bien evangélico. «No temas»; «Yo soy», son muy frecuentes. Pero no es necesario fijarse sólo en las palabras para observar esa cercanía de su discurso con la Escrituras. Están también sus visiones, en las que el objeto más repetido era la persona de Jesucristo. Las visiones aportaron no poco en esta configuración bíblica. Se trata de percepciones altísimas, de trascendencia, que arrobaban el espíritu de Teresa en pos de esa luz de embrujo. Las visiones se referían con frecuencia a escenas de la vida del Señor, en las que Teresa le veía ya siempre glorificado aunque tuvieran por objeto momentos concretos de su existencia antepascual (V 37,4).

Otro modo de acercarse al Jesús de los evangelios, se realizaba, tratando de identificarse con algunas figuras evangélicas cercanas al Señor. La identificación con la Magdalena fue casi completa; su cercanía a los apóstoles Pedro y Pablo está fuera de toda duda. En algunos escritos aludirá a que comprendió, por algo de lo que a ella le pasaba, el dolor y pena de la Virgen (CC 14,2). En fin, tiene un arte especial para sorprender a los personajes evangélicos en sus momentos críticos y adivinar los estados de sus almas. El acceso a Jesús lo realizaba así desde numerosos ángulos de luminosidad y patibilidad. Su mística también es una perspectiva de lectura de las Sagradas Escrituras, en particular, como estamos viendo de la figura del Señor.

En fin, aunque Teresa en su cristología asume muchos puntos propios de la época, tiene otros muy particulares y en general orienta muy personal y originalmente su percepción de Cristo. Ya hemos dicho que en el aspecto de la Humanidad se acerca a los planteamientos modernos. Hemos recordado también que se ha llegado a decir que con Teresa la tradición espiritual-mística rompe sus lazos con el neoplatonismo que siempre había pervivido en esta corriente.

Ya no es novedad alguna afirmar la especificidad de la mística de Santa Teresa. Sabemos que la mística de su tiempo estaba inficionada de neoplatonismo. Al siglo XVI había llegado a través de la corriente del Pseudos-Dionisio. El influjo de éste en dos autores, que había leído Santa Teresa, y contra los que ella posteriormente polemizará, puede verse en un estudio reciente y bien fundamentado.²⁷ El texto es muy clarificador y pone en entredicho afirmaciones de algunos especialistas, que acusaban a Teresa de no haberlos entendido. La fina intuición de esta le hizo avistar el peligro que entrañaba seguir esa doctrina, al mismo tiempo que intuía con visión certera que ese no era el pensamiento del Nuevo Testamento. (6M 7,5-6). Para complementar la cristología teresiana habría que referirse también a los constitutivos cristológicos del ser humano y a la cristología de los grados de oración.

Como el tema resultaría demasiado amplio voy limitarme a un análisis breve del yo teresiano. Disponemos de un texto, que, como he demostrado en otro lugar, supone la cumbre del libro de la Vida, y luego se constituye en la base de las Moradas, o en el quicio sobre el que se levantan. Helo

²⁷ Cf. V. MUÑOZ RODRÍGUEZ, *Presencia de Dionisio Areopagita en Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo: Naturaleza y gracia* 40 (1993) 327.

aquí: «Estando una vez en las horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda; si haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y el centro de ella se me representó Cristo Nuestro Señor como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa» (V 40,5).

Este pasaje es uno de los más importantes de la experiencia teresiana por varios motivos 1. Lo que se decía de la Divinidad y de la Trinidad, ella lo experimenta en Cristo. 2. Cristo aquí connota su Humanidad, porque Teresa dice que se le representó «como le solía ver». En cualquiera de sus visiones ella siempre le percibió resucitado (V 29,4), por consiguiente, con su Humanidad. 3. El recogimiento supremo teresiano es cristológico. 4. Se incrusta en el yo humano de tal manera, que ni siquiera el pecado lo puede ahuyentar aunque lo oscurezca. 5. Viene a formar parte del hombre, que según esto, estaría constituido de cuerpo, alma y Cristo. 6. Esta comprensión teresiana nos acercaría de algún modo a Efesios y Colosenses y quizás a Teilhard de Chardin en algún aspecto. 7. Es una de las experiencias supremas del libro de Vida. 8. Sólo el hombre puede encontrarse a sí mismo y explayarse desde esta dimensión cristológica. 9. El seguimiento tiene por objeto el que la realidad de Cristo se imponga en todas las zonas del ser. 10. La experiencia y el seguimiento alcanzarán su cumbre cuando el hombre sienta que ya no es él, el que vive, sino Cristo (Gá 2,20) [V 6,10; CC 3,10].

LA MÍSTICA CRISTOLÓGICA DE SANTA TERESA

Teresa dio un nuevo aire al recogimiento y a los movimientos del iluminismo. También se diferencia de Juan de la Cruz. Aunque san Juan de la Cruz mantiene clarísimamente la presencia de la Humanidad en el ascenso a la mística, y su mística es una experiencia de Cristo resucitado, como puede verse entre otros lugares en 2S 7. 22; 3S 13,6 y las Canciones 5 y 37; se diferencia un tanto de la de Teresa. Juan de la Cruz llega hasta romper sus propios principios en una ocasión (3S 13,6), inclinándose así hacia santa Teresa, y separándose del maestro Eckhart.

Recordábamos anteriormente un texto de Olegario González de Cardedal sobre la singularidad de la espiritualidad teresiana. Más

recientemente ha vuelto sobre ello en sus *Fundamentos de cristología* en un párrafo muy similar, pero con algunos matices, a mi ver, muy significativos, que recojo: «Santa Teresa de Jesús por instinto sobrenatural, centra toda su cristología en la humanidad de Cristo, como lugar definitivo de revelación y agradecimiento de Dios, que no tiene que ser trascendido hacia una esencia divina que estaría más allá de Jesús (Vida 22, Moradas VI Moradas,7)» . El texto reconoce que Teresa tiene una cristología y que considera la humanidad de Jesús como lugar definitivo de experiencia.

Teresa ha situado la mística en puro evangelio, en el centro de la cristología. Experiencia de Cristo en pura teología de Juan y de Pablo. Recordemos aquel artículo de Rahner al que aludíamos al principio. El mejor comentario, a mi juicio, de los capítulos 22 de Vida y 7 de sextas Moradas. Con ella no van aquellas severas palabras del mismo Rahner sobre la mística cristiana, que, por lo que respecta a san Juan de la Cruz, matizó en una conferencia. Helas aquí: «La mística ha estado siempre (incluso en san Juan de la Cruz) tentada de hacer que todo desapareciera en el acto místico ante Dios y siempre ha necesitado corregir posteriormente ese primer planteamiento»²⁸. Digo que no van con Teresa como se deduce del texto de Rahner ya citado de Revista de Espiritualidad²⁹. También defiende Martín Velasco, como vimos, la especificidad de la cristología teresiana.

Algunos estudios de calidad han puesto de relieve esta especificidad cristológica de la mística teresiana, y también está fuera de toda duda que su primera experiencia mística fue cristológica como afirma y demuestra el gran teresianista, Tomás Álvarez³⁰. En este sentido se ha escrito recientemente: «El pensamiento de la Santa está en sintonía con “la analogía entis” de la cristología de Ireneo, que desarrollará también von Balthasar, según la cual, a Dios sólo se le puede alcanzar en la carne y la carne puede alcanzar a Dios, porque el Verbo creador se ha hecho carne»³¹.

²⁸ *Eterna significación*, a.c., 45 A esas palabras de Rahner ha respondido con contundencia el sanjuanismo. Pero es el mismo Rahner, quien al final de su vida, dejó entrever que él no había leído a Juan de la Cruz a fondo. Por tanto, lo único que él hacía era transmitir un estado de opinión; cf. P. IMHOF / H. BIALLOWONS, *La fe en tiempos de invierno*, Desclée, Bilbao 1989, 69.

²⁹ «La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca», a.c., 310-313..

³⁰ *Santa Teresa de Jesús contemplativa*: Ephemerides Carmelicae 13(1962) 22-23

³¹ R. POLANCO, *La carne de Cristo como salus in compendio*, a.c., 345-373.

Sin embargo, sigo pensando que todavía no se ha logrado que se asuma con nitidez que la mística teresiana se disocia de la así llamada mística universal, y que ella, Teresa de Jesús, no puede ser estudiada como una figura entre tantas.

Teresa puso en cuestión la esencia de la mística. De tal manera esto es así que finalizaba el capítulo séptimo de sextas Moradas manifestando que si fuera necesario prescindir de la representación de la Humanidad del Señor para escalar la experiencia mística, ella prefería prescindir de la mística (6M 7,15).

Como hemos podido observar, Teresa cuando se refiere a Cristo siempre tiene presentes la divinidad y la Humanidad, el Hombre-Dios. No fracciona nunca la realidad de Jesucristo. Desde esa comprensión ascenderá al misterio trinitario, pero también allí como es lógico brilla la Humanidad del Señor ya para siempre inseparable de los constitutivos de la segunda persona. Particularmente importante en este sentido es una famosa Cuenta de Conciencia (CC 68, 3).

Teresa llegará a estas conclusiones desde una profunda experiencia del cristianismo. Desde esa sensibilidad leerá los evangelios, los sinópticos y Juan. A su modo, desde esas fuentes construirá un argumento teológico. Aludirá también a Pablo, al que verá en todo momento pegado al Cristo de la revelación (V 22,7). Todo cuanto vamos diciendo queda bien expresado en un texto de un autor de nuestros días. «Ella –dice– llega a lo más esencial del misterio: ser, transformarse, identificarse místicamente con Cristo. Pura espiritualidad juanista y paulina, en cuyos textos claves ella acertadamente se apoya con gran sentido bíblico»³².

No estamos ante una postura de escuela, o forma peculiar de lo cristiano, nos hallamos en las esencias, en el ser o no ser, en que se expresa la autenticidad del Revelador en su comprensión intelectual y vital. No basta con hablar de Cristo, debe especificarse cómo es ese Cristo.

Así ha sido en muchos casos, sobre todo, cuando en su comprensión se han introducido categorías neoplatónicas. «Esta teología –escribe un autor– se ha acercado a estudiar la revelación concreta de Dios en la Biblia con el “a priori” griego de que Dios es una realidad eterna, y que el tiempo no forma parte de la eternidad, sino que es más bien su antípoda»³³.

³² B. JIMÉNEZ DUQUE, *Santa Teresa y la «historicidad»*: *Teresianum* 33 (1982) 119-120.

³³ S. GUERRA, *Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica*: *Revista de Espiritualidad* 39 (1980) 533.

CRISTO RESUCITADO

Teresa percibe a Cristo como unidad total, no fracciona la Humanidad y la Divinidad. Veamos un texto ya recordado que ilumina por completo toda esta reflexión: «casi siempre se me representaba el Señor así resucitado, y en la Hostia lo mismo, si no eran algunas veces para esforzarme si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas, algunas veces en la cruz y en el huerto y con la corona de espinas pocas, y llevando la cruz también algunas veces, para –como digo– necesidades mías y de otras personas, mas siempre la carne glorificada» (V 29,3).

Este texto sitúa a Teresa en una comprensión de Cristo muy similar a la de nuestros autores modernos, conocedores de la exégesis que se ha desarrollado en estos últimos cincuenta años. Aunque Teresa no pretendió jamás escribir una cristología, sus intuiciones, reflexiones y vivencias profundas dan pie para extraer algunos principios capaces de replantear muchas cuestiones de la cristología y sobre todo de la mística, que si no se elabora dentro de la cristología se cercena a ésta en su punto más encumbrado en el orden de la salvación.

Muchos elementos constitutivos de la mística no son de origen bíblico como podrían ser la noticia oscura y amorosa y la forma de presentar la experiencia que adviene a algunas de las facultades, que remiten a la ontología. Tales conceptos han de pasar por la experiencia cristológica. Así lo hace en muchos casos Teresa, como puede verse sobre todo en el libro de *Moradas*.

La ontología mística tiende a abrirse a lo universal y a perderse en lo infinito. No se olvide su raíz griega, que coloca la sabiduría precisamente más allá de este mundo y ve en las cosas sombras y lugares de purificación de los espíritus caídos de un mundo divino. La sabiduría consiste en tornar a ese origen por el movimiento contrario de ascenso. La mística cristiana, por el contrario, ve en las cosas la imagen de Dios y en Jesucristo, su rostro.

La mística es la experiencia no de algo abstracto, donde las facultades del alma y la misma alma se pierden, sino del Dios personal. La mística cristiana no es una fuga, sino absorción. No es necesario huir, sino más bien bajar al fondo de lo creado, entrar en la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo. La mística se identifica con el seguimiento pleno.

De hecho en lo más alto de la mística Teresa descubrirá dos cosas: la esencialidad de la predicación, el apostolado (7M 3,4; 4,13; MC 7,3ss), y

el amor tierno al enemigo; no digo perdón o misericordia, amor. Los momentos de la mística suprema coinciden con el grado también supremo del amor al prójimo (7M 3,3).

Todo en la espiritualidad teresiana sabe a Cristo resucitado. Todo en ella queda redimensionado por él. Al igual que Bloch dice en referencia al evangelio de Juan, se trata de un cristocentrismo sin residuos. Teresa por intuición y coherencia interna, apoyada en los textos de la Sagrada Escritura, por la que sentía una atracción desmedida, logró configurar un camino espiritual con sabores evangélicos. Quizás fue ayudada en esta empresa, además de por sus vivencias intensas, por su ascendencia judía. Sus categorías bíblicas no son algo periférico, un vehículo transmisor, son fruto derivado de la experiencia.

Si el pensar teresiano veíamos que se resolvía en Cristo, y también los constitutivos del ser humano tienen estructura cristológica, tenemos que afirmar que nos hallamos ante una cristología total, «descomunal». Esto nos hace comprender también que la mística teresiana es en realidad la vivencia de lo cristiano en forma cualificada. Podíamos definirla como el esplendor de la cristología y también de la antropología. Pienso que esta experiencia tan grandiosa y luminosa de Cristo nos puede orientar en estos tiempos de nueva evangelización.

ALGUNOS TEMAS CONCOMITANTES

A) EL MODELO GRIEGO PLATÓNICO DE LA CRISTOLOGÍA

El modelo griego platónico de la cristología en que se han movido gran parte de los místicos cristianos no les permitía expresar su mística dentro del marco del cristocentrismo estricto del N.T. Así se muestra un autor actual³⁴: «El crecimiento espiritual –dice– se acompaña de un progresivo trascendimiento de todo lo creado; en la cumbre más alta, hasta la *Humanidad* de Cristo debe ser sobrepasada para poder llegar al *matrimonio espiritual* –opinión muy extendida que el fino olfato cristocéntrico de Santa Teresa denunció y combatió–»³⁵.

³⁴ S. GUERRA, *Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica*: Revista de Espiritualidad 39 (1980) 517-582.

³⁵ S. GUERRA, *Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica*, o.c., 528.

B) SOLA EN LA DEFENSA DE LA HUMANIDAD

Teresa se referirá a algunos libros en los que ha leído esa doctrina. Se ha discutido el nombre de esos autores y también si entendió bien su pensamiento. Hoy en día parece claro a quiénes aludía y también que ella no erró en su interpretación. Es indudable que sus interlocutores son determinados espirituales franciscanos: Osuna, Laredo y Bernabé de Palma. Según Tomás Álvarez, entre otros, la identificación de los libros leídos por la Santa y la corriente por la que se canalizaba esta forma de pensamiento, atraviesa todo el medievo, se eleva hasta el Pseudo-Dionisio, a San León Magno, se encuentra en la obra *De carnalibus operibus Christi* de Arnaldo de Boneval, atribuido a san Cipriano y que influyó en Osuna y alcanzó a Erasmo de Rotterdam. La Santa lo leyó en los místicos franciscanos citados en su Vida, y en Bernabé de Palma, que, aunque ella no lo cita, muchas de sus afirmaciones coinciden con las del libro *Via spiritus*. También esta influenciada por esta corriente la *Vita Christi* del Cartujano³⁶.

Un texto de Teresa explica esta soledad: «Ha sido contienda bien practicada entre algunas personas espirituales. Y de mi confieso mi poca humildad, que nunca me han dado razón, para que yo me rinda a lo que dicen» (4M 3,4)³⁷.

También hay que tener en cuenta que la postura gnóstica hallaba su caldo de cultivo en la visión bastante neoplatónica de la cristología. Después de Calcedonia, popular e intelectualmente la balanza se fue inclinando hacia la divinidad en la comprensión de la doble realidad que constituye a Jesucristo. Una derivación muy clara de este proceso se verificó en la mística. Esto nos hace entender cómo esta parcela del saber y de la experiencia tiene gran importancia para la cristología.

MÍSTICA, PREDICACIÓN Y TERESA

Nadie ignora que el gancho del cristianismo para este nuestro mundo no reside en la ética que se le pueda ofrecer, aunque haya que tenerla

³⁶ *Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa*: Estudios teresianos, III, Burgos 1996, 12-43.

³⁷ Así lee el pasaje José Vicente Rodríguez en *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas*. Alberto BARRIENTOS (dir). Madrid, 31984, Editorial de Espiritualidad. El autor justifica en nota (9) esa lectura del autógrafo.

presente, ni mucho menos adaptar el mensaje a sus propias formas y modos. Se halla en la persona de Jesús. Si, como en el caso de Teresa, se le ofrece una perspectiva cristológica total, de discurso experiencial, creo que hemos hallado un poco la clave de acceso. La mística de Teresa no es otra cosa que la experiencia de Cristo que alcanza toda la realidad de la persona en su ser, en su actuar y en su pensar³⁸.

Por otra parte, la mística teresiana es un servicio al cristianismo, ya que es una mística de Cristo, y este Cristo viene preferentemente comprendido desde los evangelios. Ello presupone que se trata de una visión, que se encuentra en permanente renovación y diálogo. Diálogo existencial, desde la experiencia iluminada por el discurso, que a su vez se deja iluminar por la experiencia.

Entre los numerosos problemas que aquejan al cristianismo, a mi entender, existe uno que se revela como fundamental para la comprensión de su estancamiento en la sociedad occidental. Éste no se halla en la carencia de un pensamiento sólido y bien fundado, que dé respuestas a los numerosos interrogantes de nuestro tiempo, ni en la inexistencia de testimonios vivos de entrega a la fe y al dolor de los demás. Se encuentra en una cierta disociación entre teología y espiritualidad, entre la formulación de lo cristiano y su vivencia. Cuando se una la teología con la experiencia, es decir, cuando surja un cristianismo vivo e ilustrado, fruto de la armonía entre el pensar y el sentir, estaremos cerca de la respuesta.

De todas formas, debemos estar en guardia para que en nuestros días no acontezca aquello que lamentaba von Balthasar, en un texto ya clásico «La época siguiente (a la de santo Tomás) –escribe– no conoce ya al teólogo «total». El recargamiento exagerado de la Teología con filosofía profana alejó de aquella a los hombres espirituales. De este modo comenzó a surgir al lado de la dogmática –a esta ciencia central de la exposición de la revelación nos referimos aquí siempre, en efecto– una nueva ciencia de la «vida cristiana». Tal ciencia tiene sus orígenes en la mística medieval y se independiza definitivamente de la *devotio moderna*. En esta vía lateral será donde en adelante encontraremos los santos. Es cierto que posteriormente se darán todavía doctores de la Iglesia santos: Juan de la Cruz, Canisio, Belarmino, Alfonso de Ligorio. Pero Juan de la Cruz no es Doctor de la Iglesia como teólogo dogmático, sino como místico.

³⁸ Cf. J. A. ESCOBAR, *Experiencia cristocéntrica de Teresa de Jesús. De la unión con Cristo a la comunión con el hermano*, Bogotá 2006.

Canisio –que ciertamente no era teólogo dogmático– como transmisor de la doctrina al pueblo. Belarmino como controversista, y Alfonso de Ligorio como moralista. Ninguno de ellos tiene el centro de su vitalidad en la dogmática (no digo en el dogma). Esto puede afirmarse incluso de San Francisco de Sales, que es el verdadero fundador de la «espiritualidad» y que como tal asegura a ésta un lugar reconocido si bien nunca fijable de manera efectiva dentro de las ciencias eclesiásticas”³⁹.

En este sentido ha escrito recientemente Martín Gelabert Ballester comentando a Santo Tomás sobre los dos caminos para ser amigos de Dios: la teología y la oración: «Dicho en la perspectiva de nuestro escrito, no hay teología sin mística, pero no hay mística sin Teología. Una Teología sin mística es fría y vacía. Una mística sin teología es un delirio que lejos de unir con Dios, separa cada vez más de él»⁴⁰.

Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia, en el quinto centenario de su nacimiento, es un reclamo a la vuelta a la mística cristológica, y a la armonía plena entre la Teología dogmática y la Teología espiritual.

³⁹ *Teología y Santidad*, en *Ensayos de Teología*. vol. I, *Verbum Caro*, Cristiandad, Madrid 1964, 242-243.

⁴⁰ *Mística, Teología y carisma*: Teología espiritual 174 (2014) 300

