

La noche oscura en el itinerario espiritual de Teresa de Jesús

*Interpretación cristológica**

TERESA GIL MUÑOZ, STJ
teresa.gil@stjteresianas.org

Introducción

El objeto de estudio del trabajo en el que se enmarca este artículo es la noche oscura vivida por Teresa de Jesús. Para ello, hemos puesto en diálogo dos realidades ampliamente estudiadas por separado: por un lado, la experiencia espiritual de Teresa de Jesús y por otro lado la “noche oscura del alma”. Partimos del hecho de que Teresa de Jesús no utiliza en todos sus escritos la expresión “noche oscura”. Sin embargo, y tras un estudio detallado de su obra, hemos podido apreciar que la experiencia a la que apunta el símbolo sí está presente.

Efectivamente, en una primera aproximación psicológica es fácil apreciar cómo Teresa experimenta muchos de los síntomas propios de la noche oscura. Ella nos describirá con toda precisión la «fatiga psíquica [...] que sumerge al yo en un estado de negación y miseria al que se denomina la Noche oscura»¹. Por otra parte, desde una perspectiva espiritual, descubrimos cómo ella misma interpreta esta experiencia como una gracia que le permitirá crecer en el amor y la fe, y que finalmente, la conducirá hacia la cima de la unión con Dios. Dada la

* Esta investigación forma parte de la Tesis doctoral presentada en la Universidad Pontificia Comillas (2017), cuyo título completo es “La noche oscura de Teresa de Jesús. Aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica”.

¹ E. UNDERHILL, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid 2006, 428.

brevedad que exige este artículo, nos limitaremos a ofrecer el resultado de nuestro análisis teológico de la noche oscura teresiana, y dentro de este, la dimensión cristológica.

1. Perspectiva biográfica de la noche oscura teresiana

Los principales investigadores de la mística teresiana coinciden en ubicar en la fase espiritual de las sextas moradas la experiencia de noche oscura². Efectivamente, en las sextas moradas se ubica la experiencia de la noche oscura en su fase más radical y profunda, lo que equivaldría a la noche pasiva del espíritu en la sistematización sanjuanista.

Teresa de Jesús va a vivir las experiencias más intensas relacionadas con la noche oscura en un período de su vida que abarca desde 1559 hasta 1572, fundamentalmente. De los 44 a 57 años en los que transita por las sextas moradas. En este tiempo, el escenario donde se desarrolla su vida va a ser muy diverso. Asistimos a sus últimos años como monja del Monasterio de La Encarnación, donde permanecerá hasta 1562, año de la fundación del Convento de San José con el que se da inicio a la Reforma del Carmelo. En los sucesivos cinco años, hasta 1567, Teresa vive en su nuevo y joven convento los que serán, según ella misma nos dice, «los más descansados de mi vida, cuyo sosiego y quietud echa harto menos muchas veces mi alma»³. A partir de este momento comenzará una frenética actividad y explosiva expansión de los palomarcicos teresianos. En 1572, momento álgido de dicho proceso fundacional, ya son ocho conventos de monjas y uno de frailes los que empiezan a poblar la geografía castellana del momento.

En cuanto a la vivencia interior de las sextas moradas, cuatro son los núcleos donde podemos ubicar las experiencias más significativas

² Cf. T. ÁLVAREZ, *Guía al interior del Castillo. Lectura espiritual de las "Moradas"*, Monte Carmelo, Burgos 2000, 141-145; S. CASTRO SÁNCHEZ, «La noche oscura en "Las Moradas" de Santa Teresa», *Revista de Espiritualidad* 267 (2008) 291-311, S. ROS GARCÍA, «La presencia ausente de Dios en Teresa de Jesús», *Revista de Espiritualidad* 71 (2012) 9-35; A. MAS ARRONDO, *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2004, 224-236; J. McLEAN, *Hacia la unión mística. Comentario al Castillo interior de santa Teresa de Ávila*, Monte Carmelo, Burgos 2005, 255-261; J.A. MARCOS, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, San Pablo, Madrid 2015, 214.

³ F 1,1.

de estos años. En primer lugar, el largo e intenso conflicto con los teólogos abulenses que se disponen a examinar su experiencia espiritual concluyendo, inicialmente, que su origen es el mismo “demonio”. Teresa de Jesús pertenece a ese grupo de personas que van a estar en el punto de mira de las autoridades eclesíásticas y algunos sectores de la población que la observan con recelo y sospecha. Mujer orante y contemplativa, que además recibe gracias místicas, hablas, arrobamientos y revelaciones.

El episodio más significativo acontece en los inicios de la vida mística, cuando la oración de unión comienza a hacer sus primeras apariciones en el proceso espiritual de Teresa. Entonces comienza un tiempo de temor, “trabajos” nos dirá ella, causados en parte por el cuestionamiento que sufre por parte de algunos hombres letrados de su tiempo⁴. Hay una experiencia de Dios que no encaja con el perfil y el proceso ideal diseñado por estos teólogos. La vida de mortificación y virtud de Teresa dista mucho del nivel exigido para la recepción de las gracias místicas de las que empieza a gozar. Y esto les hace sospechar de su origen. La aplicación rígida de los criterios espirituales, les lleva a la conclusión de que el origen de esas experiencias es el engaño del demonio. Teresa se lamentará más tarde: «No entiendo esos miedos: ¡demonio, demonio!, adonde podemos decir: ¡Dios, Dios!»⁵. El sufrimiento y la oscuridad con la que vive este conflicto formará parte de la noche oscura teresiana. Teresa nombra de forma explícita, aunque manteniendo el anonimato, este conflicto⁶.

En segundo lugar, en estos años acontecerán algunas de las gracias místicas, con una manifestación fenoménica extraordinaria, más significativas del proceso de Teresa, que marcarán hitos en este recorrido. Teresa denomina estos fenómenos “mercedes del Señor”. La progresión en el tipo e intensidad de los fenómenos y la significación que tienen en su experiencia espiritual son minuciosamente descritos por ella. En

⁴ En concreto, estos hombres son por entonces Gaspar Daza, Gonzalo de Aranda, Francisco de Salcedo, Hernandálvarez y Alonso Álvarez Dávila. Todos ellos viven en Ávila y son amigos o conocidos de la Santa. Para ellos, el caso teresiano se convierte en motivo de interés debido a lo extraordinario de su experiencia.

⁵ V 25,22.

⁶ Cf. 6M 1, 8-9.

este tiempo de sextas moradas, donde se intensifica la oración de unión plena o lo que ella denominará el desposorio espiritual, supondrá «una espléndida floración de fenómenos místicos, que son manifestaciones luminosas y esporádicas de la presencia de Dios y que hacen desear más a la esposa el encuentro con Cristo»⁷. Entre todos los que nombra, reconocidos por ella como las “joyas” que el Esposo entrega a la esposa como signo de su amor⁸, encontramos arrobamientos, éxtasis, visiones y locuciones. En el presente artículo repararemos especialmente la visión del infierno.

En tercer lugar, el giro que dará su propia vocación y misión vital iniciándose su etapa como fundadora de conventos, dando lugar a la Reforma del Carmelo Descalzo, tanto de mujeres como de hombres. Este giro, precisamente, estará vinculado a la visión del infierno, si no como causa, al menos sí como detonante del mismo. Será en torno al año 1561 cuando, a raíz de esta visión y el «desasosiego inquieto» en que la deja, estando una tarde de conversación en su celda con unas cuantas amigas, surge aparentemente de forma súbita, la idea de fundar un convento más pequeño, de pocas monjas y siguiendo el espíritu de los primeros padres⁹. A partir de este primer sueño compartido, se gesta el primer proyecto, el convento de San José que abrirá sus puertas en 1562, y donde Teresa vivirá hasta 1567 de forma ininterrumpida. En esa fecha, dos nuevos acontecimientos le ponen en marcha y comenzará la segunda parte de su aventura fundacional. Nos referimos a la visita del misionero Francisco de Maldonado¹⁰, el cual comparte con ella la situa-

⁷ D. DE PABLO MAROTO, *Teresa en oración*, EDE, Madrid 2004, 388. Sobre la fenomenología mística teresiana puede consultarse también T. ÁLVAREZ, «Fenómenos místicos», en: ID. (dir.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos 2000, 297-300 (en adelante DSTJ).

⁸ «Estas son las joyas que comienza el Esposo a dar a su esposa, y son de tanto valor que no las pondrá a mal recaudo; que así quedan esculpidas en la memoria estas visitas, que creo es imposible olvidarlas hasta que las goce para siempre, si no fuese para grandísimo mal suyo; mas el Esposo que se las da, es poderoso para darle gracia que no las pierda» (6M 5,11).

⁹ Cf. V 32, 8-10. Hemos desarrollado este aspecto de la vida de Teresa en: T. GIL MUÑOZ, «Teresa de Jesús: osadía e innovación en “tiempos recios”», *Sal Terrae* 102 (2014) 695-707.

¹⁰ Cf. F 1,7.

ción de América, y del P. General de la Orden, Juan Bautista Rubeo¹¹, quien le confirmará el proyecto iniciado y le dará licencia para fundar nuevos conventos. Esta actividad ocupará gran parte de su tiempo y energía hasta su muerte.

Por último, su despliegue como escritora. Coincide cronológicamente con la etapa fundadora. En estos años escribirá el libro de su *Vida* y el *Camino de perfección*. La obra escrita de Teresa –incluyendo sus cartas– serán el mejor testimonio de la fecundidad de esta mujer. Ella misma nos da la clave de interpretación de sus motivaciones: «engolosinar a las almas» y «dar voces» para alabar a Dios, para desengañarse y ayudar a otros a desengañarse, para anunciar la fidelidad del Amigo¹² o al Dios de las Caballerías¹³.

Por tanto, y para concluir la ubicación biográfica de la noche oscura, nos encontramos en una etapa de vida espiritual ya avanzada y con un grado de madurez importante; etapa de creatividad y expansión impulsada por su fuerte experiencia de Dios, especialmente marcada por la irrupción mística de la Humanidad de Cristo. En estos años, especialmente entre 1559 y 1572, acontecerán los episodios más luminosos de la mística teresiana y también los de mayor oscuridad.

2. Descripción fenomenológica de la noche oscura teresiana

Una vista panorámica sobre la descripción de la noche que la misma Teresa hace al inicio de las sextas moradas nos permite sacar una primera conclusión: la noche oscura se presenta como una experiencia compleja, que no tiene una única manifestación y que puede afectar a distintos niveles de la persona. Así mismo, partimos del hecho de que la noche oscura forma parte de una fase espiritual también compleja que Teresa de Jesús va a experimentar durante un largo período de su vida. En esta fase, que ella denominará desposorio espiritual, se suceden diferentes episodios de crisis, oscuridad o angustia producidos en el marco de la relación o trato de amistad con Dios.

¹¹ Cf. F 2.

¹² Cf. V 25,17.

¹³ Cf. 6M 6,3.

En la tesis de la que forma parte este artículo, propusimos estudiar la noche oscura teresiana desde tres dimensiones: la noche como criatura, la noche como esposa y la noche como apóstol, en función del foco de atención de la mirada de Teresa. El análisis de cada una de estas dimensiones se planteó a partir de tres criterios diferenciales: en primer lugar, la descripción del núcleo de la experiencia; en segundo lugar, el “espacio geográfico” refiriéndonos a la dimensión antropológica en la que podemos observar o explorar la vivencia de la noche; y, en tercer lugar, explicitamos la orientación de la mirada, que está directamente relacionada con la causa de la noche. Aquí nos limitamos a ofrecer en el siguiente cuadro sinóptico el panorama textual de la noche tal y como la hemos sistematizado:

TABLA SINÓPTICA DE LA NOCHE OSCURA DE TERESA DE JESÚS			
	Noche de la "criatura"	Noche de la "esposa"	Noche de la "apóstol"
EJE	Interiorizante	Vertical	Horizontal
CLAVES de ANÁLISIS	Experiencia vinculada a su propia inconsistencia, que ella nombra como miseria o pecado, relacionada con el "Dios que se esconde". La psique es el "espacio geográfico" de esta noche. La mirada se dirige a sí misma.	Experiencia ambivalente de dolor y placer = pena sabrosa. El deseo es el "espacio geográfico" de esta noche. La mirada se orienta a Dios.	Experiencia vinculada a su misión apostólica, en cuanto fundadora y apóstol. La acción es el "espacio geográfico" de esa noche. La mirada se orienta hacia los otros, la realidad, el Reino.
TEXTO de referencia	6M 1, 8-13	6M 2,2-7 6M 11	6M 6, 3-5 (F 27,17)
TEXTOS significativos por orden cronológico	1560(±): • V 30,8.10-16 • CC 1,28-31	1560: • Poema "Oh, hermosura..." 1565: • V 20,8-17 1571-1572: • CC 14 • CC 13,3 1574: • F 21,4	1560: • CC 1, 5-6.19 1562: • V 36,7-9 1567: • F 3,10-12 1575: • F 25,1 1580: • F 29,3-6
UNA EXPERIENCIA SINGULAR	LA VISIÓN DEL INFIERNO (V 32,1-7)		

Para nuestro propósito, que es mostrar la interpretación cristológica de la noche teresiana, nos limitaremos a ofrecer el análisis de la visión del infierno por la relevancia en dicha interpretación.

2.1. *Una experiencia singular: la visión del infierno*

En el relato de su autobiografía hay dos momentos clave que marcan un punto de inflexión en el itinerario espiritual de Teresa. El primero de ellos sería la llamada conversión ante el Cristo muy llagado¹⁴, a partir de la cual su vida será nueva¹⁵. El segundo punto de inflexión se produce como consecuencia de la visión del infierno, experiencia determinante tanto a nivel personal como en su despliegue apostólico. Como trataremos de mostrar en nuestro análisis, se trata así mismo de la experiencia más radical de noche oscura que pudo vivir Teresa de Jesús.

El hecho ocurre en el año 1560. En ese tiempo, Teresa está siendo agraciada con una sobreabundancia de «mercedes» que se ha esforzado en describir previamente y «otras muy grandes»¹⁶ que suponemos se han quedado para la intimidad de la conversación personal con sus confesores. En esta línea de las grandes mercedes, acontece esta visión del infierno de la que solo nos cuenta «una cifra de lo que allí se le representó»¹⁷. El contexto inmediato en el que se produce es la oración, irrumpiendo súbitamente («me hallé en un punto») y con una duración breve («fue en brevísimo espacio»). Esta brevedad contrasta con la permanencia en el tiempo de las sensaciones y los efectos de la visión.

La visión describe fundamentalmente la experiencia de hallarse en él. ¿Qué alcance tiene el estar «metida en el infierno», tal y como afirma Teresa?¹⁸ Podríamos decir que se trata de una experiencia integral en

¹⁴ Cf. V 9,1.

¹⁵ Cf. V 23,1.

¹⁶ V 32,1.

¹⁷ V 32, título.

¹⁸ Cf. C. GARCÍA, «Infierno», en: DSTJ, 351-354. En dicho artículo se responde a la pregunta acerca del alcance de la visión del infierno. Este autor se inclina por dar una interpretación enmarcada en su contexto histórico y teológico. Según esto, el énfasis habría que ponerlo en el dolor por la ausencia o pérdida de Dios más que en las penas descritas de forma tan plástica, que serían consecuencia de la influencia de las imágenes apocalípticas utilizadas con frecuencia en la predicación de su tiempo.

el sentido de que tiene un componente sensorial, del cuerpo, y también se presenta como experiencia interior, en el alma. Con relación a la experiencia de los sentidos, la descripción pormenorizada del espacio nos habla de lugar estrecho, oscuro, suciedad y mal olor. A esta percepción sensorial tan nítida, se suman unos «dolores corporales tan incómodos»¹⁹ que no tienen comparación posible con los peores de los pasados por ella misma en vida. En cuanto a la experiencia interior, transcribimos su descripción por el valor que tiene para nuestro análisis:

Un agonizar del alma, un apretamiento, un ahogamiento, una aflicción tan sensible y con tan desesperado y afligido descontento que no sé cómo lo encarecer. Porque decir que es un estarse siempre arrancando el alma, es poco; porque aun parece que otro os acaba la vida. Más aquí el alma misma es la que se despedaza.

El caso es que yo no sé cómo encarezca aquel fuego interior y aquel desesperamiento sobre tan gravísimos tormentos y dolores. No veía yo quién me los daba, mas sentíame quemar y desmenuzar –a lo que me parece– y digo que aquel fuego y desesperación interior es lo peor²⁰.

No hay, en nuestra opinión, ningún otro texto teresiano que sea tan minucioso y explícito a la hora de describir esta noche oscura. El lenguaje de la desesperación, angustia y sufrimiento envuelve a toda la persona, física y espiritualmente. La presencia del infierno en los escritos teresianos está vinculada, en un elevado porcentaje de su uso, al hecho de sentirse merecedora del mismo por sus pecados. En ese sentido, la preocupación constante por su propia salvación, especialmente hasta esta visión de 1560, le genera una angustia provocada por el posible rechazo de Dios como consecuencia de sus pecados. La virulencia de esta angustia se refleja en el lenguaje tan contundente para expresar “el agonizar del alma”: el alma se «despedaza», «quemar y desmenuzar» o «fuego y desesperación interior», como las más significativas. Concretamente, el verbo “desmenuzar” lo utilizará también

¹⁹ V 32,2.

²⁰ *Ibid.*

para referirse a la pena que «llega a lo íntimo de las entrañas, [...] que parece desmenuza un alma y la muele, sin procurarlo ella y aun a veces sin quererlo»²¹.

En este mismo relato, encontramos una afirmación paradójica: «no hay luz, sino tinieblas oscurísimas» al mismo tiempo que «con no haber luz, lo que a la vista ha de dar pena, todo se ve»²². De alguna manera, el sistema de percepción está siendo alterado con una finalidad muy concreta: que la persona “entienda”, es decir, reciba una verdad sobre sí misma y sobre Dios que se va configurando como el efecto fundamental de esta experiencia²³. Concretamente, aparece aquí la antinomia conocimiento de la propia miseria/ conocimiento de la misericordia divina: «quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado su misericordia»²⁴. En esta ocasión, se trata de la situación más radical en la que una persona puede experimentar la misericordia de Dios, el infierno como lugar de la ausencia total de Dios.

La descripción fenomenológica que hace de esta visión muestra claramente lo que siente o padece el alma en esta noche oscura. Haber visitado el lugar-sin-Dios se configura así como experiencia simbólica del estado interior de la persona en ausencia de Dios. La insistencia de Teresa en afirmar la verdad y el realismo con el que ha padecido en primera persona nos permite interpretar que no se trata de una mera reflexión o experiencia imaginativa de lo que supone el infierno. Sino

²¹ 5M 2,11. También Juan de la Cruz, para hablar del padecer del alma en la noche, ya sea evocando a Jeremías o a Job utilizará el verbo «desmenuzar» (cf. 2N 7,2; LI 1,21; CB 36,12).

²² V 32,3.

²³ Esta alteración o transformación que sufre Teresa recuerda al episodio de la conversión de san Pablo, en la versión de Hch 9,1-9: «la luz que venía del cielo» deslumbra a Saulo y cuando éste abre los ojos «no veía», «estuvo tres días ciego». La luz deslumbrante que simboliza o evoca la presencia de Dios, o lo que es lo mismo, una nueva comprensión de la fe, es un estado o situación pasajera de ceguera, oscuridad o “noche oscura”. Esta es doctrina común con Juan de la Cruz: «De donde, cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales, porque no sólo la excede, pero también la priva y oscurece el acto de su inteligencia natural. Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa *rayo de tiniebla*, conviene a saber, para el alma no ilustrada y purgada, porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectiva y privada» (2N 5,3).

²⁴ V 32,3.

más bien, una gracia especial que marca un punto de inflexión en el itinerario teresiano. Secundino Castro se pregunta al respecto si la experiencia teresiana la pone en sintonía con la misma experiencia de Jesús del «descenso a los infiernos» que proclamamos en el *Credo*²⁵. Aquí podemos encontrar una clave teológica importante para interpretar la noche oscura teresiana que retomaremos más adelante.

Pongamos nuestra atención en los efectos o consecuencias que tuvo la visión del infierno en la vida de Teresa²⁶. Hemos aludido ya a ella como un punto de inflexión en su itinerario espiritual y vital. Efectivamente, el dato objetivo lo marca el hecho de que de esta visión parte la narración de la primera fundación teresiana como una consecuencia derivada de ella. Vamos ahora a identificar el proceso que conduce de una a la otra. El primer efecto es de orden personal. Teresa pierde el miedo a las tribulaciones y contradicciones de la vida y, además, se siente fortalecida para poder padecerlas. La segunda consecuencia, será la «grandísima pena por las almas que se condenan» y junto a esta pena, unos «ímpetus grandes de aprovechar almas»²⁷, es decir, de pasar a la acción directa. Por último, un deseo fuerte de radicalidad y de entrega total. La experiencia de condenación total solo puede generar una respuesta en proporción a esta pena: «no nos contentemos con menos de hacer todo lo que pudiéremos de nuestra parte. No dejemos nada y plega al Señor sea servido de darnos gracia para ello»²⁸.

Podríamos decir, en suma, que la visión del infierno tiene un efecto que va hacia el interior del espíritu (fortaleza ante las tribulaciones y agradecimiento por sentirse salvada), y un efecto que sale hacia fuera, impulso que va de Teresa hacia los demás, con deseo explícito de ser

²⁵ «¿Sintió Teresa la experiencia de aquellos hombres del A.T. que desconocían el encuentro con Él después de la muerte? O, más bien, ¿quiso el Señor darle a entender el significado de la experiencia recogida en el *Credo*: “descendió a los infiernos”? De todas formas, fue una experiencia única que fraccionó la sensibilidad religiosa de Teresa en dos mitades» (S. CASTRO, *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, EDE, Madrid 2012, 83).

²⁶ Cf. sobre la transformación que genera la visión del infierno en Teresa, A. BROUILLETTE, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Avila*, Cerf, Paris 2014, 63-65.

²⁷ V 32,6.

²⁸ V 32,7.

mediación para la salvación de los demás. El primero de ellos aporta seguridad, suelo firme, certeza interior. El segundo de ellos, se desplegará en forma de onda expansiva hasta los últimos días de su existencia, teniendo por resultado práctico los escritos y las fundaciones teresianas.

3. Dimensión cristológica de la noche teresiana

La relación con Cristo es el eje vertebrador de toda la experiencia espiritual teresiana²⁹. Por esta razón, nuestra pretensión es desentrañar la significación de la noche oscura desde esta perspectiva cristológica. Para ello, en un primer lugar, ofreceremos una visión panorámica de la relación de Teresa con Cristo. En un segundo momento, y como un tema derivado de esa misma visión panorámica, propondremos lo que hemos llamado la constelación cristológica de la experiencia teresiana en la noche oscura. Se trata de visualizar el soporte existencial que supone la experiencia de Cristo en esta fase del camino espiritual teresiano a partir de algunos de los nombres con los que se refiere a él. Y finalmente, el núcleo de este apartado: cómo se interpreta la noche oscura teresiana desde la experiencia cristológica.

3.1. *Visión panorámica de la relación de Teresa y Cristo*

La cristología teresiana es un tema ampliamente estudiado y que ha generado una producción bibliográfica abundante³⁰. Basándonos fundamentalmente en los trabajos realizados por S. Castro, en nuestra

²⁹ Recientemente se han realizado importantes trabajos que abordan tanto la experiencia trinitaria como la pneumatología en Teresa de Jesús. Estos estudios no menoscaban la centralidad de la cristología, por el contrario, aportan una visión complementaria y más plena de la espiritualidad teresiana. Cada una de ellas, además, no prescinde de la centralidad del elemento cristológico. Nos referimos explícitamente a estos dos recientes estudios: R. CUARTAS LANDOÑO, *Experiencia trinitaria de santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos 2004 y A. BROUILLETTE, *Le lieu du salut*, cit.

³⁰ La obra de referencia más importante sobre la cristología sigue siendo S. CASTRO, *Cristología teresiana*, EDE, Madrid 2010³. Este mismo autor ha desarrollado en sucesivos trabajos el estudio de la centralidad de Jesucristo en la obra y la mística teresiana.

opinión el autor que ha estudiado esta cuestión de forma más extensa, explícita y profunda, propondremos los hitos principales de esta relación fundante de la experiencia mística de Teresa de Jesús. Nos limitaremos a proponer las principales líneas convergentes de su aportación que nos servirán como visión panorámica de la relación entre Teresa de Jesús y Jesucristo.

En primer lugar, la identificación con Cristo como meta del itinerario espiritual teresiano. Tal y como Teresa se esfuerza por exponer en el *Castillo interior*, el proceso de cristificación es el criterio fundamental de crecimiento en la vida espiritual³¹. A Teresa se le descubre la presencia de Cristo en el interior del alma de una forma nueva:

Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa³².

La presencia de Cristo en el centro del alma y el alma como un espejo que refleja a Cristo. Esta íntima relación va más allá de la mera relación entre ambos. Evoca que la verdadera identidad de la persona es Cristo. Esta experiencia le lleva a Teresa, directa o indirectamente, a construir el símbolo central de su *Castillo interior*. El alma es como un castillo en cuya pieza principal, en el hondón del alma, se encuentra Cristo como sol que irradia su luz a todas las estancias de la persona. Todo el itinerario, bajo esta gran metáfora, consiste en despejar todos los obstáculos que impiden que la luz llegue a todo el ser. O dicho

³¹ Frente algunos autores que plantean una lectura fundamentalmente trinitaria de esta obra, S. Castro, sin negar esta posibilidad, muestra que la clave de interpretación más apropiada es la cristológica que obviamente culmina en la experiencia de la Trinidad (cf. S. CASTRO, «La experiencia de Cristo», en: ÍD., *El camino de lo inefable*, EDE, Madrid 2012, 107-129).

³² V 40,5.

desde la perspectiva humana, posibilitar que la persona alcance a contemplar a Cristo, «adonde nuestra imagen está esculpida»³³.

Esta unión con Cristo, en la cual consiste el matrimonio espiritual, supone la muerte definitiva del yo que alcanza su verdadera identidad: «ahora, pues, decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo, y que vive en ella Cristo»³⁴.

En segundo lugar, la progresiva interiorización de Cristo como pauta que identifica las distintas fases del itinerario espiritual teresiano³⁵. El acceso al matrimonio espiritual ha supuesto para Teresa atravesar una serie de etapas marcadas principalmente por distintas experiencias cristológicas en momentos muy significativos de su vida. Aunque la forma de sistematizar este proceso tenga ligeras variaciones en función del contexto y el criterio de lectura utilizada, hay consenso a la hora de señalar los momentos clave. Nos limitamos a proponer estos momentos clave de la experiencia cristológica de Teresa de Jesús³⁶.

³³ Cf. 7M 2,8.

³⁴ 7M 3,1. Un mayor desarrollo de la visión antropológica que se desprende de esta identificación con Cristo lo podemos encontrar en S. CASTRO, *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, cit., 311-340. También, una interesante lectura junguiana que interpreta a Cristo como sí-mismo de Teresa la podemos encontrar en: J. WELCH, *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*, DDB, Bilbao 2001, 253-283. Este autor, a partir de la interpretación del texto teresiano, sostiene que el proceso de individuación consiste precisamente en esta imitación o identificación con Cristo. Finalmente, el estudio más completo de la significación del matrimonio espiritual como meta del itinerario teresiano lo encontramos en A. MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Ávila 1993, léanse especialmente las páginas 235-362.

³⁵ Un estudio minucioso acerca de la experiencia progresiva de la presencia de Cristo en la vida de Teresa la encontramos en: A.M. GARCÍA ORDÁS, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia. Claves de interpretación*, EDE, Madrid 2011². Léanse especialmente las páginas 57-102 donde se estudia la experiencia progresiva de Cristo a través de su proceso de oración, así como un análisis de las visiones teresianas.

³⁶ Para un análisis más exhaustivo de este tema remitimos a las siguientes referencias: T. ÁLVAREZ, «Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa», en: ÍD., *Estudios teresianos*, III, Monte Carmelo, Burgos 1996, 11-43; A. MAS ARRONDO, *Acercar el cielo*, cit., 238-261; R. CUARTAS LANDOÑO, *Experiencia trinitaria*, cit., 253-303; S. CASTRO, *El camino de lo inefable*, cit., 153-195; ÍD., «Jesucristo, plenitud de Moradas, o, Moradas, la revelación de una cristofanía», en: F.J. SANCHO FERMÍN – R. CUARTAS LONDOÑO (dir.), *Las Moradas del Castillo interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano*, Monte Carmelo-Universidad de la Mística CITEs, Burgos 2014, 251-273.

Según un criterio espacio-temporal, la experiencia cristológica teresiana atraviesa cuatro momentos significativos. El primero de ellos transcurre hasta el año 1554, en el que nos encontramos la primera experiencia significativa que queremos destacar. Cristo se hace presente en la vida de Teresa todavía como una realidad externa, a través de mediaciones como libros, sermones o palabras del Evangelio. Cristo está aún como de “visita” en la casa de Teresa, hasta que acontece la que será la primera experiencia teologal importante. Se trata del encuentro con el Cristo muy llagado que marca un antes y un después en la relación con Jesús³⁷. A partir de ese momento, señala S. Castro, se produce la irrupción de la gracia en la vida de Teresa. La contemplación de esta imagen de Cristo provoca en Teresa una empatía profunda con el acontecimiento salvador de la vida de Jesucristo. El amor derramado por Cristo no es solo hacia toda la humanidad, sino que también es por ella. Fuerte personalización de la fe.

La segunda etapa, de 1554 a 1560 aproximadamente, está marcada por el hecho extraordinario de la experiencia mística de Jesucristo, que acontece a partir de las primeras hablas y visiones. La primera de las visiones, ocurrida en 1560, marca ese paso de aproximación definitiva de Cristo a Teresa, quien ya siempre le percibirá “cabe sí”. A partir de este momento comienza a llamarse Teresa de Jesús³⁸.

La tercera etapa, entre 1560 y 1571, precisamente en la que va a acontecer la noche oscura, es al mismo tiempo un tiempo de consolidación de la presencia de Cristo junto a Teresa. Precisamente, y en contraste con las fases de noche, Cristo se muestra como luz. Dada la relevancia de este texto con respecto a nuestro tema, lo reproducimos a continuación:

No es resplandor que deslumbre, sino una blancura suave y el resplandor infuso, que da deleite grandísimo a la vista y no la cansa, ni la claridad que se ve para ver esta hermosura tan divina. Es una luz tan diferente de las de acá, que parece una cosa tan deslustrada la claridad del sol que vemos, en comparación de aquella claridad y luz que se

³⁷ Cf. V 9,1.

³⁸ Cf. V 27,2.

representa a la vista, que no se querrían abrir los ojos después. Es como ver un agua clara, que corre sobre cristal y reverbera en ello el sol, a una muy turbia y con gran nublado y corre por encima de la tierra. No porque se representa sol, ni la luz es como la del sol; parece, en fin, luz natural y estotra cosa artificial. Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre es luz, no la turba nada. En fin, es de suerte que, por gran entendimiento que una persona tuviese, en todos los días de su vida podría imaginar cómo es³⁹.

Es la fase de sextas moradas donde precisamente la presencia de Cristo es un exceso de luz tal que también produce ceguera, oscuridad, dolor por los pecados. La razón no es otra que la claridad con la que puede ahora percibir toda su verdad. Podemos decir que se trata de una experiencia paradójica, pues «el dolor de los pecados –nos dirá– crece más mientras más se recibe de nuestro Dios»⁴⁰. Esta etapa culmina con la ya comentada visión de Cristo en el centro del alma narrada en V 40,5. Una presencia interior que se da de forma permanente.

En definitiva, el atractivo de la «grandísima hermosura» de la Humanidad de Cristo, que ha desencadenado en ella todo este proceso de progresiva interiorización, nos permite reconocer que es Él quien centra y armoniza toda su energía vital, unifica todo su ser y la hace partícipe de su libertad⁴¹.

Llegamos así a la última etapa, de 1571 a 1582, del llamado matrimonio espiritual, donde Teresa empieza ya a vivir “siendo” Cristo. Su vida es ya Cristo. En este marco del matrimonio espiritual se produce la irrupción de la experiencia trinitaria de Teresa. Queremos destacar cómo, aun cuando se da esta percepción de la Trinidad en el alma de forma constante, Teresa mantiene a su vez la percepción diferenciada

³⁹ V 28,5.

⁴⁰ 6M 7,1.

⁴¹ «Después que vi la gran hermosura del Señor, no veía a nadie que en su comparación me pareciese bien ni me ocupase; que, con poner un poco los ojos de la consideración en la imagen que tengo en mi alma, he quedado con tanta libertad en esto, que después acá todo lo que veo me parece hace asco en comparación de las excelencias y gracias que en este Señor veía» (V 37,4).

de las tres personas divinas. La voz del Señor le ofrece una nueva clave que modifica la relación espacial Cristo-Teresa⁴².

Un último espacio, este escatológico, se presenta en el horizonte de la experiencia teresiana desde las séptimas moradas. Teresa desea que esa comunión con Cristo sea ya definitiva, pero asume que todavía no es el tiempo. En la estela de la experiencia paulina, podemos decir que «parusía y diaconía se convertirán, así, en los dos polos de la nueva existencia de la Santa»⁴³.

3.2. *La constelación cristológica de la experiencia teresiana en la noche oscura*

En el centro de la noche oscura está presente Cristo como luz en medio de esta noche. «En este caos y en estas tinieblas, Cristo se presenta como mediador de sentido: aquel en quien el hombre llega a situarse, a descifrarse, a comprenderse, a acabarse e incluso a superarse. Cuando el hombre escucha a Cristo, aprende algo del motivo por el que se siente aislado, desorientado, ansioso, desesperado. Ante él se abre un camino de luz que ilumina la vida, el sufrimiento, la muerte. El mensaje de Cristo es misterioso, pero es fuente siempre viva de sentido»⁴⁴.

Esta es también la experiencia teresiana. Es en las sextas moradas, donde se produce simultáneamente la noche oscura teresiana y el desbordamiento progresivo de la presencia de Cristo, que irrumpe además

⁴² «Esta presencia de las tres Personas que dije al principio, he traído hasta hoy –que es día de la Conmemoración de San Pablo– presentes en mi alma muy ordinario, y como yo estaba mostrada a traer sólo a Jesucristo siempre, parece me hacía algún impedimento ver tres Personas, aunque entiendo es un solo Dios, y díjome hoy el Señor, pensando yo en esto: que erraba en imaginar las cosas del alma con la representación que las del cuerpo; que entendiéndose que eran muy diferentes, y que era capaz el alma para gozar mucho. Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas. También entendí: “No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí”. Parecióme que de dentro de mi alma –que estaban y vía yo estas tres Personas– se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo» (CC 17).

⁴³ T. ÁLVAREZ, «Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa», cit., 31.

⁴⁴ R. LATOURELLE, «Revelación», en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Diccionario de teología fundamental*, San Pablo, Madrid 2010³, 1273-1274.

con una fuerte fenomenología mística de locuciones, visiones y arrobamientos. Hemos elegido algunos de los nombres y calificativos más importantes con los que Teresa se refiere a Cristo para poder construir en torno a ellos el tejido cristológico que sirve de soporte existencial en la noche. Son fruto de la capacidad de pregunta y de asombro ante su existencia, identificando sus cambios, nombrando sus pasos, dando autoridad a sus pequeñas o grandes experiencias de Presencia de Dios que se le regala de formas muy diferentes, a veces, a las conocidas y transmitidas por sus maestros. Cada situación en la que Teresa experimenta que puede por encima de las fuerzas sentidas, o de contento, o de seguridad, o de riesgo, le va dando noticia del Dios en el que no puede menos que creer. Hablamos de constelación precisamente porque se trata de todo un sistema generado a partir de la visión de conjunto, no sólo como experiencias aisladas. Es decir, como una experiencia holística de Cristo.

En cada nombre o expresión dada resuena una experiencia afectiva y efectiva con Cristo. Los efectos que percibe en ella son sus obras, y éstas le van hablando de un Dios a quien se le reconoce por su actuar en nosotros y en medio de su pueblo. Por esta razón le dará nombres personales y únicos, por ejemplo: «ganoso de hacer mucho por nosotros»⁴⁵, «el que me forzó a que me hiciese fuerza»⁴⁶, «el que dora mis culpas»⁴⁷. Y también otros que pertenecen a la tradición bíblica y eclesial: Majestad, Creador, Señor, Redentor, entre otros.

Hemos agrupado los nombres en torno a cinco dimensiones fundamentales. Después de una breve justificación de cada una, presentamos la palabra de Teresa como la mejor expresión de lo que queremos mostrar: que Cristo se constituye en suelo firme ante la adversidad y luz en medio de la noche. En definitiva, el recorrido por esta selección de textos nos permitirá adentrarnos en el clima cristológico que envuelve la vida de Teresa también en tiempos de noche.

⁴⁵ 6M 11,1.

⁴⁶ V 3,4.

⁴⁷ V 4,10.

a. Dimensión ontológica. Cristo es Vida, es Luz y es Verdad

La dimensión ontológica hace referencia a la esencia misma del ser personal. Siguiendo la antropología descrita en este mismo trabajo, habíamos afirmado que Teresa parte de una verdad ontológica: somos imagen y semejanza de Dios y estamos habitados por Él. Dando un paso más, subrayamos más adelante que Cristo es esa verdad ontológica de la existencia humana. Ahora comprobamos en sus palabras que ese Cristo interior de Teresa se muestra como vida (sustento, nutriente), luz (sentido, sabiduría) y verdad (fundamento). La experiencia de Cristo alcanza el núcleo último de la existencia de Teresa. Algunos textos de referencia:

Vida de todas las vidas⁴⁸.

¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas⁴⁹!

El Señor, por quien es, nos dé luz para seguir en todo su voluntad, y no habrá qué temer⁵⁰.

Dijéronme, sin ver quién, mas bien entendí ser la misma Verdad: No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes. Porque todo el daño que viene al mundo es no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad. No faltará una tilde de ella. A mí me pareció que siempre yo había creído esto, y que todos los fieles lo creían. Díjome: ¡Ay, hija, qué pocos me aman de verdad! que si me amasen, no les encubriría Yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a mí. Con claridad verás esto que ahora no entiendes, en lo que aprovecha a tu alma⁵¹.

⁴⁸ V 8,6.

⁴⁹ 7M 2,6. Cf. E 9,2.

⁵⁰ C 18,10.

⁵¹ V 40,1.

b. Dimensión afectiva. Cristo es Amigo, es Esposo y es Hermano

La contemplación de Cristo, concretamente la hermosura de su humanidad, juega un papel fundamental en el proceso de integración afectiva de Teresa. Un corazón con hambre y sed de amistad que vive en la dispersión de amores hasta que se centra en el amigo verdadero:

con tan buen amigo presente, con tan buen capitán que se puso en lo primero en el padecer, todo se puede sufrir; es ayuda y da esfuerzo, nunca falla, es amigo verdadero⁵².

La gran cantidad de registros afectivos desde los que se relaciona con Dios son un reflejo de la riqueza de experiencia y quedan reflejados de alguna forma en esta invitación a la relación con Él:

tratad con Él como con padre, y como con hermano, y como con señor, y como con esposo [...] que Él os enseñará lo que habéis de hacer para contentarle⁵³.

c. Dimensión cognoscitiva: Cristo es Libro vivo, Dechado y Maestro

Teresa busca siempre la verdad. Conocer la verdad para vivir en verdad. Su inteligencia, capacidad crítica o perspicacia hacen de ella una mujer que busca fundamentar, razonar, comprender su propia vida y todo aquello que le importa. Acostumbrada a tratar con muchos maestros, confesores y teólogos, ya sea en persona o a través de libros, experimentará en su vida que el mejor Maestro, quien se hace libro vivo determinante en su historia, es el mismo Cristo.

Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me dijo el Señor. No tengas pena, que Yo te daré libro vivo. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto,

⁵² V 22,6.

⁵³ C 28,3.

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 veía 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 adonde he visto las verdades ;Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar! ¿Quién ve al Señor cubierto de llagas y afligido con persecuciones que no las abrace y las ame y las desee? ¿Quién ve algo de la gloria que da a los que le sirven que no conozca es todo nonada cuanto se puede hacer y padecer, pues tal premio esperamos? ¿Quién ve los tormentos que pasan los condenados, que no se le hagan deleites los tormentos de acá en su comparación, y conozcan lo mucho que deben al Señor en haberlos librado tantas veces de aquel lugar⁵⁴?

Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes. Él le enseñará. Mirando su vida, es el mejor dechado⁵⁵.

Pues juntaos cabe este buen Maestro muy determinadas a aprender lo que os enseña, y su Majestad hará que no dejéis de salir buenas discípulas [...], mirad sus palabras⁵⁶.

d. Dimensión mistagógica. Cristo es puerta, es camino y es guía

Hablamos de dimensión mistagógica para referirnos a la posibilidad humana de entrar en relación con el Misterio. Se trata de la experiencia interior personal que va transformando a la persona hasta la divinización o cristificación. Cristo, por tanto, es el horizonte de transformación, pero también se presenta como la mediación para ese acceso de Teresa al Misterio trinitario. Cristo es el verdadero mistagogo de Teresa, siendo para ella la puerta que abre a los grandes secretos de Dios.

⁵⁴ V 26,5.

⁵⁵ V 22,7.

⁵⁶ C 26,10.

¡Oh Señor!, que todo el daño nos viene de no tener puestos los ojos en Vos, que si no mirásemos otra cosa sino al camino, presto llegaríamos [...] erramos el camino por no poner los ojos, como digo, en el verdadero camino⁵⁷.

[la Humanidad sacratísima] por esta puerta hemos de entrar, si queremos que nos muestre la soberana Majestad grandes secretos⁵⁸.

Al menos yo les aseguro que no entren a estas dos moradas postreras; porque si pierden la guía, que es el buen Jesús, no acertarán el camino; hartos serán si se están en las demás con seguridad. Porque el mismo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz, y que no puede ninguno ir al Padre sino por Él; y «quien me ve a mí ve a mi Padre»⁵⁹.

e. Dimensión histórico-existencial: Cristo es Señor, es Rey, es Majestad

La dimensión histórico-existencial hace referencia al modo específico de ser humano en la historia y en la realidad. Podemos apreciar cómo queda configurada por la experiencia cristológica a partir de uno de los nombres más utilizados por Teresa para referirse a Cristo: «Señor». Por otra parte, sabemos que Teresa siempre se refiere al Resucitado cuando habla de la Humanidad sacratísima de Jesús. Si unimos estas dos afirmaciones, podemos ver a Teresa insertándose de lleno en la vida del Resucitado. Para Teresa la vida verdadera es la divina, y por tanto, entrar en relación con el Señor despliega en ella una nueva forma de mirar la vida del mundo.

¡Oh Rey de gloria y Señor de todos los reyes! ¡Cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin! ¡Cómo no son menester terceros para Vos! Con mirar vuestra persona, se ve luego que es sólo el que merecéis que os llamen Señor, según la majestad mostráis. [...]

⁵⁷ C 16,11.

⁵⁸ V 22,6.

⁵⁹ 6M 7,6.

¡Oh Señor mío, oh Rey mío! ¡Quién supiera ahora representar la majestad que tenéis! Es imposible dejar de ver que sois gran Emperador en Vos mismo, que espanta mirar esta majestad; mas más espanta, Señor mío, mirar con ella vuestra humildad y el amor que mostráis a una como yo. En todo se puede tratar y hablar con Vos como quisiéramos, perdido el primer espanto y temor de ver vuestra majestad, con quedar mayor para no ofenderos; mas no por miedo del castigo, Señor mío, porque éste no se tiene en nada en comparación de no perderos a Vos⁶⁰.

3.3. *La noche oscura teresiana como inserción en el Misterio pascual*

Damos un paso más en la interpretación de la noche teresiana. Hasta ahora hemos podido comprobar cómo toda la existencia y todo su itinerario espiritual está configurado desde la experiencia cristológica. Cristo está en el origen, es la guía y meta del camino espiritual teresiano. Cuando Teresa quiere explicitar de nuevo, ya al final del *Castillo interior*, cuál es el verdadero fin de la comunicación de Dios con la persona, la respuesta es contundente:

Bien será, hermanas, deciros qué es el fin para que hace el Señor tantas mercedes en este mundo. Aunque en los efectos de ellas lo habréis entendido, si advertisteis en ello, os lo quiero tornar a decir aquí, porque no piense alguna que es para sólo regalar estas almas, que sería grande yerro; porque no nos puede Su Majestad hacer mayor, que es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; y así tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza –como aquí he dicho alguna vez– para poderle imitar en el mucho padecer⁶¹.

Se trata, por tanto, de una imitación de la vida de Cristo en el camino del “mucho padecer”⁶². Por lo que ya hemos expuesto respecto de la identificación con Cristo, entendemos que no se tratará de una

⁶⁰ V 37,6.

⁶¹ 7M 4,4.

⁶² «Dadme, Señor, trabajos, dadme persecuciones y verdaderamente lo desea, y aun sale bien de ellos; porque, como ya no mira su contento sino el contentar a Dios, su gusto es en imitar en algo la vida trabajosísima que Cristo vivió» (MC 7,8).

imitación superficial, desde la reproducción de los acontecimientos del Jesús histórico, sino de esa experiencia más profunda del Cristo de la fe que Teresa descubre en las entrañas mismas de su ser. La autenticidad de una vida entregada en obediencia al Padre, dinamizada por la fuerza del Espíritu y por amor hacia la humanidad entera es el horizonte. Cristo ya no está fuera, ni siquiera está encerrado en su interior, sino que toda su vida es ya Cristo, como señalamos anteriormente.

Si esto es así, y al mismo tiempo hemos afirmado que la noche oscura es una fase importante del camino, nos preguntamos ahora qué aspecto de la vida de Cristo nos permite interpretar este trance de Teresa como un paso cualitativo en su proceso de cristificación. Partimos de la afirmación de que la noche oscura introduce a Teresa en la experiencia del Misterio pascual, núcleo esencial de la fe cristiana. Subrayamos dos elementos esenciales como son la kénosis del Hijo y el descenso a los infiernos.

Para este propósito nos introducimos en una nueva alegoría con la que Teresa expone todo el proceso espiritual. Se trata de la transformación del gusano en mariposa que narra en las *Quintas moradas*⁶³. Se trata de una comparación que le sirve para recapitular todo el proceso hasta este momento y al mismo tiempo presentar a modo de prolepsis el resto del camino. El análisis de esta alegoría nos permitirá adentrarnos en la comprensión que Teresa tiene de la noche oscura con relación al Misterio pascual. Nos servirá de hilo conductor en los dos aspectos fundamentales mencionados, la kénosis y el descenso a los infiernos.

a. “Hacerse esclavos del Señor”, prolongación de la kénosis de Cristo

En nuestra opinión, la clave cristológica más importante para comprender la noche oscura teresiana es la kénosis del Hijo. Fundamen-

⁶³ La alegoría de la transformación del gusano en mariposa, junto con la alegoría del castillo y el símbolo del matrimonio son los tres ejes simbólicos sobre los que Teresa construye su doctrina del proceso espiritual en el *Castillo interior*. Cf. M. IZQUIERDO SORLI, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, Diputación Provincial de Ávila-Institución Gran Duque de Alba, Ávila 1993, 99-100; 226-230. También en S. GUERRA SANCHO, «El gusano de seda y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual», en: F.J. SANCHO FERMÍN – R. CUARTAS LONDOÑO (dir.), *Las Moradas del Castillo interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano*, cit., 371-399.

tamos esta afirmación partiendo de la alegoría del gusano-mariposa que estamos comentando. Sigamos, pues, su discurso argumentativo.

El elemento central que nos aporta esta imagen es la transformación del gusano en mariposa. Teresa explicará que esta transformación se produce a partir de la inserción del orante en la contemplación, lo cual supone un encuentro con la grandeza de Dios de una forma oculta y misteriosa. En el proceso natural del gusano de seda, que le sirve de soporte, se distinguen claramente tres momentos: la vida del gusano, el encierro en el capullo y la vida de la mariposa blanca. Cada uno de ellos se identificarían con tres fases del itinerario espiritual: las primeras moradas se corresponden con la vida del gusano, la transición a la vida mística correspondería a la muerte del gusano en el capullo y la plenitud de la vida mística se identificaría con la vida de la mariposa.

La transformación del gusano en mariposa genera gran admiración en Teresa y se presenta como un hecho sorprendente para la inteligencia humana. Así lo expresa:

Después de grandes (los gusanos), les ponen unas ramillas y allí con las boquillas van de sí mismos hilando la seda y hacen unos capuchillos muy apretados adonde se encierran; y acaba este gusano que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposa blanca, muy graciosa. Mas si esto no se viese, sino que nos lo contaran de otros tiempos, ¿quién lo pudiera creer? ¿Ni con qué razones pudiéramos sacar que una cosa tan sin razón como es un gusano y una abeja, sean tan diligentes en trabajar para nuestro provecho y con tanta industria, y el pobre gusanillo pierda la vida en la demanda⁶⁴?

¿Qué interpretación hace Teresa de esta muerte del gusano en el capullo y qué relación tiene con la noche oscura?

Pues crecido este gusano –que es lo que en los principios queda dicho de esto que he escrito–, comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo. En una parte me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en

⁶⁴ 5M 2,2.

Cristo, o en Dios, que todo es uno, o que nuestra vida es Cristo. En que esto sea o no, poco va para mi propósito⁶⁵.

Esta muerte del gusano es símbolo de la muerte mística, insertando así el pensamiento de Teresa en la línea evangélica de la negación de sí mismo como condición del seguimiento⁶⁶, o la teología paulina de la vida en Cristo⁶⁷ y de la kénosis del himno de *Filipenses*⁶⁸, y, por último, en toda la tradición mística de la aniquilación del yo como proceso previo a la unión con Dios. La muerte del gusano, del yo, conlleva una actividad por parte de la persona, que se correspondería con el proceso de purificación activa en el lenguaje sanjuanista:

Pues ¡ea, hijas mías!, prisa a hacer esta labor y tejer este capuchillo, quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra, poniendo obras de penitencia, oración, mortificación, obediencia, todo lo demás que sabéis; que ¡así obrásemos como sabemos y somos enseñadas de lo que hemos de hacer! ¡Muera, muera este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado!, y veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza como lo está este gusanillo en este capucho⁶⁹.

La vinculación de este proceso de muerte del yo con el Misterio paschal también lo expresa Teresa con claridad. Nuestros “trabajillos” los junta el Señor con los grandes trabajos de su Pasión:

⁶⁵ 5M 2,4.

⁶⁶ Cf. Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23.

⁶⁷ Cf. Col 3,3-4; Gál 2,20. «La correspondencia entre “el interior” teresiano y el “hombre interior paulino” que ya no vive él, sino Cristo en él, da a la mística de la Santa su carácter específicamente cristiano. Pero esa dimensión teológica-cristocéntrica es en ella, como en Juan de la Cruz, inseparable de su dimensión psicológica. Dice la Santa: “En lo interior de su alma, en lo muy muy interior, es una cosa muy honda, que no se sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía” (7M 1,7). Dios, Cristo, y el hondón del alma (en la Santa la Séptima Morada) forman tal unidad que la experiencia de uno lleva consigo indefectiblemente la experiencia del otro» (S. GUERRA SANCHO, «El gusano de seda y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual», cit., 381).

⁶⁸ Cf. Flp 2,6-11.

⁶⁹ 5M 2,6.

Y ¡cómo si podemos!, no quitar de Dios ni poner, sino quitar de nosotros y poner, como hacen estos gusanitos; que no habremos acabado de hacer en esto todo lo que podemos, cuando este trabajillo, que no es nada, junte Dios con su grandeza y le dé tan gran valor que el mismo Señor sea el premio de esta obra. Y así como ha sido el que ha puesto la mayor costa, así quiere juntar nuestros trabajillos con los grandes que padeció Su Majestad y que todo sea una cosa⁷⁰.

Y hay una última referencia explícita que nos permite establecer esta conexión de la noche oscura con el Misterio pascual. Tiene que ver con el proceso inmediato a la salida de la nueva criatura, la mariposita, del capullo. Teresa se referirá a los trabajos que se padecen en esta nueva situación de los que piensa hablar más adelante –lo hace en las *Sextas moradas*–.

¡Oh Señor!, y ¡qué nuevos trabajos comienzan a esta alma! ¿Quién dijera tal después de merced tan subida? En fin, fin, de una manera o de otra ha de haber cruz mientras vivimos. [...]

No quiero decir que no tienen paz los que llegan aquí, que sí tienen y muy grande; porque los mismos trabajos son de tanto valor y de tan buena raíz, que, con serlo muy grandes, de ellos mismos sale la paz y el contento. Del mismo descontento que dan las cosas del mundo nace un deseo de salir de él tan penoso, que si algún alivio tiene es pensar que quiere Dios viva en este destierro, y aun no basta, porque aun el alma con todas estas ganancias no está tan rendida en la voluntad de Dios, como se verá adelante⁷¹.

Recapitulando lo dicho hasta aquí, tenemos los siguientes elementos: la vida del gusano en el capullo se identifica con la vida escondida en Cristo; en este encierro se produce la muerte del gusano, que se identifica con la muerte del yo (el amor propio y la propia voluntad); los “trabajillos” que padece el alma en este proceso de muerte se insertan en el Misterio pascual; y finalmente, en la transición hacia

⁷⁰ 5M 2,5.

⁷¹ 5M 2,9-10.

la nueva vida de la mariposa, aparecen “nuevos trabajos” que se identifican con la noche oscura descrita en las *Sextas moradas*.

Por tanto, identificamos la muerte del gusano con todo el proceso de purificación de la dimensión psíquica de la persona⁷². La dinámica del desasimiento continuo, como un ejercicio de vaciamiento de sí, «quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad»⁷³. La muerte de la mariposa es la muerte total del yo, la purificación que acontece en lo más profundo del ser, en lo más íntimo del alma, dirá Teresa. Aquí ya no es la persona la que realiza el esfuerzo de despojarse o desasirse de todo lo que no sea Dios en su vida, sino que padece de forma pasiva la aniquilación del ser, dando lugar a una nueva existencia en Cristo.

En la narración de las *Sextas moradas* parece que Teresa se olvida de la mariposilla⁷⁴. Retomará su historia en la séptima morada para expresar que la mariposa, muerta ya, da paso a la vida de Cristo en ella. Parece que el desasosiego con que ha vivido cede el lugar al reposo y el gozo «porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo»⁷⁵. La muerte de la mariposa es la muerte total –fijémonos que no es ya la del gusano– «ahora, pues, decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo y que vive en ella Cristo»⁷⁶. Nace así la persona plenamente espiritual.

⁷² Cf. J. WELCH, *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*, DDB, Bilbao 2001, 185-198. En la interpretación que realiza Welch identifica la alegoría de la mariposa como representación del proceso de sanación profunda que vive la psique humana. En este sentido, la mariposa representa la historia de la psique que ha de atravesar “la noche” para nacer a una nueva realidad. Welch establece un paralelismo entre el proceso psicológico de alienación del yo que es preludeo del encuentro con el sí-mismo y el proceso espiritual de encuentro con Dios en el interior de sí mismo. Así, «la invitación religiosa a la unión con Dios existe dentro del desarrollo psicológico. Como experiencia religiosa, este tiempo de alienación del capucho ha sido llamado “la noche oscura del alma”. [...] La noche oscura es el símbolo de las purificaciones experimentadas por el cristiano» (J. WELCH, cit., 195).

⁷³ Cf. 5M 2, 6. Una interpretación pneumatológica del movimiento de desasimiento y de vaciamiento en Teresa de Jesús lo podemos encontrar en A. BROUILLETTE, *Le lieu du salut*, cit., 183-195.

⁷⁴ Apenas aparecen referencias explícitas, todas ellas para hablar del desasosiego, ansias o inquietud de la mariposilla (cf. 6M 4,1; 6M 6,1,4; 6M 11,1).

⁷⁵ 7M 2,5.

⁷⁶ 7M 3,1.

Ahora bien, ser espirituales de veras significa mirar al Crucificado, concluirá Teresa. «Si su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras?»⁷⁷. Seguir los pasos de Jesucristo⁷⁸, supone para nosotros adoptar esa misma condición de siervos:

hacerse esclavos de Dios, a quien, señalados con su hierro, que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad, los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como Él lo fue⁷⁹.

La kénosis del Hijo⁸⁰, que se “vacía de sí mismo” es el paradigma desde el que comprender la humildad y el desasimiento teresiano⁸¹. No solo como un ejercicio ascético que dispone a la persona para recibir la comunicación de Dios, sino como consecuencia del amor recibido y que nos permite participar de la “gran dignidad” de los «siervos del amor»⁸² entrando en su mismo dinamismo vital. Esta dinámica kenótica, a su vez, implica en la vida del Hijo todo un proceso de descenso que culmina en la muerte en cruz. Y «la entrada del Cristo en la nada a través de la muerte en la cruz coincide con la entrada de Dios mismo en la nada de la muerte»⁸³. La nada de la muerte permite al Hijo entrar

⁷⁷ 7M 4,8.

⁷⁸ Cf. Flp 2, 6-8.

⁷⁹ 7M 4,8.

⁸⁰ Cf. sobre la kénosis: M. VIAL, «Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose. God Right up to Nothingness. On Kenosis», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, tomo 95 (2015) 339- 357. También sobre el sentido de kénosis positiva, entendida esta como la negación por amor: C.L. GARCÍA ANDRADE, *Dios es amor recíproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dios Trinidad. En diálogo con Tomás de Aquino, Ghislain Lafont, Gisbert Greshake y Hans Urs von Balthasar*, Publicaciones claretianas, Madrid 2015, 678-711 y 780-782. Sobre la conexión teológica entre la noche oscura de Juan de la Cruz y la kénosis: P. CODA – J. TREMBLAY – A. CLEMENZIA, *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, 68-81.

⁸¹ Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *La mirada del amor, Sígueme*, Salamanca 2005, 11-28.

⁸² Cf. V 11,1. Teresa llama así a los que se determinan a seguir el camino de la oración.

⁸³ M. VIAL, «Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose. God Right up to Nothingness. On Kenosis», cit., 350.

en el lugar que “habitan los muertos”, el infierno, lugar de la ausencia de Dios.

b. El descenso a los infiernos, la noche más oscura

La noche oscura es el descenso mismo del místico al infierno⁸⁴. En la experiencia de Teresa no se trata sólo de un símil para expresar el tormento que sufre el alma, sino que la visión de su paso por el infierno ha sido una de las gracias místicas más determinantes de su noche oscura, como ya analizamos previamente. Ahora se trata de sacar las conclusiones que se derivan de esa experiencia a la luz del Misterio pascual de Jesucristo y más concretamente, de su descenso a los infiernos.

En la línea teológica de Tertuliano, muy pronto se asienta en la fe de la Iglesia el convencimiento de que Cristo tuvo que experimentar todas las formas de la existencia humana, incluso la bajada al infierno⁸⁵. Un segundo momento en la reflexión teológica sobre esta afirmación de fe, consolidará la creencia de que en este descenso de Cristo a los infiernos se produce la redención total de la humanidad⁸⁶. La verdad

⁸⁴ «Porque el tormento que en sí se siente, sin saber de qué, es insoportable. A mi parecer, es un poco del traslado del infierno» (V 30,12); «La manera de esta pasión y pena, aunque de verdad ella es sobre manera, descríbela David (Sal 17,5-7), diciendo: *Cercáronme los gemidos de la muerte, los dolores del infierno me rodearon, en mi tribulación clamé*. Pero lo que esta doliente alma aquí más siente, es parecerle claro que Dios la ha desechado y, aborreciéndola, arrojado en las tinieblas, que para ella es grave y lastimera pena creer que la ha dejado Dios. La cual también David, sintiéndola mucho en este caso, dice (Sal 87,68): *De la manera que los llagados están muertos en los sepulcros, dejados ya de tu mano, de que no te acuerdas más, así me pusieron a mí en el lago más hondo e inferior en tenebrosidades y sombra de muerte, y está sobre mi confirmado tu furor, y todas tus olas descargaste sobre mí*. Porque, verdaderamente, cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios y castigada y arrojada e indigna de Él, y que está enojado, que todo se siente aquí; y más, que le parece que ya es para siempre» (2N 6,2).

⁸⁵ «Ahora bien, si Cristo es Dios, como también es hombre (muerto según las Escrituras y sepultado según las mismas), observó también esta ley cumpliendo en los infiernos la norma de la muerte humana, no ascendió a las regiones más altas de los cielos sin antes descender a las regiones más bajas de la tierra, para darse allí a conocer a los patriarcas y profetas» (TERTULIANO, *El alma*, Ciudad Nueva, Madrid 2016, 347).

⁸⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Tratado sobre el infierno*. Compendio, Edicep, Madrid 2000, 35, nota 16.

teológica que se pone de manifiesto es el amor incondicional y pleno de Dios, que no puede abandonar a la nada a su criatura, y “desciende” en busca de sus hijos. Deducimos, por tanto, dos implicaciones: la primera de ellas, en cuanto que es el Hijo, asume y experimenta en sí el vacío, la nada, el silencio total de Dios⁸⁷. Y, en segundo lugar, el sentido redentor según el cual, la humanidad es salvada⁸⁸.

En definitiva, este paso por el infierno culmina toda la travesía de la noche oscura del Hijo, iniciada en la noche de Getsemaní y concluida en esta oscuridad de muerte total. Desde la perspectiva del Hijo, la firme voluntad sostenida de obediencia al Padre que se traduce en el abandono confiado hasta la entrega total, permitirá la victoria definitiva sobre el pecado y la muerte, es decir, sobre la nada. En ese mismo instante, Dios priva a la nada de todo poder de separación de Él. La humanidad, en el Hijo, ha entrado a formar parte de Dios. Y forma parte de la humanidad, la experiencia de la nada, de vacío.

⁸⁷ «En definitiva lo que él (Jesús) sigue es la lógica de su encarnación al descender a ese lugar de desolación, de alejamiento de los hombres (pues ya no está en la tierra) y de Dios (tampoco está en el cielo). “*In loco vastae solitudinis*, en un lugar de inmensa soledad”. Jesús ha vivido así hasta el final (*egenomen nekros*: Ap 1,18; *egeneto nekros*, el que llegó a estar muerto: Ap 2,8), sin eludir absolutamente nada de lo que comporta ser hombre (*hominem verum*), llegando hasta el final de la kénosis de la encarnación, abajándose en la encarnación, la cual sólo es tal si se llega hasta allí. Jesús vivió esta agonía del sentido y de la evidencia que es la muerte del hombre» (A. GESCHÉ, *Jesucristo, Sígueme*, Salamanca 2013, 179).

⁸⁸ La interpretación teológica del descenso a los infiernos de Jesús ha sido ampliamente desarrollada por A. Gesché. Este autor señala, basándose en la tradición, que en la verdad teológica que se encierra en el descenso a los infiernos encontramos tres momentos salvíficos que son el combate con el demonio según el cual Jesús afronta la última lucha contra el mal “en la propia casa” del adversario, es decir, llega a la raíz misma del pecado; la predicación a los condenados, según la cual el Señor anuncia la salvación también a todos los que no le han podido conocer y murieron antes que Él, de modo que se universaliza y completa la evangelización del mundo; y por último la salida victoriosa hacia el cielo, llevando consigo a todos los salvados y culminando de este modo la resurrección, que adquiere así un sentido no sólo personal. Jesús es resucitado y resucitador. (Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, cit., 191-203). La visión que refleja esta interpretación de que la lucha y el combate se prolonga también en la fase de la resurrección, como parte de este proceso de nuevo nacimiento a la Vida, es muy valiosa para nuestra interpretación positiva de la noche oscura como un momento de crecimiento y nacimiento a una nueva forma de ser creyente.

Teresa es mucho más sensible, debido en gran parte al contexto teológico y espiritual en el que se mueve, a la identificación con el Crucificado y con el sufrimiento que Éste ha padecido en toda su existencia. Sin embargo, su visión del infierno nos permite proponer la interpretación de su noche como seguimiento y adhesión también a este Cristo que descendió a los infiernos. La mayor parte de las veces que habla del infierno están referidas a sí misma, a que lo merece o que ha sido liberada de él por la misericordia de Dios. La visión del infierno genera en ella una solidaridad radical con el pecado del mundo. Y desde la experiencia de ser salvada de esa situación de pecado o ausencia de Dios, brota en ella el deseo de participar en la redención. De ahí que los trabajos de la noche oscura, vividos como participación del Misterio pascual, se unen a la misión redentora de Cristo⁸⁹.

En sintonía con este Cristo que se vació de sí mismo hasta la muerte en cruz y descendió a los infiernos para hacer frente al mal y liberar mediante el anuncio salvador del Evangelio a toda la humanidad, adquiere todo el sentido el olvido de sí a favor de los otros, en definitiva, del Reino que propone Teresa a sus hermanas:

¡Oh hermanas mías, qué olvidado debe tener su descanso, y qué poco se le debe de dar de honra, y qué fuera debe estar de querer ser tenida en nada el alma adonde está el Señor tan particularmente! Porque si ella está mucho con Él, como es razón, poco se debe de acordar de sí; toda la memoria se le va en cómo más contentarle, y en qué o por dónde mostrará el amor que le tiene. Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras⁹⁰.

⁸⁹ Cf. 5M 2,5.

⁹⁰ 7M 4,6.

c. El abandono confiado como respuesta de fe: unión de voluntades

Retomando la dimensión cristológica, volvemos la mirada de nuevo a Jesús, pero para intuir desde Él la respuesta creyente en la noche oscura. En la oración del huerto se produce la mayor experiencia de abandono confiado por parte de Jesús a la voluntad del Padre. Es ahí donde experimenta como hombre el miedo extremo ante el poder de la muerte. Los evangelistas no se ahorran el expresar la dimensión abismal que tiene la angustia de Jesús. «La angustia de Jesús es algo mucho más radical que la angustia que asalta a cada hombre ante la muerte: es el choque frontal entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte, el verdadero drama de la decisión que caracteriza a la historia humana»⁹¹. Esta es la lucha entre su voluntad y la voluntad del Padre. La oración va dirigida al *Abbá*, en la versión de *Marcos*, con el cariño de un hijo que se dirige a su padre, como expresión de la máxima confianza entre ellos, esencia de la relación misma⁹². Este abandono confiado culminará, así mismo, en el sí definitivo que Jesús da al Padre en la cruz⁹³.

⁹¹ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid 2011, 184-185.

⁹² «El que Jesús se atreviera a dar ese paso (llamar a Dios *Abbá*) significa algo nuevo e inaudito. Él habló con Dios como un hijo con su padre, con la misma sencillez, el mismo cariño, la misma seguridad. Cuando Jesús llama a Dios *Abba* nos revela cuál es el corazón de su relación con Él. Se lee con frecuencia esta afirmación (y yo mismo he compartido antes esta idea): cuando Jesús hablaba con su Padre celestial, no hacía más que recoger sencillamente las palabras que balbuceaban los niños. Esto es minimizar la cuestión de forma inadmisiblemente. Hemos visto que hasta los hijos mayores decían *abbá* a sus padres. O sea, cuando Jesús hace esto mismo con Dios, no expresa solamente la confianza con que Él vive esta relación; este *Abbá* contiene al mismo tiempo el don total del Hijo que se entrega al Padre en la obediencia (Mc 14,36; Mt 11,25-26)» (J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, 70).

⁹³ Esta experiencia de entrega total, de sí absoluto que da Jesús al Padre refleja lo que J.-B. Metz denomina la mística de Jesús que es una «mística del sufrimiento en razón de Dios. El grito de Jesús en la cruz es el grito de quien, sin haber sido nunca infiel a Dios, se ve abandonado por Él. A mi juicio –dirá–, esto remite inexorablemente a la mística divina de Jesús, quien no rehúye la divinidad de Dios. En la cruz, aun sintiéndose abandonado por Dios, dice “sí” a un Dios que es bien distinto del eco de nuestros deseos, por muy ardientes que sean estos; dice “sí” a un Dios que es más –y distinto– que respuesta a nuestras preguntas por muy duras y apasionadas que sean éstas, como las de Job o, al fin y al cabo, las del propio

La unión de voluntades es un elemento esencial de la espiritualidad teresiana. Todo el proceso espiritual tiene la finalidad de unir nuestra voluntad con la de Dios. Esto no es un *a priori* en la vida de Teresa, aunque lo exponga ya al inicio del *Castillo interior*:

Toda la pretensión de quien comienza oración (y no se os olvide esto, que importa mucho) ha de ser trabajar y determinarse y disponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conformar con la de Dios; y como diré después estad muy cierta que en esto consiste toda la mayor perfección que se puede alcanzar en el camino espiritual⁹⁴.

Teresa lo ha ido aprendiendo en el camino, muchas veces a fuerza de integrar a través de la noche oscura en cualquiera de sus manifestaciones, que la voluntad de Dios no siempre se ajustaba a sus deseos, aunque estos fueran buenos. Así, poco a poco va descubriendo que la verdadera unión no consiste en gozar de las “cosas sobrenaturales”, sino que «la verdadera unión se puede muy bien alcanzar, con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos a procurarla, con no tener voluntad sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios»⁹⁵. Y para ello, «es necesario que muera el gusano»⁹⁶, que ya vimos que es morir al amor propio y a la propia voluntad.

Es así como Teresa orienta el desasimiento de sí mismo hacia la unión con la voluntad de Dios. Y dando un paso más en su afán pedagógico de traducir en la vida esta experiencia de fe, vinculará de forma magistral el hacer la voluntad de Dios con el amor al prójimo⁹⁷.

Como Jesús en Getsemaní, es en los momentos de noche –tentaciones, sequedad en la oración, fracasos apostólicos, desasosiego o angustia vital– donde Teresa aprende a abandonarse confiadamente y rendir su voluntad a la de Dios. Y es el desasimiento de la propia vo-

Jesús. Dios no se acomoda. ¡El Dios que se adapta incondicionalmente a nosotros no existe!» (J.-B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007, 37).

⁹⁴ 2M 1,8.

⁹⁵ 5M 3,3.

⁹⁶ 5M 3,5.

⁹⁷ Cf. 5M 3,7-8.

luntad, en definitiva, lo que nos une entrañablemente al mismo destino de Cristo.

¿Queréis ver cómo se ha con los que de veras le dicen esto («hágase tu voluntad»)? –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 cruz⁹⁸.

3.4. *Líneas teológicas de la noche oscura teresiana en clave cristológica*

El recorrido que hemos realizado en este análisis de la dimensión cristológica nos deja como resultado las siguientes líneas teológicas fundamentales que se desprenden de la noche oscura teresiana.

a. Cristo es luz en medio de la noche

La presencia luminosa de Cristo es una característica propia de la noche oscura teresiana. Como hemos visto, simultáneamente a los trabajos y sufrimientos más fuertes por los que atraviesa la vida de Teresa, se están produciendo las gracias místicas cristológicas más profundas y trascendentales de su proceso espiritual. La Humanidad Sacratísima, como ella dirá, se le muestra como asidero firme en medio de la tempestad. Lo que para otros maestros espirituales llegaba a ser un estorbo para llegar a la máxima altura mística, para Teresa es un apoyo irrenunciable, no buscado por ella, sino revelado como tal por la misma persona de Jesucristo. La alternancia de luz y oscuridad, o lo que es lo mismo, presencia y ausencia, es una dinámica propia de la noche oscura teresiana.

b. La noche oscura nos inserta en el Misterio pascual

La identificación con Cristo es la meta del itinerario espiritual teresiano. A lo largo de su vida, Teresa ha ido conociendo a Jesús, enamo-

⁹⁸ C 32,6.

rándose de Él y dejándose atraer por su “hermosura”. Su deseo llega hasta el extremo de querer vivir como Él, amar como Él, sentir como Él, padecer como Él, en una palabra, que su vida sea la de Cristo. Horizonte y experiencia que se abre en las séptimas moradas, una vez que previamente ha vivido la noche. El sentido cristológico de la misma es claro y explícito en la narración teresiana: es una forma de adherirse al Misterio pascual de Jesucristo.

La kénosis y el descenso a los infiernos de Jesús han sido dos claves fundamentales para interpretar esta inserción en el Misterio pascual. Respecto de la primera, hemos comprobado cómo para Teresa, morir al yo, vaciarse de sí o desasirse de uno mismo es la dinámica de los “siervos del amor”, dispuestos a llegar hasta las últimas consecuencias en la entrega, la muerte en cruz. Así mismo, la visión del infierno, según la cual Teresa ha experimentado en carne propia las penas que allí se sufren, le ha permitido sentirse salvada del abismo, y partiendo de ahí, participar en la misión redentora del Hijo. Así se planteó su vida a partir de esta gracia mística.

La noche, por tanto, es todo un proceso en el que la persona se ejercita en el desasimiento hasta el vacío total de sí, experimenta la muerte o aniquilación total de su propio ser, acoge la salvación que solo le puede venir de Dios y se entrega en radicalidad a la misión de liberar a otros del sufrimiento del infierno.

3.5. En conclusión: la vida teologal crece en la noche oscura

Por todo lo dicho anteriormente, la noche oscura resitúa al orante en una actitud de humildad, cuya raíz como elemento clave de la vida espiritual hay que buscarla en el mismo Jesús y en concreto en el misterio de la encarnación y la kénosis, dándole así un sentido cristológico explícito. Para Teresa de Jesús, la humildad es el cimiento de la vida espiritual, porque es lo mismo que edificar sobre la verdad de lo que somos. Un proyecto de vida espiritual que no se sustente en la verdad, está abocado al fracaso, al engaño y a la perversión del fin o meta que pretende. Esta afirmación es una de las piezas fundamentales de la espiritualidad teresiana. Y hemos podido comprobar que la forma como Teresa experimenta la noche oscura está detrás de este reconocimiento. Desde esta actitud de fondo, se van a desplegar las tres virtudes teologales.

Así, el encuentro con un Dios que es Misterio, «nube de grandísima claridad»⁹⁹ es posible gracias a la fe¹⁰⁰, que ha sido probada a través de distintos trabajos y sufrimientos, y que conduce a una comunicación serena desde el silencio¹⁰¹. Vivir desde el abandono confiado a Dios es posible gracias a la purificación de la esperanza¹⁰², una vez que en los momentos de máxima prueba, la persona ha sido capaz de pronunciar un sí a la voluntad de Dios¹⁰³, el único en quien confía. Junto con esto, la tensión entre lo que ya se goza y lo que todavía se anhela forma parte también de la purificación de la esperanza. Y finalmente, el amor crece como fruto de esta noche, en respuesta agradecida a la misericordia de Dios. Un amor que se concreta en un modo de vivir y de obrar descentrados del propio interés.

⁹⁹ 7M 1,7.

¹⁰⁰ «Porque la fe oscurece y vacía al entendimiento de toda su inteligencia y en esto le dispone para unirle con la Sabiduría divina» (2N 21,11).

¹⁰¹ «Esta blancura de fe llevaba el alma en la salida de esta noche oscura, cuando caminando, como hemos dicho arriba, en tinieblas y aprietos interiores, no dándole su entendimiento algún alivio de luz, ni de arriba, pues le parecía el cielo cerrado y Dios escondido, ni de abajo, pues los que la enseñaban no le satisfacían, sufrió con constancia y perseveró, pasando por aquellos trabajos sin desfallecer y faltar al Amado; el cual en los trabajos y tribulaciones prueba la fe de su Esposa» (2N 21,5).

¹⁰² «Y la esperanza vacía y aparta la memoria de toda la posesión de criatura, porque, como dice san Pablo (Rm 8,24), *la esperanza es de lo que no se posee*, y así aparta la memoria de lo que se puede poseer, y pónela en lo que espera. Y por esto la esperanza de Dios sola dispone la memoria puramente para unirla con Dios» (2N 21,11).

¹⁰³ «Que el ojo pueda mirar hacia arriba, y no más, que es el oficio que de ordinario hace la esperanza en el alma, que es levantar los ojos a mirar a Dios» (2N 21,7); «de esta librea de esperanza va disfrazada el alma por esta oscura y secreta noche que hemos dicho, pues que va tan vacía de toda posesión y arrimo, que no lleva los ojos en otra cosa ni el cuidado si no es en Dios» (2N 21,9).

TERESA GIL MUÑOZ, STJ

La noche oscura en el itinerario espiritual de Teresa de Jesús.
Interpretación cristológica

RESUMEN: La noche oscura es una experiencia purificadora del proceso místico que vive Teresa de Jesús. En el presente artículo, abordaremos uno de los aspectos fundamentales a la hora de interpretar dicha noche: su dimensión cristológica. Partiendo del análisis de la visión del infierno, teniendo de fondo el estudio realizado sobre las sextas moradas, se describe esta experiencia espiritual como el proceso mediante el cual la persona culmina el proceso de identificación con Cristo, insertándose a través de ella en el Misterio pascual. Dos experiencias cristológicas marcarán nuestra pauta de interpretación: la kénosis y el descenso a los infiernos. La transformación del gusano en mariposa será el marco simbólico sobre el que realizaremos esta lectura cristológica de la noche oscura teresiana.

PALABRAS CLAVE: Teresa de Jesús; noche oscura; kénosis; itinerario espiritual; descenso a los infiernos; sextas moradas; gusano-mariposa.

The Dark Night in the Spiritual Itinerary of Teresa of Jesus :
A Christological Interpretation

ABSTRACT: The Dark Night of the soul is a purifying experience within the mystical life of Teresa of Jesus. In the present article we shall consider one of the fundamental aspects of this Night: its Christological dimension. Based on an analysis of her vision of hell and in reference to a study of the Sixth Dwelling Places, this spiritual experience is described here as the process by which the person is identified with Christ, and thus enters into the Paschal Mystery. Two Christological experiences guide this interpretation: Christ's *kenosis* and his descent into hell. The transformation by which the silkworm becomes a butterfly is the symbolic indicator by which this Christological reading of Teresa's Dark Night is accomplished.

KEYWORDS: Teresa of Jesus; dark night; *kenosis*; spiritual itinerary; descent into hell; Sixth Dwelling Places; silkworm-butterfly.