

ROGELIO GARCÍA MATEO \*

## **DIOS COMO PADRE SEGÚN TERESA DE ÁVILA**

Fecha de recepción: junio 2012.

Fecha de aceptación y versión final: noviembre 2012.

**RESUMEN:** ¿Cuál es la imagen de Dios que tiene la Santa de Ávila? ¿Cómo caracterizó ella su relación con Dios? Tales cuestiones son de gran importancia para todo aquel que quiera conocer la experiencia mística teresiana. Para Teresa, Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. El desarrollo de la relación entre el alma y Dios en la unión de ambos, en el período entre el *Libro de la vida* y las *Moradas*, se halla sobre todo en sus vivencias de la Trinidad, descritas en *Cuentas de conciencia*. Su experiencia filial muestra la gracia y espontaneidad femeninas que la caracterizan en su trato con Dios y, a la vez, un profundo sentido teológico de la oración y de la acción.

**PALABRAS CLAVE:** paternidad, omnipresencia, Trinidad, santidad, filiación, vida interior, conformación a Cristo.

### ***God as Father in Teresa of Avila***

**ABSTRACT:** What is the image of God in Teresa of Avila? How did she characterize her relationship with God? These are important questions that must be raised should anyone wishes to unlock the door to Teresa's mystic. For Teresa, God is Father, Son and Holy Spirit. The development of the relationship between the soul and God in union, in the period between the *Vida* and the *Moradas*, is found most of all in her descriptions of the experience of the Trinity in *Cuentas de conciencia*. The filial

---

\* Profesor de Teología. Universidad Gregoriana; garcia@unigre.it

experience of Teresa demonstrates not only her feminine tenderness towards God but also her theological sens of prayer and apostolic life.

KEY WORDS: Paternity, omnipresence, Trinity, sanctity, filiation, soul, imitation of Christ.

No es fácil hoy, para muchos, oír o hablar de Dios como Padre. El protagonismo o la presencia del padre y de la madre, que en otros tiempos era evidente, está, si no desapareciendo, sí relativizándose en nombre, como se dice, de un proceso democrático y de una libertad más auténticos, por eso no es de extrañar que no pocos sientan malestar a la hora de afrontar o de hablar acerca de la paternidad divina. Pero si, por una parte, se ha acentuado demasiado la figura del padre y de la madre, adquiriendo, a veces, rasgos autoritarios e incluso tiránicos, hoy, con la «muerte del padre» y, por ende, de la madre, está surgiendo una sociedad de «huérfanos», de jóvenes desarraigados, resultado de la falta de convivencia y de afecto paterno-materno. Si el ejercicio de la paternidad / maternidad condujese, como algunos mantienen, a ser la causa general de un complejo de culpas, de alienación y de dependencia, que expropia al ser humano de su libertad, entonces sería incluso blasfemo llamar a Dios Padre.

La Santa de Ávila quedó, a la edad de trece años, huérfana de madre, produciéndole una profunda soledad: «Fuime —dice— a una imagen de Nuestra Señora y supliquéla fuese mi madre, con muchas lágrimas»<sup>1</sup>. El vacío materno se llenó de una intensa devoción mariana; una tal sublimación no es sólo conveniente psicológicamente, muestra además cómo la maternidad y la paternidad son mucho más que realidades meramente biológicas: «Mira que tu madre y tus hermanos afuera te esperan. Jesús les respondió: ¿Quién es mi madre y quienes son mis hermanos? Y paseando su mirada sobre los que en torno de él estaban sentados, dice: He aquí mi madre y mis hermanos. Pues quien hiciere la voluntad de Dios, éste es mi hermano, y hermana, y madre» (Mc 3,32-35).

Según Jesús, se actúa como padre o como madre cuando por amor a Dios se trasmite vida. Esto no se realiza sólo de modo genético, sino, ante

---

<sup>1</sup> V 1,7. Los escritos teresianos se citan según *OBRA COMPLETAS*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1979, con las siglas convencionales: V = Libro de la vida; C = Camino de perfección; E = Exclamaciones; M = Moradas (Castillo interior); CC = Cuentas de Conciencia (Relaciones); P = Poesías.

todo, a través de la educación y de toda acción en provecho de los demás. En cualquier caso, el misterio de la vida remite a una realidad primordial que la posibilita y la trasciende, es decir, a una vitalidad eterna que es origen de toda forma de existencia, de manera que algunas religiones la llaman «padre» y/o «madre». Para la fe cristiana, se trata de un Dios que atestigua al ser humano la misma actitud de acogida que tiene con su Hijo: «Y por cuanto sois hijos, envió Dios a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba!, ¡Padre!» (Gál 4,6).

## 1. PADRE-HIJO-ESPÍRITU SANTO

Lo peculiar teresiano no es una teología o doctrina propia acerca del ser divino, sino el modo como ella ha vivido su relación con Dios, desde qué contexto siente la presencia divina. Casi continuamente está refiriéndose a *Dios*, al *Señor*, a *su Majestad*. Cuando escribe su relato autobiográfico en 1565, a la edad de cincuenta años, dos temas fundamentales la dominan: las «mercedes y regalos» que Dios le hace y la «ruinidad» con que ella responde, hasta el punto que al relato de su vida pensó ponerle el título: *De las misericordias de Dios*. Describiendo los altibajos de su búsqueda vocacional, habla de los peligros en que vivía y cómo Dios «procuraba contra mi voluntad que del todo no me perdiese»<sup>2</sup>.

Aunque no sea posible conocer todo el proceso experiencial que Teresa tuvo de Dios, no obstante, con los datos de que se dispone, hay que destacar desde un principio que fue a través de su encuentro con Cristo, de la «Humanidad sacratísima», cómo ella descubre al Dios trinitario<sup>3</sup>. A este respecto las primeras vivencias se hallan en el capítulo 27,9 del *Libro de la vida*: «Porque se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas». En el capítulo 39,25 de la misma obra reaparece en estos términos: «Estando una vez rezando el salmo de *Quicumque vult*, se me dio a entender la manera cómo era un solo Dios y tres Personas tan claro, que yo me espanté y consolé mucho». Estas visiones se datan entorno

---

<sup>2</sup> V 2,6.

<sup>3</sup> Cf. R. GARCÍA MATEO, *Cristología sponsal en Teresa de Ávila*: Gregorianum 93 (2012) 349-367.

al 1563<sup>4</sup>, cuando Teresa ya había entrado en los cincuenta; se distinguen de las que se producen a partir de 1571 porque ahora adquieren una continuidad hasta el 1577, año en que redacta las *Moradas*. La primera visión de este período está fechada en mayo de 1571:

«El martes después de la Ascensión, habiendo estado un rato en oración después de comulgar [...]. Comenzó a inflamarse mi alma pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno»<sup>5</sup>.

Hasta la fecha de esta visión Cristo era su compañía habitual: «y como yo estaba mostrada a traer sólo a Jesucristo siempre, pareceme hacía algún impedimento ver tres Personas —aunque entiendo es un solo Dios—»<sup>6</sup>. Ha sido la experiencia de Cristo la que ha llevado a Teresa al misterio del Dios trinitario. En el primer plano de la mística teresiana no aparece la divinidad subsistente en tres personas, sino la «Humanidad sacratísima» del Hijo, mediante la cual llega al Padre: «Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representóseme por una noticia admirable y clara estar metido en los pechos del Padre»<sup>7</sup>. Desde su encarnación hay en Cristo, por su relación con el Padre, plenitud de gracia y de santidad a través del Espíritu (Lc 1,30-35). Pero el Padre lo ha dirigido hacia la cruz, que Jesús acepta para la salvación del mundo, y resucitándolo a la vida divina, lo ha recibido metiéndolo en sus «pechos», en su amor eterno.

Fue en la exaltación pascual cuando la humanidad de Cristo pasó a participar de la condición gloriosa de Dios de modo pleno y eterno, como Teresa da a entender diciendo que vio «la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto». Esto remite al misterio resurrección-ascensión, en el que se confirma definitivamente la filiación divina de Jesús y se revela el amor infinito del Padre a su Hijo (Fil 2,8-11). Entre el Padre y el Hijo existía desde toda la eternidad una reciprocidad de conocimiento y de amor (Jn 1,1-4), pero ahora, en «los pechos del

<sup>4</sup> Cf. A. MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Ávila 1993, 183-186.

<sup>5</sup> CC 14,1.

<sup>6</sup> CC 15,1.

<sup>7</sup> V 38.17.

Padre», «a su diestra», hasta en su realidad humana el Hijo goza de la vida divina<sup>8</sup>. Esto convierte al *Unigénito* (Jn 1,14.18), a su vez, en *Primogénito de muchos hermanos* (Rm 8,29), la paternidad de Dios abraza a todos los que creen en el Hijo glorificado. Así lo vivió Teresa: «Hasta esta mañana estaba con esta pena, que estando en oración tuve gran arrobamiento y parecíame que nuestro Señor me había llevado en espíritu junto a su Padre, y díjole: *Ésta que me diste te doy*»<sup>9</sup>. O sea, nadie va al Padre sino mediante el Hijo (Jn 14,6).

La reformadora del Carmelo ha alcanzado una intensa experiencia mística, pero a la vez le han surgido graves dificultades a causa de esta actividad. Con este trasfondo escribe: «Estando un día muy apenada por el remedio de la Orden, me dijo el Señor: *Haz lo que es en ti y déjame tú a mí y no te inquietes por nada. Goza del bien que te ha sido dado, que es muy grande; mi Padre se deleita contigo y el Espíritu Santo te ama*»<sup>10</sup>.

No se trata de exhonerar las propias responsabilidades, sino de dejarse ayudar, de confiar en un poder superior. Una característica de la providencia en sentido cristiano es la solicitud y el cuidado con que interviene no sólo en los acontecimientos del mundo, sino en la vida de cada uno (Mt 6,26). Dios quiere, como ya se ha indicado, que el hombre sea no sólo creatura, sino hijo, a semejanza del *Unigénito*, y que pueda actuar como tal: con la «libertad de los hijos de Dios»; lo que significa que el Hijo expresa la mediada primordial del querer divino (Rm 8,29). Cuanto más el creyente se introduzca en ser de Cristo, más libre será, de manera que, pese a las dificultades que surgen a su obra, Teresa siente a través de Cristo que el Padre se «deleita» con ella y el Espíritu «la ama», es decir que su actividad reformadora responde a la voluntad del Dios que Jesús anuncia:

«¡Oh ánima mía!, considera el gran deleite y gran amor que tiene el Padre en conocer a su Hijo y el Hijo en conocer a su Padre y la inflamación con que el Espíritu Santo se junta con ellos y como ninguna se puede apartar de este amor y conocimiento, porque son una misma cosa. Estas soberanas Personas se conocen, éstas se aman, y unas a otras se deleitan»<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Esto lo resalta asimismo su coetáneo y consejero Juan de Ávila; cf. R. GARCÍA MATEO, *El misterio trinitario en San Juan de Ávila*, Salamanca 2011, 43-52, 153-156.

<sup>9</sup> CC 13,5.

<sup>10</sup> CC 10.

<sup>11</sup> E 7,2.

Raramente se podrá decir más sobre el misterio trinitario con tan pocas palabras. Teresa se refiere a la vida íntima de Dios como una comunión interpersonal en la dinámica del conocer, del amar y deleitar. En los evangelios Jesús afirma: «Nadie conoce plenamente al Hijo sino el Padre, y nadie conoce plenamente al Padre sino el Hijo» (Mt 11,27). «Yo lo conozco, porque procedo de él y él me ha enviado» (Jn 7,29). Conocer significa aquí no sólo la percepción de alguien o algo, sino, sobre todo, el dejarse afectar el uno por el otro, la íntima relación, que concierne tanto a la mente como al corazón, porque está radicada en la comunión de una única esencia («una misma cosa»). Padre e Hijo se conocen y deleitan en comunicación directa, su amor es recíproco y sólo es posible en la medida en que los dos, siendo «una misma cosa», son distintos.

*Padre*, en cuanto el modo de relacionarse de Jesús con Dios, ha sido reflexionado por los dogmas y la teología. Para Tomás de Aquino, no se trata de una simple imagen o de una metáfora, sino de un nombre que se aplica específicamente a la primera Persona divina como la *propiedad* que lo distingue del Hijo y del Espíritu<sup>12</sup>, según la cual el Padre es el principio absoluto de todo, tanto de la vida intratrinitaria (la generación del Hijo y la procesión del Espíritu) como de las misiones de ambos en la actividad económico-salvífica (creación, redención, santificación). La *filiación* es precisamente la relación vivida por Jesús en su divinidad y en su humanidad, su *propiedad* específica. No existe ningún padre que no tenga o haya tenido un hijo. Esto, que en la generación humana es contingente, en el Dios trinitario es esencial. Por ello, tan sólo cuando se tiene ante la vista al Hijo, se conoce verdaderamente al Padre (Jn 14,9). Y así ocurre, a su vez, con el Hijo: Quien dice «Hijo», está presuponiendo el Padre<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Sth I, q.33, a.2-3.

<sup>13</sup> Ante las diversas posiciones (Pannenberg, Greshake, Bulgakov) respecto al significado de la persona del Padre. L. Ladaria afirma: «Ciertamente debemos evitar hacer del Padre una persona absoluta, al considerarlo con independencia del Hijo y del Espíritu Santo. Es el mismo nombre de "Padre" el que nos impide considerarlo sin relación intrínseca al Hijo y al Espíritu Santo. Sin ellos el Padre simplemente no es [...] Hay que afirmar a la vez las dos cosas: el Padre es la única fuente y principio de la divinidad, y a la vez no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y en este sentido está referido a ellos como el Hijo y el Espíritu están referidos a él»: L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998, 312.

Padre e Hijo viven en perfecta entrega de Amor pneumático, el uno para el otro<sup>14</sup>, en ellos se realiza completa y eternamente un amor que al modo humano se pregunta cuando las relaciones entre padres e hijos son excelentes. Con todo, la relación de Jesús con su Padre supera infinitamente todo tipo de relación humana: «Y su madre le dice: Hijo, ¿cómo te has comportado así con nosotros? Mira que tu padre y yo, angustiados, te buscábamos. Él les respondió: ¿Pues, por qué me buscabais? ¿Qué no sabíais que yo debo estar en la casa de mi Padre?» (Lc 2,49). El Padre es suyo de una manera única, indicando la esencia de su vida, su destino, el origen desconcertante de su obrar y de su orar. Cristo es, sin ser lo mismo, una *sola cosa* con el Padre: «En verdad, en verdad os digo que el Hijo, de por sí, no puede hacer nada que no lo vea hacer al Padre; y lo que éste hace, lo hace igualmente el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo cuanto hace...» (Jn 5,19-26).

Pero Padre e Hijo no se limitan a compartir conocimiento y amor. El amor mutuo de la primera y de la segunda Persona no está egoísticamente cerrado en ellos mismos, sino que se abre y dilata en una entrega común, en el amor de un Tercero: «la inflamación con que el Espíritu Santo se junta con ellos». Este Tercero, que proviene de ambos, es «inflamación», superabundancia de amor, es decir, superación de todo egoísmo, y, por ello, amor unificante, «beso de amor entre el Padre y el Hijo» o «vínculo de unión que abraza al Padre y al Hijo», que, lejos de quedarse en el ámbito intratrinitario, se extiende al amor humano, con gran asombro de Teresa: «Pues ¿qué menester es mi amor; para qué le queréis, Dios mío, o qué ganáis? [...] Alégrate, ánima mía, que hay quien ame a tu Dios como Él merece; alégrate que hay quien conoce su bondad y valor; dale gracias que nos dio en la tierra quien así le conoce, como a su único Hijo»<sup>15</sup>.

Dios no tiene menester de ningún tipo de amor humano; él es el amor pleno en sí mismo, ama todo lo que ha creado antes que el hombre le quiera responder. «Todo viene de Dios que nos reconcilia con él por medio de su Hijo» (2Cor 5,18). En la conciencia mística teresiana esta iniciati-

---

<sup>14</sup> Esta entrega recíproca la expresó el XI Concilio de Toledo del año 675, declarando: «En los nombres de las Personas, los cuales expresan una relación, el Padre se refiere al Hijo, el Hijo al Padre, el Espíritu Santo a uno y a otro. Y, sin embargo, como las tres Personas expresan relaciones, creemos en una sola naturaleza o sustancia» (D 278).

<sup>15</sup> E 7,2-3.

va divina está, como vemos, muy presente. Para ella, no sólo las visiones y demás vivencias extraordinarias, sino todo lo que la circunda —«También entre los pucheros anda el Señor»— lleva la señal de este amor, que la lleva a responder en sentido mariano:

«Pues su Majestad se deleita contigo, que todas las cosas de la tierra no sean bastantes a apartarte de deleitarte tú y alegrarte en la grandeza de tu Dios y en cómo merece ser amado y alabado y que te ayude para que tú seas alguna partecita para ser bendecido su nombre y que puedas decir con verdad: *engrandece y loa mi ánima al Señor* (Lc 1,46)»<sup>16</sup>.

Las vivencias místicas de la Trinidad han evolucionado profundamente: aquellas «tres personas», que ella no llegaba a explicarse o aquella imagen que la «espanta tanto» de «un cuerpo con tres rostros» que le produjo serios malentendidos, hasta el punto de que ella creía «que no hay quien ose pensar en ello, porque el entendimiento se embaraza y teme no quede dudoso de esta verdad»<sup>17</sup>. Ahora, en cambio, dice: «Lo que a mí se me representó son tres Personas distintas, que cada una se puede mirar y hablar por sí. Y después he pensado que sólo el Hijo tomó carne humana, por donde se ve esta verdad. Estas Personas se aman, se comunican y se conocen»<sup>18</sup>.

Teresa no parte de la unidad esencial divina, sino de la trinidad de las Personas, de manera que la encarnación del Hijo, aunque sólo él se haga hombre, concierne a toda la Trinidad. Tal visión presupone el pensamiento paulino (Ef 1,3-14) y el joaneo (Jn 1,1-14), centrados en el movimiento de la venida del Verbo desde el seno del Padre, de este modo se revela en Jesucristo su filiación divina, la paternidad de Dios y, en consecuencia, el amor del Espíritu. Esta revelación histórico-salvífica del misterio trinitario se fue olvidando en occidente, a partir de la interpretación agustiniana, explicando la Trinidad no tanto desde la Escritura, sino más bien desde la metafísica de la unidad del ser divino, de manera que la teología escolástica llegó incluso a afirmar que la encarnación sería de por sí posible a las tres Personas<sup>19</sup>. Nuestra Doctora llegó por medio de algún teólogo a conocer algo de esta intrincada cuestión:

<sup>16</sup> E 7,3.

<sup>17</sup> CC 60,2.

<sup>18</sup> CC 60,3.

<sup>19</sup> W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1984, 309.

«Pues ¿cómo vemos que están divisos tres Personas, y cómo tomó carne humana el Hijo y no el Padre ni el Espíritu Santo? Esto no lo entendí yo; los teólogos lo saben bien. Sé yo que en aquella obra tan maravillosa (la encarnación), que estaban todas tres, y no me ocupo en pensar mucho esto. Luego se concluye mi pensamiento con ver que es Dios todopoderoso, y como lo quiso lo pudo, y así podrá todo lo que quisiere. Y mientras menos lo entiendo, más lo creo y me hace mayor devoción. Sea por siempre bendito, amén»<sup>20</sup>.

Ella es, pues, muy consciente de la inaccesibilidad del misterio y no quiere perderse en elucubraciones especulativas, como sucedió a la teología trinitaria de su tiempo, poniendo la fe en primer plano. Lo que ella sí parece indicar es que las tres Personas participan en el evento de la encarnación en conformidad con su peculiaridad hipostática: el Padre la origina, el Hijo la realiza mediante la acción del Pneuma<sup>21</sup>. Pero esta distinción de las Personas y de sus peculiaridades no lleva a Teresa a olvidar la unidad ontológica de un solo Dios, «pues si cada una es por sí, ¿cómo decimos que todas tres son una esencia? Y lo creemos, y es muy gran verdad y por ella moriría yo mil muertes»<sup>22</sup>.

Sin la unidad esencial se caería fácilmente en un triteísmo. O, como observó Gregorio de Nisa: «El que no admita la distinción de las personas se verá reducido al judaísmo; y el que no confiese la comunidad de la esencia caerá en el politeísmo»<sup>23</sup>. Se trata de una cuestión decisiva para la identidad cristiana. Esto lo percibe Teresa intensamente, al decirse dispuesta a confesar esa unidad hasta el martirio, a padecer «mil muertes», muy probablemente debido al reproche politeísta que hacían y hacen judíos y musulmanes al Dios cristiano. En esta cuestión de la unidad divina en su diversidad tripersonal, o, dicho en la terminología trinitaria, de la *Trinitas in Unitate* y de la *Unitas in Trinitate* aparece vigorosamente cómo el misterio trinitario va más allá de todos los razonamientos teológicos y visiones místicas, habidas y por haber.

La teología trinitaria no es una consecuencia de especulaciones metafísicas, aunque haya sucedido y suceda no pocas veces; tiene su origen y razón de ser en el NT: «Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el

---

<sup>20</sup> CC 60,5.

<sup>21</sup> Esta perspectiva trinitaria del NT se ha sintetizado en la expresión: «a Patre, per Filium, in Spiritu Sancto, ad Patrem». Cf. Carta a los Efesios, cap. 1-3.

<sup>22</sup> CC 60, 4.

<sup>23</sup> *Contra Eunomium I*: PL 45, 336.

nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28, 119). «El Padre está en mí y yo estoy en el Padre» (Jn 10,38). «Yo y el Padre somos una misma cosa» (Jn 10,30). Hilario de Poitiers comentó estos textos explicando que lo que está en el Padre está también en el Hijo<sup>24</sup>. Así se dio un impulso notable al concepto de *perijoresis*, o sea de la mutua inmanencia de las tres Personas divinas en la unidad de ún unico Dios<sup>25</sup>. Teresa lo expresa diciendo: «¿Podrá el Padre estar sin el Hijo y sin el Espíritu Santo? No, porque es una esencia, y adonde está el uno están todas tres, que no se pueden dividir»<sup>26</sup>. De este modo, lo que se está afirmando es la cualidad especial del amor trinitario como un nudo de relaciones personales; «'persona' en Dios no quiere decir más ni menos que tres modos de subsistir distintos en comunicación total de autodonación»<sup>27</sup>. La unidad divina no concierne sólo al ambito intratrinitario; se actúa igualmente *ad extra*, en la creación, en la redención y en la santificación de la humanidad, que son comunes a las tres personas:

«En todas las tres personas no hay más de un querer y poder y un señorío, de manera que ninguna cosa puede una sin otra, sino que de cuantas criaturas hay es solo un Criador. ¿Podría el Hijo criar una hormiga sin el Padre? No, que es todo un poder, y lo mismo el Espíritu Santo; así que es un solo Dios todo poderoso y todas tres personas una Majestad»<sup>28</sup>.

Tal unidad e indivisibilidad en el ser y en el obrar trinitarios tiene consecuencias fundamentales para la relación del hombre con Dios, pues al dirigirse el creyente a una de las Personas, se está dirigiendo a las tres: «¿Podría uno amar al Padre sin querer al Hijo y al Espíritu Santo? No, sino quien contentare a la una de estas tres Personas divinas, contenta a todas tres, y quien le ofendiere, lo mismo»<sup>29</sup>. O sea, cuando el creyente se dirige sólo a Dios en general, al Padre, a Cristo o al Espíritu Santo,

<sup>24</sup> *De Trinitate*, III, 4; PL 10,78<sup>a</sup>.

<sup>25</sup> A este respecto L. Ladaria subraya: «La unidad divina divina no es simplemente la unidad de un Dios unipersonal, la de una esencia divina abstracta, ni siquiera la unicidad del Padre, sino la unidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Así se ha manifestado esta unidad en la *historia salutis*», en *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, 369s.

<sup>26</sup> CC 60, 4.

<sup>27</sup> J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1993, 623s.

<sup>28</sup> CC 60,4.

<sup>29</sup> CC 60,4.

sucede siempre según el movimiento salvífico, arriba indicado: al Padre por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo.

## 2. PADRE NUESTRO

En su comentario al *Paternoster* Teresa exclama: «*Padre nuestro que estás en los cielos. ¡Oh Señor mío, cómo parecéis Padre de tal Hijo y cómo parece vuestro Hijo hijo de tal Padre*»<sup>30</sup>. Así se reafirma la reciprocidad íntima, de que se habló antes, entre la primera y la segunda Persona trinitaria, de manera que «nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar» (Mt 11, 25-27).

Pero el conocer bíblico, como el místico, no es meramente noético, sino que implica una vinculación personal del que conoce con lo conocido, hasta el punto de que «conocer» puede significar incluso tener relaciones amorosas<sup>31</sup>, entonces este conocimiento mutuo de Padre-Hijo expresa unidad de ambos en el amor, una unidad vital que remite a la unidad en el ser (Jn 5,26). Finalmente, en el momento de su ascensión, el Resucitado dice: «Voy a subir a mi Padre y a vuestro Padre; a mi Dios y a vuestro Dios (Jn 20,17). Evidentemente que hay una diferencia fundamental entre ambas filiaciones, pero la unidad esencial entre Jesús y el Padre se extiende, se hace participable, como ya se indicó, a los que creen en él. O. González de Cardedal dice a este respecto:

«Jesús se convierte así en el espejo donde se refleja la paternidad de Dios ante los hombres a la vez que en el espejo donde se refleja cómo se debe vivir la filiación de los hombres ante el Padre. En Jesús sabemos cómo es Dios en cuanto Padre, y cómo tenemos que ser nosotros en cuanto hijos, pero sobre todo experimentamos cómo participando de su filiación y recibiendo su Espíritu podemos clamar con él *abba*, y desde ahí vivir en el mundo, con la libertad propia de los hijos y no con el temor de los esclavos (Gál 4,4; Rm 8,15-16)»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> C 27,1.

<sup>31</sup> El verbo «conocer» lo utiliza el cuarto Evangelio para describir la relación que une a Jesús tanto con el Padre como con los que le siguen: «Yo soy el buen pastor, y conozco mis ovejas y ellas me conocen a mí, igual que mi Padre me conoce a mí y yo conozco al Padre» (Jn 10,14-15). Conocimiento significa aquí predilección electiva, envío. Cf. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990, 511s.

<sup>32</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología II*, Madrid 2006, 90.

La participación de los cristianos en la filiación divina de Cristo hace que Teresa pregunte: «¿Cómo nos dais en nombre de vuestro Padre todo lo que se puede dar, pues queréis que nos tenga por hijos, que vuestra palabra no puede faltar?». Teresa es, pues, consciente de la diferencia fundamental existente entre el ser Hijo de Dios de Jesús y el ser hijos de Dios de los que creen en él, pero a la vez resalta cómo esta filiación, que Jesús ha hecho posible para los que creen en él, significa el máximo, «todo lo que se puede dar», ya que es una extensión de la filiación divina y única de Jesús (Rm 8,29-30).

La filiación divina en Cristo conlleva la liberación del pecado, la justificación y la divinización del hombre. El Hijo hace conocer al Padre aportando el don de la filiación divina a los hombres, dispensa sus beneficios y perdona sus ofensas, de modo que «siendo Padre nos ha de sufrir por grave que sean las ofensas. Si nos tornamos a Él, como al hijo pródigo hanos de perdonar»<sup>33</sup>. En cada instante el Padre sostiene y renueva su amor con atenciones y consuelos, «hanos de consolar en nuestros trabajos, hanos de sustentar como lo ha de hacer un tal Padre, que forzado ha de ser mejor que todos los padres del mundo; porque en Él no puede haber sino todo bien cumplido».

Una vez más, aparece el modo de razonar teresiano, nada especulativo; de manera que expresiones tan cotidianas y familiares, como «padre» adquieren un profundo significado. A este respecto J. M. Rovira Belloso observa que en estos casos confluyen dos intuiciones:

«La de la irrupción de Dios en lo humano con la falta de palabras adecuadas para expresarlo y la del dinamismo del Espíritu que acude a nuestro espíritu falto de palabras para el diálogo con Dios. Ese dinamismo ensancha lo más humilde de la vida y del lenguaje, dilata el corazón del creyente y del místico, para que en la palabra de la fe sea posible hablar con el Inalcanzable y hablar de Él a los demás»<sup>34</sup>.

Así, Teresa, presuponiendo las buenas relaciones que deben reinar entre padres e hijos, como fue su caso, deduce analógicamente que tal Padre es *a fortiori* («forzado») «mejor que todos los padres del mundo». Este sentido metafórico se quedaría en la ambigüedad del AT, en el que la paternidad atribuida a Dios es tantas veces un modo antropomórfico de expresar la bondad y la misericordia del ser supremo, si Teresa no afir-

<sup>33</sup> C 27,2.

<sup>34</sup> J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1993, 309.

mase que en Jesús Dios aparece como Padre por encima de las necesidades humanas de misericordia y de protección, pues «en Él (Dios Padre) no puede haber sino todo bien cumplido; y después de todo esto hacernos partícipes y herederos con Vos». Aquí se afirma lo que es común a la idea general de que Dios es el bien mismo o el bien supremo, pero al añadir «hacernos partícipes y herederos con Vos», se marca una línea cristocéntrica que hace pensar al pasaje del joven rico, que pregunta a Jesús «Maestro, ¿qué haría yo de bueno para poseer la vida eterna? Él le contestó: ¿Por qué me preguntas acerca de lo bueno? Uno solo es bueno» (Mt 19, 16s). Ante la negativa del joven a seguirlo, dejándolo todo, Jesús declara a los discípulos: «Y todo aquel que por mi nombre haya dejado casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o hijos, o campos, recibirá mucho más y heredará la vida eterna» (Mt 19.29). Por tanto, Jesús mismo pertenece al supremo bien divino de la vida eterna.

Teresa prosigue recordando a Jesús que no mire tanto al provecho de los hombres, sino a la «honra» del Padre que está en el cielo: «Ya que estáis Vos ofrecido a ser deshonrado por nosotros, dejad a vuestro Padre libre; no le obliguéis a tanto por gente tan ruin como yo»<sup>35</sup>. De este modo tan familiar, Teresa, tal vez sin ser consciente, por pura admiración de todo lo que ve que Jesús hace por ella, está aludiendo a la cuestión de la participación del Padre en la obra redentora del Hijo. El Padre no puede quedarse en un simple expectador impasible ante la «deshonra» de la cruz del Hijo, sino que está profundamente afectado, no, obviamente, por deficiencia ontológica, ya que dejaría de ser Dios, sino por amor al Hijo y al mundo. Tratando de este tema, la Comisión Teológica Internacional explica cómo

«el don de la divinidad del Padre al Hijo tiene una íntima correspondencia con el don del Hijo al abandono de la cruz. Pero, ya que también la resurrección es conocida en el designio eterno de Dios, el dolor de la “separación” siempre se supera con el gozo de la unión, y la compasión de Dios trino en la pasión del Verbo se entiende propiamente como una obra de amor perfectísimo»<sup>36</sup>.

En el párrafo siguiente queda claro cómo no es que el Hijo por amor a los hombres descuide la «honra» del Padre y le «obligue» a obrar a favor de ellos; esto es, la percepción antropomórfica con que ella expresa los

---

<sup>35</sup> C 27,3.

<sup>36</sup> Documentos 1969-1996, ed. C. Pozo, BAC, Madrid 1998, 263.

muchos favores que recibe. Lo que en realidad sucede es que el Hijo hace en todo la voluntad del Padre: «¡Oh buen Jesús! ¡Qué claro habéis mostrado ser una cosa con Él (Jn 10,30) y que vuestra voluntad es la suya y la suya vuestra»<sup>37</sup>. No se trata, obviamente, de voluntarismo o de obediencia ciega, pues entre el Padre y Cristo existe un conocimiento mutuo, que, como se dijo antes, no se queda en lo puramente nocional, sino que conlleva unidad de querer, unidad de voluntades, se hace una cosa sola con lo conocido. La relación de Jesús con el Padre es, pues, la más estrecha relación que cabe entre dos personas, de modo que entre los dos existe una mutua inmanencia («perijoresis»): «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Jn 14,10-11). En Jesucristo se revela una plena, aunque no fácil (Mt 26,39), sintonía con los designios del Padre.

«Ahora mirad que dice vuestro Maestro: “*Que estás en los cielos*”. ¿Pensáis que importa poco saber qué cosa es el cielo y adonde se ha de buscar vuestro sacratísimo Padre? Pues yo os digo que para entendimientos derramados que importa mucho, no sólo creer esto, sino procurarlo entender por experiencia; porque es una cosa que ata mucho el entendimiento y hace recoger el alma»<sup>38</sup>.

En la segunda mitad del siglo XVI la imagen del mundo sigue siendo la de la cosmografía bíblica, que estructura el universo en tres planos: cielo, tierra, seol o infiernos (Dt 33,13-16). El cielo es la sede de Dios, que se halla «sentado sobre el globo de la tierra» (Is 40,22), o sea trascendiendo toda realidad terrena. Su cercanía inmanente, encarnada en Cristo, no significa que no siga siendo el Santo, el trascendente. La ternura maternal del Padre no desplaza su misterio de inmensidad infinita. Ser consciente de esto es «una cosa que ata mucho el entendimiento y hace recoger el alma». Con todo, la sede celeste no lo confina en la esfera trascendente, ni lo aísla del mundo, sino que, según Teresa, está de tal manera unido a su obra creada que «está en todas partes. Pues claro está que adonde está el rey, allí dicen está la corte; en fin, que adonde está Dios está el cielo. Sin duda lo podéis creer, que adonde está su Majestad, está toda la gloria»<sup>39</sup>. Es cualidad esencial de ser divino estar presente en todas partes, pero ello no quiere decir que su ser esté como esparcido o dilatado por la multitud infinita de cosas y espacios, como afirman los credos

<sup>37</sup> C 27,4.

<sup>38</sup> C 28,1.

<sup>39</sup> C 28,2.

e ideologías panteístas, sino que él existe en un estado de máxima concentración ontológica<sup>40</sup>, es *actus purus*, se posee completamente, en él no hay, como en los demás seres, contigencia o finitud y, por ello, puede dar y mantener la existencia de todo. De lo contrario, no sería Dios.

Por su omnipresencia Dios es inespacial. No le abarcan los espacios siderales y mucho menos los muros del templo de Jerusalén (1Re 8,27), y llena el orbe de la tierra (Jer 23,24). Según esto, Teresa resalta, con una clarividencia excepcional para su tiempo, que el cielo, en cuanto encuentro pleno con Dios, no puede significar un lugar en el espacio, sino que «adonde está Dios está el cielo»; de modo que el cielo físico resulta figura de la vida gloriosa en Dios: «adonde está su Majestad, está toda la gloria». Ésta comienza ya en esta vida: «Pues mirad que dice san Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo»<sup>41</sup>. Un texto, al que Teresa se refiere, puede ser éste:

«¿Dónde se va a colocar en mí el Señor que ha hecho el cielo y la tierra? Hay, pues, en mí, mi Dios y Señor, algo que te puede abarcar. Pero ¿te abarcan el cielo y la tierra, que han sido hechos por ti y en los cuales tú me has hecho, te abarcan ellos acaso? Para expresarme de otra manera —como quiera que sin ti no sería lo que es—, ¿te abarca acaso lo que es? Puesto que yo también soy, ¿por qué quiero que vengas a mí: a mí que no sería nada si tú estuvieses en mí? [...] ¿O no sería mejor decir que yo no sería nada si no estuviese en ti, de quien, por quien y en quien es todo?»<sup>42</sup>.

En cuanto creador, Dios está en sus creaturas con una relación ontológica de causa-efecto, pero Teresa, en sintonía con el NT, con san Agustín y otros autores, va más allá de una mera presencia metafísica. En realidad, esto fue una novedad para ella. Teresa no sabía o no era consciente de la doctrina acerca de la omnipresencia divina: «Yo sé de una persona (se trata de ella misma) que no había llegado a su noticia que era Dios en todas las cosas por presencia y potencia y esencia, y de una merced que le hizo Dios de esta suerte lo vino a creer»<sup>43</sup>. «Creer» tiene aquí, más bien, el sentido de llegar a conocer de qué se trata: está *por presencia*, porque todo autor está presente en su obra; está *por potencia*, porque su poder

<sup>40</sup> Tomás de Aquino lo expresa afirmando la identidad entre esencia y existencia en el ser divino. Cf. Sth. I, q.3, a.4.

<sup>41</sup> C 28,2.

<sup>42</sup> Confesiones 1, 2, 3.

<sup>43</sup> 5M 1,10.

conserva su obra; y está *por esencia*, porque la esencia divina se identifica con su operación<sup>44</sup>.

La omnipresencia divina produce un encuentro con Dios en todas las cosas sin que éstas sean una prolongación panteísta de él, sino como dos seres diferentes, pero unidos estrechamente entre sí, como el autor y su obra. Por ello hay que subrayar también que existe una gran diferencia de cómo Dios está presente en los seres creados y cómo éstos están presentes en Dios. Así, estando orando se le representó «con toda claridad, cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en Sí»<sup>45</sup>. El Dios creador y trascendente no está separado de sus creaturas, sino que las conserva como algo suyo, de modo que siendo trascendente, es a un tiempo presente a toda su obra, en un grado de infinita cercanía. Tal cercanía no es sólo ontológica, sino sobre todo sacramental. Teresa profundizó el sentido de la vida sacramental, en particular de la eucaristía, desde su experiencia mística. En su escrito *Exclamaciones*, que contiene las oraciones que ella escribió después de la comunión, se lee: «¿Quién me oye sino Vos, Padre y Creador mío? Pues para entender Vos mi pena, ¿qué necesidad tengo de hablar, pues tan claramente veo que estáis dentro de mí? Este es mi destino; mas ¡ay Dios mío!: cómo podré yo saber que no estoy apartada de Vos?»<sup>46</sup>.

La cercanía divina la lleva a reconocer confidencialmente sus limitaciones; así se manifiesta una vez más la actitud teresiana: la proximidad místico-existencial de Dios, la hace más consciente de las «grandes mercedes» y a la vez de su «ruinidad», de lo lejos que se está, pese a toda intimidad, del *Deus semper maior*.

La infinita cercanía que el Dios trascendente tiene con su creación hace que conozca todas las cosas extradivinas, no como algo simplemente genérico, sino hasta lo más recóndito de ellas: «Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante muy mayor que todo el mundo, o espejo, a manera de lo que dije del alma...; y que todo lo que hacemos se ve en este diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, por-

<sup>44</sup> La doctrina de la omnipresencia divina la afirma Pablo en su discurso del Areópago (He 17,24-28). Tomás de Aquino la expone en la Sth. I, q.8; Ignacio de Loyola la resume en la conocida expresión: «Buscar y hallar a Dios en todas las cosas». Cf. R. GARCÍA MATEO, *El panteísmo de Ignacio de Loyola. Omnipresencia e inhabitación*: Gregorianum 87 (2006) 671-698.

<sup>45</sup> V 40,9.

<sup>46</sup> E 1,3. Cf. S. CASTRO, *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid 1981, 265-273.

que no hay nada que salga fuera de esta grandeza»<sup>47</sup>. La comparación del ser divino con un diamante está contemplada en relación con aquella del alma «como un castillo todo de diamante o muy claro cristal»; lo que da a entender que, pese a la infinita diferencia que hay entre Dios y el alma, se halla un punto de encuentro allí donde ambos se revelan como misterio:

«No hallo yo cosa con qué comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad; y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fuesen, a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza (Gn 1,26)»<sup>48</sup>.

El diamante del alma es, por tanto, imagen y semejanza del diamante divino; y es por esta semejanza cómo el alma puede llegar a conocer a Dios, no conceptualmente sino por similitud, recibiendo la luz, el Espíritu del «muy claro diamante». Su claridad no ilumina por fuera. Es una luz interior, «de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza». La grandeza de Dios, en sí, supera toda la grandeza del universo, «muy mayor que todo el mundo». Esto apunta a su inconmesurabilidad, que todo lo abarca, no solamente en sentido genérico, sino también en la singularidad de cada ser.

La primera invocación —*Padre nuestro*— expresa, pese a toda inmensidad, una relación íntima y familiar; la segunda —*que estás en los cielos*— impide incurrir en un tipo banal de relación con quien, siendo Padre, trasciende y rebasa todos los conceptos humanos de paternidad. Para Teresa, cielo y Dios, como se ha dicho, no se pueden separar, que «adonde está Dios, es el cielo». En verdad es así: la metáfora del cielo sirve para expresar la felicidad plena que Dios significa para el creyente. Quien con él está, está ya, de algún modo, aunque esté en la tierra, gozando del cielo; lo cual tiene sus consecuencias en la relación con Dios:

«¿Pensáis que importa poco para un alma derramada entender esta verdad, y ver que no ha menester para hablar con su Padre Eterno ir al cielo, ni para regalarse con Él, ni ha menester hablar a voces? Por paso que hable, está tan cerca que nos oirá; ni ha menester alas para ir a buscarle, sino ponerse en soledad y mirarle dentro de sí y no extrañarse de tan buen huésped; sino con gran humildad hablarle como a

---

<sup>47</sup> V 40,10.

<sup>48</sup> 1M 1,1.

Padre, pedirle como a Padre, contarle sus trabajos, pedirle remedio para ellos, entendiendo que no es digna de ser su hija»<sup>49</sup>.

No se trata obviamente de panteísmo, sino de vivir personalmente la omnipresencia divina, de la que antes se trató; por ello, siendo trascendente a todo, «está tan cerca que nos oirá». Justamente la contemplación teresiana, desarrollada en el *Castillo interior*, consiste en ese volverse uno hacia sí mismo. Orar místicamente es vivir la presencia de Dios, inhabitante en el «centro» del alma, como se dice en las *séptimas moradas*, al explicar el *matrimonio espiritual*: «Aquí se le comunican todas Tres Personas y la hablan y le dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría Él y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos (Jn 14,23)»<sup>50</sup>. Una vez más aparece la forma existencialmente bíblica con que la mística teresiana contempla el misterio trinitario; de aquí que no sea difícil encontrar alguna coincidencia con el enfoque bíblico que dio el Vaticano II a la Revelación:

«Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (Ef 1,9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (Ef 2,18; 2Petr 1,4). En consecuencia, por esta revelación Dios invisible (Col 1,15; Tim 1,17) habla a los hombres como amigo, movido por su gran amor (Éx 33,11; Jn 15,14s) y mora con ellos (Bar 3,38) para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía» (*Dei Verbum*, 2).

Tal relación con Dios no queda confinada en una simple práctica piadosa; es una forma de vida, un «trato de amistad con quien sabemos nos ama»<sup>51</sup>. Lo normal es que la amistad y el amor crezcan y se desarrollen:

«Este modo de rezar, aunque sea vocalmente, con mucha más brevedad se recoge el entendimiento, y es oración que trae consigo muchos bienes. Llámase recogimiento, porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios, y viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y a darla oración de quietud, que de ninguna otra manera. Porque allí metida consigo misma, puede pensar en la Pasión, y representar allí al Hijo, y ofrecerle al Padre»<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> C 28,2.

<sup>50</sup> 7M 1,6.

<sup>51</sup> V 5,8.

<sup>52</sup> C 28,4. Teresa distingue diversos grados de oración; cf. T. ÁLVAREZ (ed.), *Diccionario de Santa Teresa*, Burgos 2006, 317-320.

De nuevo aparece cómo la relación filial con Dios se vive auténticamente desde el Hijo, como participación en la comunión sustancial que Cristo tiene con el Padre: «Parecíame que nuestro Señor me había llevado en espíritu junto al Padre y díjole: “Ésta que me diste te doy”»<sup>53</sup>. Lo cual, a su vez, incide en el mismo creyente pidiéndole una respuesta: «Parecíame que la persona misma del Padre me llegaba a Sí y decía palabras muy agradables. Entre ellas me dijo, mostrándome lo que quería: «Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen. ¿Qué me puedes tu dar a mí?»<sup>54</sup>. O sea, el Padre ha dado a Teresa lo más esencial, íntimo y amado que tiene. A este don inestimable corresponde una respuesta, una tarea que compromete toda la vida de Teresa, en particular su actividad reformadora.

El Padre de Jesús no es un paternalista que, al amar y proteger, elimina la responsabilidad de sus hijos, ni es un rival de ellos, sino todo lo contrario: la filiación-divinización del ser humano es, en cuanto don de Dios, compromiso evangélico, tarea creativa y acción responsable: «Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual; de que nazcan siempre obras, obras»<sup>55</sup>.

### 3. SANTO Y SANTIFICADOR

*Santificado sea tu nombre*<sup>56</sup>. Si *santo* indica a Dios en cuanto Dios, y por tanto en su radical trascendencia y distinción de todo lo creado, ¿quién lo puede santificar? A esta cuestión responde Teresa: «Mas cómo vio Su Majestad que no podíamos santificar ni alabar ni engrandecer ni glorificar este nombre santo del Padre eterno conforme a lo poquito que podemos nosotros —de manera que se hiciese como es razón— si no nos pro-

<sup>53</sup> CC 13,5.

<sup>54</sup> CC 22,3.

<sup>55</sup> 7M 4,6.

<sup>56</sup> «Santo», «santidad» traducen conceptos relaciondos con de la raíz semítica *qds*, que significa un misterioso poder relaciondo con lo divino y, por tanto, separado de lo profano; lo que es santo debe estar lejos de lo cotidiano para que no pierda su carácter específico. Para Oseas, la santidad de Dios consiste en su mismo amor: amor de Padre que libra a su hijo (Israel) de Egipto y le enseña a andar (Os 11, 1-4). Cf. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, a cura di P. ROSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA, Madrid 1990, 1780-1787.

veía Su Majestad con darnos acá su reino, y así lo puso el buen Jesús lo uno cabe lo otro»<sup>57</sup>.

Con el atributo de santidad ocurre lo contrario que con los otros atributos divinos: de ordinario se aplican a Dios de modo eminente las cualidades buenas de los seres creados; por ejemplo, se afirma que Dios es infinitamente misericordioso partiendo de la misericordia humana. En cambio, en el caso de la santidad se dice que ésta solamente pertenece a Dios, y después se desciende a calificar de santas, de modo participativo, las personas y cosas que están en especial relación con lo divino. La santidad no es en un principio una categoría moral o ascética, sino, como se ha indicado, ontológica de lo divino. Una persona o cosa puede ser santa y santificar solamente si está santificada por Dios, si provee «Su Majestad con darnos acá su reino», es decir, si el ser humano es santificado por el Padre en Cristo y en su Espíritu Santo.

*Santificado sea tu nombre*, así se pide en primer lugar no que Dios sea santificado por sus criaturas, sino que su acción santificadora llegue a ellas siempre con más intensidad y eficacia. Pero, aunque la santidad divina sea infinita y no necesite de ningún acto humano que la aumente, el creyente la santifica cuando en su oración y en su vida se trasparenta algo de la santidad divina. Santifica, por tanto, el nombre de Dios aquel que acoge a Dios como Padre de Jesús y en él de toda la humanidad. Jesús ora y exhorta hacer lo mismo a cuantos creen en él, para que Dios se revele definitivamente como *Abba*, es decir, *Venga su reino* es la súplica de quien pide que se plenifique en la gloria del Padre lo que ha comenzado con su Hijo en la tierra:

«Ahora, pues —dice Teresa—, el gran bien que me parece a mí hay en el reino del cielo, con otros muchos, es: ya no tener cuenta con cosas de la tierra, sino un sosiego y gloria en sí mismos, que les viene de ver que todos santifican y alaban al Señor y bendicen su nombre, un alegrarse de que se alegren todos, una paz perpetua, una santificación grande en sí mismos, que les viene de ver que todos santifican y alaban al Señor y bendicen su nombre y no le ofende nadie»<sup>58</sup>.

Este amor (*agape*) incluye obviamente la dimensión trinitaria. Si en la fase terrena de la vida cristiana la persona divina más en contacto inmediato con el creyente es el Espíritu, cuando se trata de la *visio beatifica*,

<sup>57</sup> C 30,4.

<sup>58</sup> C 30,5.

es el Padre, pero siempre a través del Hijo en el Espíritu Santo. Sólo con la venida escatológica de Cristo se realizará plenamente el reino de Dios, hasta el punto que éste será todo en todos (1Cor 15,28):

«Ahora que nuestro buen Maestro nos ha pedido y enseñado a pedir cosas de tanto valor, que encierra en sí todas las cosas que acá podemos desear, y nos ha hecho tan gran merced como hacernos hermanos suyos, veamos qué quiere que demos a su Padre, y qué le ofrece por nosotros, y qué es lo que pide; que razón es que le sirvamos con algo tan grandes mercedes»<sup>59</sup>.

El nexa que establece Teresa es claro: la venida del reino de Dios lleva consigo cumplir su voluntad. «Bien hicisteis, nuestro buen Maestro, de pedir la petición pasada, para que podamos cumplir lo que dais por nosotros; porque, cierto, si así no fuera, imposible me parece»<sup>60</sup>. La impotencia humana para realizar con las propias fuerzas la voluntad de Dios es evidente: «Mas haciendo vuestro Padre lo que vos le pedís de darnos acá su reino yo sé que os sacaremos verdadero en dar lo que dais por nosotros; porque hecha la tierra cielo, será posible hacerse en mí vuestra voluntad». Teresa no se echa atrás, aunque se sienta impotente, ante la disponibilidad que tal petición entraña, por ello advierte a las hermanas que deben ser sinceras cuando se hace tal petición:

«Cuando yo pienso esto, gusto de las personas que no osan pedir trabajos al Señor, que piensan está en esto dárselos luego. No hablo en los que lo dejan por humildad, pareciéndoles no serán para sufrirlos; aunque tengo para mí que quien les da amor para pedir este medio tan áspero para mostrarle, le dará para sufrirlo. Querría preguntar a los que por temor no los piden de que luego se los han de dar, lo que dicen cuando suplican al Señor cumpla su voluntad en ellos, o es que lo dicen por decir lo que todos, mas no para hacerlo; esto, hermanas, no sería bien»<sup>61</sup>.

La oración puede discurrir, desgraciadamente, por los caminos de la propia voluntad, disimular, tergiversar, jugar a dos barajas, enmascarar. Pero esto no es sino una forma de engañarse a sí mismo. Toda oración auténtica lleva a ejercitar el desprendimiento y la disponibilidad a la voluntad divina. «Mirad, hijas, ello se ha de cumplir, que queramos o no,

<sup>59</sup> C 32,1.

<sup>60</sup> C 32,2.

<sup>61</sup> C 32,3.

y se ha de hacer su voluntad en el cielo y en la tierra; creedme, tomad mi parecer, y haced de la necesidad virtud». Aquí se hace alusión a fuerzas o acontecimientos que sobrepasan las posibilidades humanas, llamadas comunmente destino o *fatum*. En la concepción cristiana se trata de la providencia divina, pero no en sentido estoico. El estoicismo afirma que la providencia se extiende a lo general, al orden universal<sup>62</sup>; la fe cristiana, por el contrario, como se indicó arriba, no excluye nada de la omnisciencia y de la voluntad divina, conforme a la palabra del Evangelio sobre las aves del cielo (Mt 10,29). Por ello se distingue entre la providencia de Dios según su voluntad salvífica universal y la solicitud por cada ser particular. La solicitud de Dios por cada una de sus criaturas significa una relación en rectitud, franqueza y confianza. Cuando el creyente con piedad auténtica más se abre a esa visión de Dios Padre providente, tanto más supera la tentación del disimulo y de la máscara:

«Pues quiéroos avisar y acordar qué es su voluntad. No hayáis miedo sea daros riquezas, ni deleites, ni todas esas cosas de acá; no os quiere tan poco, y tiene en mucho lo que le dais, y quiéreoslo pagar bien, pues os da su reino aun viviendo. ¿Queréis ver cómo se ha con los que de veras le dicen esto? Preguntadlo a su Hijo glorioso, que se lo dijo cuando la oración del Huerto. Como fue dicho con determinación y de toda voluntad, mirad si la cumplió bien en Él en lo que le dio de trabajos y dolores e injurias y persecuciones; en fin hasta que se le acabó la vida con muerte de cruz»<sup>63</sup>.

Toda la Pasión de Cristo, desde el Huerto hasta el último grito en la cruz, está dominada, según Teresa, por el tema de esta oración. Benedicto XVI ve en ella como una contraposición en trece voluntades: «Una es la voluntad natural del hombre Jesús, que se resiste ante el aspecto monstruoso y destructivo de aquello a lo que se enfrenta, y quisiera pedir que el “cáliz se aleje de él”; la otra es la voluntad del Hijo que se abandona

<sup>62</sup> Es sabido que la idea de una providencia divina que rige el cosmos fue enunciada ya por Platón (347 a.C.), los estoicos la desarrollaron, en particular Panecio con su tratado *Peri pronoias*, Cicerón con *De natura deorum* y Séneca con *De providentia*. La fe cristiana la reinterpretó a la luz de la revelación bíblica, contemplando en ella una cualidad de la mente divina que diseña, dirige y gobierna el universo, alcanzando no sólo a la creación en general, sino también a cada ser, en particular al ser humano. Cf. A. DI BERNARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, 2, col. 2942.

<sup>63</sup> C 32,6.

totalmente a la voluntad del Padre»<sup>64</sup>. Lo cual no significa caer —continúa el Papa— en algo así como la esquizofrenia de una doble personalidad, «porque, partiendo de la creación, la voluntad humana está orientada a la divina. Al asumir la voluntad divina, la voluntad humana alcanza su cumplimiento, y no su destrucción»<sup>65</sup>. De aquí la disponibilidad incondicional que, pese a toda posible incompreensión, debe ofrecer la voluntad humana a la divina; no se trata de un obedecer ciego o irracional, sino de llegar al convencimiento de que siguiendo la voluntad divina se está llevando a cabo lo más conveniente y oportuno, aunque, a veces, no lo parezca ni de lejos. Tal es la actitud de Teresa:

«Y en esto —como ya hemos escrito— ninguna cosa hacemos de nuestra parte, ni trabajamos, ni negociamos, ni es menester más; porque todo lo demás estorba e impide decir *fiat voluntas tua*: cúmplase, Señor, en mí vuestra voluntad de todos los modos y maneras que Vos, Señor mío, quisieris; si queréis con trabajos, dadme esfuerzo y vengán; si con persecuciones y enfermedades y deshonras y necesidades, aquí estoy, no volveré el rostro, Padre mío, ni es razón vuelva las espaldas»<sup>66</sup>.

La razón de esta disponibilidad no es un simple ejercicio ascético ni una forma de voluntarismo, sino conformación a Cristo: «Pues vuestro Hijo dio en nombre de todos esta mi voluntad, no es razón falte por mi parte; sino que me hagáis Vos merced de darme vuestro reino para que yo lo pueda hacer, pues él me le pidió, y dispomed en mí como en cosa vuestra conforme a vuestra voluntad»<sup>67</sup>. He aquí la manera teresiana de entender el concurso divino en el querer humano. Si es el Espíritu es el que mueve al creyente (Rm 8,14), aceptar lo que revasa la lógica humana, como querido por Dios, no significa, necesariamente, aceptar la fatalidad o renunciar a la propia voluntad, a la necesidad de actuar y de elegir. Dios no determina el actuar humano, sino que lo orienta con su Espíritu, con el don de su reino.

<sup>64</sup> J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011, 185.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>66</sup> C 32,10. Tal actitud está desarrollada splendidamente en su conocida poesía *Vuestra soi, para vos nací*, en la que, entre otras estrofas, dice: «Si queréis, dadme oración; / si no, dadme sequedad, / si abundacia o devoción, / y si no esterilidad. / Soberrana Majestad, / sólo hallo paz aquí: / ¿Qué mandáis hacer de mí?...».

<sup>67</sup> C 32,10.

«¡Oh hermanas mías, qué fuerza tiene este don! No puede menos, si va con la determinación que ha de ir, de traer al Todopoderoso a ser uno con nuestra bajeza y transformarnos en sí, y hacer una unión del Criador con la criatura. Mirad si quedaréis bien pagadas y si tenéis buen Maestro, que, como sabe por dónde ha de ganar la voluntad de su Padre, enseñanos a cómo y con qué le hemos de servir»<sup>68</sup>.

Cuando Jesús comienza con la palabra «Padre» la nueva oración que enseña a los discípulos (Lc 11,2), ha creado un tratamiento básico nuevo para relacionarse con Dios, que es consecuencia de la íntima «consustancial» relación Padre-Hijo de que goza él mismo: «Como el Padre que vive me ha enviado y como yo vivo por el Padre, así también aquel que me come vivirá por mí» (Jn 6,57). No se trata de una simple unidad operativa, sino vital, de «una unión del Criador con la criatura».

La experiencia mística en sentido teresiano, como hemos visto, no amplía ni interpreta de un modo nuevo conocimientos de la fe; los hace más bien vivos, interiores, y de esta forma enriquece su inteligibilidad: no se está simplemente ante afirmaciones teológicas, más o menos argumentadas, sino ante una bûqueda de Dios que implica una transformación personal.

Cualquier conocedor de la espiritualidad ignaciana podrá o habrá notado enseguida las diversas semejanzas que se pueden encontrar entre la Santa de Ávila y el Santo de Loyola, la primacía de la voluntad de Dios es una de las más claras. En ésta sienten ambos el impulso fundamental de sus vidas y de sus obras. Ignacio lo recordaba casi siempre en el saludo final de sus cartas: «Que el Señor nos dé su gracia para que su santísima voluntad sintamos y ella perfectamente cumplamos»<sup>69</sup>. Movidos por ella no quedaron divididos entre el amor a Dios y el amor al prójimo, entre oración y acción; cada uno a su modo integró en el seguimiento de Cristo la relación con el Padre y el servicio al hermano.

---

<sup>68</sup> C 32,11.

<sup>69</sup> R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2002, 101-105.