

JUAN ANTONIO MARCOS, OCD*

BIOGRAFÍA DE UNA PRESENCIA (LOS LUGARES NATALES DE DIOS EN SANTA TERESA)

Fecha de recepción: junio de 2015

Fecha de aceptación y versión final: julio de 2015

RESUMEN: Si Dios es la experiencia, el sentimiento o la sensación de una «presencia», y así aparece en santa Teresa, es obligado ofrecer una caracterización fenomenológica de dicha experiencia. En este sentido recorreremos las distintas formas de «presencia» divina que se pueden rastrear en los escritos teresianos, captadas y descritas por Teresa con una fuerza introspectiva tal que casi no tiene parangón en la historia de la mística. Dichas presencias se despliegan en un abanico que abarca, en primer lugar, *las «presencias» de yuxtaposición, de interiorización y panenteísta*; en segundo lugar están las así llamadas *presencias liberadoras* frente a toda forma de apego o atadura, y finalmente la presencia positiva del *vínculo divino*. Terminaremos apelando a los «efectos o frutos» de dicha presencia.

PALABRAS CLAVE: Teresa de Jesús, presencia, experiencia, panenteísmo, liberación.

Biography of a Presence (Natal Places of God in St. Teresa)

ABSTRACT: If God is the experience, the feeling or the sensation of a «presence», and thus appears in Santa Teresa, it is obliged to provide a phenomenological characterization of that experience. In this regard we will visit the various forms

* Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; jamarcos@comillas.edu.

of divine «presence» in Teresa's writings, collected and described by Teresa with such an introspective force that almost without parallel in the history of mysticism. Such presences are of various types: first, the «presence» of juxtaposition, internalization and panentheist; secondly, the so-called liberating presences from all forms of attachment or bondage, and finally the positive presence of the divine bond. We end up appealing to the «effects or fruits» of such presence.

KEYWORDS: Teresa of Jesus, presence, experience, panentheism, liberation.

A lo largo de las siguientes páginas haremos una cala en la experiencia de Dios que hizo Teresa volviendo la mirada sobre sus textos. Y porque hablar de Dios en la estela de Teresa no resulta fácil si no se visitan sus propias palabras, y si no nos dejamos visitar por ellas. Como ocurre con todo autor clásico, sea en literatura o en mística (y Teresa navega en ambas corrientes), el mejor tributo que podemos prestarles a ellos y el mejor favor que podemos hacernos a nosotros es «escuchar con los ojos» sus originales palabras. Son la mejor reliquia que nos ha llegado de Teresa, y el mejor testigo del Dios en el que ella ha creído.

En el estudio que Martín Velasco llevó a cabo del fenómeno religioso apunta a un centro que cada vez se perfila más nítidamente como una «Presencia» que el sujeto religioso pretende hacer suya, de la que anhela tomar conciencia y con la que quiere entrar en contacto¹. Esa palabra, «Presencia», puede que sea la que mejor defina la experiencia de Dios en Santa Teresa. Y de hecho, su famosa definición de la oración (cf. V 8,5) gira en torno a un verbo existencial (en gerundio) y una preposición de compañía: «estando con». En lo que sigue vamos a hacer un breve recorrido por las experiencias de Presencia en Teresa, las experiencias de Liberación y las experiencias de Vínculo o Alteridad. Se podría decir que, en puridad, de lo que ahora vamos a hablar es de los lugares en los que nace la experiencia de Dios para Teresa de Jesús.

Pues bien, las fuentes natalicias de Dios, es decir, los lugares en los que para Teresa nace la experiencia de Dios, son fundamentalmente dos: por una parte, la experiencia de la subjetividad, del «yo», conectada a experiencias de tipo «metafórico-espacial»; y por otra parte, aquellas experiencias de «des-velamiento» que se pueden rastrear en la psicobiografía teresiana.

¹ Cf. MARTÍN VELASCO, J. *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 2001, 13.

Si es posible hablar de lugares en los que nace la experiencia de Dios es porque a su vez Dios siempre está abriendo canales a través de los cuales busca comunicarse con los seres humanos con una empeñada insistencia: «Vuestra Majestad buscando *modos y maneras e invenciones* para mostrar el amor que nos tenéis; nosotros, como mal experimentados en amaros a vos, tenemoslo en tan poco...» (MC 1,4)².

1. MARCO PREVIO: EL VALOR DE LA EXPERIENCIA

Ejemplos bíblicos de un nacimiento «espacial», deíctico y personal de Dios son el episodio de Jacob, narrado en el Génesis: «Dios estaba *aquí*, y yo no lo sabía» (Gn 28,16); o el del libro de Job: «Hasta ahora te conocía de oídas, ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5). En el NT aparecen también espacios equivocados para la búsqueda de Dios, como lo pone de manifiesto el episodio de la tumba vacía: en sí mismo no es una prueba de la resurrección, sino una invitación a abandonar ese lugar que distrae de la verdadera búsqueda de Jesús³. No se busca en un cementerio al que está vivo. No está «allí»: «Mirad, *no está aquí*» (Mc 16,6). Está allí donde los discípulos están reunidos, entre los vivos (Cf. Lc 24,5): allí se darán cuenta de que el Señor está en medio de ellos.

Y es que junto a los «lugares natales» de la experiencia de Dios, hay también, nos recuerda Teresa, lugares equivocados para la búsqueda de Dios: «¡Oh, qué lástima; oh, qué gran ceguedad: que le busquemos en lo que es imposible hallarle! Habed piedad, Criador, de estas vuestras criaturas; mirad que no nos entendemos, ni sabemos lo que deseamos, ni atinamos lo que pedimos; dadnos, Señor, luz» (E 8,2).

Para Teresa es en el «yo», el «aquí» y el «ahora» del sujeto que siente, donde nace la experiencia de Dios. Estamos ante una fenomenología o teología deíctica de la «experiencia». Pero sin olvidar que dicha experiencia siempre será un «ya» *pero «todavía no»*: la experiencia mística, en cuanto anticipo de cielo (experiencia proléptica de la divinidad) no puede ser, en este mundo, sino contextual y contingente, en fragmentos y a intermitencias. En Teresa de Jesús es la experiencia del «yo» lo más

² Citamos siempre por la edición de SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, 5ª Edición. Director: A. Barrientos, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000.

³ Cf. GESCHÉ, A., *Jesucristo. Dios para pensar VI*, Sígueme, Salamanca 2002,140.

significativo, relevante y recurrente. Su mística apunta una y otra vez hacia la experiencia vivida: la del «yo», la de «lo que ha pasado por mí».

En Teresa la fuente más poderosa de la que nace la experiencia mística es la de lo pático y vivencial, y no la mera especulación. Estamos ante un «existencialismo» apoyado en realidades concretas y locales, lugar de apoyo también, de su experiencia mística:

No diré cosa que en mí o en otras no la tenga vista por experiencia o dada en oración a entender por el Señor (CE Pr 3). Buen medio es para tener a Dios tratar con sus amigos; siempre se saca gran ganancia, yo lo sé por experiencia (CE 11,4). Yo sé mucho de esto por experiencia, y así os lo sabré decir, aunque no tan bien como quisiera (CE 66,5).

Se trata de algunos ejemplos entresacados de una de sus obras, *Camino*, pero las referencias se podrían multiplicar. Todo lo que nos cuenta Teresa en sus obras parece entrar por los sentidos: *experimentar, ver, probar, saber...*, son los verbos que con más frecuencia se reiteran en sus apelaciones a la experiencia. Experiencia que termina por convertirse en piedra clave de la obra de la Santa, auténtica fuente de su vivencia mística, contrapuesta siempre a las teorías *muy pensadas* de letrados y teólogos, a los que sin ningún pudor ni recato no ya aconseja, sino que literalmente ordena que se *estén* en lo que ella dice: «Así que vuestra merced, [al dominico García de Toledo] hasta que halle *quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor*, estése en esto» (V 22,13). Lo visto, lo probado, lo gustado y experimentado son los cimientos sobre los que la Santa construye su visión creyente de la vida. Es su argumento de autoridad más poderoso.

En *Camino*, dirigiéndose Teresa a sus primeras lectoras, a sus compañeras carmelitas, les recuerda:

No ha menester alas para ir a buscar a Dios, sino
ponerse en soledad
y mirarle dentro de sí
y no extrañarse de tan buen huésped (C 28,2).

De ese «huésped», de su amorosa omnipresencia (que diría Juan de la Cruz) entre nosotros, es de lo que vamos a tratar en los siguientes desarrollos. Y porque la mística no es pensar en Dios, eso no es «presencia» de Dios. Dios no es una idea. Dios es la realidad infinita que lo envuelve todo. O en quien todos nos sabemos y sentimos envueltos. Recorreremos pues las distintas formas de «presencia» divina que se pueden rastrear

en los escritos teresianos, captadas y descritas por Teresa con una fuerza introspectiva⁴ tal que casi carece de parangón en la historia de la mística. Y porque la de Teresa es toda una fenomenología de interiores, una radiografía del moderno «flujo de conciencia» (*stream of consciousness*). Su pluma es como una cámara secreta para recorrer los paisajes del alma, para visionar los entresijos o las entrañas, los tuétanos o medulas de la vida interior.

En puridad creemos que estas son las formas de presencia que recorren y salpican los escritos teresianos: *las «presencias» de yuxtaposición, de interiorización y panenteísta* (Dios «a nuestro lado», Dios «dentro de nosotros», nosotros «dentro de Dios»), *las presencias liberadoras* (del apego a uno mismo o a los demás), *presencias de vínculo* («vínculo» divino) y *presencias performativas* (los efectos o frutos).

2. PSICOBIOGRAFÍA TERESIANA: LAS EXPERIENCIAS DE «PRESENCIA»

Para los místicos Dios es «presencia», más que conocimiento. Y esto no excluye para nada, sino que asume y trasciende la cultura o el estudio. Algo realmente extraordinario en el caso de una mujer como Teresa, a quien le tocó vivir y sobrevivir en una sociedad como la del siglo XVI, donde la misoginia estaba al orden del día. Si la revelación de Dios es «autocomunicación» (cf. DV 6) eso significa que la experiencia de Dios es, ante todo, la experiencia de una Presencia. La experiencia de un Dios es presencia personal y pneumática, real y misteriosa⁵.

Un texto solo es revelador allí donde me revela y me «desvela» y me descubre a mí mismo⁶. Algo de esto nos ocurre cuando leemos a santa Teresa, cuando nos dejamos visitar por la fuerza de sus palabras. Después de leerla y releerla, uno se pregunta: ¿de dónde viene la fuerza de

⁴ En el DRAE, s.v. «introspección», podemos leer la siguiente definición: «Observación interior de los propios actos o estados de ánimo o de conciencia». Casi nadie ha hecho una disección tan minuciosa del alma como la llevada a cabo por doña Teresa de Ahumada.

⁵ Algunas de las ideas que recorren en este artículo, con desarrollos diversos, se pueden encontrar en JUAN ANTONIO MARCOS, *Teresa de Jesús, la transparencia del Misterio*, San Pablo, Madrid 2015.

⁶ GESCHÉ, A., *El sentido. Dios para pensar VII*, Sígueme, Salamanca 2004, 170.

sus palabras? Quizás esté en que ella habla como el Jesús de los Evangelios, sin formulaciones «retóricas»; cuenta lo que acaece en la vida cotidiana de la que todos tenemos experiencia. La suya es así toda una teología narrativa.

Fue Ian Ramsey⁷ el que dijo que la importancia de ciertas afirmaciones religiosas proviene del hecho de que pueden expresar o crear lo que él llamó situaciones «de revelación». Este autor trata de mostrar, a partir de expresiones familiares, que un acontecimiento cotidiano constituye a veces una «revelación» (como cuando decimos: *¡Aquello fue para mí toda una revelación!*), y que relaciones ordinarias pueden transformarse de súbito en encuentros que cambian la vida. Para Ramsey existe, en todo caso, un empleo del lenguaje que, expresando la subjetividad, puede revelar y transformar la vida de una persona. Son las «experiencias de desvelamiento» o de «conversión»⁸, verdaderos lugares natales de la experiencia de Dios.

San Juan de la Cruz expresó esta misma idea, en *Llama de Amor Viva*, en una genial comparación: «Así como el sol está madrugando y dando en tu casa para entrar si destapas el agujero, así Dios..., *entrará en el alma vacía y la llenará de bienes divinos*» (L 3,46). Repárese en lo afortunada que resulta esta imagen. El sol siempre ha estado (y estará) ahí, aunque no siempre sintamos su luz y su calor. «Allí donde una rendija se abre a su luz, allí donde un corazón se percata oscuramente de su voz, Dios irrumpe con la impaciencia del amor e inaugura un “diálogo”»⁹ de amistad con el hombre, con todo ser humano. Con Teresa mujer, como vamos a tener ocasión de ver ahora.

Diferentes momentos de la psicobiografía de Teresa de Jesús pueden ser «señalados» (deícticamente) como momentos cumbre (unos más que otros) de sus percepciones de lo divino. Teresa habla de un Dios «en mí», pero que también está liberándome «de mí» (V 9); o bien de una experiencia de Dios que nace del encuentro con «los otros», pero que también ha

⁷ Cf. KERR, F., «Lenguaje teológico», en: *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid 2007, 684-687. Cf. tb. RAMSEY, I., *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, SCM PRESS LTD, London 1967, 16, 21 y 48.

⁸ Un ejemplo paradigmático es el caso de san Pablo camino de Damasco (Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983, 333-350). Otros ejemplos: Ignacio de Loyola junto al río Cardoner; o García Morente en la habitación de un hotel de París...

⁹ TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 462.

de ser liberadora frente al apego a «los otros» (CC 3,1); o se remite a la experiencia del vínculo nupcial con Dios (CC 25). Así pues, por una parte tenemos experiencias de presencia de la divinidad, por otra parte están las experiencias liberadoras frente a toda forma de apego o atadura y, finalmente, están las experiencias de «vínculo» con la divinidad.

Las experiencias de la presencia de Dios (de carácter metafórico-espacial) remiten, en primer lugar, a varios momentos cristológicos de yuxtaposición (V 7 y V 27: Dios a nuestro lado) y de interiorización (CC 44: Dios dentro de nosotros), así como otras experiencias teológicas de carácter panenteísta (CC 15,3, y 6M 10,2: nosotros dentro de Dios), que contemplaremos más adelante. Cronológicamente se localizan a lo largo de varios años de la vida de Teresa. Vamos a recorrer las más significativas.

2.1. EXPERIENCIA DE PRESENCIA DE CARÁCTER CRISTOLÓGICO (1542-43) Y DE YUXTAPOSICIÓN («REPRESENTÓSEME CRISTO DELANTE»)

Teresa ronda los 28 años. Estamos en el año de 1543, cuando muere el padre de Teresa: «Pareciéndome se arrancaba mi alma cuando veía acabar su vida, porque le quería mucho» (V 7,14). Teresa escribe:

Quiso el Señor darme a entender que no me convenían aquellas amistades y avisarme y darme luz en tan gran ceguedad. *Representóseme Cristo delante* con mucho rigor, dándome a entender lo que de aquello le pesaba. Vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y *quedóme tan imprimido*, que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente. Yo quedé muy espantada [¡admirada!] y turbada, y no quería ver más a con quien estaba (V 7,6).

2.2. EXPERIENCIA DE PRESENCIA Y PALABRA (1560)

Acontece tras la famosa prohibición del Índice del inquisidor Valdés y la promesa del «libro vivo» (V 26,6). Teresa frisaba los 45 años de edad. Estamos ante una experiencia cristológica de yuxtaposición («junto cabe mí», «a mi lado», «al lado derecho»), pero diferente en cuanto a grado, densidad e intensidad. Por estas fechas llega a Ávila una de las «estrellas mediáticas del momento», es decir, uno de esos santos en vida, el franciscano Pedro de Alcántara, quien le asegura a Teresa que va por buen

camino (desacreditando a los que condenaban sus experiencias atribuyéndolas al demonio). De su encuentro con él dejó escrito Teresa, con ese poder descriptivo tan plástico que posee su lenguaje, que era «tan extrema su flaqueza, que no parecía sino hecho de raíces de árboles» (V 27,18). Y he aquí el texto de la experiencia teresiana del momento en cuestión:

Estando un día del glorioso san Pedro en oración, vi cabe mí, o sentí –por mejor decir– que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame *estaba junto cabe mí Cristo* y veía ser él el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, diome gran temor al principio y no hacía sino llorar, aunque, en diciéndome una palabra sola de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. *Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo*, y, como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; *mas estar siempre al lado derecho sentíalo muy claro*, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco, o no estuviese muy divertida, podía ignorar que *estaba cabe mí* (V 27,2).

2.3. UNA EXPERIENCIA CRISTOLÓGICA «DE INTERIORIZACIÓN»

La podemos localizar en torno a 1575, con una marca deíctico-teológica explícita («aquí estoy»), y la liberación de todo miedo como efecto positivo más relevante. Teresa ha alcanzado los 50 años de edad. En Ávila serían apresados por entonces san Juan de la Cruz y sus compañeros, y a Teresa se le ordena dejar de fundar y recluirse en un convento de Castilla. La experiencia nos la cuenta Teresa en los siguientes términos:

Otra noche después, estando leyendo en un libro, hallé otro dicho de san Pablo, que me comenzó a consolar. Y recogida un poco, estaba pensando cuán presente había traído de antes a nuestro Señor, que tan verdaderamente me parecía ser Dios vivo. En esto pensando, me dijo y parecióme *muy dentro de mí, como al lado del corazón*, por visión intelectual: *Aquí estoy; sino que quiero que veas lo poco que puedes sin mí*. Luego me aseguré y se quitaron todos los miedos (CC 44,3-4).

3. EXPERIENCIAS DE PRESENCIA Y «PANENTEÍSMO»

Para explicar el «panenteísmo» teresiano vamos a utilizar los marcos de una metáfora cognitiva desarrollada por Sallie McFague. Nos

recuerda esta teóloga norteamericana que la religión tiene dos formas de estar en el mundo: una de ellas es desestabilizadora, inclusiva y no jerárquica, la otra es convencional, exclusiva y triunfalista¹⁰. Sallie McFague apuesta por la primera forma como la más evangélica. Desde aquí se ha de leer su metáfora del MUNDO COMO CUERPO DE DIOS, cuyos paralelismos con el «panenteísmo» místico son evidentes, pero permitiéndonos al mismo tiempo ir más lejos en los desarrollos, descripción y percepción tanto fenomenológica como existencial de dicha experiencia.

En este modelo metafórico Dios no contemplaría el mundo «desde fuera»¹¹, sino «desde dentro». La suya, la de Dios, sería así una «presencia» inmediata, perceptible en cada instante de nuestras vidas y en cada rincón de este mundo. Y desde siempre. Si vemos el mundo como cuerpo de Dios, entonces el mundo, en sentido estricto, no es nuestro: pisamos tierra sagrada. Más todavía, todo el mundo es «tierra sagrada» ante la que hay que «descalzarse», y ya no solo el Horeb de Moisés (cf. Éx 3,5). Hay así una transición o ensanchamiento de viejas concepciones sacrales: se borran las fronteras entre lo sagrado y lo profano¹².

Junto a la experiencia de «presencia», la segunda gran palabra que cualifica a esta metáfora es «conexión»: el mundo estaría tan íntimamente conectado a Dios como lo está un bebé dentro del vientre de su madre. El poeta romántico F. Hölderlin expresaba esta misma idea en términos acuáticos y telúricos: «Dios ha hecho al hombre, como el océano los continentes, retirándose». Y eso significa que vivimos siempre en las manos de Dios, en su espacio y en su cielo, que es también nuestro

¹⁰ Cf. MCFAGUE, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994, 103.

¹¹ En el viejo modelo monárquico (Dios como «rey»), es la distancia, la diferencia, la alteridad de Dios lo que se subraya. Dios como rey está en su reino, que no es de este mundo. Con la metáfora del mundo como «cuerpo de Dios» aparece el peligro contrario, que es el del exceso de proximidad entre Dios y mundo (Cf. MCFAGUE, S., *Modelos de Dios*, o.c., pp. 119 y 127).

¹² Piénsese en T. de Chardin: «Ir al Cielo a través de la Tierra. Existe una comunión (la verdadera) con Dios a través del mundo. Y entregarse a ello no es hacer el gesto imposible de servir a dos señores. Entre un culto al Espíritu que exige abandonar la Materia, y un culto a la Materia que hace negar el Espíritu» hay otra alternativa, la del «desprendimiento, no a base de ruptura o corte, sino atravesando y sublimando («par traversée et sublimation»). La espiritualización, no por negación ni evasión de lo Múltiple, sino por el emerger». Convergiendo con todo en Cristo (Cf. NEMECK, F. K., *Receptividad. De San Juan de la Cruz a Teilhard de Chardin*, EDE, Madrid 1985, 169).

cielo y nuestro espacio vital. Pase lo que pase, nunca hemos estado ni estaremos solos. He aquí una de las consecuencias existenciales de la experiencia mística del panenteísmo.

Y junto a presencia y conexión, la tercera gran palabra que tenemos que aprender a conjugar es el verbo «cuidar». Si en un sentido, anterior y primero, todo en la vida humana es don, si todo lo que tenemos lo recibimos de ese «cuerpo de Dios» que es el mundo (*aire, comida, agua, tierra*), a su vez, dicha metáfora nos obliga a convertirnos en «cuidadores» de lo que recibimos. En cuidadores de lo que es mío y tuyo y nuestro, pero también de Dios. Dicho cuidado ha de empezar, ante todo y sobre todo, por nuestros vecinos. Pero también tenemos que cuidar ese jardín que es el mundo, hacer que florezca, colaborar para que el cuerpo de Dios esté bien alimentado y goce de buena salud¹³.

La metáfora del mundo como cuerpo de Dios nos remite no tanto al «poder» como al «amor» de Dios. Nos lleva a prestar atención al vecino y a la tierra, a encontrar a Dios no solo luego, más tarde, en el cielo, sino aquí y ahora en este suelo. Alimentando a los hambrientos, curando a los enfermos..., estamos cuidando el «cuerpo de Dios». Y eso exige pararse y prestar atención. Espacio y tiempo cobran así su verdadero valor: un valor sacramental. Es el sacramento del momento presente, del espacio sagrado que pisamos. Porque en hecho de verdad, no vivimos en esta tierra lejos de Dios: en la vida y en la muerte somos y vivimos en la presencia transparente de Dios (cf. Rom 14,8)¹⁴.

La metáfora del mundo como «cuerpo de Dios» nos recuerda la concepción tradicional metafórica, de origen paulino, de la Iglesia como «cuerpo místico»¹⁵, ahora desbordada felizmente en extensión, pues en la metáfora del mundo como cuerpo de Dios se piensa al mundo como algo más que los cristianos y que la Iglesia misma, y como algo más incluso que los seres humanos¹⁶. Esto implica a su vez estirar otra concepción tradicional, aquella de que «fuera de la Iglesia no hay salvación»,

¹³ Cf. MCFAGUE, S., *God's body, our home. Intimate creation*, Christian Century, March 13-20 (2002), p. 43.

¹⁴ Cf. MCFAGUE, S., *Falling in Love with God and the World. Some Reflections on the Doctrine of God*, The Ecumenical Review, Volume 65, 1 (March 2013), pp. 26 y 34.

¹⁵ Cf. 1Cor 12,12-14. Así como la encíclica de Pío XII: *Mystici Corporis Christi* (1943).

¹⁶ Cf. MCFAGUE, S., *Modelos de Dios*, o.c., p. 128.

para quedarnos con una concepción más inclusiva, desestabilizadora y no jerárquica: «fuera del mundo no hay salvación»¹⁷.

Al hablar del mundo como cuerpo de Dios estamos usando una metáfora plenamente «panenteísta», y para nada «panteísta»: en esta metáfora el límite está siempre de nuestro lado, no del lado de Dios. Un texto clave en las sextas moradas de Santa Teresa nos adentra en toda una experiencia de «pan-en-teísmo», en el sentido de que todo está en las manos de Dios, y de que solo Él (¡gracias a Dios!) tendrá la última palabra sobre todo, y no nosotros. Pase lo que pase. «En» / «dentro de» Dios, está toda la maravilla de lo creado, con toda su contingencia y fragilidad (esperanzas, gozos, amores..., pero también violencias y egoísmos humanos):

Acaece, cuando el Señor es servido, estando el alma en oración y muy en sus sentidos, venirle de presto una suspensión adonde le da el Señor a entender grandes secretos que parece los ve en el mismo Dios; que estas no son visiones de la sacratísima humanidad, ni, aunque digo que ve, no ve nada, porque no es visión imaginaria, sino muy intelectual, adonde se le «des-cubre» cómo «en» Dios se ven todas las cosas y las tiene todas «en» sí mismo¹⁸; y es de gran provecho, porque, aunque

– pasa en un memento,

¹⁷ El famoso «fuera de la Iglesia no hay salvación», cuando lo pronunció Cipriano (S. III), la máxima se refería ante todo y simplemente a los herejes y a los cismáticos, era un asunto interno de la Iglesia: significaba decir a unos cristianos que en su Iglesia paralela se encontraban en el camino equivocado (Cf. A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar V*, Sígueme, Salamanca 2001, 202). La sustitución léxica de Schillebeeckx («Fuera del mundo no hay salvación») busca destacar la relevancia del mundo como mediación, y cómo el Dios creador nos ofrece la salvación a través del mundo y de una Iglesia que está en el mundo (Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 29). A este respecto conviene recordar la queja de la Santa Madre frente a ciertos radicalismos de Juan de la Cruz, cuando afirmaba éste que «había que dejar el mundo» para encontrar a Dios: «¡Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo! No lo estaba la Magdalena, ni la samaritana (Jn 4, 7-42), ni la cananea (Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30), cuando le hallaron... Dios me libre de gente tan espiritual que todo lo quieren hacer contemplación perfecta, dé do diere» (Vej 6-7). ¡Cómo no envidiar este desparpajo tan «desprejuiciador» y tan teresiano!

¹⁸ «Estando una vez en oración, se me representó muy en breve, sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad, *cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en sí*. Saber escribir esto, yo no lo sé; mas quedó muy imprimido en mi alma» (V 40,9).

– quédase muy esculpido,
– y hace grandísima confusión,

y vese más claro la maldad de cuando ofendemos a Dios, porque «en» el mismo Dios –digo, estando «dentro en Él»– hacemos grandes maldades¹⁹. Quiero poner una comparación, si acertare, para dároslo a entender, que aunque esto es así y lo oímos muchas veces, o no reparamos en ello, o no lo queremos entender; porque no parece sería posible, si se entendiese como es, ser tan atrevidos (6M 10,2).

A tenor del texto teresiano, «no hay dos mundos» (J. Keble)²⁰. Nuestro mundo es ya el mundo de Dios. Y así, en el espacio divino en el que ya vivimos (que es el mundo de Dios y nuestro mundo), «hacemos grandes maldades». Esto significa que estamos siempre dentro de Dios, que ni el pecado nos expulsa de su espacio. Dios está siempre ahí, sustentando y esperando. Por eso es legítimo afirmar que el mundo está en Dios. Y que es ahí, en el mundo, donde podemos y tenemos que encontrarle. El camino de Dios atraviesa nuestra vida cotidiana y nuestros trabajos ordinarios.

Al crear, Dios entregó a los hombres parte de su espacio, autolimitándose (en un ejercicio de autocontracción), dejando lugar a la existencia y autonomía del mundo. La contracción de lo Infinito implica renuncia a su propia invulnerabilidad en este mundo²¹. En la metáfora del mundo como cuerpo de Dios (del «panenteísmo» teresiano) las nociones de vulnerabilidad, responsabilidad compartida y riesgo son inevitables²²: la creación es así aventura y riesgo no solo para los hombres, sino

¹⁹ «Ver que sufre Dios nuestro Criador tantas [maldades] a sus criaturas *dentro de sí mismo*, y que *nosotros* sintamos alguna vez una palabra que se dijo en nuestra ausencia, y quizás con no mala intención» (6M 10,3).

²⁰ Citado por J. MACQUARRIE, *Two Worlds Are Ours. An Introduction to Christian Mysticism*, Fortress Press, Minneapolis 2005, 221.

²¹ Cf. JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 1998, 210-11. Olivier Clément decía: «Time is the God-given opportunity to learn to love» (Cf. WAINWRIGHT, GEOFFREY, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, Oxford University Press, New York 1980, 34). God creates humanity at what John Hick calls an «epistemic distance» from God himself, in order to give human beings room freely to grow into the love of their Creator, who would otherwise overwhelm them [...] It may be that God himself exploits the «epistemic distance» for positive pedagogic purposes, in order to teach us that we must live as people who can get along very well without him [cf. D. Bonhoeffer] (Ib., p. 42).

²² Cf. McFAGUE, S., *Modelos de Dios*, o.c., p. 130.

también para Dios en persona. Es aquí donde entra en escena el problema del mal. Según esta metáfora, Dios conocería al mundo de manera inmediata, y entonces podríamos decir que Dios está al tanto de todo lo que ocurre en todos los rincones del mundo, y además mediante una comprensión interior. Se trata de un conocimiento empático, íntimo, «simpatético», más próximo al sentimiento que a la racionalidad²³.

El mal del mundo, toda clase de mal, sucede «en» Dios, y le afecta a Dios tanto como a nosotros y al resto de la creación. El mal sucede en y al cuerpo de Dios: el dolor que sienten aquellas partes de la creación afectadas por el mal, también lo siente Dios, y lo siente corporalmente. Todo dolor en cualquier criatura es sentido inmediata y corporalmente por Dios: «ergo» nadie sufre solo²⁴. El mal sería así una desgracia tanto para nosotros como para Dios. Pero lo opuesto también sería cierto: dondequiera que en el universo haya nueva vida, éxtasis, serenidad y realización, Dios experimenta esos placeres y goza con cada criatura en su alegría. Es así como Dios se alegra con nuestras alegrías. En este modelo, «pecar» sería aquí negarse a aceptar la responsabilidad de alimentar, amar y amparar al mundo y a todos sus miembros²⁵.

Junto a la metáfora del mundo como «cuerpo de Dios» o panenteísmo, hemos de poner conceptos tales como el de «trascendencia imanente» (J. Moltmann)²⁶ o el de «inmediatez mediada» (Lonergan-E. Schillebeeckx)²⁷. En todos los casos se intenta responder a la pregunta de si los hombres podemos tener una relación cognitiva directa con Dios. Pues bien, aunque «desde la ladera de Dios» no hay distancias sino

²³ Ib., p. 131.

²⁴ Ib., pp. 134-135.

²⁵ Cf. McFAGUE, S., *Modelos de Dios*, o.c., p. 137. La autora insiste en la relevancia de las «metáforas personales» (Dios como madre, amigo/a, amante): ¿no es más poderoso hablar de Dios como «madre» o «amigo» o «amante» [tres relaciones humanas fundamentales, junto con la de «padre»], que como «roca», o «fuente» [ámbito de la naturaleza]? Todavía hay recelos al hablar de Dios como «mujer», pero no los hay si se afirma que Dios es una «roca», como si la naturaleza inanimada tuviera más poder simbólico que un ser humano que es imagen de Dios (sea este hombre o mujer). Estamos ante modelos que tiene el poder de sugerir formas de intimidad, reciprocidad y relación (Ib., p. 150). Son metáforas que representan hoy más y mejor la actividad creadora [Padre], salvadora/sanadora [Hijo] y sustentadora [Espíritu] de Dios en relación al mundo (Ib., p. 157).

²⁶ Cf. MOLTSMANN, J., *El Espíritu Santo. Una pneumatología integral*, Sígueme, Salamanca 1998, 48.

²⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios*, o.c., p. 120.

«inmediatez», «desde nuestra ladera» todo contacto con Dios siempre será «mediado». A través de la fe sí se da un cierto contacto cognitivo con Dios. Pero la «tela» de Juan de la Cruz («¡rompe la tela de este dulce encuentro!») sólo se rompe con la muerte.

El hecho de que la «tela» que nos «separa» de Dios solo se rompa con la muerte, no significa que no podemos experimentar el vínculo con el Dios presente desde siempre en la creación. En este sentido, y en relación al concepto clásico de «creatio ex nihilo», santo Tomás afirmará: «La creación no es un cambio, es más bien *la dependencia misma del ser creado en relación a su principio*. Pertenece pues a la categoría de *relación*» (SCG II 18, n° 952). Y dicha «relación» no es otra cosa que la creación misma. Con lo que se daría cierta paradoja: en el orden ontológico, en el orden de las realidades existentes, la relación que es la creación viene «después de» la criatura. Y la acción de Dios es Dios mismo. Nada puede interponerse. Esto es lo que significa la creación «ex nihilo»: «La creación no pone nada en lo creado sino la relación al Creador»²⁸. Y esto es clave para la espiritualidad, pues significa que entre Dios y nosotros (y al menos del lado de Dios) no hay distancias²⁹.

4. EXPERIENCIAS DE PRESENCIA Y «LIBERACIÓN»

Los llamados presupuestos de la oración teresiana, o sus cimientos, o su pedagogía oracional, constituyen lo nuclear del humanismo evangélico teresiano, que se puede rastrear en los capítulos 4 al 15 de *Camino de Perfección*. «Antes que diga de lo interior, que es la oración, *diré algunas cosas que son necesarias tener las que pretenden llevar camino de oración*, y tan necesarias que, sin ser muy contemplativas, podrán estar muy adelante en el servicio del Señor» (C 4,3). He aquí la cita teresiana que sirve de umbral a estos capítulos:

«Algunas cosas que son necesarias tener las que pretenden llevar camino de oración [...]

²⁸ Cf. TORREL, J.-P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Cerf, Paris 2002³, 307-8.

²⁹ Ideas que rondan el panenteísmo se pueden localizar en el apasionado comienzo de las *Confesiones* de san Agustín (cf. 1,2-4). Y sobre el valor del cuerpo, recuérdese la poderosa espiritualidad encarnada que construyó en el siglo II el Obispo de Lyon, para el que el cuerpo y la carne son parte integral del hombre espiritual.

La una es *amor* unas con otras;
 otra, *desasimiento* de todo lo criado;
 la otra, verdadera *humildad*,
 que aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas»
 (C 4,4).

En este punto de nuestro estudio vamos a recorrer el tema del desasimiento o «libertad», presente desde el comienzo de *Camino*, y que salpica diferentes textos de las obras de Teresa. Nos detendremos sobre aquellas experiencias «liberadoras» que remiten a los momentos existenciales de la vida de Teresa (también de su biografía interior) en los que ella misma trasciende toda forma de apego negativo: el apego a «uno mismo» (V 9) y el apego a «los demás» (CC 3,1). Dicha liberación siempre es el fruto de la experiencia de una Presencia positiva y más poderosa.

4.1. La liberación frente a uno mismo llega cuando Teresa cuenta con 39 años de edad: un año clave en la vida de esta mujer fue el año de gracia de 1554 (cf. V 9), todo un «turning point» existencial. Es entonces cuando se da el encuentro personal y decisivo con Cristo en la vida de Teresa, un cambio definitivo, una «metanoia», ante un «Cristo muy llagado»: «Era de Cristo muy llagado...» (V 9,1-3); «Estaba ya muy desconfiada de mí, y ponía toda mi confianza en Dios» (V 9,3). Un joven jesuita, Diego de Cetina, acaba de ser destinado a Ávila: allí donde todos porfiaban en que la experiencia de Dios de Teresa era del demonio, este afirmará ser «espíritu de Dios conocidamente» (V 23,16). Santa Teresa dejó de lado a los demás y decidió quedarse con el parecer de este jesuita de unos 24 años. He aquí su conocida experiencia:

Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar; que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota, que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle...

Mas esta postrera vez de esta imagen que digo me parece me aprovechó más, *porque estaba ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios*. Paréceme le dije entonces que no me había de levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicaba. Creo, cierto, me aprovechó, porque fui mejorando mucho desde entonces...

Como comencé a leer las *Confesiones*, pareceme me veía yo allí; comencé a encomendarme mucho a este glorioso santo. Cuando llegué a su conversión y leía cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón; estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas y entre mí misma con gran aflicción y fatiga. ¡Oh, qué sufre un alma, válgame Dios, por perder la libertad que había de tener de ser señora, y qué de tormentos padece! Yo me admiro ahora cómo podía vivir en tanto tormento. Sea Dios alabado, que me dio vida para salir de muerte tan mortal (V 9,1-3).

Entre V 9,3 («desconfiada de mí») y V 23,1 («me libró de mí») ³⁰ se dibuja una charnela o bisagra (en medio está el largo «excursus» sobre la alegoría del huerto) que apunta a una transición *in crescendo*: es la liberación del «ego», la liberación del «yo-mí» protagonista. En *Moradas* hablará Teresa del «yo-gusano»: «¡Muera, muera el gusano!» (5M 2,6); y mucho antes, en torno a 1560, había hablado de la necesidad de «olvidarme de mí» (CC 1,20). Ahora el protagonismo humano va cediendo espacio al protagonismo divino. Se da así la conversión «no de una vida inmoral a otra moralmente irreprochable, sino de una vida moral a una vida teologal» ³¹.

Traducida esta experiencia a términos paulinos, estamos ante la muerte del «hombre viejo», «exterior», el «de la ley» (el yo farisaico, religiosamente autosuficiente), para que viva ahora el «yo de/en Cristo»: «Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). La «justificación» paulina es la verdadera conversión: se acabó la necesidad de

³⁰ En *Camino*, unos once años después, escribirá Teresa en ese lenguaje franco y directo que la caracteriza, dirigiéndose a sus compañeras carmelitas de la clausura: «Encerradas aquí sin poseer nada, ya parece que lo tenemos todo hecho, que no hay que pelear. ¡Oh hijas mías!, no os aseguréis ni os echéis a dormir, que será como el que queda muy sosegado de haber cerrado muy bien sus puertas por miedo de ladrones, y se los deja en casa. Y, ¿no habéis oído que es el peor ladrón el que está dentro de casa? Quedamos nosotras» (CE 14,1).

³¹ GUERRA, S., *El gusano y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual*, Revista de Espiritualidad 72 (2013), p. 550. Cervantes, casi al final del *Quijote* (II, 72), pone en labios de Sancho uno de esos textos de antología sobre el «vencerse a sí mismo». Es Sancho el que ante la vista ya de su aldea próxima, «se hincó de rodillas y dijo: Abre los ojos, deseada patria, y mira que vuelve a ti Sancho Panza tu hijo, si no muy rico, muy bien azotado. Abre los brazos y recibe también tu hijo don Quijote, que, si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí mismo, que, según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede».

tener que «acreditarse» (ante los demás, ante Dios, ante uno mismo). Y con todo, la etapa vivida de esfuerzo y ascesis era necesaria para saber existencialmente (y no solo a nivel teórico, o en un rincón de capilla) lo que significa la radical «debilidad» humana («No hago el bien que quiero» [Rom 7,19], había escrito desolado Pablo de Tarso), y abrirse así a una fuerza o amor más poderoso, el único capaz de fortalecer la vida humana: «Cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2Cor 1,12). Y soy «fuerte» porque un amor más poderoso sostiene mi vida.

4.2. La «liberación» frente a los demás pudo llegar en torno a los 48 años de edad: del no apearse a uno mismo, pasamos ahora al no apearse a los demás. Por esas fechas la Santa es priora de san José (Ávila), y Juan de la Cruz entra como carmelita en Medina del Campo. Veamos, como botón de muestra, la poderosa cita de CC 3,1 (Ávila, 1563)

Hasta ahora parecíame había menester a *otros*
y tenía más *confianza* en ayudas del mundo;
– ahora entiendo claro ser *todos unos palillos de romero seco*
y que *asiéndose a ellos no hay seguridad*,
que en habiendo algún peso de contradicciones o murmuraciones,
se quiebran.
Y así *tengo experiencia* que el verdadero remedio para no caer
– es *asirnos a la cruz y confiar en El* que en ella se puso.
Hállole *amigo verdadero*
y hállome con esto con *un señorío* que me parece podría
resistir a todo el mundo que fuese contra mí,
con no me faltar Dios (CC 3,1).

Desde la visión antropológica, que se ha de entender con carácter inclusivo (ese «ser todos [incluida ella misma] unos palillos de romero seco»), y que conlleva asumir la radical (y tan paulina) debilidad del ser humano («no hay seguridad»– «se quiebran» en «contradicciones»)³², Teresa realiza una transición vital, apoyándose en la experiencia vivida («tengo experiencia»), a una nueva visión teológica de la existencia, capaz de dar confianza («construir sobre roca») y libertad a la vida humana. Es así como frente a los «palillos de romero seco» (¡y qué plástica resulta la imagen!) se descubre un nuevo anclaje al que «asirse», el [palo de la] «cruz», donde (clave estauroológico-cristológico) se descubre

³² En *Vida* había escrito: «No confiar mucho en nadie, porque no le hay que sea estable sino Dios» (V 39,19).

la seguridad que da el «amigo verdadero», y la libertad («un señorío») que brota de la activación de este nuevo vínculo.

5. EXPERIENCIAS DE PRESENCIA Y «VÍNCULO»

Junto a la liberación de apegos negativos, está la realidad de un vínculo o «apego» «positivo», anterior y más poderoso. Es el vínculo divino (E 17) y la así llamada experiencia nupcial o del «matrimonio» místico (CC 25). No es la «santidad» de la persona, sino el vínculo con Dios, lo que constituye la visión central de la espiritualidad de Jesús: el «Abba» (Mc 14,36; Gál 4,6; Rom 8,15), la «vid» (Jn 15,4-5), el «ser uno» (Jn 17,20-26; Jn 8,16 y 16,32)... El cristianismo no es una cuestión de «perfección» sino de «conexión». Por eso, las categorías bíblicas y antropológicas claves que de aquí se derivan, remiten a palabras tales como «vínculo», «relación», «alianza»... En todo caso estamos ante una presencia «transformadora». Una Presencia que tiene el poder de cambiar nuestras vidas, nuestra forma de ver y vivir la vida.

5.1. Dios: el vínculo más poderoso. Frente a toda forma de apego, Teresa invita a una pedagogía liberadora en positivo, apoyada no tanto en la ascesis como en la fuerza positiva de un amor más grande, o de una «hermosura» o belleza más atrayente y atractiva, ante la que palidecen las demás «hermosuras»:

Quedaba mi alma con gran ganancia... De ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día... Tenía una grandísima falta..., una persona..., si me caía en gracia, me aficionaba tanto, que me ataba en gran manera la memoria a pensar en él... *Después que vi la gran hermosura del Señor*, no veía a nadie que en su comparación me pareciese bien ni me ocupase; que, con poner un poco los ojos de la consideración en la imagen que tengo en mi alma, he quedado con tanta libertad en esto... (V 37,4).

Pero el texto (¡largo texto!) más poderoso en lo relativo a la fuerza del vínculo divino, único vínculo en último término liberador, es el siguiente:

Muera ya este yo,
y viva en mí otro que es más que yo,
y para mí mejor que yo,
para que yo le pueda servir;

él viva y me dé vida;
 él reine y sea yo su cautiva,
 que no quiere mi alma otra libertad.
 ¿Cómo será libre el que del Sumo estuviere ajeno?;
 ¿qué mayor ni más miserable cautiverio
 que estar el alma suelta de la mano de su Criador?
 ¡Dichosos los que con *fuertes grillos y cadenas*
 de los beneficios de la misericordia de Dios se vieren presos
 e inhabilitados para ser poderosos para soltarse!
Fuerte es como la muerte el amor y duro como el infierno (Cant 8,
 6) [...]

¡Oh libre albedrío tan esclavo de tu libertad,
 si no vives *enclavado* con el *temor y amor* de quien te crio!
 ¡Oh, cuándo será aquel dichoso día que te has de ver
ahogado en aquel mar infinito de la suma Verdad,
 donde ya no serás libre para pecar, ni lo querrás ser,
 porque estarás seguro de toda miseria, *naturalizado* con la vida de
 tu Dios! [...]

No tiene [Dios], ni puede tener, ni fuera perfección de Dios poder
 tener libertad
 para olvidarse de sí y dejar[se] de amar;
 entonces, alma mía, entrarás en tu descanso,
 cuando te *entrañares* con este Sumo Bien (E 17, 3-5).

El texto precedente es la manifestación del más impetuoso deseo (tan teresiano) por liberarse del «ego narcisista», del «yo-protagonista». Y para ello Teresa no encuentra ninguna experiencia más poderosa que el vínculo divino: la única «cautividad» que no esclaviza al ser humano, sino que lo libera. El hijo pródigo, cuando se aleja de la casa del padre, solo encuentra la degradación y pierde su libertad: en la vuelta, y al renovar el vínculo con el padre, recupera la libertad perdida. Es lo mismo que afirma Teresa: «*No hay mayor cautiverio que soltarse el alma de la mano de su Criador*». Es algo así como la cometa, que solo puede volar gracias al hilo del que la sostiene³³. La verdadera libertad brota siempre y se funda en un vínculo positivo más poderoso que es, para Teresa, el amor de Dios: un amor «más fuerte que la muerte».

³³ La misma paradoja se percibe en la siguiente cita: «El Señor ayuda tanto de su parte, que por la misma causa que sujetamos nuestra voluntad y razón por Él, nos hace señores de ella» (F 5,12). «Libres quiere Dios a sus esposas, *asidas a solo él*» (Cta. 435,11, del 30-5-1582).

Toda la cita teresiana es de antología: llena de paradojas («cautiva para ser libre»), expresiones antitéticas («muera y viva») e imágenes de una enorme plasticidad («fuertes grillos y cadenas», «ahogada en aquel mar infinito»). Pero el colmo de la paradoja (¡agudísima paradoja!) se alcanza en la exclamación: «¡*Oh libre albedrío, tan esclavo de tu libertad!*» Dicha esclavitud queda cancelada inmediatamente por la oración condicional que sigue y la enumeración de toda una serie de «anclas» que no solo no anulan la libertad humana, sino que la potencian. Todas ellas remiten a Dios: «enclavado» con el temor (*y el único «temor» que hay que tener es frente a uno mismo: el «no se fíe de sí», tan teresiano*) y «enclavado» en el amor (*la confianza*) de quien te crió; «ahogado» en la suma Verdad; «naturalizado» con la vida de Dios; «entrañado» en este sumo Bien.

Y más todavía, la libertad de Dios, al decir de Teresa, aparece «limitada» (aunque en realidad habría que afirmar ensanchada), por su propia naturaleza, que es el amor. La expresión teresiana no podría ser más contundente: «*No tiene [Dios], ni puede tener, ni fuera perfección de Dios poder tener libertad para... dejar de amar*». Pero es que el amor nunca constriñe ni pone límites: lo único que nos limita a los seres humanos (que no a Dios) es la falta de amor. Si Dios «no es libre para dejar de amar», eso significa que Dios no puede actuar nunca en contra de su propia naturaleza, que es el amor. Ni puede nunca dejar de actuar a favor de su naturaleza, que es el amor³⁴.

5.2. Experiencia nupcial o matrimonio espiritual (Ávila, 1572). Teresa tiene 57 años. Por estas fechas entra de carmelita en Pastrana (Guadalajara) Jerónimo Gracián. Y san Juan de la Cruz está de capellán y confesor en las monjas de la Encarnación de Ávila. Nos cuenta Teresa: «Estando comulgando, partió la forma el padre fray Juan de la Cruz... Yo pensé que... me quería mortificar, porque yo le había dicho que gustaba mucho cuando eran grandes las formas... Díjome su Majestad: *No hayas miedo, hija, que nadie sea parte para quitarte de mí;*

³⁴ Dios aparece así como el sumo bien sumamente difusivo, el *bonum diffusivum sui*, idea ya presente en el Pseudodionisio (cap. IV de *Los nombres divinos*), y que éste a su vez tomó de Plotino. Se trata de una explicación no psicológica, sino metafísica del amor. Para san Buenaventura la bondad no es tampoco algo adjetival en Dios, sino que es su definición misma. Desde que es, es bondad, y mientras es bondad, es dándose, porque «el bien, en efecto, es difusivo de suyo; luego el sumo bien es sumamente difusivo de suyo» (SAN BUENAVENTURA, *Experiencia y teología del misterio: Itinerario del alma a Dios...*, BAC, Madrid 2000, C VI, 2).

dándome a entender que no importaba. Entonces representóseme...
 muy en lo interior, y diome su mano derecha y díjome:

Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy;
 hasta ahora no lo habías merecido; de aquí adelante,
 no solo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra,
 sino como verdadera esposa mía:
 mi honra es tuya y la tuya mía» (CC 25).

En resumen: lo vivido por Teresa supuso una «conversión» marcada por varios momentos cristológicos de yuxtaposición (V 7 y V 27) y de interiorización (CC 44), así como otras experiencias teológicas de carácter panenteísta (CC 15,3, y 6M 10,2). Se trata de experiencias espaciales de una Presencia gradual: Dios «a nuestro lado», Dios «dentro de nosotros» y nosotros «dentro de Dios». Dicha experiencia no es desvinculable de la «liberación (primer desapego) frente a uno mismo», cuyo detonante es de marcada impronta cristológica (V 9,3). Y de la «liberación (segundo desapego) frente a los demás» (cf. CC 3,1), de marcada impronta cristológico-estaurológica. Sin olvidar que es un vínculo positivo más poderoso, el de un Amor más grande (E 17,3-5), la verdadera y última fuerza liberadora: el vínculo nupcial o del «matrimonio» místico (CC 25).

6. LOS EFECTOS DE UNA «PRESENCIA», LOS FRUTOS DE UNA «CONEXIÓN»

La experiencia «mística», es decir, la experiencia de ese misterio de amor que es Dios, se autentica en sus efectos. Esto lo tenía muy claro la Santa de Ávila. No hay mejor etiqueta de garantía ni de calidad de una vida cristiana que los «frutos». Teresa habla de los «efectos» de después, es decir, del comportamiento ético como la mejor «denominación de origen» de la vida mística: «En los efectos y obras de después se conocen estas verdades de oración, que no hay mejor crisol para probarse» (4M 2,8). La fundamentación bíblica de este principio es de sobra conocida: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7, 16). En Mt 7,21-23 el Señor nos juzga según los frutos, los frutos de amor se entiende: Juan de la Cruz decía que «a la tarde seremos examinados en el amor», que es lo mismo. Para Mateo, el amor es el único criterio para saber de la verdad de una vida creyente:

«No todo el que me dice: *¡Señor! ¡Señor!*, entrará en el reino de Dios, sino el que hace la voluntad de mi Padre celestial. Muchos me

dirán en aquel día: ¡Señor! ¡Señor!, ¿no hemos profetizado en tu nombre, y en tu nombre hemos arrojado a los demonios y hecho muchos milagros en tu nombre? Entonces yo les diré: Nunca os conocí. Apartaos de mí, agentes de injusticias».

Veamos uno de los ejemplos más llamativos al respecto en la misma Teresa. Nos lo encontramos casi al final de *Camino* (cuando Teresa está llevando a cabo su personal comentario sobre le «Padrenuestro», y en concreto a la petición: «Perdónanos nuestras deudas»), y entonces presenta el perdón como uno de los efectos clave de toda experiencia orante. Quizás de toda vida cristiana: el perdón acaso sea lo más divino de Dios y lo más humano del hombre.

Para la mística de Ávila, la señal de la verdadera oración contemplativa no es otra que la capacidad para perdonar. He aquí el primerísimo y fundamental efecto de toda oración cristiana, y la «sospecha» teresiana frente a una oración («no fie mucho de su oración») que no tenga tal efecto:

«Y advertid mucho en esto, que cuando de las cosas que Dios hace merced a un alma en la oración que he dicho de contemplación perfecta no sale muy determinada y, si se le ofrece, lo pone por obra de perdonar cualquier injuria, por grave que sea –no estas naderías que llaman injuria– no fie mucho de su oración» (C 36,8).

«Naderías» y «niñerías» (C 4,8) son dos de esas palabras francas y directas que tanto le gustaban a la Santa abulense. Junto a ellas, otras como «menudencias» (C 41,8), «malas razones» (C 13,1) o «agravios» (C 36,3), remiten siempre a esos infantilismos que rara vez parece dejar atrás el hombre adulto: «Y no hagan caso de unas cositas que llaman *agravios*, que parece hacemos casas de pajitas, como los niños» (C 36,3). En términos parecidos se dirigía don Quijote a Sancho, su compañero del alma y de andanzas: «Mal cristiano eres, Sancho, dijo oyendo esto Don Quijote, porque nunca olvidas la injuria que una vez te han hecho; pues sábetе que es de pechos nobles y generosos no hacer caso de niñerías» (*Quijote*, I, 21).

«Adonde está tan poco medrado el espíritu, unas naderías ¡nos dan tan gran trabajo!... ¡Y en nuestro seso presumimos de espirituales!» (V 13,4)³⁵, había escrito Teresa, con no poca ironía, en el *Libro de la Vida*. Y es que un cristiano adulto, maduro, al decir de la Santa, puede tener otras «faltas e imperfecciones», pero nunca la de no perdonar: «con ésta

³⁵ «Como vamos con tanto seso, todo nos ofende: porque todo lo tememos, y así no osamos pasar adelante» (3M 2,8).

[falta] no he visto ninguna [persona contemplativa]». E insiste Teresa más adelante: «El contemplativo, mire en sí cómo van creciendo estos efectos; y si no viere en sí ninguno, témase mucho y no crea que esos regalos son de Dios» (C 36, 13). De nuevo aparece aquí la «maestra de la sospecha»...

Merece la pena recoger ahora el texto teresiano en su contexto, tomado de C 36,12-13, cuando Teresa está comentando las palabras del Paternóster: «*Dimittite nobis debita nostra*». Se trata de toda una fenomenología del perdón, de un perdón *inmediato* («luego») y además hecho sin ningún esfuerzo, *sin coste alguno* («con toda facilidad»). En Teresa lo fascinante es siempre la lectura directa de sus palabras:

Puede ser que al principio, cuando el Señor hace estas mercedes, no luego el alma quede con esta fortaleza; mas digo que si las continúa a hacer, que en breve tiempo se hace con fortaleza, y ya que no la tenga en otras virtudes, en esto de perdonar, sí. No puedo yo creer que alma que tan junto llega de la misma misericordia adonde conoce la que es y lo mucho que le ha perdonado Dios, deje de perdonar luego con toda facilidad y quede allanada en quedar muy bien con quien la injurió...

Torno a decir que conozco muchas personas que las ha hecho el Señor merced..., dándoles esta oración o contemplación que queda dicha; y aunque las veo con otras faltas e imperfecciones, con ésta no he visto ninguna, ni creo la habrá si las mercedes son de Dios, como he dicho. El que las recibiere mayores, mire en sí cómo van creciendo estos efectos; y si no viere en sí ninguno, témase mucho y no crea que esos regalos son de Dios –como he dicho– que siempre enriquece el alma adonde llega (C 36,12-13).

7. CONCLUYENDO: ¿SOLO DIOS BASTA?

Pues parece que no. Dios solo no es suficiente. Todos necesitamos a los demás. Es en la apertura confiada a Dios, pero también a los otros, donde encontramos otra clave fundamental para comprender los textos de los místicos. ¿Acaso hay alguien que todavía crea poder comprenderse únicamente por sí mismo? ¿No es la alteridad, sea la que fuere, algo indispensable para el feliz descubrimiento de uno mismo?³⁶ De esa necesaria alteridad y confianza en los demás (y de una sana sospecha frente a

³⁶ Hay que redescubrir la bendición de la alteridad para salvarnos del encerramiento (Cf. GESCHÉ, A., *El sentido*, o.c., p. 70).

uno mismo) nos habla Teresa. Así como de la importancia de certificar la verdad de toda experiencia mística por sus «frutos» y sus «efectos»: una experiencia de Dios que no vaya acompañada de los frutos del amor; se convertirá automáticamente en sospechosa, equivocada o sencillamente falsa.

Y si los hombres necesitamos a los demás hombres para ser hombres («¡Ayúdame a ser hombre!», imploraba el poeta de Orihuela)³⁷, ¿acaso no «necesita» Dios también al hombre, a todo ser humano, (y especialmente desde la Encarnación, desde que se hizo y permanece como hombre), de igual manera que los hombres se necesitan unos a otros? Si ningún hombre es una «isla» (John Dohn), ¿lo puede ser acaso el hombre Jesús? Jesús, en cuanto hombre ¿no necesita a sus compañeros de camino? En el jardín de Getsemaní Jesús se sintió desesperado: «Mi alma está triste hasta la muerte...» (Mt 26,38). Y por primera vez no quiso estar a solas con Dios, y buscó a sus amigos³⁸. A Jesús, en contra de santa Teresa, no le «bastó» solo Dios... ¿Estaba equivocada santa Teresa cuando afirmaba en sus versos que «solo Dios basta»? No lo sé. Quizás. Pero lo cierto es que ni tan siquiera a Jesús, ni tan siquiera a Dios, le bastó solo Dios.

FRENTE A LOS VERSOS TERESIANOS...

Nada te turbe,
nada te espante;
todo se pasa,
Dios no se muda.

La paciencia
todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene
nada le falta.
Solo Dios basta.

...Parece legítimo reconocer que no basta el «vínculo» divino (el «Abbá»), como de hecho no le bastó a Jesús³⁹. Igual que no basta «amar

³⁷ «Cuando llegue allí seré un hombre», escribía IGNACIO DE ANTIOQUÍA de camino al martirio (Cf. *A los romanos*, 6,2. En: *Cartas*, Ciudad Nueva, Madrid 1991, 157). Y cómo no recordar el último verso de «If», el conocido poema de Rudyard Kipling: *And –which is more– you’ll be a Man my son!*

³⁸ Cf. MOLTSMANN, J., *Cristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997, 33.

³⁹ Es la misma Teresa la que afirma que Dios también nos necesita a nosotros: «¿Tan necesitado estáis, Señor mío y Bien mío, que queréis admitir una pobre compañía como la mía, y veo en vuestro semblante que os habéis consolado conmigo?» (C 26,6).

solo a Dios» (1Jn 4,20), como muy bien sabía Teresa («Porque si amamos a Dios no se puede saber, aunque hay indicios grandes para saber que le amamos; mas el amor del prójimo, sí» -5M 3,8), si no se está atento a las necesidades y los sufrimientos de los demás. Esta es, en último término, la mejor etiqueta de garantía del viaje místico y de toda aventura cristiana:

Yo lo miro con advertencia en algunas personas
(que muchas no las hay por nuestros pecados), que mientras...
más adelante están en esta oración y regalos de nuestro Señor,
más acuden a las necesidades de los prójimos (MC 7,8).

Recordemos, para terminar ya, una cita teresiana muy repetida y no siempre tan bien interpretada:

Amigos fuertes de Dios [casi siempre nos quedamos aquí...]
para sustentar a los flacos..., ténganse por tales (V 15,5).

La clave de la cita precedente es la «finalidad» a la que está encajinada dicha «amistad» con Dios: ayudar a los más débiles («flacos», que dice Teresa). No es la «amistad» con Dios, en perspectiva cristiana, ancla o salvavidas para mantenerse estoicamente firme en medio de los vaivenes de la vida, y mucho menos para ensoberbecerse. Casi siempre se olvida esta segunda parte de la cita teresiana. Casi siempre se olvida que la mística teresiana (como toda mística verdadera) se autentica en la esfera de la ética, y en concreto en la «ética de las necesidades» de los demás. En la capacidad para estar atentos a las necesidades y sufrimientos de los más débiles de este mundo: esos «flacos» a «sustentar» o alimentar, que dice Teresa.

