



**Guillermo Serés**

## **Santa Teresa de Jesús**

Nacida en Ávila, en el seno de una familia de conversos, Santa Teresa de Jesús (1515-1582) recibe desde muy joven una esmerada educación cristiana, compatible, no obstante, con su temperamento imaginativo, que la impulsa a entregarse con entusiasmo durante su adolescencia a la lectura de libros de caballerías, pues «era tan en extremo lo que en esto me embebía, que si no tenía libro nuevo no me parecía tener contento». En 1535 abandona la casa paterna y entra en el monasterio carmelita de la Encarnación de Ávila, donde, hacia sus cuarenta años, sufre una crisis religiosa que la lleva a acometer la reforma de su orden, adoptando la regla primitiva (desprendimiento y contemplación), modificada en 1247, para dar entrada a la actividad apostólica: «acordémonos de nuestros padres santos pasados, ermitaños, cuya vida pretendemos imitar» (Camino, II) y, muy en el espíritu tridentino, para ayudar a los «defensores de la Iglesia» contra la «desventurada secta» de los «luteranos» (Camino, 1; Fundaciones, 14). De modo que cada convento reformado debería ser como un «castillo» de «gente escogida» dispuesta a dar la batalla al protestantismo con la oración y la penitencia (Camino, 3).

La reforma afectó primero a las mujeres de la regla, y luego a los varones<sup>1</sup>. Para su importante empresa contó con la ayuda de San Juan de la Cruz, a quien ganó para la reforma en 1567, a pesar de que la primera intención del Santo fue abrazar la regla cartuja para colmar su vocación originariamente contemplativa. Y además de fundar conventos, entre los dos carmelitas describieron y explicaron el sistema místico cristiano más completo, porque si «Santa Teresa enseña el cómo de la más alta vida mística, San Juan de la Cruz el qué y el porqué de ella; nadie ha llegado

tan lejos como Santa Teresa en la descripción del fenómeno místico, y nadie ha penetrado tanto como San Juan de la Cruz en su esclarecimiento».2 Las fundaciones -Ávila, Medina, Malagón, Valladolid, Toledo, Salamanca, Sevilla...- fueron sembrando de conventos reformados la geografía entera de España; sin dejar de luchar contra sus detractores, que la tachan de «monja andariega». Porque en la santa abulense se conjugan y agolpan «místico recogimiento y actitud antirreformista, enfermedades corporales y fatigas voluntarias, hambre, calor y frío en los viajes, largas veladas pasadas en oración y en la producción literaria, el dolor de los estados de éxtasis, accidentes, molestias y malos tratos (se rompió un brazo, fue arrojada a un torrente, una mala mujer la pisoteó con sus zapatos de madera y otras cosas semejantes), contrariedades y humillaciones en las luchas por sus fundaciones, todo esto consumió definitivamente las fuerzas de aquel tierno cuerpo de mujer. En plena actividad, una rápida y dulce muerte la sobrecogió en Alba de Tormes, en octubre de 1582, a los sesenta y siete años».3

Entre 1552 y 1565 compuso Santa Teresa el primero de sus libros, al que tituló Libro de su vida, Libro grande y Libro de las misericordias de Dios. Allí explica su itinerario de ascensión a la cumbre del misticismo, pudiendo ser considerado como un verdadero tratado de la oración y de la unión espiritual con el Amado. En sus páginas, las más altas doctrinas místicas se exponen con una total sencillez y naturalidad, encarnadas en símiles e imágenes que se toman casi siempre de la realidad circunstante, aunque inspiradas inicialmente en las Confesiones de San Agustín, que la Santa leyó y admiró profundamente. Complemento de este libro es el de las Fundaciones, compuesto a ruegos del P. Ripalda, en el que refiere la historia de la instauración de los dieciocho primeros conventos de la Reforma. Menos íntimo que la Vida, su estilo es, no obstante, más cuidado y maduro. Junta con la Vida y las Fundaciones, en el Libro de las Relaciones continúa la exposición de sus fenómenos místicos. En cuanto a sus Cartas, de las que conservamos unas cuatrocientas, son un monumento único de psicología, idealismo, fervor y manifestación sincera de un alma, constituyendo, por su estilo improvisado y aparentemente coloquial, un testimonio único del lenguaje del siglo XVI.

Aparte de las noticias de tipo ascético-místico que encontramos en los libros que acabamos de comentar, Santa Teresa dedica dos exclusivamente a la elucidación de estos temas: el Camino de perfección y las Moradas. El primero es obra casi exclusivamente ascética, redactada entre 1565 y 1570 para que sirviera como guía espiritual de sus monjas y programa de acción contra la Reforma protestante: «Criador mío -escribe-, ¿cómo pueden sufrir unas entrañas tan piadosas y amorosas como las vuestras que lo que se hizo con tan ardiente amor de vuestro Hijo y por más contentaros a Vos, que e mandaste que nos amase, sea tenido en tan poco como hoy día esos herejes tienen el Santísimo Sacramento, que le quiten sus posadas deshaciendo las iglesias...? Habed lástima de tantas almas como se pierden y favoreced a vuestra Iglesia. No permitáis ya más daños en la Cristiandad, Señor: dad luz a estas tinieblas». Para lograr su empresa, insiste en la necesidad de la oración y la acción, el ejemplo, la pobreza, la obediencia, la humildad y la mortificación, incluso la enfermedad4.

Las Moradas del castillo interior (1577) constituyen la construcción más

sistemática y grandiosa del misticismo teresiano, hecha a través de un símil genial, el del castillo medieval, que simboliza el alma, cuyas raíces arrancan de la I Epístola de San Pedro, pasan, como demostró Asín, por el misticismo musulmán, para reaparecer en la mística cristiana, y culminar en la obra fundamental de Santa Teresa. El camino hacia la unión mística se configura a la manera de un castillo dividido en siete moradas, que ha de atravesar el alma hasta llegar a Dios. Las tres primeras pertenecen a la vía purgativa, las tres siguientes a la iluminativa, la última a la unitiva, en la que se realiza el matrimonio espiritual. En esta última celda, hondón y centro del Castillo, tiene lugar esa unión inefable, mas íntima y deliciosa que ningún éxtasis, que no es en su esencia sino el resultado de la misteriosa fusión del «espíritu del alma» -que, sin embargo, conserva su individualidad- con la esencia divina. Es el momento en que el ser humano se olvida de todo, lo desprecia todo, todo lo trasciende engolfado en el piélago de Dios: «¡Oh, hermanas mías, qué olvidado debe tener su descanso, y qué poco se le debe dar de honra, y qué fuera debe estar de querer ser tenida en nada el alma a donde está el Señor tan particularmente!.. Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras».<sup>5</sup> Para la expresión en lengua vulgar de este caudal de sentimientos y doctrinas, Santa Teresa se vio obligada a crear todo un vocabulario espiritual, que se estructura en una prosa de sorprendente calidad literaria, de la que, sin embargo, se halla ausente todo alarde retórico o esteticista. Esa sencillez esencial que resplandece en los anacoretas, su falta de afectación en el vestir, en el adorno, incluso esa tosquedad que desprecia todo lo que es formalismo artificioso, quiere la Santa trasponerlo al habla de sus religiosas -y, con mayor razón aun, a su propio estilo-, usando al escribir lo que Menéndez Pidal ha llamado, con certera designación, «estilo ermitaño»: preferencia por términos populares -embebecimiento, unión, vuelo del alma-; prosodia vulgar -proquesía por hipocresía; permitir por primitir; naide por nadie...-; diminutivo afectivo -encarceladita, centellica, consideracioncillas, agravuelos...-; elipsis continuas, concordancias cambiadas, paréntesis desproporcionados, anacolutos y otros rasgos similares serán el «ropaje ermitaño» del lenguaje teresiano. La fina sensibilidad estética de fray Luis de León supo resumir mejor que nadie las cualidades de estilo de la prosa teresiana:

En la alteza de las cosas que trata y en la delicadeza y claridad con que las trata excede a muchos ingenios, y en la forma del decir y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ella se iguale.<sup>6</sup>

Pese al intenso lirismo del espíritu de Santa Teresa, su obra poética es muy escasa -siete composiciones en total, alguna de discutible atribución-, limitada formalmente además por el molde cancioneril. De sus poemas, el más conocido es la glosa a la copla tradicional Vivo sin vivir

en mí, composición «a lo divino» de la que sólo pertenece a la Santa el comentario, y que fue también utilizado por San Juan de la Cruz. (El verso «que muero porque no muero» aparece, entre otros, en Torres Naharro.) El ansia de morir para unirse al Esposo que informa toda la poesía teresiana, hace que podamos considerar a sus versos como inspirados en un anhelo gozoso de depositar el cuerpo en el sepulcro, para que el alma, junto al trono de Dios, espere la glorificación de la carne el día de la resurrección. Aparte la ya citada, podríamos destacar las quintillas: «¡Oh hermosura, que excedéis!», en que la poesía cancioneril queda trascendida por el sentimiento arrebatador que las inspira, o bien los villancicos de abolengo popular: «Este niño viene llorando» y «Vertiendo está sangre», que recuerdan por su inspiración y simplicidad otros de tono parecido de Lope de Vega.

### Doctrina

La obra de la carmelita tiene una palabra y concepto clave: «merced». Le da el significado de don de Dios y la explica en forma autobiográfica, como un hecho de experiencia: «Cuando me quitaron muchos libros de romance que no se leyesen (se refiere al Índice de Valdés de 1559), yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya por dejarlos en latín» (Vida, 26). Por lo mismo, se decide a escribir para «dar a entender cómo son» las mercedes místicas, de modo que la entiendan sus confesores y aprovechen a sus monjas (Vida, 17). Ese mismo prurito de utilidad le lleva a «estrujarse» (Menéndez Pidal), para declarar con la mayor exactitud los fenómenos íntimos, «porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia; otra es saber decirla y dar a entender cómo es».7 Está muy recibido que Santa Teresa alberga como pocos la «merced» de saber declarar y explicar las mercedes místicas y el afán de hacerlo. Ahora debería aclarar cómo lo lleva a cabo y cuan originales son la doctrina y los recursos literarios pertinentes. Cuando en 1562 publica su primer libro, la Vida, su bagage cultural era bastante escueto: los libros de caballerías leídos en su primera juventud, algunos autores de la devotio moderna, Osuna, Laredo, fray Luis de Granada... y poco más. Pero, siguiendo con la noción de merced, que anima su vida y su obra, en principio no le hacían falta más lecturas:

me dijo el Señor: «No tengas pena, que yo te daré libro vivo». Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones; después desde a bien pocos días lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que vía presente y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero donde he visto las verdades.

(Ibidem).

El «libro vivo» recibido graciosamente le impele a leer vidas de santos,

«que como todos los libros que leía que tratan de oración me parecía los entendía todos y que ya me había dado aquello el Señor, que no los había menester; y así no los leía, sino vidas de santos, que... esto parece me aprovecha y anima» (Vida, 30). Su experiencia no acaba de ajustarse a la terminología de la tradición mística, y los libros espirituales «decláranse muy poco», porque «veo claro que no soy yo quien lo dice, que ni lo ordeno con el entendimiento ni sé después cómo lo acerté a decir» (Vida, 14). Ni siquiera, confiesa, comprende que pueda entenderse el fenómeno interior, ni el estado de contemplación: «el entendimiento, si entiende, no entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende; a mí no me parece que entiende, porque -como digo- no se entiende; yo no acabo de entender esto» (Vida, 18)

Es una paradoja que obedece a la necesidad psicológica de su no entender (racional) entendiendo (en sentido místico), que ella no ha tomado de otros místicos. La declaración está en el «no entender entendiendo» que le dijo el Señor y que, lejos de ser un contrasentido místico, es la expresión clásica de la oración de unión consagrada más tarde por San Juan de la Cruz en su poema «Sobre un éxtasis de alta contemplación». El texto de Santa Teresa sobre la experiencia de la unión lo redacta después de muchos intentos fallidos de usar imágenes tradicionales de la mística, como el fuego y la llama, el hierro y el ascua, el agua, el ave y el nido. Se adentra en el lenguaje paradójico, que será una constante en sus intentos de describir los últimos grados de oración. Por otra parte, las imágenes de la tradición mística operan en la zona que rodea lo inefable, casi necesitadas de la paradoja que significa por evocación o sugestión el «balbuceo» del misterio. Como ilustra el siguiente ejemplo que trae la Santa para describir cómo reacciona el alma ante el fenómeno de la unión: «el alma alguna vez sale de sí misma a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube más arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente, sino la misma llama que está en el fuego». Mientras se mueve en terreno simbólico de acuerdo; pero, «cómo es esta que llaman unión, y lo que es, yo no lo sé dar a entender». (Ibidem)

En esta línea de expresión, retoma el sentido del balbuceo de San Juan de la Cruz:

y déjame muriendo  
un no sé qué que quedan balbuciendo.<sup>8</sup>

El «balbuceo» no sólo da una idea de la originalidad principal del lenguaje místico de Santa Teresa, sino también de su condición desamparada<sup>9</sup>. En ambos autores significa el «no sé qué» de las palabras heridas por el tormento místico, pero San Juan, buen escolástico, sí conoce el concepto teológico preciso. Santa Teresa, por humildad (o por conveniencia de hacerse pasar por más iletrada de lo que en realidad era, para que los censores no considerasen sus posibles errores doctrinales), va tanteando el terreno, al margen de los cauces teóricos y con extrema

prudencia<sup>10</sup>, excusándose muchas veces en su ignorancia, porque «en la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos» (Vida, 18).

Esta imprecisión terminológica tiene como contrapartida su gran originalidad estilística y la mayor variedad de imágenes e ideas. Porque, a diferencia de San Juan de la Cruz, con una sólida formación escolástica que fundamenta su intuición mística, Santa Teresa tiene que recurrir a ideas e imágenes cambiantes que reflejen los diferentes momentos de los estados místicos. Añádase la peculiaridad de que en su autobiografía espiritual se constata el progreso de los estados místicos, para los que requiere sendos planos descriptivos o puntos de vista correspondientes que capten dichos matices: «este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo, que habré de buscar algún modo». (Vida, 11). «Se trata de modos de contar los grados de oración, pues para ella (y para San Juan de la Cruz) los estados místicos son grados de oración dentro del esquema tradicional de los períodos purificativo, iluminativo y unitivo. Pero las divisiones de la oración que da en la Vida, el Camino y las Moradas son un tanto diferentes»<sup>11</sup>. De hecho, en la Vida, 11, expone cuatro «maneras de agua de que se ha de sustentar este huerto»: meditación, oración de quietud, de unión ordinaria y de unión extraordinaria.

Con todo, esta división la hizo alrededor de 1565, antes de haber alcanzado el matrimonio espiritual. Pero cuando publica las Moradas, en 1577, ya lo ha alcanzado, por lo que prescinde de la oración de unión ordinaria, o «sueño de las potencias», y se queda con la meditación, el recogimiento (que es la primera fase de la oración de quietud), la quietud y la unión, en tres grados. Pero el matrimonio espiritual o unión transformante también es determinante, especialmente para diferenciar la Vida de las Moradas: en aquel libro los grados de oración tienen cierta autonomía y se agrupan en torno a una imagen o constelación de imágenes (agua de un pozo, de noria, de río, de lluvia); en las Moradas, sin embargo, todos los grados están en función de la unión transformante, culminación del símbolo genérico del castillo<sup>12</sup>.

Este mismo símbolo del castillo abarca el proceso místico en su conjunto, tal como lo entiende Santa Teresa: «entendió (dice Diego de Yepes, su biógrafo) por aquellas siete moradas del castillo siete grados de oración por los cuales entramos en nosotros mismos... De manera que cuando llegamos al hondo de nuestra alma y perfecto conocimiento de nosotros mismos, entonces llegamos al centro de aquel castillo y séptima morada, donde está Dios y nos unimos a El por unión perfecta». La noción del conocerse a sí mismo es «el pan con que todos los manjares se han de comer» para iniciar el camino de la oración (Vida, 13), porque conociéndose a sí mismo, el hombre descubre a Dios en el fondo de su alma (Moradas, VII, 4)<sup>13</sup>. Este «socratismo cristiano», de base agustiniana, es fundamental para iniciarse en la vida mística, porque, al practicarlo, nos devuelve nuestra propia imagen, que nos hace ser humildes delante de Dios (Moradas, VI, 10).

En las Moradas, asimismo, encontramos expuestos los grados de oración en que se basa la concepción mística de la carmelita. La nutren una idea y una metodología en que se advierte la influencia de San Juan de la Cruz,

porque «da más importancia al desarrollo de la vida de fe como medio para llegar a la unión con Dios que en la Vida, donde se nota la "afectividad" franciscana y la "composición de lugar" jesuítica; la negación de sí mismo está más acentuada que en otras obras teresianas; la doctrina sobre los afectos desordenados es semejante a la de la Subida del monte Carmelo, I, de San Juan de la Cruz; la doctrina de las moradas VI-VII, en especial, delatan la mano del Santo, pues la Santa comienza a usar los términos "desposorio" y "matrimonio" en las quintas moradas correspondientes a la "cuarta agua" de la Vida, donde no se usan esos términos»<sup>14</sup>.

## Grados de oración

### Meditación

Entendida la oración como elevación de la mente a Dios para relacionarse con Él deliberadamente, las etapas del «camino tan gigante» (Vida, 13, 15) se deben seguir a rajatabla, porque «no hay estado de oración tan subido que muchas veces no sea necesario tornar al principio» (Ibidem). El punto de partida es la meditación y «el conocimiento propio». Pudo muy bien haberla aprendido en Alonso de Madrid, cuyo Arte de servir a Dios (1521) es «muy bueno y apropiado para los que están en este estado» de principiantes, «porque obra el entendimiento» (Vida, 12, 2). A pesar de ello, debe predominar el afecto: «tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (Vida, 8).

La noción tiene cierta concomitancia con la de Osuna, fuente de Santa Teresa más de una vez; para el franciscano, la oración se basa en estar «familiarmente hablando con Él, formando palabras convenientes a la propia afección» (Tercer Abecedario, Tract. XIII, 1). La afección y el amor como componentes determinantes de la oración vuelven a figurar en las Moradas, IV, 1: «no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho», que vuelve a recordarnos a Osuna: «Mandónos el Señor que cuando orásemos no hablásemos mucho, sino que multiplicásemos más la afección y amor que no las palabras». De modo que la meditación no es mera aplicación de parte racional o discursiva; también, a partir de un momento preciso, y una vez se ha reflexionado sobre el tema escogido, deben intervenir los afectos y la reafirmación del servicio a Dios. De ahí que el principiante

puede representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con Él... alegrarse con Él en sus contentos y no olvidarle por ellos... y quien... de veras cobrarse amor a este Señor a quien tanto debemos, yo le doy por aprovechado

(Vida, 12, 2)

Esta doctrina y recomendación conviene, sobre todo, a «los que discurren

mucho con el entendimiento... [a quienes] digo que no se les vaya todo el tiempo en esto..., sino que, como he dicho, se representen delante de Cristo y, sin cansancio del entendimiento, se estén hablando y regalando con Él, sin cansarse en componer razones.» (Vida, 13, 11). A los principiantes con grandes dificultades para imaginar o evocar les recomienda la oración vocal, siempre que presten atención al significado de las palabras y extraigan nociones que les muevan la voluntad (Camino, 24-26). Para todos en general, lo mejor meditación es la vida y pasión de Cristo (Vida, 11). Ya lo recomendaba el citado franciscano Osuna:

Para esta manera de oración que consiste en santos pensamientos, es menester que el hombre encomiende a la memoria las historias devotas y misterios del Señor... Es empero de saber que los más fructuosos pensamientos que el hombre puede tener son los de la sagrada pasión

(Ibidem).

Evidentemente, Santa Teresa añade la experiencia, que no tiene el franciscano: «Tenía este modo de oración... me hallaba muy bien en la oración del Huerto; allí era mi acompañarle; pensaba en aquel sudor y aflección que allí había tenido; si podía, deseaba limpiarle aquel tan penoso sudor (mas acuérdome que jamás osaba determinarme a hacerlo como se me representaban mis pecados tan graves); estábame allí lo más que me dejaban mis pensamientos con Él» (Vida, 9).

También se podría ver aquí una suerte «composición de lugar» al modo ignaciano, pero la Abulense también quiere que se practique en los últimos grados de oración, de los que no se da noticia en los Ejercicios de San Ignacio, porque éste nunca pretende «este modo de traer a Cristo con nosotros», que «aprovecha en todos los estados y es un medio segurísimo para ir aprovechando en el primero y llegar en breve al segundo grado de oración, y para los postreros andar seguros de los peligros que el demonio puede poner» (Vida, 12). Un Cristo del que hay que «acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con Él». Ese resaltar la humanidad de Cristo también lo aleja de San Ignacio.

Con todo, esa doctrina de la meditación coge nuevo vuelo intelectual en las tres primeras Moradas, donde, apoyándose en el simbolismo del castillo, ilustra adecuada y metodológicamente todas sus etapas: «la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración» mental o vocal (Moradas, I, 2), pues «la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma no pierde su resplandor y hermosura» (Ibidem). Esta luz atrae constantemente los ojos al «centro» del castillo, donde deben fijar la mirada: «no habéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio adonde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas» (Ibidem). Este centro «es donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (Moradas, I, 1), es decir, la unión, con todas sus consecuencias. Que sea secreto ya va, como dije al principio, con la esencia del fenómeno, no en balde



mystikón significa «secreto». Y el afán y objetivo últimos de la meditación no son otros que «llegar a la morada principal» (Moradas, I, 2), pero empezando por el principio.

En la primera morada, obviamente, apenas se alcanza a ver la luz «que sale del palacio donde está el Rey» y el alma está como embotada, incapaz de ver el «sol» que baña lumínicamente el castillo. En la segunda, las potencias y sentidos interiores están gradualmente mejor dispuestos, más vivos y «hábiles» para ver y escuchar al Rey; el entendimiento camina «más apriesa para ver a este Señor». En la tercera, además, ya interviene la determinación de desprenderse de lo exterior para no retroceder y llegar hasta la «postrera morada», y así sucesiva y homogéneamente hasta la unión transformante, cuyo simbolismo en esta obra es orgánica e intelectualmente coherente. De hecho, la alegoría del castillo del alma, concebido como «de un diamante o muy claro cristal» (Moradas, I, 1), implica que sus moradas interiores simbolizan y reflejan estados espirituales a la luz que emite el centro, donde está el Rey<sup>15</sup>. De modo que las moradas son modos o estados espirituales convencionalmente jerarquizados, figurados bajo la imagen de «aposentos» y clasificados en función de su cercanía del estado de unión, o sea, al centro del castillo, que es el símbolo orgánico en el que se agrupan los conceptos de los diferentes estados espirituales expresados por las moradas. En su función de alegoría unitaria y abarcadura de otros símbolos, el castillo teresiano es análogo al símbolo de la noche de San Juan de la Cruz; no en balde Santa Teresa lo concibió hermenéuticamente cuando aquél fue su director espiritual en la Encarnación (1572-1577). A su grandeza y capacidad significativa, únase el mérito no menor de haber sido elaborado a partir de evocaciones extraídas de sus lecturas de novelas caballerescas, sentimentales y cancioneriles. Menos sistemática es La vida para explicar esta etapa de la meditación, y menos trabada intelectualmente. Basta con recordar sus símbolos centrales para darse cuenta: el alma es un huerto, cuyas flores son las virtudes y las «malas hierbas» que crecen espontáneamente, los vicios e imperfecciones que hay que limpiar. Tan sencilla alegoría la aplica Santa Teresa a la meditación complementándola con otros tantos símiles simbólicos asociados a las labores cotidianas del huerto. De modo que sacar con trabajo el agua del pozo para regar el huerto (Vida, 11) equivale a cultivar las potencialidades de nuestra alma; no siempre será fructuoso nuestro trabajo, pues ocurre que queremos «echar muchas veces el caldero en el pozo» y lo sacamos «sin agua» y, por mucho que queramos «cavar el huerto», si no hay agua para regarlo, nuestro esfuerzo será en vano. A no ser que la gracia divina interceda y las plantas crezcan sin riego, pues «Si Él quiere que crezcan estas plantas y flores, a unos con dar agua que saquen deste pozo, a otros sin ella, ¿qué se me da a mí?» Ante todo importa que el Señor del huerto «esté con nosotros»; con «mujercitas como yo, flacas y con poca fortaleza» en los «regalos» (Ibidem), apunta autobiográficamente. Lo realmente importante es que con ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas y tener cuidado de regarlas para que no se pierdan, sino que vengan a echar flores que den de sí gran olor, para dar recreación a este Señor nuestro, y ansí se venga a deleitar muchas veces a esta huerta y a holgarse entre estas virtudes.

(Ibidem)

En términos de meditación, vale decir que el alma debe representarse la vida y pasión de Cristo para servirle hasta el final del «camino».

### Quietud

A diferencia de la meditación, en el estado de quietud el alma «toca ya aquí cosa sobrenatural, porque en ninguna manera ella puede ganar aquello por diligencias que haga» (Vida, 14). Pero antes de alcanzar ese punto, en el Camino de perfección, 28-29, describe Santa Teresa un previo modo de oración, un grado por encima del de la meditación. Es la oración de recogimiento (véase arriba), que consiste en que el alma recoge «todas las potencias dentro de sí con su Dios, y viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y darla oración de quietud que de ninguna otra manera». Para lograr ese recogimiento, previamente hay que intentar anular los sentidos exteriores e interiores, las pasiones, afectos y, en general, todo lo que lo pueda perturbar. A ese proceso coadyuva sobremanera, dice la Santa en el lugar indicado, representarse que Dios vive en el alma como un rey en su palacio: para acceder a sus moradas y hacerle compañía, hay que desentenderse de todo lo externo o fenoménico, de todo lo que se pueda percibir desde el exterior. Por otra parte, la práctica sucesiva del recogimiento crea un hábito de intimidad con Dios, y el amor que ha insuflado a las almas, por haber sido creadas a su imagen y semejanza, se enciende «con un poquito que soplen con el entendimiento». Hasta el punto de que quien se encierre «en este cielo pequeño de nuestra alma» alcanza pronto la quietud. Porque, efectivamente, la quietud empieza con el recogimiento pasivo o infuso, y añade dos etapas más para completarla: quietud propiamente dicha y sueño de las potencias. La transición del recogimiento activo, arriba descrito, al pasivo la metaforiza con el «silbo» del pastor del alma, que tiene como objetivo «un encogimiento suave a lo interior», una vez las potencias del alma se han recogido «como un erizo o tortuga, cuando se retiran hacia sí».16 Una imagen, no obstante, de la que no está plenamente satisfecha, porque no expresa «cuando Dios nos quiere hacer esta merced» del recogimiento, porque unas veces el alma «se entra dentro de sí»; otras, en cambio, «sube sobre sí».17 Por ello vuelve al símil del castillo, porque el silbido del pastor es «tan suave, que aun casi ellos mismos [los sentidos y potencias que andan rodeando el castillo] no lo entienden..., hace que se tornen a su morada» (Moradas, IV, 3) y porque hay que «buscar a Dios en lo interior, que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas» (Ibidem). Volvemos a la mirada interior agustiniana; es el umbral de la contemplación. Porque la quietud en sentido propio ya es «un estado sobrenatural» mediante el cual Dios comienza a dar «su reino» al alma (Camino, 31).

En esta etapa, la voluntad se rinde al amor divino, queda, al igual que el resto de potencias y sentidos interiores, aniquilada, silenciada; el alma es consciente de «que está ya cabe su Dios, que, con un poquito más, llegará a estar hecha una misma cosa con Él por unión» (Ibidem). Esto ya es, según ella, «pura contemplación» (Camino, 30). A zaga de la voluntad, el entendimiento y la memoria, que, antes de enajenarse de amor, turban eventualmente a la voluntad, como «palomas que no se contentan con el cebo que les da el dueño del palomar sin trabajarlo ellas» (Vida, 14). En estos momentos de turbación, la voluntad debe actuar como «sabia abeja» (Vida, 15) y seguir recogida, dejando «el alma en las manos de Dios, haga lo que quisiera de ella», intentando alcanzar la «honra y gloria de Dios», con olvido de «nuestro provecho, regalo y gusto» (Moradas, IV, 3). De este modo, ningún afecto, pasión o fenómeno externo altera la quietud tan tenazmente lograda y cuyo efecto en quienes la han alcanzado es que «ven que no están enteros en lo que hacen, sino que les falta lo mejor, que es la voluntad, que... está unida con Dios». Y como las otras dos potencias siguen a la cautiva voluntad, los beneficiarios de la quietud «para tratar cosas del mundo están torpes y como embobados»: la vida activa (orgánicamente, las funciones del entendimiento y la memoria) se adecúa como puede a la contemplativa, o sea, a la de la voluntad anulada por y en el amor divino (Camino, 31).

«Aunque la doctrina de la oración de quietud es homogénea en las obras que acabamos de citar, puede notarse una diferencia de acento y de imágenes. La Vida y el Camino subrayan la manifestación de Dios, los "grandes bienes y mercedes que el Señor da aquí" y el recrearse del alma entre las virtudes que comienzan a florecer; las Moradas destacan la 'gloria de Dios', el olvido del propio 'gusto' y el temor de que el alma; que es todavía 'como un niño que comienza a mamar' vaya de mal en peor si se aparta de la oración. El contraste indica la influencia primeriza de la afectividad franciscana y la tardía del desprendimiento sanjuanista. A esto se añade el tono magistral con que la Santa habla en las Moradas: 'nunca me han dado razón' (ni siquiera 'cierto libro del santo fray Pedro de Alcántara') para que yo me rinda a lo que dicen sobre el papel del entendimiento en la quietud».18

Los símbolos también se han ido matizando en este estadio: si en La Vida, para sacar agua del pozo (una de las cuatro formas de regar el huerto) se exigía mucho esfuerzo y la intervención de «torno y arcaduces», en Las Moradas, el agua proviene de un venero «aun más interior» que el corazón, de lo que se llamaba el «centro del alma» e incluso «corazón del alma». La imagen o intuición del castillo interior le viene otra vez de perlas, pues desde dicho castillo interior «vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo, que por eso dije que comienza de Dios (en el centro del castillo) y acaba en nosotros» (Moradas, IV, 3) Puente entre la oración de quietud y de unión es el «sueño de las potencias», sobre el que se extiende en La vida, 16-17 y en las Relaciones, V. El sueño entendido como adormecimiento, somnolencia o sopor de las facultades y sentidos interiores, causado por la alienación del

alma en Dios. Análogamente al «rayo de tiniebla» del Pseudo Dionisio Aeropagita (que adoptará San Juan de la Cruz en su Noche oscura del alma), la luz divina anula la luz natural de las potencias, la absorbe, facilitando que el entendimiento pueda «contemplar» a Dios. En este punto, el entendimiento cesa en sus funciones habituales, «está ocupado gozando de Dios», pero «como quien está mirando y ve tanto que no sabe hacia dónde mirar», porque

cuando Su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado que no con todas nuestras diligencias

(Moradas, IV, 3)

Los otros dos sentidos interiores, memoria e imaginación, aunque libres de la contemplación, se inclinan igualmente hacia Dios, que consiente que eventualmente se quemen «en el fuego de aquella vela divina donde las otras [potencias: voluntad y entendimiento]... han perdido su ser natural, casi». El adverbio «casi» indica que el alma aún no participa plenamente de Dios como en la oración de unión, la siguiente y culminante etapa.

### Unión

En este estadio místico, Dios se enseñorea totalmente del alma, o, si se quiere, el alma ama a Dios plenamente convertida en Él. Se reduce a un estado de pasividad en que se pueden discernir tres fases: unión simple, desposorio o unión plena y matrimonio o unión transformante. En la primera, breve en duración, pues «nunca llega a media hora» (Moradas, V, 12; Vida, 18), Dios está unido a «la esencia del alma» (Moradas, V, 1). Es por lo tanto, la unión de las tres potencias más el sentido interior imaginación, previa y temporalmente aniquilados o suspendidos (Vida, 18). Es «el no entender entendiendo», pues convierte al alma en «boba del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría» (Moradas, V, 1); supone la purificación del alma de todas las operaciones corporales, aprehensiones, afectos y pasiones, de modo que es como una «muerte sabrosa» al mundo. Sin embargo, y tal como ocurría al final de la oración de quietud, la memoria y la imaginación pueden seguir actuando libremente, perturbando a la voluntad y al entendimiento. Es una fase de la unión que posiblemente esté más cerca de la ascética que de la mística en el sentido estricto: «podemos hacer mucho disponiéndonos» a la unión, «quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad». Se trata fundamentalmente de disponer el alma para la unión, que es metamorfosis «de un gusano feo a una mariposa blanca», que se manifiesta en «el amor al prójimo» (Moradas, V, 3), pues «mientras más en éste [amor al prójimo] os vierdes aprovechadas, más lo estáis en el amor de Dios» (Ibidem). Retomando la imagen por excelencia del castillo, diremos que en este estadio el alma se

dirige al castillo para encontrarse con el futuro esposo, una vez el alma está profundamente enamorada y dispuesta a soportar las pruebas prematrimoniales. El acuerdo matrimonial «ya está hecho, porque queda el alma tan enamorada, que hace de su parte lo que puede para que no se desconcierte este divino esposorio» (Moradas, V, 4).

La unión plena implica que Dios desciende y toma al alma «a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra... y levántala toda de ella y llévala consigo, y comiéndala a mostrar cosas del reino que le tiene preparado» (Vida, 20). En este punto, las potencias y sentidos interiores están totalmente embebecidos en y por Dios; muertos simbólicamente para sí (Vida, 20; Moradas, VI, 2); vivos en y para Dios. El desposorio es el equivalente de la unión extática, que implica ascenso del alma y descenso de Dios. Es una salida de sí, raptó o «arrobamiento» del alma que se alcanza cuando, movido Dios «a piedad de haberla visto padecer tanto tiempo por su deseo..., abrasada toda ella como un ave Fénix..., la junta consigo, sin entender aún aquí naide, sino ellos dos» (Moradas, VI, 2). El alma no entiende, pero está viva y «despierta» a todo lo divino:

Parecerá imposible, porque si las potencias están tan absortas que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo, ¿cómo se puede entender que [el alma] entiende este secreto? Yo no lo sé, ni quizá ninguna criatura, sino el mismo Criador

(Moradas, VI, 4)

Previamente, «manda el Esposo cerrar las puertas de las moradas, y aun las del castillo y cerca» (Moradas, VI, 4), a fin de poder compartir el secreto con el alma con que se desposa. De la sexta a la séptima morada «no hay puerta cerrada» (Ibidem), por lo que el «arrobamiento» o éxtasis puede durar varios días y sus manifestaciones pueden ser muy variadas: visiones, diálogos interiores, vuelos de espíritu... Todas son joyas que el Esposo comienza a regalar a la esposa o prometida. Especial importancia, con todo, reviste el vuelo del espíritu o salida de sí de la parte superior del alma; tras del cual, «párecela [al alma] que toda junta ha estado en otra región muy diferente... adonde se le muestra otra luz tan diferente... y acaece que en un instante le enseñan tantas cosas juntas, que en muchos años que trabajara... no pudiera de mil partes la una» (Moradas, VI, 5). A continuación se centra muy especialmente en la figura de Cristo, en su humanidad y pasión, en su descenso y redención, en su calidad de puente y «puerta» a Dios (Moradas, VI, 7; cfr. Vida, 22). Antes del matrimonio espiritual, no obstante, hay una prueba, que se corresponde con la noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz, simbolizada por el penetrante dardo de fuego y que se refiere al sufrimiento interior, desgajada el alma del cuerpo y suspendida entre el cielo y la tierra. Es una especie de soledad esencial en la que se sume el alma<sup>19</sup>, con una «pena» y un «rigor» que duran «tres o cuatro horas» (Moradas, VI, 11) de la que sólo puede sacarla Dios.

El matrimonio espiritual, en fin, es unión permanente del alma con la Trinidad, que tiene lugar «en lo muy muy interior del alma». Tras los

éxtasis, las potencias ya han sido calmadas y han dejado de perturbar al alma, por lo que la experiencia es totalmente introspectiva. Y si en las sextas moradas intervenía la parte superior del alma, ahora es el centro o «corazón del alma» (que dirá San Juan de la Cruz). Santa Teresa no sabe «a qué comparar» (Moradas, VII, 2) la unión divina, por su carácter estrictamente intelectual: «aquí no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino sólo espíritu... Aparecese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual... queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios» (Ibidem). Por eso apenas trae imágenes para que el lector pueda aprehender, siquiera remotamente, la experiencia. Únase a ello, la dificultad de combinarlo con el misterio de la Trinidad, porque, precisamente en el matrimonio espiritual al alma

por visión intelectual se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación... a manera de una nube de grandísima claridad... y entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe allí lo entiende... por vista... se le comunican las tres Personas y la hablan

(Moradas, VII, 1)

Se permite Santa Teresa utilizar la imagen de las llamas de dos velas, el alma y Dios, unidas: «el pábilo y la luz y la cera es todo uno» (Moradas, VII, 2). Obviamente, unión desigual, pues la criatura se ha unido a su Creador, por lo que el alma se entrega al servicio de Dios. El efecto teológico inmediato es que la vida activa y la contemplativa van de la mano:

Marta [la vida activa] y María [la vida contemplativa] han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo, y no le hacer mal hospedaje, no le dando de comer. ¿Cómo se lo diera María, sentada siempre a los pies, si su hermana no le ayudara?

(Moradas, VII, 4).

Porque si el alma, en su más profundo centro, mantiene su imperturbabilidad o «sosiego» de la contemplación, «bebiendo del vino de esta bodega adonde la ha traído su Esposo y no la deja salir» (Moradas, VII, 4), no por ello se ha de descuidar la acción.

2006 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

---

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](http://www.biblioteca.org.ar/comentario). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)

