



FACULTAD DE TEOLOGÍA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

**“YA, YA SE ABREN LAS FLORES” (V 16, 3)
VIRTUDES Y GRADOS DE ORACIÓN DESDE EL SÍMBOLO DE LAS FLORES
DE TERESA DE JESÚS**

Autor: Harold Alberto Cuervo Rodríguez

Director: Dr. Juan Antonio Marcos Rodríguez

Madrid

Junio 2023



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD**

**“YA, YA SE ABREN LAS FLORES” (V 16, 3)
VIRTUDES Y GRADOS DE ORACIÓN DESDE EL SÍMBOLO DE LAS FLORES
DE TERESA DE JESÚS**

Autor: Harold Alberto Cuervo Rodríguez

Visto bueno del director

A handwritten signature in black ink that reads "Juan A. Marcos".

Dr. Juan Antonio Marcos Rodríguez

**Madrid
Junio 2023**

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPITULO I.	
BIOGRAFÍA DE LA VIRTUD EN SANTA TERESA	13
1. Primer despertar	15
2. Segundo despertar	27
3. Tercer despertar.....	40
CAPITULO II.	
FLORES DE VIRTUDES TERESIANAS	49
1. Contextualización del símbolo de las flores	50
1.1. Lenguaje simbólico en los grados de oración	52
1.2. Sistema simbólico de los grados de oración.....	55
1.3. Símbolos que representan el estado del alma	58
2. Significado del símbolo de las flores	61
2.1. Las flores, símbolo principal de los grados de oración	62
2.2. Itinerario espiritual del florecimiento del alma	69
3. Despertar y florecer del alma en la virtud.....	72
CAPITULO III.	
ITINERARIO PRIMAVERAL DEL ALMA.....	77
1.º Grado de oración: cultivo de las flores de virtudes	78
1.1. Estado del alma	78
1.2. Grado de oración.....	80
1.3. La práctica de las virtudes en la vida ascética teresiana	83
1.4. Representación simbólica	86

1.5. Frutos de la oración	87
2.º Grado de oración: preludeo primaveral	89
2.1. Estado del alma.....	89
2.2. Grado de oración.....	90
2.3. Representación simbólica.....	92
2.4. Frutos de la oración.....	95
3.º Grado de oración: pascua florida	97
3.1. Estado del alma	97
3.2. Grados de oración	98
3.3. Representación simbólica.....	102
3.4. Frutos de la oración.....	105
4.º Grado de oración: flores del jardín de los amantes	106
4.1. Estado del alma.....	106
4.2. Grados de oración	108
4.3. Representación simbólica	113
4.4. Frutos de la oración.....	114
CONCLUSIONES.....	117
BIBLIOGRAFÍA.....	120

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Obras de santa Teresa de Jesús¹

CC = Cuentas de conciencia.

CE = Camino de Perfección, autógrafo de El Escorial.

Cons = Constituciones.

E = Exclamaciones.

F = Fundaciones.

M = Moradas.

MC = Meditaciones sobre los Cantares.

V = Vida.

Biblia²

Ap: Apocalipsis

Cnt: Cantar de los cantares

Gn: Génesis

Mc: Marcos

St: Santiago

¹ Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

² *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1976.

INTRODUCCIÓN

La motivación personal de la presente investigación parte de una compleja realidad que vivimos los cristianos a la hora de dar testimonio de vida orante. Una de las realidades por las cuales los cristianos no damos testimonio con la vida consiste en que no manifestamos en las relaciones humanas lo que en la interioridad de la oración vivimos en la relación con Dios.

A partir de esta situación la espiritualidad ha necesitado ejercer, cada vez más, una presencia significativa en medio de tantas realidades como esta, que se convierten en focos de injusticia, desamor y desprecio por los cuales se perpetra un serio contraste que no compagina con la conducta de una persona que practica la oración. En estos contextos, el testimonio cristiano ha comenzado a experimentar grandes retos; por esto, es necesario que a partir de una seria reflexión se comience a entablar una praxis espiritual con miras a la corrección de aquellas realidades que desfiguran el deber ser de un cristiano que practica la oración. Por esta razón, y entorno a la experiencia espiritual y pastoral que ha permeado la vivencia de fe de quien ha emprendido esta investigación, como un interés fundante en el recorrido de su estudio en teología espiritual, se ha buscado proponer, en torno a la experiencia espiritual de santa Teresa de Jesús, un itinerario de auténtica vida cristiana a partir de la práctica de la oración y el ejercicio de las virtudes. Sobre este presupuesto la presente investigación busca constatar cómo el ejercicio de la oración y la práctica de las virtudes son un itinerario espiritual de plenitud de vida cristiana.

Para posibilitar un fundamento se partirá del símbolo de las flores, así como de las virtudes que santa Teresa de Jesús incorpora en los grados de oración del *Libro de la Vida*. Esta imagen que representa las virtudes es un símbolo mistagógico del misterio de la vida cristiana pues, allí, el cristiano se representa en un proceso de transformación en Cristo a través de la oración, partiendo de la analogía del fenómeno natural del crecimiento de una planta que se abre para convertirse en flor. Desde este presupuesto, y como dicta el título de la investigación, se estudiarán las *virtudes y grados de oración desde el simbolismo de las flores*.

Para abordar esta investigación, se propondrá partir de la siguiente idea: *las virtudes son fruto maduro de la oración en la vida espiritual cristiana*. Si esta hipótesis fuera verdadera, habría que considerar que existe una posible relación intrínseca entre virtudes y oración. Más aún, si esto último es así, quedaría por demostrar qué tipo de relación existe entre una y otra categoría para poder definir el sentido las virtudes en la oración cristiana. Por lo cual, el objetivo general de este trabajo es identificar los rasgos y sentido espiritual de las virtudes en la oración, desde la comprensión del símbolo de las flores propuesto por santa Teresa de Jesús.

Luego de rastrear los estudios existentes con respecto a este tema, es necesario decir que lo más aproximado se encuentra en Daniel de Pablo Maroto y Félix Malax, ambos hacen una aproximación a las virtudes en la vida orante representadas con el símbolo mistagógico de las flores a partir de los grados de oración del *Libro de la Vida*. Gracias a los presupuestos dados por la lectura de estos autores, y a la reflexión teológica proveniente de otros especialistas en espiritualidad, se desarrollarán tres cuestiones importantes que llevarán el hilo conductor de la investigación: primero, ¿qué relación existe entre las virtudes y la oración en el marco del relato autobiográfico de Teresa de Jesús?; segundo, ¿qué papel desempeñan la virtudes representadas en el símbolo de las flores en los grados de oración?; y tercero, ¿pueden ser la práctica de la oración y el ejercicio de las virtudes un itinerario espiritual de plenitud de vida cristiana?

Para llevar a buen cauce estos cuestionamientos, es preciso resaltar que el método de esta investigación se sitúa dentro del marco de los lineamientos generales competentes a la disciplina de la teología espiritual. Nuestro trabajo ha consistido en estudiar y analizar el relato autobiográfico y el tratado de oración expuestos en los capítulos del 1 al 22 del *Libro de la vida* de santa Teresa de Jesús; ambas exposiciones tratan del modo por el cual se da el crecimiento gradual de las virtudes por medio de la práctica de la oración. Además de esto, utilizaremos estudios históricos y literarios con los que podremos contextualizar dentro del relato autobiográfico (V 1-9) algunas reseñas importantes del tratado de oración (V 11 - 22). No obstante, este análisis es también transversal a los escritos teresianos pues, teniendo como primera fuente los datos cronológicos y doctrinales del *Libro de la vida*, rastreamos brevemente algunos elementos fundamentales del crecimiento de las virtudes en la práctica

de la oración dentro del itinerario espiritual teresiano presentes en *Camino de perfección*, *Castillo interior*, *Cuenta de conciencia*, *Fundaciones* y *Comentario al Cantar de los cantares*.

Teniendo en cuenta estos presupuestos se desarrollará la investigación en tres capítulos. En el primer capítulo, se determinará cuál es el sentido de las virtudes en la experiencia de oración de Teresa de Jesús desde su niñez hasta la conversión. Para ello se rastrearán por medio de un análisis textual, los elementos más representativos del crecimiento de las virtudes dentro de la dinámica de su itinerario espiritual expuesto en los capítulos del 1 al 9 del *Libro de la vida*. En este capítulo se expondrán las bases del sentido de las virtudes en la vida espiritual para que, después, cuando se haga la lectura sobre el símbolo de las flores en Teresa de Jesús, se comprendan los presupuestos expuestos por la Santa.

En el segundo capítulo se analizará el símbolo de las flores en los grados de oración, su relación con lo expuesto en el primer capítulo acerca de la espiritualidad de las virtudes y el aporte que, al respecto, hace la simbología mencionada. Para ello, se iniciará contextualizando el símbolo de las flores; luego, se interpretarán *las flores* como referente principal del universo simbólico de los grados de oración con el que la Santa elabora una teología espiritual en la que explica la mística de la vida cristiana y sus dinamismos. Finalmente se establecerá una correlación a partir de las virtudes entre el relato autobiográfico y los grados de oración.

En el tercer y último capítulo, se propondrán las virtudes como un itinerario espiritual de plenitud de vida cristiana a la luz de la interpretación del símbolo de las flores en santa Teresa de Jesús. Para lograr este objetivo, dicha simbología se leerá desde el dinamismo de la vida cristiana que es la configuración con Cristo, hasta llegar, como destino final, al desposorio espiritual que representa la plenitud de los grados de oración.

Así pues, en esta investigación, al releer el símbolo de las flores en santa Teresa de Jesús como un itinerario espiritual de plenitud de vida cristiana, se explicará cómo las virtudes son un camino de transformación, que une al alma con Dios y lleva al cristiano a la plenitud de dicha vida. Finalmente, de esta manera se llegarán a identificar los rasgos y sentido espiritual de la virtud, desde una nueva comprensión del símbolo de la flor tal como lo propone santa Teresa de Jesús.

CAPÍTULO I

BIOGRAFÍA DE LA VIRTUD EN SANTA TERESA

Este primer capítulo pretende determinar el significado de la virtud en la experiencia espiritual de santa Teresa de Jesús. El objetivo es exponer, de una manera básica, los rasgos más importantes del itinerario espiritual de Teresa desde la infancia hasta la conversión³, para determinar a partir de ellos, cual es el significado de la categoría virtud dentro del dinamismo de su vida espiritual. Por lo pronto, se reconocerá que este asunto ha sido tratado ya por muchos especialistas en Teresa, de tal manera que lo que aquí se va a decir corresponde a anteriores reflexiones en teología espiritual⁴, aunque esta investigación pretende aportar una lectura analítica diferente a dichas reflexiones.

Basándonos en el *Libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús⁵ se rastreará por medio de un análisis textual, los elementos más representativos del crecimiento de las virtudes dentro de la dinámica de su itinerario espiritual. Para este fin marcaremos tres momentos que representan, cada uno de ellos, un especial despertar de Dios al alma de Teresa. El primero de ellos, refiere al despertar de Dios al alma a cosas de virtud por medio de la familia (capítulos 1 y 2); el segundo, refiere al despertar de Dios al alma para recobrar la virtud perdida por medio de las buenas compañías y los libros (capítulos del 3 al 7); y el tercero, refiere al despertar de Dios al alma para fortalecer la virtud y no ofenderle más (capítulos 8 y 9).

En el progresivo desarrollo de cada despertar pretendemos desentrañar el significado de la virtud desde los presupuestos dados por la misma Santa a partir de su experiencia espiritual y, cuando se plantee en el siguiente capítulo la lectura al símbolo de la flor que

³ En este sentido, nos centraremos en los diez primeros capítulos del *Libro de la Vida* de santa Teresa donde se encuentra “las jornadas que preceden y preparan su vida mística: en el hogar, la vocación religiosa, la enfermedad, su fatigoso entrenamiento en la oración hasta llegar a la conversión (c. 9) y a los primeros destellos de su vida mística (c. 10)”. Tomás Álvarez. *Comentario a “Vida”, “Camino” y “Moradas” de santa Teresa*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005, 12.

⁴ Para lograr este fin se partirá del *Libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús, y de las esenciales aportaciones de Tomás Álvarez, Efrén de la Virgen del Carmen, Maximiliano Herraiz, Daniel de Pablo maroto y Secundino Castro.

⁵ Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

representa la virtud en los grados de oración, podremos comprender de antemano el sentido y el dinamismo de la virtud en Teresa.

Primeramente, para reconocer la importancia que se merece el *Libro de la vida*, se inicia esta sección con una contextualización del libro. El *Libro de la vida* es la primera obra de literatura espiritual que escribe santa Teresa de Jesús, en un primer momento podría entenderse que se trata de una autobiografía, pero no es así, se trata de la narración de las mercedes que el Señor ha hecho en el alma de Teresa a lo largo de su vida espiritual que la llevará, de forma excepcional, a experimentar altos grados de perfección gracias al dinamismo de la oración y la virtud. En función de esto, progresivamente dará a entender la manera en que Dios despierta su alma para cosas de virtud en la medida en que emprende el camino de oración, por tal motivo, la Santa expone un pequeño tratado de oración que, con un lenguaje permeado de símbolos explicará la experiencia orante que le ha llevado a contemplar los grandes misterios de Dios en la intimidad de su ser, y a su vez, narrará la manera por la cual a través de la oración van creciendo en su alma las virtudes como factor determinante de la vida espiritual. El libro culmina explicando los fenómenos místicos derivados de toda esta experiencia, al tiempo que narra los retos que girarán en torno a la fundación de San José.

Por consiguiente, en el *Libro de la vida* la Santa comunicará su experiencia espiritual declarando apasionadamente lo que le ha acontecido en cada despertar del alma, para con ello despertar a la oración y a cosas de virtud, a todas las personas que se acerquen a leer su experiencia⁶.

⁶ Los especialistas en espiritualidad en Teresa de Jesús han denominado a esta faceta doctrinal como “mistagogía teresiana” la cual desarrollaremos con detenimiento en el Capítulo II de nuestra investigación. Por lo pronto nos permitimos presentar brevemente que el tratado doctrinal presente en el Libro de la vida tiene como objetivo despertar a la oración y a la virtud a los lectores, de manera que no sólo se trata de la exposición de tipo biográfico de una experiencia, sino que es también una narración de carácter espiritual que busca suscitar una vivencia.

1. Primer despertar

En que trata cómo comenzó el Señor a despertar esta alma en su niñez a cosas virtuosas, y la ayuda que es para esto serlo los padres.

Epígrafe Cap. 1

A sus 47 años, santa Teresa comienza a escribir la primera redacción del *Libro de la Vida*, y con una memoria excepcional narrar la infancia como si hubiera sido ayer, y así, sin desestimar detalles y a manera de carta de presentación, resalta con gran relevancia la virtud de su familia, reflejando más la nobleza de su conducta acompañada de buenas obras, que la nobleza heredada por el linaje. Es curioso que Teresa considere más importante la virtud que la honra de su linaje, por eso, de entrada, surge la pregunta ¿a qué se debe la falta de interés de Teresa por los títulos que honran el honor de su familia?

Para tratar de dar una posible respuesta a esta pregunta se pueden proponer dos consideraciones, la primera: que la honra fue un tema irrelevante para su familia, pero esto no es así, realmente la honra fue objeto de interés no solo para su padre, sino también para sus tres tíos. A los seis o siete años en que comienzan los recuerdos más significativos para la Santa, “en esas mismas fechas Teresa es alcanzada por la espiral del drama de «pureza de sangre» vivido por sus padres”⁷, afectando del mismo modo a sus primos y hermanos mayores, por lo que la familia entera “tiene que afrontar un largo pleito para defender el propio título de hidalguía”⁸. Para ello han decidido conseguir una ejecutoria para la declaración oficial del título. Probablemente a la familia le interesa “encubrir con ella los inconvenientes sociales de su ascendencia judía”⁹, pues, en la historia familiar, “como una espina dolorosa, se ha instalado una acusación de “no limpieza de sangre” y el recuerdo patético del abuelo paterno, castigado por judaizante”¹⁰.

Segundo: que Teresa, debido a su corta edad, no comprendió el dilema familiar con respecto al pleito por el título de hidalguía, pero tampoco es cierto. Tomás Álvarez afirma

⁷ Tomás Álvarez. *Estudios teresianos*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1995, 142.

⁸ *Ibíd.*, 23.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*

que es imposible que la pequeña Teresa no cayera en la cuenta de lo que sucedía en casa, debido al movimiento que este pleito generó con las “idas y venidas de los alguaciles y procuradores, el nerviosismo del padre y de los tíos”¹¹. En fin, esta situación desató una gran tensión en el seno familiar que no estuvo oculto a la percepción de la Santa. Después de muchos años de pleito, por fin a don Alonso y sus hermanos les concedieron el título de hidalguía, pero solamente en Ávila y sus aldeaños, por lo que “los hermanos de Teresa tendrían que alegar su abolengo hidalgo muy lejos de Ávila. En tierras americanas”¹².

Todos estos sucesos jamás son aludidos en los escritos de la Santa¹³, a excepción de las cartas, donde se puede ver claramente la intervención de Teresa para hacer llegar a su hermano Lorenzo una “copia auténtica de la famosa ejecutoria de hidalguía familiar”¹⁴. Sin embargo, es curioso que este hecho tan significativo para su padre, que marcará profundamente a sus hermanos y que generó por años una fuerte tensión en la familia, no sobresalga en el *Libro de la vida* por lo menos como dato anecdótico, y que tampoco se haga alusión al mérito de su padre que le llevó a recibir la condición de “noble castellano” cuando luchó en la guerra de Navarra de 1512¹⁵.

En la época de Teresa, “en general, los autores que eran cristianos nuevos [...] preferían ganar honor y nobleza por sus obras, y no ser juzgados injustamente por la sangre”¹⁶, y ella no es la excepción. Curiosamente la Santa abre el relato del *Libro de la vida* presumiendo de la virtud de sus padres como atributo característico digno de resaltar: “El tener padres virtuosos y temerosos de Dios me bastara, si yo no fuera tan ruin, con lo que el Señor me favorecía, para ser buena” (V 1, 1). Así mismo, prosigue presumiendo de la virtud de sus hermanos: “Éramos tres hermanas y nueve hermanos. Todos parecieron a sus padres, por la bondad de Dios, en ser virtuosos” (V 1, 3), así, de esta manera, Teresa ha decidido honrar la memoria de su familia alardeando de la virtud como atributo honorífico de todos sus miembros, y con ello estima más su virtud que la hidalguía, como queriendo dejar en

¹¹ *Ibíd.*, 143.

¹² *Ibíd.*, 145.

¹³ *Cf. Ibíd.*, 24.

¹⁴ *Ibíd.*, 145.

¹⁵ *Cf. Ibíd.*, 142.

¹⁶ Necharna Krarner-Hellinx. *El tema del honor y de la nobleza en la obra literaria de Antonio Enríquez Gómez (1600-1663)*. *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Madrid: Juan de la Cuesta, 2001, 327.

claro la jerarquía de la virtud sobre la importancia de un linaje hidalgo. Con todo esto se puede comprender que la virtud es para ella el galardón máximo de un verdadero noble caballero, pues, «los nobles nunca hacen ostentación de su linaje, sino de su virtud y los hombres que no lo son, quieren suplir la falta de su nobleza con hacer gala de ella»¹⁷.

Continuando con el *Libro de la vida*, Teresa comienza a tratar la manera en que Dios despierta su alma en el seno de una familia que supo rodearla de cálido amor y afecto; la singularidad de este relato reside en la forma marcante en que lo expresa: “comenzó el Señor a despertar esta alma en su niñez a cosas virtuosas” (V 1, 1); de entrada, se comprende que la virtud es el estímulo del alma que la hace salir del estado de sueño profundo, para despertar en su corazón los más nobles deseos humanos de bondad.

Curiosamente Teresa, a la vez que presenta la virtud de sus padres, reconoce lo lejos que se encuentre de ser virtuosa como ellos: “el tener padres virtuosos y temerosos de Dios me bastara, si yo no fuera tan ruin” (V 1, 1); esta será la primera vez que habla de su humana condición de pecadora¹⁸. Sin embargo, no solo admite con humildad su débil naturaleza, sino que reconoce la manera en que Dios, desde la más tierna edad de su vida con una manifestación de cercanía muy humana, la rodea de amor en una familia de padres virtuosos que conformaron un matrimonio “muy santo y muy fecundo”¹⁹ donde le enseñarán un camino de santidad por medio de la virtud.

Teresa, no contenta con mencionar la satisfacción de tener padres virtuosos, ahora quiere detenerse para enumerar cada una de sus virtudes. Don Alonso Sánchez, su padre, fue un hombre de mucha caridad y piedad con los enfermos, no soportaba la idea de tener esclavos en su casa “porque su corazón no podía ver en torno suyo gente desgraciada”²⁰,

¹⁷Ibíd.

¹⁸ La palabra *ruin* utilizada por Teresa en 84 ocasiones a lo largo del libro de la vida representa una realidad antagónica a la virtud. Podríamos creer que a la medida en que crece la virtud, decrece la ruindad, pero no es así. Es interesante ver que, a la medida en que crecen las virtudes prevalece la categoría de *ruin*, por lo que podríamos considerar que dicha toma de conciencia es fruto de la humildad que va creciendo paulatinamente en su alma. Vale anotar que para Covarrubias *ruin* es “hombre de mal trato” y también “cosa que no es buena en el hombre”. Covarrubias Orozco. “*Ruín*”. En *Tesoro de la Lengua Castellana o Española Madrid*, dirigido por Sebastián de Covarrubias Orozco, 809. Madrid: Ediciones Turner, 1611.

¹⁹ Daniel de Pablo Maroto. *Santa Teresa de Jesús nueva biografía*. Madrid: Editorial de espiritualidad, 2014, 63.

²⁰ Efrén de la Madre de Dios y Otger Stegging. *Tiempo y vida de santa Teresa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, 21.

sufría por el dolor de los otros, fue siempre honesto, habló con verdad y jamás murmuró de alguien (cf. V 1, 1). El padre Efrén a partir de algunos testimonio da cuenta que, quienes lo conocieron ponderaron su admirable temor de Dios que lo llevó a tener un incorruptible espíritu de verdad y honestidad pues, siempre dijo la verdad sin necesidad de hacer juramento²¹. Así mismo, doña Beatriz Dávila de ahumada, su madre, “también tenía muchas virtudes” (V 1, 2), pasó la vida con muchas enfermedades, fueron grandes los trabajos que pasó en lo poco que vivió dado que murió santamente a los treinta y cuatro años²².

A partir del testimonio de sus padres, Teresa adquiere una conciencia en orden a una vida de bondad y temor de Dios, querrá apartarse de las ocasiones que le llevarán a ofender al Señor y andará siempre por el camino que aprendió de sus padres a los que nunca faltó la virtud (cf. V 1, 1-2). En torno a ello el padre Efrén recoge dos testimonios que afirman que Teresa “fue criada y adoctrinada de sus padres con grande virtud y recogimiento”; y no se podía esperar otra cosa, pues eran tenidos comúnmente por “grandes siervos de Dios y de gran caridad”²³. A partir de esto, en el corazón de Teresa comienza a gestarse un itinerario de madurez humana por medio del crecimiento de la virtud.

Seguido al testimonio de sus padres, Teresa especifica la importancia de los hermanos en su propia historia de salvación. En el mismo *Libro de la vida* testifica claramente que le ayudaron a servir a Dios gracias a su testimonio de vida, pues eran tan virtuosos como sus padres: “éramos tres hermanas y nueve hermanos. Todos se parecían a sus padres, por la bondad de Dios, en ser virtuosos” (V 1, 3). Tal era el ejemplo de sus hermanos, que Teresa se lamenta de no haberse aprovechado de su buen testimonio, pues, no solo se considera entre ellos la más ruin (cf. V 1, 3), sino que, humildemente, reconoce que poco se sirvió de la bondad de Dios al concederle unos padres y hermanos virtuosos para tener gran inclinación a la virtud: “porque yo he lástima cuando me acuerdo las buenas inclinaciones que el Señor me había dado y cuán mal me supe aprovechar de ellas” (V 1, 3).

Aunque era amada por todos sus hermanos, durante la infancia existió una relación peculiar con su hermano Rodrigo pues, de todos los hermanos él fue “el más rendido a las

²¹ Cf. *Ibíd.*, 20.

²² Tomás Álvarez, *Comentario a “Vida”, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*, 23.

²³ Efrén de la Madre de Dios y Otger Stegging, *Tiempo y vida de santa Teresa*, 30.

iniciativas de Teresa”²⁴. El padre Efrén sospecha que posiblemente la familia se reunió en torno a la lectura del *Flos Sanctorum*, un ilustre libro que estaba en auge en aquel momento, pero de lo que sí se guarda certeza es que Teresa y su hermano Rodrigo se retiraban a solas a intentar releerlo²⁵, dado que a tan poca edad comenzó a tener gran diversión en “contar y hablar de las vidas y virtudes de los santos”²⁶.

Este particular libro del *Flos Sanctorum*, que corresponde a la traducción de Giacomo de Varazze²⁷ de la leyenda áurea escrita en latín en el siglo XIII²⁸, fue reconocido porque resultaba ser encantador para los niños, y no precisamente por el candor de la narración de sus leyendas, pues, los caracteres góticos del texto no hacían fácil la lectura, sino porque traía alrededor de 223 viñetas que recreaban cada una de sus páginas, incluso existieron algunas páginas que traían hasta tres viñetas que ilustraban fantásticamente el relato de la leyenda de los santos mártires. Por tal motivo, esta obra resultaba ser un comic de la época, atrayendo e impactando sensacionalmente a los niños²⁹. Alrededor de la lectura del *Flos Sanctorum* surge uno de los más importantes recuerdos de la infancia de Teresa, que además constituye una de las remembranzas más anecdóticas junto con su hermano Rodrigo.

Vale la pena señalar que entre las cuantiosas viñetas había una “repetida numerosas veces, con la imagen tremendista de un mártir «descabezado», mientras varios otros (u otras) esperaban en pie que el mismo verdugo les otorgase la misma suerte”³⁰, por lo que se puede esperar que la pequeña Teresa y su hermano se hayan deleitado en las estampas martiriales de la enorme galería de imágenes que se abría ante sus ojos y, a esto responde el enorme deseo de ir a tierra de moros para “que allá nos descabezasen” (V 1,4), puesto que, “como veía los martirios que [...] las santas pasaban” (V 1.4), se encendió en sus corazones de niños el deseo de comprar barato el cielo con el martirio, y así poder ver a Dios. De esta manera, inspirados por el heroísmo de los santos mártires resolvieron también morir martirizados y,

²⁴ *Ibid.*, 32.

²⁵ *Ibid.*, 36.

²⁶ Tomás de Jesús Sánchez y Diego de Yépez. *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014, 60.

²⁷ Giacomo da Varazze (1226-1296), obispo de Génova.

²⁸ Tomás Álvarez. *Cultura de mujer en el s. XVI El caso de Teresa*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 41.

²⁹ *Ibid.*, 42.

³⁰ *Ibid.*, 42.

valientemente emprendieron el viaje a tierra de moros con apenas algunas cositas para comer en el camino³¹.

Al margen de este hecho histórico se presenta una circunstancia muy importante a resaltar, probablemente esta fascinante imaginaria del *Flos Sanctorum* pululaba exorbitantemente en el ambiente espiritual desde antes de la infancia de Teresa. Esta realidad gesta en el corazón de la piedad del pueblo cierta devoción y admiración por el testimonio de la vida de los mártires, pero, sobre todo, por el trágico desenlace de sus vidas donde su sangre, como la de Cristo, es derramada para dar testimonio de la fe. No obstante, en el mismo libro, antes de que se narren la leyenda de los santos, aparece la vida y pasión de Cristo según los cuatro evangelios, y sumado a eso, las debidas viñetas de la agonía de Jesús en el huerto junto con su pasión y muerte en el calvario³². Toda esta iconografía piadosa se convierte en una catequesis que pone de relieve la invitación de un camino de santidad por la vía del martirio, proponiendo un camino al cielo a través de un desenlace de vida tal como el de Jesús.

Aunque las leyendas de los santos y las viñetas del *Flos Sanctorum* enfatizaran en el desenlace la vida de los mártires, de seguro, para sus mentes infantiles resultó ser de gran inspiración las admirables virtudes de firmeza, heroicidad y valentía que adornaron la audaz determinación de estos santos. Por eso, embelesados con su testimonio, sintieron la profunda inspiración de emprender de inmediato la hazaña de ponerse en marcha hacia su propio camino de martirio, y para tal fin, decidieron revestirse de estas heroicas virtudes con la ferviente convicción de ser descabezados. Este significativo acontecimiento marca un hito en la vida de Teresa, allí, en el seno de su familia rodeada de un ambiente cálido de amor, emergen los santos mártires, la familia del cielo, impregnando su alma con las heroicas virtudes de fortaleza, ánimo y determinación con que vivieron el martirio; más, como dato curioso, estas virtudes son para la pequeña Teresa fáciles de sortear, pues, aun con todo ello le parecía “compraban muy barato el ir a gozar de Dios” (V 1, 4).

Aunque su ejecución en tierra de moros se vio frustrada por su tío al hacerlos regresar a casa de su padre, estas virtudes quedaron de tal manera impregnadas en su alma que “no

³¹ Cf. *Ibíd.*

³² Cf. *Ibíd.*

renunció jamás a aquellos ideales que siempre la estuvieron hormigueando de forma irresistible”³³, pues, más adelante, Teresa emprenderá la fascinante hazaña de conquistar toda una vida en santidad con las mismas heroicas virtudes de fortaleza, ánimo y determinación con que los santos mártires consumaron su existencia. Por eso, la Santa jamás menospreció la lectura de la vida de los santos pues aún en 1578, en el monasterio de san José de Ávila, lo sigue leyendo con sus hermanas de comunidad³⁴ para inspirar en ellas la heroicidad, valentía, determinación y otras tantas virtudes que hermocean la vida de los santos.

Enfatizando más en este peculiar acontecimiento, el padre Efrén recoge dos testimonios dignos de valorar donde se demuestra claramente la influencia que provocó en la vida espiritual de Teresa, sembrando en su alma un sinnúmero de semilla de heroicas virtudes, donde más tarde, en la plenitud de su vida espiritual emergerán como flor de primavera inundando su alma de ferviente ardor apostólico. El primer testimonio es de Isabel de Santo Domingo en el que afirma que Teresa: “deseó ardientemente padecer martirio por la confesión de la fe [...], y si fuera lícito que las mujeres pudieran ir a enseñar la fe cristiana, fuera ella a tierra de herejes, aunque le costara mil vidas, a enseñarla, y sentía mucho verse mujer y que no podía hacer esto, y lo mostraba con lágrimas y suspiros”³⁵; y el segundo, de Isabel Bautista que declara que: “la vio con grandes deseos de padecer martirio con la confesión de la fe y hacía del martirio actos fervorosos [...] y aun estuvo persuadida a que le había de padecer y las hacía que los hiciesen ellas también”³⁶.

Con este episodio Teresa culmina el primer capítulo del *Libro de la Vida* donde relata los datos más significativos de su infancia y, en medio de ellos, aparece la virtud como hilo conductor que va encaminando la trama de la historia. Hasta aquí la categoría de virtud ha adquirido un claro significado espiritual que puede comprenderse a partir de cuatro movimientos que se van desarrollando a lo largo del relato. En primer lugar, aparece la virtud por encima de la honra, con ello se puede comprender que la verdadera honra no hace ostentación de su linaje, sino de la virtud. En segundo lugar, aparece la virtud como obras de bondad, con ello se puede entender que una persona virtuosa tiene el alma despierta para

³³ *Ibíd.*, 37.

³⁴ Carta 248, 6 del 4 de junio de 1578.

³⁵ Testimonio de Isabel de Santo Domingo citado en: Efrén de la Madre de Dios y Otger Stegging, *Tiempo y vida de teresa de Jesús*, 37.

³⁶ Testimonio de Isabel Bautista, citada en: *Ibíd.*

efectuar nobles deseos humanos de bondad y que quien despierta el alma a las buenas obras es Dios. En tercer lugar, aparece la virtud como signo del temor de Dios, con ello se puede entender que las obras buenas ayudan al alma a apartarse de las ocasiones que le llevan a ofender al Señor. En cuarto y último lugar, aparece la virtud como itinerario de santidad, con ellos se puede entender que el testimonio de la vida de los santos está impregnado de grandes y heroicas virtudes. En consecuencia, la categoría virtud en los comienzos de la vida de Teresa representa el comienzo de un itinerario espiritual que estará demarcado por el testimonio de su familia, y así, no solo reproduce un valor superior al de la honra, sino que reproduce una escuela de fe donde se cultiva el temor de Dios por el camino de las buenas obras.

A esta altura del relato, la Santa comienza a narrar una nueva etapa de su vida, la adolescencia. En esta etapa sobresalen temas tales como la amistad, la afectividad y la vocación. Así pues, con total honestidad y sin miedo a ser juzgada Teresa comienza a tratar la amistad a partir de su propia experiencia.

A lo largo del *Libro de la vida*, Teresa hará numerosas referencias al respecto, conjugando el término amistad y compañía para especificar en ambos casos los lazos afectivos con personas que no hacen parte del núcleo familiar, e incluso, para aludir a su relación personal con Dios. Algunas veces estos dos términos aparecen adjetivados con calificativos tales como: “mala compañía” (V 2, 4) para referirse a aquellas personas que no ayudan a edificar el alma en la virtud, “buena compañía” (V 6, 8) para referirse a aquellas personas que ayudan a crecer el alma en las virtudes, “particular amistad” (V 7, 1) para referirse a los apegos a personas que cultivan en el alma la vanidad haciéndole perder el gusto y regalo en las cosas de virtud, y finalmente “preciosa compañía” (V 12, 2) para referirse a la amistad con Cristo que ayuda al alma a hacer mucho por Dios, a despertar el amor y a crecer las virtudes. En definitiva, sea como sea que se presenten estos dos términos siempre harán referencia al cultivo, crecimiento y gusto por la virtud, de tal manera que amistad, compañía y virtud son tres categorías concomitantes e indisolubles que permean las relaciones afectivas de la Santa a lo largo de su vida.

A partir de estos presupuestos, es preciso hacer un acercamiento a las relaciones afectivas que fueron entrelazando la historia de la vida de Teresa, para con ello poder

descubrir qué influencia tuvo la amistad en la construcción de la idea de virtud. Para comenzar es necesario señalar dos acontecimientos importantes que ocurren en la adolescencia de Teresa. El primero se trata de la muerte de su joven madre, doña Beatriz, aproximadamente en el año 1529³⁷, y el segundo, se trata de su hermana doña María de Cepeda, mujer honesta y bondadosa (cf. V 2, 2), que amaba al extremo a Teresa (cf. V 3, 3), primogénita del primer matrimonio de don Alonso³⁸, que en el año 1531 contrae matrimonio y sale de la casa paterna a vivir con su marido en Castellanos de la Cañada³⁹. Por tal motivo, de los 14 a los 16 años Teresa se verá de cara a dos situaciones de desapego afectivo con dos personas entrañables que jugaron un papel importante en su formación de virtudes. Ambas situaciones fueron de tal afectación que dice Teresa: “porque, haberse mi hermana casado y quedar sola sin madre, no era bien” (V 2, 6).

Por otro lado, seguido a estas dos experiencias de desapego, Teresa se verá de cara a otras dos situaciones de apego afectivo que le generarán un choque existencial en la vida. Estas nuevas situaciones representarán una importante influencia en su alma, al punto que lamentablemente, la harán desandar en el camino de las virtudes familiares que le fueron fomentadas en el hogar gracias al testimonio de cada uno de los miembros de su familia. Teresa, al verse en esta fatídica situación exclama: “que de natural y alma virtuoso no me dejó casi nada” (V 2, 5).

La primera situación aparece a los 14 años, a esta edad Teresa experimenta el peligro de las compañías que no tienen inclinación a la virtud, a estas les llama categóricamente: “mala compañía” (V 2, 4). Las primeras personas que señala al respecto son sus primos: Vasco de 21 años, Francisco de 20 años y Diego de 16 años, hijos de doña Elvira de Cepeda⁴⁰, es decir, sobrinos de don Alonso Sanches de Cepeda. Ellos entablaron una entrañable amistad con Teresa (cf. V 2, 2) y como si fuera poco, la Santa responde a este amor dándoles contento al escuchar atentamente sus conversaciones que eran “niñerías no nada buenas” (V 2, 2). A raíz de este suceso Teresa considera que estas relaciones no son beneficiosas en la edad en que las personas comienzan a crecer en las virtudes, y por eso dice: “ahora veo el peligro que

³⁷ Tomás Álvarez, *Comentarios a “Vida, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*, 27.

³⁸ Cf. Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2004, nota al pie (V 2, 2).

³⁹ Tomás Álvarez, *Comentarios a “Vida, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*, 27.

⁴⁰ Cf. Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, (Burgos: Monte Carmelo, 2004), nota al pie (V 2, 2).

es tratar en la edad que se han de comenzar a criar virtudes con personas que no conocen la vanidad del mundo, sino que antes despiertan para meterse en él” (V 2, 2). Aquí la Santa comienza a experimentar los efectos negativos que permean al alma cuando se trata con personas que saben más de vanidades mundanas que de virtudes, y por esa razón insiste de forma machacante: “si yo hubiera de aconsejar, dijera a los padres que en esta edad tuviesen gran cuenta con las personas que tratan sus hijos, porque aquí está mucho mal” (V 2, 3), de modo que, comienza a comprender la importancia de la amistad en el crecimiento de las virtudes.

La segunda de estas dos situaciones se trata de la compañía de su prima Inés de Mejía, hija de doña Elvira de Cepeda⁴¹, a quien doña Beatriz madre de la Teresa procuraba no estuviera mucho tiempo en su casa dado que parecía adivinar el mal que por ella llegaría a Teresa (cf. V 2, 3). Pero su padre, don Alonso, que era también severo en admitir en su casa la presencia de personas poco recomendables “no podía cerrar la puerta a los hijos de sus hermanos”⁴². La joven Teresa se aficionó de tal manera a su prima que hacía todo lo posible para que entrara en casa a espaldas de su padre don Alonso y su hermana María (cf. V 2, 4), y dado que Teresa *temía tanto la honra*, todas sus diligencias eran en secreto (cf. V 2, 7), y así, haciendo uso de su sagacidad, secretamente y con disimulo compartió con su prima muchas conversaciones, vanidades y pasatiempos (cf. V 2, 3). A raíz de esta nueva experiencia cae en la cuenta del “daño que hace una mala compañía, y si no hubiera pasado por ello, no lo pudiera creer” (V 2, 4), y por segunda vez insiste “querría escarmentasen en mí los padres para mirar mucho en esto” (V 2, 4).

En ambas experiencias se hallan dos realidades afines que es importante declarar. La primera, Teresa recopila los términos sensualidad, vanidad, pasatiempos y ocasiones como un vademécum de vicios a los que ella llamará “ruines costumbres” (V 9, 1) o “malas costumbres” (V 23, 1) que hacen daño al alma y, como si fuera poco, atentan contra las virtudes⁴³. Todos estos vicios emergen de las malas compañías debido al mal que estas

⁴¹ Cf. *Ibíd.*, nota al pie (V 2, 3).

⁴² Efrén de la Madre de Dios y Otger Stegging, *Tiempo y vida de santa Teresa*, 51.

⁴³ Teresa en este pasaje de su vida no hace referencia a la categoría vicio, sin embargo, sí hace uso de términos que representan lo contrario a la virtud. Solo hasta la altura del capítulo 28, con relación a estos contrarios dirá: “quitar me los vicios y poner virtudes” (V 28, 13). Sin embargo, con el fin de recoger estos términos que la Santa usa para designar un factor determinante que contrarresta la virtud, usaremos la palabra vicio.

producen, por eso afirma la Santa de forma vehemente: “nunca era inclinada a mucho mal” (V 2, 6). Segundo, a partir de lo anterior se encuentra una clara diferencia entre vicio y virtud que resulta ser una realidad que va más allá de los opuestos, en cuanto que los vicios no solo son una realidad antagónica a la virtud, sino que por su parte son un daño para el alma donde se gestan muchos males⁴⁴, a esto se refiere cuando dice: “espántame algunas veces el daño que hace una mala compañía” (V 2, 4). Adicional a esto, es tal aquel daño que es capaz de aniquilar casi por completo las virtudes, por tal motivo llega a afirmar: “alma virtuoso no me dejó casi ninguna” (V 2, 4), y por el contrario “me parece me imprimía sus condiciones” (V 2, 4), a tal punto que “crecieron los pecados, comenzóme a faltar el gusto y regalo en las cosas de virtud” (V 7, 1).

Además de todos esto, los cambios en la vida de la joven Teresa no cesan pues, pasó de leer la vida de los santos a la apasionada lectura de los libros de caballería. Estos nuevos libros los que leía en secreto dado que este tipo de lectura no era de buen agrado para su padre, por eso dice: “de esto le pesaba tanto a mi padre, que se había de tener aviso a que no lo viesse” (V 2, 1). Por el contrario, su madre tuvo una gran afición a la lectura de estos libros, más no como Teresa que “gastaba muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio”, pues su madre lo tomaba solo como pasatiempo, incluso Teresa la excusa diciendo: “por ventura lo hacía para no pensar en grandes trabajos que tenía y ocupar sus hijos que no anduviesen en otras cosas perdidos” (V 2, 1).

Con esta nueva lectura se abrirá un capítulo importante de la vida de Teresa que marcará significativamente su genio espiritual, pues, reconociendo que a esta insaciable lectora le afecta significativamente todo aquello que lee, como en aquel episodio de su infancia tras la lectura de la vida de los santos decidió valientemente fugarse de casa, casi del mismo modo, la lectura de libros de caballería tendrá un impacto significativo en su vida, pues a raíz de esto emprende de inmediato la inusitada tarea de escribir, y empuñando una pluma, Teresa y su hermano Rodrigo componen en unos pocos meses un libro de caballería,

⁴⁴ Para Fray Alonso “...los vicios son la causa de la devastación en el alma, y por el contrario, las virtudes ayudan de gran poder que ponen remedio a estos males: movernos a remediar este estrago tan grande (provocados por los vicios), y para conocer y usar de las fuerzas o instrumentos de gran poder que tenemos en el alma para remediar esto”. Fray Alonso de Madrid. *Arte para servir a Dios*. Madrid: Ediciones RIALP, S.A., 1960, 35.

aventuras y ficción⁴⁵. Ahora se verán de cara a otros personajes que, lejos de ser parecidos a la leyenda de los santos, estarán también como ellos revestidos de aires de valentía, heroicidad y gallardía, virtudes típicas del honor de los grandes, intrépidos y nobles caballeros de sus nuevas historias.

Aunque no existan vestigios del libro de caballería que escribe Teresa en su adolescencia, la Santa, bebiendo de aquel lenguaje y estilo típico de las novelas caballerescas⁴⁶, usará aquel estilo narrativo para recrear grandes escenarios literarios como el *Castillo Interior*, que será el símbolo por excelencia en el que ella plantea el gran itinerario del camino hacia el interior en la vida contemplativa. Allí, alrededor y dentro de este castillo ocurrirán importantes batallas, donde la Santa escritora ofrece estrategias de combate espiritual, para ello, utilizará términos como “armas” para tratar de representar las herramientas de defensa espiritual contra “los golpes y la artillería” de los demonios. Así, ella construirá toda una estrategia de combate, armando a sus hermanas⁴⁷ como si armara a una cuadrilla de noble caballería lista para defender valientemente al “Señor del castillo” (epílogo M 2) y “Dios de las caballerías” (6M 6, 3).

No obstante, en el resto de sus obras se encuentran otros vestigios que ilustran este marcado lenguaje caballeresco teresiano que, a partir de su léxico y textura simbólica, Teresa va enriqueciendo cada vez más esta típica manera literaria de narrar la aventura espiritual de aquellas almas que, como si fueran unos valientes guerreros, se determinan a una vida de oración en un continuo campo de batalla espiritual. En el *Camino de Perfección*, por ejemplo, se refiere a sus hermanas, las monjas del monasterio de san José, como nobles guerreras que se están encerradas peleando (cf. C 3,1).

Así pues, en toda esta armería espiritual que permea el lenguaje de Teresa se encuentra la fuerza, heroicidad, valentía y perseverancia de los nobles e ilustres personajes que recrearon los libros de caballería que leyó en su adolescencia, así, estos libros marcaron significativamente la imaginación de esta lectora que, quedando impactada por la aguerridas cualidades, atributos y virtudes que adornaban de tenacidad y determinación a sus personajes,

⁴⁵ Cf. Efrén de la Madre de Dios y Otger Stegging, *Tiempo y vida de santa Teresa*, 52.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Nos referimos a las monjas del monasterio de san José, a quienes fue dirigido el *Camino de perfección*.

les dará una vuelta hacia la espiritualidad, queriendo edificar su propio tipo de guerrero espiritual. De esta manera, a las virtudes de los santos mártires del *Flos Sanctorum*, se le suman ahora las ilustres virtudes de los caballeros de sus novelas, y así, poco a poco se va ensamblando un perfil de virtud en la mente de la Santa.

2. Segundo despertar

En que trata cómo fue parte la buena compañía para tornar a despertar sus deseos, y por qué manera comenzó el Señor a darla alguna luz del engaño que había traído.

Epígrafe Cap. 3

Para dar algún remedio al mal que acechaba al alma de la joven Teresa debido a las malas compañías que posiblemente podrían perjudicar la honra familiar, a su padre don Alonso se le ocurre la idea de ingresarla al colegio de jóvenes doncellas abulenses donde residirá un año y medio⁴⁸; allí la Santa *se siente liberada*⁴⁹, pues con apenas ocho días dice: “estaba muy más contenta que en casa de mi padre” (V 2, 8). Así pues, estas dos experiencias que antecedieron el ingreso al nuevo colegio donde vivirá Teresa dieron luz a su alma para comprender no solo lo que significa el daño de una mala compañía, sino también “el gran provecho que hace la buena compañía [...] si tratara en aquella edad con personas virtuosas, que estuviera entera en la virtud” (V 2, 5). Este es el gran descubrimiento teresiano que disipará las tinieblas que permean los dos últimos años de su vida, y ahora, en adelante, su gran ambición será rodearse de buenas compañías y por tal motivo dice: “y comenzó mi alma a tornarse a acostumbrar en el bien de mi primera edad y vi la gran merced que hace Dios a quien pone en compañía de buenos” (V 2, 8), y así, de esta manera, se aprovechará de todas las virtudes que de las buenas compañías pueda aprender y, todo esto surgirá en su alma a la manera de un nuevo y vigoroso despertar.

En este segundo despertar, las buenas compañías darán un vuelco trascendental a la vida de Teresa, y como si se abriera un nuevo capítulo de su vida aparece doña María de Briceño, monja agustina del convento de santa María de Gracia en Ávila, directora del

⁴⁸ Tomás Álvarez, *Comentarios a “Vida, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*, 29.

⁴⁹ *Ibíd.*

colegio de doncellas abulenses. Esta religiosa surge en medio del tiempo en que la joven Teresa empieza a decrecer en la virtud, por eso sobresale como un elemento importante que ayuda a mover en el alma de Teresa el deseo perdido a inclinarse a las cosas de virtud, y así “comenzó esta buena compañía a desterrar las costumbres que había hecho la mala y a tornar a poner en mi pensamiento deseos de las cosas eternas” (V 3, 1). De esta manera Teresa a sus 17 años ha encontrado en doña María de Briseño un testimonio de vida que la llevó a confrontarse interiormente, e incluso, a despertar el deseo de niña de querer ser religiosa quitándole de su corazón “la gran enemistad que tenía con ser monja” (V 3, 1), y así, entre charlas con un tinte vocacional doña María de Briseño le proporcionará unas palabras de Jesús que la impactan significativamente: “muchos son los llamados, pocos los escogidos” (Mt 20, 16), estas palabras quedarán redundando en el corazón de Teresa.

Aproximadamente, después de un año y medio de su estancia en el colegio, fruto de una grave enfermedad debió regresar a la casa de su padre para dar remedio a su malestar. Después de haberse recuperado, de inmediato fue a la casa de su hermana y allí, su tío don Pedro, siervo de Dios, “muy avisado y de grandes virtudes” (V 3, 4), pasará agradables momentos con la joven Teresa. Si bien, la buena compañía de doña María comenzó a encaminar a Teresa por las sendas de la virtud, ahora aparece su tío don Pedro, quien de forma especial reforzará el alma de Teresa para determinarse a recobrar el tesoro que había perdido. Así pues, en sus amenas conversaciones don Pedro le hablaba de Dios y las vanidades del mundo, y como si fuera poco, compartía su pasatiempo favorito con su querida sobrina pasando muchos ratos leyendo libros de romance (cf. V 3, 4). Con ello, don Pedro logró incentivar en el alma de la Santa el gusto a la lectura de buenos libros (cf. V3, 7). A partir de aquí comienza a verse en la joven Teresa una nueva faceta que marcará significativamente los aires de su personalidad con dos cualidades singulares, la primera, amiga de buenas conversaciones, sobre todo, de conversaciones espirituales, y a su vez, amiga de buenos libros.

Ahora, en este importante momento donde comienza la joven Teresa a perfilar su vida, llegan a sus manos las *Cartas de San Jerónimo* que constituyen un sencillo tratado de vida espiritual para todos aquellos lectores que no habían sido iniciados en temas de profundidad teológica, ni mística y que tampoco habían tenido acceso a abecedarios

espirituales⁵⁰. De esta obra es necesario resaltar el libro tercero que está dedicado al estado de vida contemplativa, y a su vez, el libro cuarto que está dedicado al estado de vida virginal, dado que ambos libros pudieron resultar ser de gran inspiración para ella cuando apenas tenía 16 o 17 años, pues precisamente a esa edad se reaviva en su corazón el imperioso deseo de ser monja, y ahora, en esta etapa de su vida, esta situación aflora como un serio dilema de intensa lucha espiritual.

La primera carta del libro tercero quizás fue una de las más impactantes para Teresa dado que toca el tema vocacional; se trata de la carta a Heliodoro que vive una situación similar a la de ella, pues se encuentra en una lucha interior por elegir un estado de vida, en este caso, Heliodoro debía decidir entre el episcopado o el yermo, y en respuesta a esta paradoja le aconseja san Jerónimo: “si vieses (queriendo salir a la batalla) que se te pone delante padre, madre, hijos, nietos, con ruegos lágrimas y suspiros por delante, tú debes cerrar los ojos y orejas y (si menester fuere) hallando por encima de todos volar al pendón de la cruz donde tu gran capitán te espera”⁵¹. Si bien, la Santa no hace referencia directa a esta carta en específico, se puede constatar el beneficio que fue para su determinación vocacional: “Leía en las Epístolas de San Jerónimo, que me animaban de suerte que me determiné a decirlo a mi padre, que casi era como a tomar el hábito, porque era tan honrosa que me parece no tornara atrás por ninguna manera” (V3,7), y así, inspirada por estas palabras, con la determinación y la heroica valentía de un guerrero, Teresa sale de su casa como queriendo salir a batalla, y reconociendo la fuerza que se hacía para vencerse a sí misma dice: “Acuérdaseme, a todo mi parecer y con verdad, que cuando salí de casa de mi padre no creo será más el sentimiento cuando me muera. Porque me parece cada hueso se me apartaba” (V 4,1), pero esto apenas era el comienzo porque estará forzándose a sí misma por tres meses en su lucha por perseverar en el convento (cf. V 4,1). Con todo esto, a Teresa le tocará “hacerse fuerza” con la rudeza de un caballero tomado en armas para vencer tanto su propia resistencia como la de su padre.

Ahora, en esta ocasión, los efectos de la lectura de las *Cartas de San Jerónimo* han llenado su espíritu con la fortaleza de un guerrero en batalla para determinarse al estado de

⁵⁰ Cf. *Ibíd.*, 65.

⁵¹ *Ibíd.*, 67.

vida contemplativa y virginal dentro del monasterio de la Encarnación. Aún con sus muchos esfuerzos, ella se ha visto decidida a emprender un camino fuera de la casa de su padre, pero ahora no lo hace con el deje infantil de la fascinación de un niño, ahora esta determinación es definitiva. Quizás la Santa ha querido demarcar hasta aquí un camino espiritual y vocacional marcado por unas singulares lecturas que le ayudaron en su determinación, pues, a través de ellas ha podido armarse de heroicas virtudes para hacerse fuerza a sí misma, y emprender la batalla de su vida, como cuando un noble caballero, armado de las más heroicas virtudes quiere emprender una noble batalla.

En resumen, a partir de este relato de la juventud se puede deducir que en la medida en que Teresa va creciendo en madurez humana, juntamente va fortaleciendo y afianzando la virtud. Por eso, ahora que se encuentra en esta nueva etapa de la vida, y de cara a nuevas realidades tales como la amistad y la lectura de buenos libros, descubre tres factores importantes y determinantes para el crecimiento y fortalecimiento de las virtudes. Primero, para que crezcan las virtudes es importante cultivarlas. Segundo, para el cultivo de las virtudes son determinantes las buenas compañías, por el contrario, las malas compañías las hace decrecer. Tercero, son imprescindibles los buenos hábitos como las conversaciones edificantes o las buenas lecturas, estas afianzan las buenas costumbres y son fuente de nuevas y heroicas virtudes.

Ya, a los 20 años de edad, habiendo superado la gran enemistad de querer ser monja y habiéndose resistido a sí misma perseverando en el convento, Teresa comienza a desprenderse de muchas vanidades y otras realidades que adquirió en su juventud: “En tomando el hábito, luego me dio el Señor a entender cómo favorece a los que se hacen fuerza para servirle [...] andaba algunas veces barriendo en horas que yo solía ocupar en mi regalo y gala, y acordándoseme que estaba libre de ello, me daba un nuevo gozo” (V 4, 2). Rodeada de un nuevo ambiente vital en el convento de la Encarnación, descubre en las monjas con quien vive a *muchas siervas de Dios* (cf. V 4, 3) que le ayudaron a crecer en el servicio del Señor, y eran tales las virtudes que descubre en ellas, que empezó a envidiarlas, por ejemplo, en cuanto el caso de la monja que padecía de llagas en el estómago que la hacía sobrellevar muchos dolores, dice la Santa: “yo veía a todas temer aquel mal. A mí hacíame gran envidia su paciencia” (V 5, 1), pues, no sabía la joven Teresa que en menos de dos años iba a sufrir

penas tan fuertes como las que esta monja padeció, por eso, más adelante dirá refiriéndose a su propia enfermedad: “estaba tal, que, aunque no el mal de aquella suerte (de la monja enferma), creo que no fue menos penoso y trabajoso el que tres años tuve” (V 5, 2). Por tanto, no solo descubrió y admiró las virtudes de las siervas de Dios del convento de la Encarnación, sino que incluso envidió sus virtudes. Con esto se despierta en Teresa un camino de aprendizaje de la virtud por medio de la mimesis, pues era tal aquella admiración por la virtud de sus hermanas que la llevó querer convertirse en espejo de ellas, de tal manera que, del mismo modo en que aprendió alguna vez de las malas costumbres con sus malas compañías, ahora Teresa se determinará a un camino de virtud ansiando reproducir en su vida la virtud de los demás.

A los 23 años Teresa no podía ufanarse de haber gozado de buena salud. Un año después de haber entrado al convento de la Encarnación y debido al cambio de vida, dice: “Comenzáronme a crecer los desmayos y dióme un mal de corazón grandísimo, que ponía espanto a quien le veía, y otros muchos males juntos” (V 4, 5), por ese motivo, con el deseo de encontrar algún remedio, don Alonso su padre, decide llevarla a Becedas para acudir a una curandera del lugar.

Antes de este viaje a Becedas la Santa debe quedarse en casa de su hermana acompañada de su amiga Juana Juarez (Cf. V 4, 5.6), allí estuvo un poco más de un año. Como no era de extrañar, su tío don Pedro fue a visitarla y le llevó de regalo un libro llamado *El Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna⁵² que trata de “oración de recogimiento para principiantes, aprovechados y perfectos”⁵³. Osuna conoce muy bien el método de la oración vocal al que asiduamente dedicaban varias horas al día no solo en los monasterios, sino también los laicos en los templos o en sus casas, pero eso, como franciscano reformado propondrá un nuevo método que captará la atención de Teresa. En sí, la novedad no radicará en el contenido, sino que radica “en el tono afectivo con que se hacían las consideraciones, el uso de potencias y sentidos recogidos en el escenario interior de la conciencia, y en el

⁵² *El Tercer Abecedario* o tercera parte del libro llamado *Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna. Este autor aún estaba vivo en la época en que la Santa comienza a leer su libro. Esta obra fue publicada en Toledo en 1527, pero el ejemplar que la Santa lee se trata de la edición de Valladolid de 1537, dado que la lectura de este libro tiene lugar en el invierno de 1538. Cf. Tomás Álvarez, *Comentarios a “Vida, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*, 38.

⁵³ *Ibíd.*, 67.

diálogo amoroso que allí se podía entablar con Dios o con Cristo [...] en realidad era un ejercicio de vida teologal, fe, esperanza y caridad. Ejercicio ascético que podía concluir en la unión con Dios”⁵⁴. Curiosamente, por un momento la Santa deja a un lado el tema de la enfermedad y se centra en la novedad que ha empezado a aprender con su “nuevo maestro”, *El Tercer Abecedario* (V 4, 7), y es tal el empeño de Teresa de sumergirse en la práctica de lo que este libro le enseña que se determinó a “seguir aquel camino con todas sus fuerzas”⁵⁵, que en poco tiempo recibió de Dios la merced de la “oración de quietud” (V 4, 7), y a partir de entonces comienza un inusitado camino de vida oracional (cf. V 4, 9)⁵⁶.

Teresa, al retomar de nuevo la historia de su viaje a Becedas donde espera por fin hallar cura a sus males, cuenta, como dato anecdótico, un inesperado encuentro que hará relucir la fuerza de la virtud que ha adquirido en este segundo despertar del alma. Se trata del encuentro con el cura de la aldea de Becedas que, desafortunadamente no se hallaba en la mejor de las situaciones. Era sabido por todos los lugareños que este sacerdote sostenía una relación amorosa con una mujer que le había enajenado su voluntad por culpa de un idolillo (cf. V 5, 5). Cuando Teresa se enteró de esto, inmediatamente quiso ayudarlo a desprenderse de aquel idolillo y con ello, poder despertarlo del sueño profundo en el que se encontraba inducido. Para lograr este propósito, Teresa usa una estratagema que le servirá como recurso fundamental para sus relaciones humanas: “Pues como supe esto, comencé a mostrarle más amor” (V 5, 6), y por fin, logró conseguir lo que se había propuesto: “hizo al caso el quererme mucho; porque, por hacerme placer, me vino a dar el idolillo, el cual hice echar luego en un río” (V 5, 6).

Esta realidad se convierte en una experiencia fundante, pues gracias a dicha situación descubre en la fuerza del amor una virtud clave para todas sus relaciones humanas. No

⁵⁴ Daniel Pablo Maroto, *Lecturas y maestros de santa Teresa*, 190.

⁵⁵ Tomás Álvarez, *Comentarios a “Vida, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*, 67.

⁵⁶ Si bien, en esta etapa de la vida la Santa emprende un serio camino de oración, ella misma señala que no es la primera vez que se pone en la tarea de ejercitarse en ella. En el colegio, cuando apenas tenía 16 o 17 años, con las monjas agustinas, Teresa comenzó a tener oración “sin saber qué era” (V 9, 4), pedía constantemente que la encomendaran (cf. V 3, 2), antes de dormir se encomendaba a Dios, pensaba en la oración de Jesús en el huerto y se santiguaba (cf. V 9, 4), más todo esto no lo hacía por amor, más bien por “temor servil” (V 3, 6). Sumado a eso, afirma la Santa que estando en el noviciado se espantaba porque a su parecer “aún no tenía amor de Dios” (V 5, 2), sin embargo, después de la lectura al *Tercer Abecedario* algo comienza a suceder, descubre en sí misma nuevas virtudes.

obstante, es necesario señalar que el amor, desde los comienzos de su vida ha sido una clave relacional de la familia de Teresa, dado que en muchas ocasiones expresa el haberse sentido muy amada por su familia: “aunque a todos tenía gran amor y ellos a mí” (V 1, 4), “Teníanme gran amor” (V 2, 2), “Era tan demasiado el amor que mi padre me tenía” (V 2, 7), “que era extremo el amor que me tenía” (V 3, 3). Pero el clímax de esta situación demarca un horizonte de sentido importante del valor del amor en la relación humana. Finalmente, al sorprenderse del poder que tuvo al lograr que el sacerdote le entregara el idolillo, y ante el logro que alcanzó con su astucia amorosa advierte: “...y paréceme que le ayudaba a tenerme amor ver esto en mí; que creo todos los hombres deben ser más amigos de mujeres que ven inclinadas a virtud” (V 5, 6).

En esta experiencia en particular se despierta en Teresa un camino de aprendizaje de la virtud por la vía del amor. Y ve tan importante aquel aprendizaje que más adelante advierte a sus hijas en San José: “aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar” (C 4, 7), y del mismo modo les aconseja a las prioras que para ser obedecidas: “procuren ser amadas” (Cons. 10, 1).

Pues bien, volviendo al relato de su enfermedad, luego de no poder encontrar alguna cura en Becedas y ser desahuciada por los médicos (cf. V 5, 8), después de llevar tres meses de dolores intensos en todo el cuerpo “que parecía imposible poder sufrir tantos males juntos” (V 5, 8), llegan a manos de Teresa los *Morales de San Gregorio*. Este libro, aunque contiene una aproximación a las Sagradas Escrituras, no pretende hacer un estudio exegético, más bien, corresponde a una exposición moral de orientación espiritual, por eso recibe el nombre de “Morales”. Quizás esta obra captó la atención de Teresa gracias a que ofrecía abundantes textos bíblicos resaltados en letras abultadas y en negrilla. Sumado a eso, ofrecía una grandiosa exposición de doctrina espiritual de parte del comentarista que enriqueció sobremanera el cuerpo del libro⁵⁷, de tal forma que, no solo resultaba ser un libro de reflexión espiritual, más bien, resultó ser una aproximación sinigual de los textos bíblicos. Con ello, Teresa de forma providencial, a sus 23 o 24 años aproximadamente, logró acercarse a personajes tales como Job que le servirán de luz en su difícilísima enfermedad que, tristemente apenas comenzaba a experimentar con los primeros síntomas. En definitiva, estos

⁵⁷ Tomás Álvarez, *Comentarios a “Vida, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*, 70.

textos le servirán para sobrellevar con valentía los muchos dolores que en adelante la acompañarán con grandísimos sufrimientos hasta el final de su vida.

En adelante, una de las realidades que acompañará toda la vida de Teresa es la enfermedad, y en este preciso momento, cuando gozaba de plena juventud, comienza una escalada de deterioro de salud que gradualmente se hará más agudo. En estos primeros indicios de la enfermedad, ella vive la crudeza de los síntomas diciendo: “parecía imposible poder sufrir tantos males juntos” (V 5,8). Sin embargo, Teresa desde su infancia ya estaba determinada a sufrir el martirio con la virtud de la valentía del testimonio de los mártires, y desde su adolescencia, ya estaba permeándose de las heroicas virtudes de los valientes caballeros de los libros de caballería. Ahora, en este punto neurálgico de los inicios de la enfermedad toma lugar los *Morales de San Gregorio* que le abrirán a Teresa una pequeña ventana a las Sagradas Escrituras, donde Job jugará un papel importante. Debido a sus muchos sufrimientos, Teresa se identificará con este personaje bíblico no solo en el padecer y sufrir, sino también, en la virtud de la paciencia: “Mucho me aprovechó, para tenerla, haber leído la historia de Job en los *Morales de San Gregorio*, que parece previno el Señor con esto” (V 5,8).

Esta es la primera ocasión en que la Santa se identifica con un personaje bíblico, y aquí la virtud tendrá un papel preponderante, pues la virtud de la paciencia servirá de puente de identificación del alma de Teresa con el alma de Job, y con ello, Teresa se sumerge en el maravilloso mundo de las Sagradas Escrituras. A través de esta experiencia no solo se sitúa ante las citas bíblicas como una lectora, sino que se sumerge en la trama de la historia, y a su vez, permite que la trama se sumerja en su propia vida. La historia de Job, como ella misma la llama, le resultará más impresionante que las maravillosas historias de cualquier noble, valiente y heroico caballero hidalgo vibrante de virtud, y esto se puede constatar dado que Job quedará situado “en su iconostasio de santos preferidos”⁵⁸, nombrándolo en varias ocasiones en sus otras obras literarias, e incluso, en una de sus poesías exalta su valiente y determinada virtud de la paciencia.

Esta admirable virtud que unirá el alma de Teresa con la de Job, apaciguará su espíritu en la difícil y tormentosa enfermedad, tanto, que ella misma afirma: “me espanto, y tengo

⁵⁸ *Ibíd.*, 72.

por gran merced del Señor la paciencia que Su Majestad me dio, que veía claro venir de Él” (V 5,8), y es que, en medio de los padecimientos, Teresa convirtió en una auténtica jaculatoria las palabras de Job trayéndolas a la mente y repitiéndolas de forma constante: “pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufriremos los males?” (V 5, 8), y a esto añade: “esto me parece me ponía esfuerzo” (V 5, 8). De tal manera que, a la lista de virtudes que Teresa ha venido aprendiendo para sí en el camino de su vida, se añade ahora la heroica virtud de la paciencia, que será en adelante la prueba de su valentía, la muestra de su heroicidad y el culmen de la fortaleza que la hace exclamar: “la paciencia todo lo alcanza”⁵⁹.

Aquella contundente fuerza espiritual que hace de Teresa una mujer valiente, resistente y perseverante, no solo la hace capaz de hacer frente al dolor en la batalla de su enfermedad, sino que también la llena de valor para hacer frente al enemigo en la batalla espiritual, pues, probablemente Teresa leyendo los *Morales de San Gregorio* donde comenta el pasaje de Job 4,11, ve que san Gregorio utiliza el término “mirmicaleón”, es decir hormigaleón, para referirse al diablo, pues “alega la traducción de ese pasaje por los Setenta, que en lugar de «tigre» traducen «mirmicaleón»”⁶⁰. Teresa también hace referencia al demonio de forma peyorativa refiriéndose a él como un insecto, como queriendo asociarse al juego de palabras que usa san Gregorio para reducir la carga semántica que tiene la palabra tigre, y propiamente hablando, en el caso de ella se referirá al diablo como una mosca: “Quedóme un señorío contra ellos bien dado del Señor de todos, que no se me da más de ellos que de moscas. Parécenme tan cobardes que, en viendo que los tienen en poco, no les queda fuerza” (V 25,20).

La valentía de la Santa es tal que afirma con respecto a los demonios: “casi ningún temor les tengo” (V 31,11). Así pues, esta valiente guerrera se pone ahora de cara al enemigo en sus muchas batallas espirituales con un espíritu noble, colmado de fortaleza, de intrépida heroicidad y paciencia, disipando todo espíritu de cobardía. A partir de esto podemos afirmar con Tomás Álvarez que “el caudal de reflexiones morales que hace su libro (*Morales de San Gregorio*), sobre la biblia, sobre la vida y las virtudes cristianas, sobre Cristo y la iglesia,

⁵⁹ Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, 1368.

⁶⁰ Tomás Álvarez, *Comentarios a “Vida, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*, 76.

enriquecieron inmensamente a Teresa, que, cuando las leyó, ya no era una niña, sino que estaba en plena juventud, inmersa en los fervores de su primera vida carmelita”⁶¹.

En efecto, después de no encontrar remedio en Becedas, de haber regresado casi muerta a casa de su padre, de ser desahuciada por los médicos, de experimentar el paroxismo y de regresar a la vida completamente tullida, en agosto de 1539 Teresa regresa a la Encarnación, donde pasará tres años en dolorosa recuperación, y solo hasta 1542 en torno a los 27 años puede reintegrarse a la vida de la comunidad. Sin embargo, durante su convalecencia no se aisló de la comunidad, al contrario, en su lecho en enfermería, rodeada de los cuidados de sus compañeras se gestará un fuerte y caluroso círculo de amistad.

Debido a que la enfermería “es casi el único lugar del monasterio donde no se rige el silencio”⁶², a lo largo de sus tres años de convalecencia el lecho de Teresa será para más de una monja un auténtico desaguadero donde podían contar sus cuitas y confiar sus más profundos secretos porque entendían que, con Teresa “tenían seguras las espaldas” (V 6, 3). Ahora, más que nunca, Teresa comenzó a aprovechar el tiempo de soledad en la enfermería para orar a la manera que ya había aprendido con *El Tercer Abecedario* (Cf. V 6, 4). Como consecuencia de la oración descubrió en sí misma nuevas virtudes, tales como tratar bien de los demás en toda ocasión, no consentir que se hable mal de nadie, ni permitir alguna murmuración, y aunque en ocasiones la persuadían a hacerlo Teresa no lo permitió, hasta que todas sus visitas tomaron como costumbre estos buenos hábitos de virtudes (cf. V 6, 3).

Sumado a esto, en medio de los sufrimientos de la enfermedad sus compañeras de convento “se espantaban de la paciencia que el Señor le daba” (V 6, 2), que fue precisamente la virtud que alguna vez Teresa envidió de una monja que en su enfermedad tuvo una gran paciencia, y a su vez, como había logrado ser en este momento “amiguísima de leer buenos libros” (V 6, 4) y tener *deseo de soledad* para pasar largos ratos en oración (Cf. V 6, 4), todas sus conversaciones se tornaron a ser espirituales, haciéndose *amiga de hablar de Dios* (Cf. V 6, 4), por lo que sus pláticas fueron en adelante cobrando un tono espiritual de manera que “edificaba a todas” (V 6, 2). A partir de este momento, gracias a las nuevas virtudes de la prudencia, al no querer hablar mal de nadie, la paciencia, al soportar con humildad la

⁶¹ *Ibíd.*, 78.

⁶² Tomás Álvarez, *Comentarios a “Vida, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*, 44.

enfermedad y las buenas conversaciones, al querer hablar de Dios en las pláticas con los demás, Teresa se convierte en un referente de virtud para sus compañeras de convento y consciente de ello exclama: “tengo bien que dar cuenta a Dios del mal ejemplo que les daba” (V 6, 3), de tal manera que, las compañeras que plácidamente gustaban escuchar a Teresa, de repente comienzan a escuchar sus pláticas con oídos de discípulas.

Llegada a este punto de vida espiritual, donde Teresa descubre en su corazón unas renovadas y nuevas virtudes, como clímax en medio de esta efervescencia de su espíritu, aparece la figura de san José a quien le será devota toda la vida. En los intentos fallidos por encontrar cura a las penas que le dejó tal enfermedad, viéndose “tan tullida y en tan poca edad” (V 6, 5), se resolvió a acudir a los médicos del cielo para que la sanaran, y con ello tomó a san José, que en adelante será su abogado celestial: “es cosa que espanta las grandes mercedes que me ha hecho Dios por medio de este bienaventurado Santo” (V 6, 6). A partir de esta experiencia sobrecogedora, Teresa, no solo difundirá su devoción a san José como santo de intersección: “solo pido por amor de Dios que lo pruebe quien no creyere, y verá por experiencia el gran bien que es encomendarse a este glorioso Patriarca” (V 6, 8), sino también como maestro de oración: “quien no hallare maestro que le enseñe oración, tome este glorioso santo como maestro” (V 6, 8).

Ante la figura gloriosa de este santo patriarca que sirve para todos los males, la Santa se sobrecoge por los grandes milagros que vienen de su intersección: “no me acuerdo hasta ahora haberle suplicado cosa que la haya dejado de hacer” (V 6, 6), y se sobrecoge aún más por el testimonio de vida de sus muchos devotos, pues descubre en ellos dos especiales particularidades, la primera, que son personas orantes: “personas de oración siempre le habían de ser aficionadas” (V 6, 8) y la segunda, que son personas virtuosas: “no he conocido persona que de veras le sea devota y haga particulares servicios, que no la vea más aprovechada en la virtud” (V 6, 7).

Aquí aparece en torno a la figura de san José el binomio oración y virtud impresas en el alma de sus muchos devotos, y Teresa lee estas dos cualidades como fruto de la devoción josefina. Por eso, en adelante, en su experiencia de fe no solo le acompañará la sombra de la figura de este glorioso Santo, sino también, la especial particularidad que encontró en sus devotos, la oración y la virtud, como dos elementos espirituales que irán siempre unidos casi

que de manera inseparable. A partir de esta loable experiencia divina, Teresa se vio curada de los tormentos que en ese momento padecía, aunque seguirá débil por el resto de sus años.

En este episodio de sanación se dará lugar un renacimiento en Teresa, por lo que más allá de su curación física (cf. V 6, 8), este momento representará un volver a la vida (cf. V 6, 9), efectuándose en una nueva existencia histórica que se concreta en una vida esclarecida en virtudes⁶³. Por eso Teresa llena de emoción, en un estallido de agradecimiento a Dios por haberle concedido la sanación exclama: “después de tantos regalos de Dios, después de haber comenzado Su Majestad a darme virtudes, que ellas mismas me despertaban a servirle, después de haberme visto casi muerta [...] bendito seáis por siempre, que, aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis Vos a mí tan del todo” (V 6, 9).

Habiéndose visto recuperada, a finales de 1547, Teresa se reintegra al ritmo de la vida comunitaria abandonando la enfermería, con ello también reanuda relaciones sociales con sus amigos y familiares⁶⁴. Quizás todos ellos después de mucho tiempo de no haber tratado con Teresa se habrán llevado la sorpresa de encontrarse en el locutorio a una mujer distinta, de renovadas virtudes, de oración, de prácticas de devoción, amiga de buenos libros, de hablar de Dios y de hacer pintar su imagen (cf. V 7, 2), pero sobre todo, se llevaron la sorpresa de encontrarse con una auténtica maestra de oración, dado que en cuanto veía a alguien ser amigo de rezar, les decía cómo tener meditación y sumado a eso les recomendaba buenos libros (cf. V 7, 13).

Tristemente, con la salud mejorada, Teresa recae en los pasatiempos mundanos, vanidades, ocasiones, conversaciones, amistades particulares, y, sobre todo, comienza a aparentar que tiene virtud (cf. V 7, 2), y como fruto de todo esto se le aumentan sus pecados, experimenta hastío de la oración y pierde el gusto por crecer en la virtud (cf. V 7, 1). Todo esto ocurrió a causa de que en alguna ocasión le aseguraron que no estaba mal, ni perdía la

⁶³ Si bien, la Santa experimenta una sanación física testificando que san José “hizo como quien es en hacer de manera que pudiese levantarme y andar y no estar tullida” (V 6, 8), nos centraremos en los efectos espirituales que este acontecimiento desencadenó, dejando grandes efectos en el alma de Teresa, transformando casi que por completo su vida, por lo que este relato de sanación tiene un marcado énfasis de libertad espiritual y sanación interior, preludio de la conversión que aparece en el capítulo 9 del *Libro de la Vida*. En consecuencia, nos centraremos en el binomio josefino oración y virtud, que conjuga las dos dimensiones de la vida espiritual de la Santa y representará un renacimiento espiritual cuando dice: “me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia podría decir lo que San Pablo, aunque no con esa perfección, que no vivo yo ya, sino que Vos, Criador mío, vivís en mí” (V 6, 9).

⁶⁴ Tomás Álvarez, *Comentarios a “Vida, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*, 49.

honra tratar con personas que traían muy a gusto las vanidades del mundo en sus conversaciones y maneras de vivir, antes, al contrario, ganaba más honra (cf. V 7, 7). Esta situación no duró poco, dice la misma Teresa que “fue muchos años los que tomaba esta recreación pestilencial” (V 7, 7), sin embargo, “aun andando en estas vanidades” (V 7, 7) no dejó de aconsejar a orar sin practicar oración, de recomendar libros sin leerlos, y a pesar de esto, a todos les hacía provecho sus consejos (cf. V 7, 13).

Por las vanidades que traía, dice Teresa: “estaba más enferma en el alma que en el cuerpo” (V 7, 14). Aquella época representó un grave dilema pues andaba en medio de dos opuestos: la vida espiritual y los contentos del mundo, por lo que tristemente su espíritu no era señor de sí y se sentía “esclava de vanidades” (V 7, 17). No obstante, quienes gozaban de su compañía veían sólo virtud en ella, pues, como ella misma lo afirma: “...en lo exterior tenía buenas apariencias. Y así no es de culpar a la casa adonde estaba, porque con mi maña procuraba me tuviesen en buena opinión, aunque no de advertencia fingiendo cristiandad” (V 7, 1)⁶⁵. A su vez, Dios, misteriosamente encubría sus vanidades poniendo al descubierto sólo las virtudes, y por eso, la gente veía virtud, convirtiéndose para muchos en maestra de oración y referente de virtud, pues “en lo exterior tenía buena apariencia” (V 7, 1).

Así pues, provechándose de sus habilidades comunicativas que la hacían ser buena maestra, y a su vez, de sus ardientes deseos interiores que le producían “grandísimo deseo de aprovechar a otros” (V 7, 10), Teresa no dejó nunca la tarea de enseñar a orar. En consecuencia, pronto y de forma gratificante verá el resultado de sus esfuerzos al cultivar la oración en los demás notando que sus nobles intentos “les aprovechaba” (V 7, 13). Entre todas las personas que se acercaban a Teresa para aprender a hacer oración se encuentra su padre⁶⁶. Don Alonso asiduamente se acercaba a intercambiar temas espirituales y se

⁶⁵ Estos efectos que ahora padece el alma son para Teresa engaños del mal espíritu, por ese motivo aconseja: “mire, mire por amor del Señor no la engañe en que deje la oración, como hacía a mí con humildad falsa, como ya lo he dicho y muchas veces lo querría decir” (V19, 15). Esta realidad afectaba a su alma de esta manera: “La humildad que deja es falsa, alborotada y sin suavidad” (V 25, 13) “Parecíame yo tan mala, que cuantos males y herejías se habían levantado me parecía eran por mis pecados. Esta es una humildad falsa que el demonio inventaba para desasosegarme y probar si puede traer el alma a desesperación. Tengo ya tanta experiencia que es cosa de demonio, que, como ya ve que le entiendo, no me atormenta en esto tantas veces como solía” (V 30, 9),

⁶⁶ Teresa comienza a tratar temas de oración con su padre en el año 1538 o 1539, y este muere en 1543, por lo que este lapso resultó ser para don Alonso una preparación para el cielo. No obstante, este hombre de natural virtuoso se hace aún más virtuoso en la escuela de oración de su hija Teresa tomando ventaja, con respecto a ella, en oración y virtud. En esta referencia a su padre, como el alumno mejor graduado de la escuela de oración

consolaba al tratar con su hija cosas de Dios, cinco años después iba “muy adelante” gracias a que era muy virtuoso (cf. V 7, 10), en consecuencia, el alumno superó a la maestra, y habiendo llegado a “subido estado” (V 7, 13), a veces se iba de su lado porque decía que era tiempo perdido hablar con su hija, ya que en ocasiones cambiaba sus conversaciones espirituales a tratar de “otras vanidades” (V 7, 13). Años después su padre muere, y Teresa cuenta su muerte como la de un santo, dado que vivió practicando la virtud hasta el último día de su vida (cf. V 7, 15-16). Por lo que, la muerte de su padre y la tibieza espiritual que comenzó a experimentar, marcaron una etapa difícil en su vida que duró alrededor de dieciocho años; a esta etapa Teresa le llamará: “batalla y contienda de tratar con Dios y con el mundo” (V 8, 3).

3. Tercer despertar

Trata por qué términos comenzó el Señor a despertar su alma y darle luz en tan grandes tinieblas y a fortalecer sus virtudes para no ofenderle.

Epígrafe Cap. 8

Teresa al redescubrir el daño que hacen las malas compañías haciendo decrecer el alma en cosas de virtud, sugiere vehementemente tener buenos amigos que ayuden a crecer el alma en virtudes, y por eso, ahora, al descubrir la virtud como un fruto de la vida orante, propone tener por amigos a personas de oración que ayuden a crecer en ellas: “por eso, aconsejaría yo a los que tienen oración, en especial al principio, procuren amistad y trato con otras personas que traten de lo mismo” (V 7, 20). Y reconociendo que tanto la oración como la virtud representan una batalla espiritual, insiste: “es menester buscar compañía para defenderse” (V 7, 22), y dado que “para caer había muchos amigos que se ayudasen” (V 7, 22), es necesario buscar amigos orantes para ser levantados.

Debido a que Teresa comienza a instruir en la oración con ese inusitado deseo de aprovechar a muchos (a pesar de que hace tiempo había abandonado la vida oracional), decide hablar con el padre Vicente Barrón, hombre letrado perteneciente a la Orden de

de Teresa, se pone de manifiesto no solo la correlación de oración y virtud, sino también los efectos del itinerario espiritual que la Santa propone en su enseñanza.

predicadores, para compartirle su manera de orar⁶⁷, este no solo ve impecable la forma en que llevaba oración, sino que también aconseja “que no la dejase” y que “tornara a ella” (V 7, 17), por lo que de forma decidida emprende de nuevo su vida oracional y con ello afirma: “nunca más la dejé” (V 7, 17). A partir de entonces el alma de Teresa se enciende de una nueva fuerza espiritual que la llevó a no abandonar la oración⁶⁸, a arrepentirse de sus pecados, y de forma determinante, a no ofender más a Dios (cf. V 8, 6). Por lo que, a partir de este buen propósito, en adelante, no solo procuró oración, sino también, que nunca le faltasen las buenas obras para no acometer nada que ofendiera la bondad divina de Dios, y para ello, opta por una vida potenciada por la fuerza de las virtudes dado que, a partir de la fuerza de las virtudes, es decir, de la fuerza de las buenas obras, no podrá ofender más a Dios. Con ello, Teresa adquiere una conciencia determinante a no pecar más, y con ello, cambia sus pecados por virtudes.

La determinación teresiana de no pecar para no ofender a Dios no brota por miedo a la condenación, sino por amor a Dios que paga a sus amigos con el cielo⁶⁹ (cf. V 8, 6), por

⁶⁷ Si bien, a partir del *Tercer Abecedario* santa Teresa aprende un modo de oración que le servirá de gran inspiración para emprender una vida oracional, ella misma, a través de su propia experiencia va moldeando y perfeccionando su propio modo, por lo que es necesario buscar un juicio y discernimiento para saber si es correcta su práctica oracional, y debido a esto busca ser verificada por letrados para que contrasten su experiencia con la Palabra de Dios y con la enseñanza de la iglesia, de tal manera que, la Santa, está descubriendo una particular novedad en su modo de orar que debe ser discernido y contratado por los letrados. Cf. Maximiliano Herraiz. *Introducción al libro de la vida de santa Teresa de Jesús*. Valencia: Centro de Espiritualidad Santa Teresa desierto de las Palmas, 1982, 76-77.

⁶⁸ Secundino Castro señala este momento como una conversión a la oración, pues si bien “ya había descubierto que el remedio de sus males se hallaba en la asiduidad a la oración”, le faltaba determinarse del todo a vivir en ella. Pero esta determinación no brota solamente de una necesidad o vacío existencial que busca ser llenado a través de esta particular amistad divina con Dios, sino porque también, progresivamente ha visto los grandes efectos de la oración en los que piadosamente la practican, por ejemplo: su padre, los fieles devotos a san José, sus amigos y quién sabe cuántos más testimonios de almas revestidas de heroicas virtud pasaron por en frente del alma de Teresa, y, como si fuera un huracán, la movieron interiormente a querer llevar vida de oración y dar fin a sus males causados por las ruines costumbres. Cf. Secundino Castro. *Ser cristiano según santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981, 44-49.

⁶⁹ En la juventud Teresa adquiere un estado de conciencia que la impulsará a desear no ofender a Dios, quizás esto lo vivió con gran intensidad estando en el monasterio agustino de santa María de Gracia cuando, cansada de sus ruines costumbres afirma: “no dejaba de tener gran temor de Dios cuando le ofendía, y procuraba confesarme con brevedad” (V 2, 8). Su piedad, temor de Dios y espiritual creatividad apenas le llevaban a hacer un simple examen de conciencia y confesar sus pecados, pero seguía viéndose muchas veces tentada en caer, por eso dice: “Aun con todo esto no me dejaba el demonio de tentar” (V 2, 8). Mas adelante, al entrar en la Encarnación tendrá una clara diferencia entre los pecados mortales y veniales, a lo mejor en esa época estaba más ilustrada en lo referente al pecado, e influenciada por el temor a la condena eterna que pululaba a flor de piel en aquel tiempo procurará no caer en pecado mortal: “teníala de no hacer pecado mortal, y pluguiera a Dios la tuviera siempre; de los veniales hacía poco caso, y esto fue lo que me destruyó” (V 4, 7). Solo hasta esta altura de su vida espiritual se determinará a no pecar más, luego de haber descubierto en la virtud una manera para contrarrestar las ruines costumbres y no ofender más a Dios. Con ello, la madurez espiritual de la Santa no

eso dice: “¡Oh que buen amigo hacéis Señor mío! [...] no veo, creador mío, por qué todo el mundo no se procure llegar a vos con esta particular amistad” (V 8, 6). En consecuencia, Teresa toma a Dios por amigo (cf. V 8, 6), y su relación con Él se torna a ser una relación de auténtica amistad, de tal manera que, el afecto hacia Dios se hace más entrañable, íntimo y confidencial, por lo que “ya no hay aquí que temer, sino que desear” (V 8, 6). En vista de esto, el amor de esta divina amistad es la que mueve el corazón de Teresa a relacionarse íntimamente con este Dios amigo a través de la oración, y del mismo modo, a querer no ofenderle, y así, debido a este amor brotan todas sus buenas obras y virtudes.

En este punto de particular fuerza espiritual en su vida oracional, donde por tercera vez la Santa experimenta un despertar de su alma a cosas de virtud para no ofender más a Dios, ahora, determinada a la oración y a la virtud, emerge la clave espiritual de la oración teresiana, su definición de oración mental: “tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (V 8, 6). Esta definición hecha estribillo como para ser memorable, es pues, el emblemático lema teresiano en el que se puede recoger la clave secreta de su vida oracional. Esta definición surge del corazón de la Santa en uno de los momentos más florecidos de su experiencia de fe. A esta altura de su vida espiritual Teresa ha renunciado al pecado para no ofender más al Dios amigo, y al mismo tiempo, ha decidido hacer de su vida un cultivo de virtud para hacer florecer nobles obras donde pueda expresar su amor a Dios. Toda esta experiencia brota de haber experimentado el amor de Dios en una relación de amistad divina, y con ello, no querrá apartarse ni un momento de Aquel a quién sabe que la ama.

Con el despertar del alma de Teresa y a partir de su renovado deseo de oración, después de casi veinte años de bajo tono espiritual en medio de grandes dilemas que pusieron su alma en tensión entre el contento del mundo y Dios, por fin, esta “guerra penosa” (V 8, 2), esta contienda espiritual, esta “batalla de tratar con Dios y con el mundo” (V 8, 3), se ve finiquitada de una vez y para siempre cuando el Señor le dio “ánimo para tener oración” (V 8, 2), y con ello, “mudóse la causa de la guerra” (V 8, 3). De esta manera, como un guerrero que sale victorioso de una épica batalla, el alma de Teresa sale revestida de fuerza espiritual,

solo le ha dado un sano temor de Dios y conciencia de su pecado, sino también, una creativa manera de superarlo a través de una vida virtuosa.

de determinación por la oración y henchida de virtud. Este despertar, es pues, un despertar definitivo, el alma de Teresa no ha estado más despierta que ahora, nunca se había visto así, ahora está determinada a la oración y renacida en la virtud⁷⁰.

Así pues, Teresa al comienzo de su vida quiso alcanzar el cielo determinándose a ir a martirio con su hermano, ahora, en este estado de madurez, ha encontrado otro camino para ir al cielo: la oración, como una relación de amistad con Dios. Por eso dice la Santa: “no hay aquí que temer sino desear [...] a poco ganar irá entendiendo el camino para el cielo; y si persevera, espero yo en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo que no se lo pagase” (V 8, 5); seguido a esta afirmación, la Santa define oración como un trato de amistades (cf. 8, 6) y después de esta definición exclama en forma de oración: “¡Oh regalo de los ángeles, que toda me querría cuando esto veo, deshacer en amaros ¡” (V 8, 6). Es decir, esta experiencia, es en sí misma, una experiencia de relación de amor en orden a la amistad con Dios. Todo esto determinará significativamente el camino de santidad de Teresa, y, por tanto, su itinerario de santidad será en adelante la oración como una relación de amistad con Dios, una relación que cada vez se hará más fuerte, más íntima y transformante. Ya no querrá apartarse de Dios por miedo a la condenación, ni por el afán de comprar barato el cielo, sino por el amor que Teresa experimenta de Dios: “más considerando el amor que me tenía, tornaba a animarme, que de su misericordia jamás desconfié” (V 9, 7).

Este camino de la oración será el remedio por el cual la Santa recobra aquello que perdió, que es la virtud, y este momento representa otro despertar. Si en su niñez Dios despertó el alma de Teresa a cosas de virtud, ahora, en este momento de su vida, por medio de la oración, experimentará un nuevo despertar más fuerte que el primero y de tal intensidad

⁷⁰ Secundino Castro señala que esta conversión no se trata del paso del pecado grave a la amistad con Dios, que es la definición típica de una conversión. Se trata más bien de una toma de conciencia de vivir cristiano, pues este nuevo despertar en la virtud para no ofender más a Dios resulta como un despertar en la fe que se traduce en una nueva vida, donde desentrañará el núcleo central de lo típicamente cristiano, si se quiere, este momento de su vida es un auténtico bautizo cristiano, donde Teresa renace a una vida más cristiana. Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 49. De esta manera, en la presente investigación se quiere hacer un fuerte énfasis del valor de la virtud dentro de la nueva vida que señala Teresa, para con ello proponer dos presupuestos importantes. El primero, que la virtud no solo contrarresta el pecado para no ofender más a Dios, sino que representa un renacimiento espiritual, un paso a una nueva vida en orden al bien. Y segundo, que esta nueva vida representa a su vez, un renacimiento que desentraña la nota más esencial de la vida cristiana, por lo que la experiencia de fe en Cristo tiene como fin llevar al creyente a una nueva vida fundada en fe, la esperanza y la caridad, que son las virtudes teologales a donde todo cristiano debe encaminarse para adquirir con ello, una vida más típicamente cristiana.

que marcará su existencia. Por eso dice en el epígrafe del capítulo noveno refiriéndose a sí misma: “...comenzó el Señor a despertar su alma y darle luz en tan grandes tinieblas y a fortalecer sus virtudes para no ofender” (V 9).

Aquel despertar del alma de Teresa provoca un renacimiento espiritual, una nueva vida, un libro nuevo⁷¹. Esta transformación existencial se evidencia en una clara determinación a no ofender más a Dios “Pues ya andaba mi alma cansada y, aunque quería, no le dejaban descansar las ruines costumbres que tenía” (V 9, 1), y así luchó bregando casi toda la vida por abandonar estas ruines costumbres⁷² hasta que, encuentra en la virtud el modo de contrarrestar las ruines costumbres y sortear los obstáculos que le imposibilitaban avanzar en la vida espiritual. De esta manera, ante dicha conversión espiritual “nos hallamos en la cresta de una montaña que había ido paulatinamente ascendiendo desde sus primeros años para alcanzar ahora esta altura, desde la que pronto comenzará a divisarse una nueva aurora de salvación”⁷³.

En este renacimiento espiritual producto del despertar de Dios al alma de Teresa se reproducirán nuevas virtudes y así, despojada de la ruindad de sus viejas costumbre se desencadenará el dinamismo inacabado que suscita su conversión. Sin embargo, aunque la Santa ha luchado insistentemente durante casi toda la vida por volver a las preciadas virtudes aprendidas en el hogar, estas nuevas virtudes emergerán con un factor de novedad, y, en consecuencia, aquel despertar no suscitará exclusivamente las virtudes de su infancia, sino que, suscitará particulares y nuevas virtudes dadas por la fuerza de Dios⁷⁴. Aquí, en este

⁷¹ Secundino Castro propone que este episodio trascendental de la vida de Teresa, a quienes muchos le han señalado como conversión definitiva, no se trata ni de la única, y tampoco, de la última conversión, esta viene a ser su cuarta conversión, la quinta, que es en sí la total y definitiva, es el desposorio espiritual. Por lo que, este memorable episodio de la vida teresiana representa una novedad de vida a la manera de un drástico giro existencial a raíz de una profunda experiencia de fe, se trata pues, de tan solo un episodio dentro de un gran itinerario de transformación que tiene su plenitud y consumación en la unión del alma con Cristo en aquel desposorio espiritual. Esto lleva a decir que, la configuración con Cristo, “el hombre perfecto” (Ef. 4, 13), es el fin último de la plenitud de la perfección cristiana tras la búsqueda de una vida en virtud; por lo que la cristiana búsqueda de plenificación en la virtud hacia una vida más perfecta converge, única y exclusivamente, en la configuración plena con la persona de Cristo que es la medida del hombre perfecto. Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 49, 50.

⁷² “...llevaba muchos años luchando por vencer aquellos obstáculos que le impedían el vuelo raudo hacia las alturas y no había conseguido nada”. *Ibíd.*, 45.

⁷³ *Ibíd.*, 46.

⁷⁴ Ya que “a Teresa le esperan nuevas costumbres, pero ahora no será ella quien las ascienda, sino la fuerza de Dios, que la arrebatará como un gigante haciéndola caminar de baluarte en baluarte, hasta hacerla ver a Dios en Sión; es la mística que va a irrumpir incontrolable en su alma”. *Ibíd.*, 46.

estado de vida espiritual las virtudes resurgen revestidas de una nueva dimensión teologal, brotan de una experiencia profunda de fe y se hacen vida como expresión de auténtico testimonio cristiano. En definitiva, en este punto las virtudes en Teresa se hacen cristianas, entran en la dinámica de su experiencia de fe y nacen como fruto de la madurez espiritual que ha podido alcanzar gracias a los esfuerzos, perseverancia y determinación a una vida oracional.

Esta cristificación de las virtudes en Teresa se debe al golpe que desencadenó la conversión luego del “encuentro definitivo con Cristo”⁷⁵, que acontece tras aquella impresión que le produjo la contemplación de una imagen del Señor que representaba a “Cristo muy llagado” (V9, 1); seguido al momento exacto del impacto que le provocó aquella imagen afirma la Santa: “fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón se me partía, y arrojéme cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas” (V 9, 1). Teresa llora por no haber correspondido al amor que las llagas de Cristo le representan, y es tal su dolor que brota un extremo arrepentimiento por sus muchos pecados, con ello logrará identificarse con María Magdalena diciendo⁷⁶: “estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas” (V 9, 8). En este instante memorable se desatará un cambio radical en la vida de la Santa, pues “a partir de este momento Teresa se convirtió en una mujer nueva; su espíritu quedaba ya de par en par abierto al influjo extraordinario de la gracia”⁷⁷, la sangre de las llagas de Cristo fue para su alma como óleo bautismal y sus lágrimas fueron como agua de bautizo que ha inducido a Teresa a un renacimiento más profundamente cristiano, por lo que, allí Teresa ha muerto con Cristo y ha resurgido resucitada a una nueva vida más virtuosa, más cristiana, más plenificada en Cristo.

En conclusión. Después de rastrear los elementos más representativos de la categoría virtud (dentro de la dinámica del itinerario espiritual de santa Teresa de Jesús) en este breve análisis textual de los primeros nueve capítulos del *Libro de la Vida*, se puede deducir que desde los albores de la vida de Teresa se desvela un curioso dinamismo en el binomio virtud y oración que va teniendo distintos matices, decaídas y despertares en la medida en que va

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ “Parece que junto a la figura de Jesús había otra, de la Magdalena, a sus pies. Así se explica mejor la alusión que nuestra Santa hace a esa mujer del Evangelio”. *Ibíd.*, 48.

⁷⁷ *Ibíd.*

evolucionando hacia un estado más perfecto tanto de madurez humana, como de plenitud espiritual. Este binomio presente en la vida de Teresa comenzará a forjarse de forma independiente como dos estados disímiles, y luego, progresivamente ambos comenzarán a enlazarse provocando un estallido de plenitud de vida espiritual. De esta manera, cuando oración y virtud se den cita en el corazón de la Santa, se abrazarán de forma indisoluble, formando una espiral de movimiento interior que dará fuerza y dinamismo a su itinerario espiritual.

En primer lugar, al inicio de la vida de Teresa resulta interesante ver la manera en que la virtud permea todo su contexto vital, incluso resulta difícil encontrar un rincón de su casa donde no se esconda. Así pues, en este cálido ambiente hogareño crecerá la pequeña Teresa rodeada de personas virtuosas que le servirán de maestros de virtud, y como si fueran la mano de Dios, toda su familia despertará suave y amorosamente su alma para hacerla encaminar hacia una vida virtuosa. No obstante, después de este primer despertar surge en la adolescencia un segundo movimiento vertiginoso que hará decrecer las virtudes y desandar lo que había podido avanzar durante la infancia, pues, las malas compañías revestirán el alma de la joven Teresa con ruines costumbres que alejará su corazón de los nobles propósitos que se habían incubado en el corazón. Por otro lado, aparecen las buenas compañías que servirán como un segundo despertador para su alma y, gracias a ellas la joven Teresa no sólo tornará a las buenas costumbres y virtudes heredadas por su familia, sino que también tornará a los buenos deseos que anteriormente encendieron la llama vocacional en su corazón. Y sumado a las buenas compañías aparecen también los buenos libros que surgen, a su vez, como compañeros de camino y maestros espirituales reforzando este segundo despertar tanto para cosas de virtud, como para vida de oración, y aunque la Santa al principio deberá forzar su voluntad, luego Dios regaladamente le dará gustos espirituales para que permanezca fiel en la oración.

Dolorosamente a la par de la oración aparece la enfermedad que representará un terrible mal que la atormentará no sólo el cuerpo, dejándola casi medio muerta, sino que también atormentará su espíritu como una guerra muy penosa; no obstante, como Dios sabe sacar bienes de los males, derramará sobre Teresa un bálsamo que refrescará su espíritu y le concederá sanación. Esta sanación representará un prelude de conversión, un anticipo de

renacimiento que se evidenciará luego en sus renovadas y nuevas virtudes dando, con ello, un giro inesperado a toda su existencia. En medio de toda esta realidad aparece la emblemática figura de san José, en él y sus devotos se darán cita: virtud y oración en un abrazo de unión indisoluble, y, en consecuencia, Teresa emprenderá en adelante un vuelo de itinerario espiritual marcado por estas dos dimensiones que serán el derrotero de toda su vida.

Debido a que la vida de Teresa no siempre fue llana, aparecerá un nuevo bajonazo espiritual producto del desánimo interior provocado por la ausencia de su padre, el abandono de la oración y las libertades que comenzó a tener al cambiar las virtudes por las ruines costumbres de antes. Con ello, por segunda vez Teresa se encontrará de cara a la triste situación de adormecimiento espiritual, pues, sin el ejercicio de la oración y sin la práctica de la virtud, el alma y sus potencias se hallarán sumidas en un sueño profundo. Sin embargo, por la gracia de Dios, las buenas lecturas y la fuerza de su voluntad, emprenderá de nuevo el camino oracional llevándola a un tercer y definitivo despertar del alma detonando así una extraordinaria conversión; a partir de entonces la Santa se determinará a no volver a pecar, y como si quisiera cambiar sus pecados por virtudes, emprende una vida en florecimiento espiritual con nuevas y renovadas virtudes; nuevas, porque surgirán virtudes nunca conocidas por su alma llenando su vida de un esplendor de novedad, como un renacimiento, y renovadas, porque esta vez no brotarán como un volver a las buenas costumbres familiares, sino que brotarán espontáneamente por amor a Dios, para no ofenderle jamás, es decir, en este punto de vida espiritual las virtudes no emergen como el recuerdo vivo de una tradición ancestral, sino como una experiencia personal de fe. De esta manera, en el corazón de Teresa se abrazarán la oración y la virtud ensamblando de forma definitiva el eje transversal de su vida espiritual.

En razón a este abrazo entre oración y virtud surge una especial transformación que representará un factor de novedad dentro de la experiencia de fe de santa Teresa de Jesús. Primeramente, la oración como una realidad de carácter íntimo que hace parte de la vida interior de la Santa, ahora se hace vida adquiriendo un nuevo dinamismo que se proyectará hacia afuera en orden a una nueva existencia histórica. Y a su vez, la virtud como una realidad de carácter vital que hacía parte del legado testimonial de su familia, ahora se hace espiritualidad adquiriendo un nuevo dinamismo que se proyecta hacia dentro en la

interioridad de la vida espiritual. Por lo que allí ocurre un singular trueque de significancias y, por tanto, un nuevo dinamismo en la vida espiritual. Primero, la oración se hace vida exteriorizándose hacia afuera del alma por medio de la virtud, y segundo, la virtud se hace interioridad brotando desde dentro del alma como fruto de la oración.

En suma, en este testimonio de vida espiritual se puede deducir que, en Teresa de Jesús tanto la virtud como la oración, han brotado poco a poco en distintos momentos significativos de su vida personal, pero, en la medida en que fueron creciendo fueron interactuando entre sí hasta que, de forma excepcional, ambas realidades se juntarán para no volverse a desunir. Con ello es innegable la importancia del papel que progresivamente fueron tomando estas dos realidades en la vida espiritual de la Santa. A partir de esto, no nos arriesgamos a decir cuál de las dos realidades es la más importante, o cuál precede a la otra, porque para lo que hasta aquí se ha podido descubrir resulta ser claro que ambas no sólo son necesarias la una de la otra, sin que son concomitantes la una de la otra. Por lo cual la virtud es la clave de la medida de la vida oracional, y a su vez, la oración resulta ser clave para el surgimiento de la virtud en el alma.

Finalmente, al terminar esta primera parte de la investigación se pueden considerar tres puntos importantes. Primero, que realmente existe una auténtica relación intrínseca entre virtud y espiritualidad, dado que la virtud adquiere un dinamismo espiritual a partir de la determinación teresiana de vivir en la práctica de las virtudes a fin de no ofender más a Dios. Segundo, que la virtud entra en el dinamismo de la vida espiritual de la Santa en tanto en cuanto que se convierte en clave de medida oracional, pues para Teresa la medida de la oración son los frutos. Y tercero, a partir de todo lo anterior se puede afirmar con certeza que verdaderamente *las virtudes son fruto maduro de la vida espiritual cristiana*, en tanto que estas brotan del alma a partir del ejercicio de la oración y las buenas costumbres. Queda por considerar de qué manera este sentido espiritual de la virtud se ve reflejado en el símbolo de la flor representado en los grados de oración de Teresa de Jesús.

CAPÍTULO II

FLORES DE VIRTUDES TERESIANAS

Este segundo capítulo se propone analizar el símbolo de las flores en los grados de oración expuestos en los capítulos del 11 al 22 del *Libro de la vida* y, su relación con lo que se ha establecido en esta investigación acerca de *la virtud* en los capítulos del 1 al 10 de esta misma obra. Para alcanzar este objetivo, primeramente, haremos una breve lectura analítica a los símbolos expuestos en los grados de oración, luego especificaremos el dinamismo del símbolo de las flores⁷⁸ con relación al resto de los símbolos y finalmente proponer una relación entre el primer apartado autobiográfico y los grados de oración del *Libro de la vida*.

Para comenzar partamos de la idea de que Teresa de Jesús en el *Libro de la vida* expone su experiencia oracional de dos formas: la primera es autobiográfica y la segunda mistagógica⁷⁹. En cuanto a la forma autobiográfica, en los capítulos del 1 al 10 la Santa escritora da a conocer su crecimiento gradual en la oración durante la infancia, juventud, entrada en el convento de la Encarnación y, aproximadamente, los primeros veinte años de vida religiosa, es decir, hasta los 39 años. En la narración de este tramo cronológico hemos constatado que existen tres secciones (o *tres despertares*) en los que, en cada uno de ellos se desvela el proceso de crecimiento humano y espiritual de Teresa a través de la práctica de la oración y el ejercicio de la virtud⁸⁰.

⁷⁸ La imagen de *las flores* que representa las virtudes está presente tanto en el ambiente de la literatura castellana medieval como en la tradición espiritual que recibió Teresa. Basta mirar, por ejemplo, en el Diccionario medieval español que en la voz “Flor” remite a Don Juan López Salamanca que en su obra *Evangelios Moralizados* (1490) dice: “Las virtudes son flores e rosas e lilios en que Ntro Señor se huelga mucho” (p. 1154). Aún más, quizás en el ambiente popular la palabra “florecer” en forma alegórica daba a entender la manera en que humanamente se crece igual que crecen la vegetación en verano hasta alcanzar la flor (cf. P. 1154). Juan López. “Flor”. En *Diccionario medieval español*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. Dirigido por Martín Alonso.

⁷⁹ La forma autobiográfica la encontramos reseñada en los capítulos del 1 al 10, y posteriormente, en del 23 al 40 del *Libro de la vida*. Y en cuanto a la forma mistagógica la encontramos reseñada en los capítulos del 11 al 22 de la misma obras.

⁸⁰ Teresa no es la primera en hablar de grados espirituales en el marco de un itinerario de perfección en la virtud cargado de símbolos con significados eminentemente teológicos, por ejemplo San Benito (480-547) trató, en el capítulo VII de su *Regla*, a partir de la imagen bíblica de la escalinata en la que Jacob contempló los ángeles que ascendían y bajaban del cielo, recrea un itinerario gradual de perfección llamado *Grados de humildad*, que tienen como fin alcanzar la cima de la perfección en la tierra: “...así hermanos, si deseamos llegar a la cumbre de una virtud perfecta, y arribar con presteza a aquella celestial exaltación a que nos sublima la humildad de la vida presente, es preciso formar por una continua elevación de nuestras buenas obras” (p. 367). La

Y en cuanto a la forma mistagógica⁸¹, en los grados de oración expuestos en los capítulos del 11 al 22, Teresa narra la historia de su vida sobre la misma línea de tiempo de los capítulos anteriores, pero, esta vez contada desde dentro y a la luz de una serie de símbolos que dan sentido al relato. Ya no se trata de la historia de sus vivencias a lo largo del desarrollo de la madurez humana tales como: la relación familiar, la intimidad con sus amigos, los libros que leyó a espaldas de su padre, la entrada al convento, la enfermedad y el encuentro progresivo con Cristo, sino, más bien, el relato de la historia de su alma contada a partir del símbolo mistagógico de las flores que deja entrever el cultivo de la vida espiritual, su esfuerzo por seguir a Cristo y su gradual transformación interior a través del ejercicio de la oración y la práctica de las virtudes.

Así pues, en este capítulo nos centraremos en la experiencia oracional teresiana narrada de forma mistagógica en los grados de oración y, a partir de una lectura analítica, contextualizaremos el símbolo de las flores para luego, desentrañar su significancia dentro del dinamismo simbólico de los grados de oración y así, finalmente, establecer una correlación con los primeros diez capítulos del relato autobiográfico.

1. Contextualización del símbolo de las flores

Haremos un primer acercamiento a los grados de oración y con ello definiremos los criterios o claves de lectura para comprender la forma en que Teresa expone su doctrina.

representación de esta escalinata -dice el comentador de la *Regla de san Benito*- “es el curso de nuestra vida, que apoyada, y tomado su origen en la tierra, se debe dirigir, y disponer de modo, que nos sirva para subir, y elevarnos hasta el cielo” (p. 368). De manera que los grados de humildad son cada una de las gradas de la escalinata de la visión de Jacob que sirven para ascender hacia la perfección y abandonar las imperfecciones del alma causadas por los estragos de las pasiones desordenadas. En cada grado se avanza “por las acciones de una humildad profunda, que aparece en todos los instantes de su vida, ya obedeciendo a Dios” (p. 369). Benito de Nursia. *La regla de san Benito explicada según su verdadero espíritu, Tomo I*. Pamplona: Imprenta de la viuda de Ezquerro, 1776.

⁸¹ En el primer capítulo de la presente investigación logramos concertar que *la virtud* en Teresa de Jesús, a partir de su experiencia espiritual condensada en el relato autobiográfico del *Libro de la vida* es: *el fruto maduro de la oración en la vida espiritual cristiana*. Ahora, podemos descubrir esta definición representada plásticamente en el símbolo mistagógico de las flores dentro del relato de los grados de oración. Con base a esto, deducimos que existe una equivalencia entre el relato autobiográfico presente en los capítulos del 1 al 10 y el relato de los grados de oración presente en los capítulos del 11 al 22 del *Libro de la vida*.

Comencemos considerando que el símbolo es el recurso literario por excelencia con el que la Santa desarrolla la estructura y contenido de este pequeño tratado. Ella inicia este “tratadillo” sin ningún postulado o premisa académica. Con su llana y placentera manera de hablar⁸² declara cuatro grados de oración a partir de una serie de símbolos que están formulados para dar a entender la profundidad de la experiencia mística que ha vivido. Con su hábil manera de escribir y con su ávida elocuencia creativa, como lo afirmó el padre Gracián, fue “capaz de acuñar nuevos vocablos y símbolos literarios”⁸³. Así pues, en el *Libro de la vida*, más propiamente hablando, en el “tratadillo de oración”, encontramos un vasto campo de alusiones simbólicas, la mayoría de ellas derivadas de la Biblia⁸⁴, de los libros espirituales que leyó y, sobre todo, de la vida cotidiana.

La presencia de los símbolos en los textos teresianos se puede explicar de la siguiente manera: a medida en que Teresa crece en gracias místicas, los moldes literarios le quedarán estrechos para explicar lo inefable y, por tal motivo, a manera de maestra, busca nuevas formas de dar a conocer la experiencia interior que la desborda y, como lo ratifica Tomás Álvarez, “aunque ella misma nos dice que era imaginativamente pobre, descubrimos en sus obras un uso constante de los recursos literarios, elementales si se quiere, pero muy expresivos para describir lo que en mística es inefable”⁸⁵. Debido a esta realidad aparecen las figuras literarias dentro de los escritos espirituales de la santa escritora, con ellos deja al

⁸² Ninfa Watt describe la manera de escribir de Teresa así: “lenguaje cálido, afectivo, plástico, expresivo: selección de un léxico concreto para expresar con imágenes conceptos abstractos; frecuente uso de diminutivos; gracejo en los giros y expresiones; ironías suaves; efusiones afectivas; cambios del eje verbal; variaciones en el ritmo; abundantes imágenes, metáforas, símbolos, alegorías, juegos de palabras como esfuerzo creador en función de la claridad y viveza de la transmisión del contenido”. Ninfa Watt. “Estilo literario”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez, 903. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

⁸³ T. Álvarez. “Escritos”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 867.

⁸⁴ En el I Congreso Internacional Teresiano dedicado al *Libro de la vida*, Celeste Martínez al referirse a los símbolos presentes en los grados de oración, especifica claramente que en ellos existe una clara influencia directa de las Sagradas Escrituras; no obstante, aunque Teresa no pudo consultar una Biblia completa, sí pudo acceder a porciones de ella por medio de los libros, como por ejemplo, las *Morales* de san Gregorio, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia o el “evangelio de la Pasión” presente en el *Flos sanctorum*. Cf. Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño. *El Libro de la vida de santa Teresa de Jesús, Actas del I Congreso Internacional Teresiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2011, 276. Y en cuanto a la influencia de los símbolos bíblicos en la amplia gama de simbología teresiana, afirma Tomás Álvarez: “utilizamos el término “simbología” en su acepción más amplia, para seriar la tupida red de imágenes que Teresa extrae de la Biblia, sea ella consciente o no de la cantera de origen. En su conjunto, variedad y magnitud reflejan bien el soporte bíblico de la experiencia y del ideario teresianos. Por su número y calidad forman una pequeña constelación equiparable a la serie de tipos bíblicos presentes en los escritos de la Santa”. T. Álvarez. “Simbología bíblica”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 1905.

⁸⁵ Daniel de Pablo Maroto. *Dinámica de la oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973, 64.

descubierto la creatividad que tiene a la hora de plasmar todas sus experiencias espirituales, y derivado a esto “sus escritos están llenos de comparaciones, de símbolos, de símiles, de alegorías que iluminan el camino, que dan colorido y matices a la doctrina sobre la oración”⁸⁶.

En el abanico de imágenes que se abre en los grados de oración aparece una serie de elementos intencionalmente elaborados por la Santa en los que, según Tomás Álvarez, por la hondura de su significancia son “elevados al rango de símbolos”⁸⁷. Se trata, pues, de los símbolos del huerto, del agua, el hortelano, las plantas, las flores, los frutos, entre otros. Todos ellos han llegado a Teresa por la tradición literaria espiritual que ha arribado a su conocimiento de la mano de los libros.

Podemos constatar que imágenes como las del huerto que representa el alma, el agua que representa la gracia recibida de la oración, o las flores que representan las virtudes han llegado a Teresa por medio de las lecturas espirituales que desde joven realizó⁸⁸, por lo cual, empapada de una múltiple y muy rica gama de tradición espiritual la Santa escritora no renuncia a estos elementos literarios de basta hondura teológica y decide ponerlos al servicio de su propia propuesta literaria. Con ello, vemos tras el tratado de oración la fuerza de una cantidad de imagen contenidas con una sólida tradición espiritual que declara qué es la oración y cuáles son sus frutos.

1.1. Lenguaje simbólico en los grados de oración

Para entrar en materia en lo referente a los grados de oración, conviene que hagamos un primer acercamiento señalando dos características fundamentales:

Primeramente, consideramos que los grados de oración son un tratado de teología simbólica de la vida cristiana⁸⁹, en ellos el alma está representada con el símbolo del huerto.

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ Para Tomás Álvarez, el símbolo en Teresa se debe al “esfuerzo por conceptualizar y expresar el misterio del alma. La inefabilidad de la experiencia mística, e incluso la poca aptitud de ella misma para el análisis abstracto, la hace recurrir frecuentemente al balbuceo de los mismos símbolos”. T. Álvarez. “Alma”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 85.

⁸⁸ Cf. Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño. *El Libro de la vida de santa Teresa de Jesús, Actas del I Congreso Internacional Teresiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2011, 276.

⁸⁹ Teresa nunca utilizó la palabra “símbolo”, ni “alegoría”, prefirió utilizar la palabra “comparación”. No obstante, en orden al sentido literario de las imágenes que usa, Tomás Álvarez afirma que indiscutiblemente se

En consecuencia y dado que todo huerto debe estar bien empapado de agua para dar buenos frutos, en este ideario doctrinal teresiano emerge cuatro imágenes de carácter simbólico en las que se representan la oración por medio de cuatro maneras distintas de regar el huerto del alma y, gracias a este riego surgen las flores con las que se representan las virtudes que transforma la existencia del orante a una vida teologal⁹⁰.

En cuanto a la segunda característica, en este tratado de oración encontramos también una antropología teológica, allí la persona orante está representada con el símbolo del hortelano. En torno a este símbolo se da a entender el cultivo del alma⁹¹ a través de un camino progresivo de la práctica de la oración y el ejercicio de la virtud, dos elementos claves que dentro de la vida espiritual se convierten en artífices de plenificación del hombre en un claro camino de cristificación.

A partir de estas dos características vemos que uno de los grandes méritos literarios contenidos en los grados de oración subyace en el elocuente manejo del lenguaje simbólico, por el cual, se quiere expresar una doctrina segura, con fuertes fundamentos teológicos y con firmes principios antropológicos. No obstante, la pretensión inicial no es suministrar símbolos para dar un carácter teológico y antropológico al tratado, simplemente con los

trata de un “lenguaje simbólico”. Cf. T. Álvarez. “Simbología bíblica”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 1951.

⁹⁰ En términos generales Teresa no especifica a qué virtudes se refiere. En el desarrollo del tratado especificar particularmente algunas virtudes como la humildad, obediencia, caridad, pobreza, entre otras. No obstante, hay una clara alusión a la vida teologal que refiere a una existencia fundada en la fe, esperanza y caridad.

⁹¹ En el ambiente de la literatura espiritual del s. XVI ya se hablaba del cuidado del alma y la oración en los términos alegóricos de *cultivo interior*, por ejemplo, el santo jesuita y maestro es espiritualidad, Alonso Rodríguez (1531-1617), inspirado en las palabras del tratado de la oración de san Juan Crisóstomo, recrea alegóricamente los efectos y beneficios de la oración a partir de la imagen del jardín: “...la oración es como una fuente en medio de un jardín o huerto, que sin ella todo está seco, y con ella todo está verde, fresco y hermoso. Todo lo ha de regar esta fuente de la oración, ella es la que ha de tener siempre todas las plantas de la virtud en su frescor y hermosura, la obediencia, la paciencia, la humildad, la mortificación, el silencio y recogimiento. Pero así como en el huerto o jardín suele haber un árbol o florecita más regada y estimada, a que se acude principalmente con el riego, y aunque falta el agua para lo demás, para aquello no ha de faltar; así ha de ser también el huerto de nuestra alma: toda se ha de regar y conservar con el rigor de la oración” (p. 56-57). La oración es, para el santo jesuita, un ejercicio fundamental por el cual se “cultivan las virtudes en el alma”, y al mismo tiempo, “se extirpar de sí los vicios y malas inclinaciones” (p. 21), pues para él, el alma que posee vicios es un alma enferma, y así, “por este medio de la oración quiere Dios acudirnos, y en él tiene librada la salud y remedio de muchas almas, y el aprovechamiento y perfección de otras” (p. 5-6). Por eso asegura que “habemos de tomar la oración, no como fin para parar en ella, sino como medio para vencer nuestras pasiones, y adquirir las virtudes”⁹¹, por lo cual, “habemos de tomar (la oración) como medio para despertar y encender en nuestro corazón los afectos y deseos de virtud” (p. 43-44). P. Alonso Rodríguez. *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*. Barcelona: Librería de Jaime Subirana, 1857.

símbolos la Santa pretende explicar lo inexplicable⁹², decir lo indecible⁹³, hacer entender lo inentendible que, como dice san Juan de la Cruz: “es de tan alto poder que los sabios arguyendo jamás le pueden vencer que no llega su saber a no entender entendiendo toda ciencia trascendiendo”⁹⁴. Los místicos para dar a comprender el saber divino que sobrepasa el entendimiento humano buscan recursos tales como la poesía, la imagen o el símbolo. Ellos reconocen que las palabras quedan cortas para dichas experiencias; sin embargo, saben que incluso al emplear estos recursos los medios no son suficientes para darse a entender⁹⁵.

Para comprender de donde se deriva el lenguaje simbólico de los grados de oración, debemos conocer lo que los especialistas en espiritualidad teresiana distinguen dentro del proceso de comunicación de su experiencia mística. Ellos señalan tres momentos, a saber: “recepción de una gracia (experimentar), entenderla (discernirla), y expresarla (comunicarla)”. Pues bien, el símbolo emerge entre el segundo y el tercer momento, dado que, nace del deseo de verbalizar una experiencia inefable que quiere ser compartida, comprendida y entendida por otros. Por lo cual el lenguaje simbólico brota del esfuerzo de verbalizar y compartir una experiencia. En consideración a esto, encontramos que la función del lenguaje simbólico en la escritura teresiana y muy especialmente en los grados de oración es: representar a través de una imagen el significado de una experiencia de carácter espiritual⁹⁶.

⁹² En el intento por compartir la experiencia mística, entra en conflicto el lenguaje y el sentimiento de lo inenarrable, debido a esto explica Salvador Ros: “los místicos, expresándose en un lenguaje metarracional, con «palabras que son más para sentir que para decir» (M 7,2, 1.6), potenciando hasta el límite su significante en pos de otro sentido por un conjunto de signos y figuras retóricas (comparaciones, imágenes, metáforas, oxímoros, paradojas, alegorías, símbolos)”. Salvador Ros. “Escritos”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 1529.

⁹³ El símbolo es sin lugar a duda un recurso por el cual la Santa quiere dar a entender lo que con palabras es difícil explicar. Así nos lo deja entrever: “yo no lo sé decir” (12,5); “hartos años estuve... que aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender” (12,6); “mucho más de lo que yo podré decir” (15,5); “yo no lo sé más decir...” (18,2); “yo no podré decir cómo es” (20,8). En consecuencia afirma Tomás Álvarez: “es precisamente esa impotencia expresiva, o la precariedad sémica de los vocablos profanos lo que le hace recurrir a la mediación simbólica”. T. Álvarez. “Simbología bíblica”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez, 1950. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

⁹⁴ Poesía “Entreme donde no supe” de san Juan de la Cruz.

⁹⁵ Este tema lo expresa Navarro de la siguiente manera: “Los místicos están convencidos de la insuficiencia del lenguaje. La experiencia supera la palabra, la palabra apenas insinúa. La realidad que nos llama al éxtasis y a la plenitud, a la verdad y a la iluminación, al comprender y al amar, nos hace ver que la palabra hace posible navegar, aunque a la deriva”. Rosana Navarro. “Aproximaciones al quehacer teológico desde la experiencia mística”. *Theologica xaveriana* 60 (2010): 170.

⁹⁶ Tomás Álvarez explica que el símbolo es un recurso literario en el que Teresa plasma una experiencia de carácter espiritual: “en Teresa el recurso a los símbolos es una necesidad expresiva frente a la inefabilidad de

Teresa es capaz de encapsular en imágenes de la naturaleza como “el agua”, “las flores” o un “gusano de seda” la experiencia trascendente del misterio de Dios que se le ha sido comunicado. Por eso, la mayoría de las imágenes que encontramos en los grados de oración no ilustran una mera herramienta lingüística de comparación, ilustran, más bien, una herramienta lingüística que contiene una significancia espiritual de alcance experiencial del cual nace el símbolo. De manera que las imágenes no son sólo tipos comparativos, su presencia dentro de los escritos teresianos da a entender una experiencia, en ellas se recogen todo el contenido del misterio que se quiere comunicar y, así, se convierten en íconos representativos, códigos de comunicación que contienen una significancia específica que genera una complicidad de comprensión entre el lector y Teresa. Basta que en los escritos espirituales teresianos aparezca la palabra “castillo” para que de inmediato el buen lector entienda que Teresa se refiere al “alma”.

1.2. Sistema simbólico de los grados de oración

Ahora bien, para acercarnos más profundamente al tratado de oración, especifiquemos la manera en que se desarrolla en ellos el lenguaje simbólico teresiano.

Ya hemos concertado que los grados de oración son una elaboración doctrinal teresiana estructurados por una serie de símbolos heredados de la tradición bíblica y espiritual, y que por medio de ellos se arma un esquema simbólico que entrelaza una serie de imágenes de significados performativos que transmiten una experiencia. A esta estructura simbólica le llamaremos sistema⁹⁷.

la experiencia religiosa profunda”. T. Álvarez. “Simbología bíblica”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 1950.

⁹⁷ En *Castillo interior* Teresa abre un nuevo sistema simbólico que resulta ser una ampliación de este que estamos tratando en los grados de oración en el *Libro de la vida*. Salvador Ros se refiere a esto con las siguientes palabras: “Toda esta percepción simbólica (del Libro de la vida) se erigirá después, doce años más tarde, en vehículo de revelación para compendiar todo el proceso místico en Las Moradas del Castillo interior”. *Mística teología*, Salvador Ros 1515. Y más aún, Tomás Álvarez sostiene que entre los símbolos contenidos en los grados de oración del *Libro de la vida* y las moradas de *Castillo interior* existe una relación concomitante, por ejemplo: “huerto-hortelano-Señor del huerto” y “castillo-castellano-Señor del castillo”, son una terna de componentes que destacan entre los dos símbolos la interacción entre “alma-orante-Dios”. Cf. T. Álvarez. “Simbología bíblica”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 86-87.

En los sistemas simbólicos teresianos, muy particularmente, en el de los grados de oración encontramos una serie de símbolos que poseen una jerarquía de orden interno entendidos como símbolos mayores o principales, y símbolos menores o secundarios. Los símbolos mayores son los que se destacan dentro de la imaginería teresiana, ante todo y generalmente por su particular importancia dentro del entramado doctrinal⁹⁸.

En este tratado de oración los principales símbolos utilizados son cuatro: el primero es un símbolo estructural, que se extiende por toda la exposición y contiene el resto de los símbolos, se trata del “huerto” (V 10, 9); el segundo es un símbolo de carácter evolutivo, este toma diferentes formas en cada grado de oración adquiriendo a través de ello un distinto carácter semántico, se trata del medio por el cual se riega “el agua” en el huerto (V 11, 7); el tercero es un símbolo elementalmente dinámico, este pone en movimiento el avance de los grados de oración, se trata del “hortelano” (V 11, 6; 14, 1; 16., 1; 18, 1); y el cuarto es un símbolo expositivo, este es el encargado de narrar el avance del proceso que representa cada uno de los grados de oración, se trata de “las flores” (V 10, 9; 14, 9; 17, 2; 18, 9). Estos cuatro símbolos principales desarrollados en los grados de oración quedan abiertos y sugeridos para que el lector provocado por el modo de orar de Teresa confronte su experiencia orante y los interprete desde su propia experiencia.

Al lado de esos símbolos mayores, afirma Tomás Álvarez, “existe en los escritos de Teresa una constelación de imaginería o de símbolos menores. También éstos son reveladores del pensamiento teresiano”⁹⁹. Entre estas imágenes menores existe el llamado “bestiario”¹⁰⁰, que es el conjunto de fauna silvestre que Teresa recrea en sus escritos espirituales. Estos animales presentes en los grados de oración, más que todo, son utilizados por la Santa para representar el estado de las potencias del alma¹⁰¹.

Ahora bien, la columna vertebral que da estructura y concatena sistemáticamente cada uno de los grados de oración es “el agua” que riega el huerto del alma. El agua de pozo, de

⁹⁸ Para una mayor aproximación a la jerarquía de los símbolos teresianos ver: T. Álvarez. “Simbología bíblica”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 1952; Y, Daniel de Pablo Maroto. *Teresa en oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004, 179-198.

⁹⁹ T. Álvarez. “Simbología bíblica”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 1955.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 1906.

¹⁰¹ Por ejemplo. En la oración de quietud el entendimiento y la memoria son “como dos palomas que no se contentan con el cebo que les da el dueño del palomar, sin trabajar ellas, y van de buscar a comer en otras partes” (V 14, 3); en la oración de unión la memoria es como una “mariposilla importuna” (V 18, 14).

noría, de río y de lluvia son los elementos por los cuales se estructura el orden consecutivo de los grados de oración; es importante señalar que en cada grado se puede encontrar dos o tres maneras de orar organizadas pedagógicamente por Teresa. En el primer grado encontramos la oración mental¹⁰² y recogimiento adquirido¹⁰³. En el segundo, la oración de recogimiento infuso¹⁰⁴ y de quietud¹⁰⁵. En el tercero, el sueño de potencias¹⁰⁶ y unión simple¹⁰⁷. Y por último, en el cuarto grado, encontramos la oración de unión plena que es el desposorio¹⁰⁸. Como resultado encontramos en su totalidad ocho formas de oración, los cuales se avanza de manera progresiva o gradual¹⁰⁹.

Existe un amplio paralelismo de la estructura de estos grados de oración con respecto al resto de obras teresianas; Daniel de Pablo Maroto resalta que a medida en que Teresa ahonda en el misterio de Dios tiene más claridad en los conceptos y, por ende, en su exposición, por lo cual, en cada obra los grados de oración tendrán más hondura y claridad. Es importante recalcar que estamos de cara al primer tratado teresiano, donde, a pesar de la carencia en la claridad para expresar conceptos, Teresa expone magistralmente sus ideas a través de las imágenes con las que pretende concertar con precisión cada una de estas formas de oración llamándoles: grados, maneras, mercedes, gustos, entre otros¹¹⁰.

¹⁰² Oración mental o meditación discursiva o consideración. Se encuentra paralelamente en: *Libro de la vida* en los capítulos del 11 al 13, *Castillo interior* en primeras, segundas y terceras moradas, y, *Camino de perfección* en los capítulos del 20 al 26.

¹⁰³ Oración de recogimiento activo o adquirido. Se encuentra paralelamente en: *Libro de la vida* el capítulo 13, *Castillo interior* en primeras, segundas y terceras moradas, y, *Camino de perfección* en los capítulos del 28 y 29.

¹⁰⁴ Oración de recogimiento pasivo o infuso. Se encuentra paralelamente en: *Libro de la vida* el capítulo 14, *Castillo interior* en cuartas moradas capítulo 3, y *Cuenta de conciencia* 54, 3.

¹⁰⁵ Oración de quietud. Se encuentra paralelamente en: *Libro de la vida* en capítulo 14, *Castillo interior* cuartas moradas capítulos 2 y 3, *Camino de perfección* en los capítulos del 30 y 31, *Cuenta de conciencia* 54, 4, y, *Meditación sobre los Cantares* capítulo 4.

¹⁰⁶ Se encuentra paralelamente en: *Libro de la vida* en los capítulos 16 y 17, *Cuenta de conciencia* 54, 5, y, *Fundaciones* capítulo 6.

¹⁰⁷ Unión simple o visitas. Se encuentra paralelamente en: *Libro de la vida* en el capítulo 17, *Castillo interior* cuartas quintas y *Camino de perfección* en los capítulos del 32 y 33. Es importante aclarar que este fue el primer tratado doctrinal teresiano, aún no tenía una amplia claridad en los conceptos, de manera que existe mucha confusión con referencia a los tipos de oración de unión.

¹⁰⁸ Unión plena o desposorio. Se encuentra paralelamente en: *Libro de la vida* en el capítulo 20, *Castillo interior* sextas moradas capítulos, *Camino de perfección* en el capítulo 32 y *Cuenta de conciencia* 54, 7-17.

¹⁰⁹ Este orden dado en el *Libro de la vida* tendrá más adelante ciertas modificaciones. Como por ejemplo, en *Castillo interior* Teresa afirma que el sueño de potencias es la misma oración de quietud pero de forma más intensa. Y más aún, agrega la oración de unión transformante que es el matrimonio espiritual, el cual no había alcanzado en el momento de escribir el *Libro de la vida*.

¹¹⁰ Cf. Pablo Maroto, *Teresa en oración*, 344.

1.3. Símbolos que representan el estado del alma

Ahora veamos la manera en que Teresa introduce el lenguaje simbólico en los grados de oración con el propósito de dar a entender el estado evolutivo que pasó su alma hasta alcanzar el desposorio espiritual.

El primer símbolo que introduce Teresa es el huerto¹¹¹; ella lo presenta como ofreciendo una “composición de lugar” que dispone la mente para la oración mental¹¹². La misma Santa da a entender que es una perentoria y eficaz manera para meditar y alcanzar con ello el recogimiento:

“Tenía este modo de oración: que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí, y hallábame mejor -a mi parecer- de las partes adonde le veía más solo. Parecíame a mí que, estando solo y afligido, como persona necesitada me había de admitir a mí. De estas simplicidades tenía muchas. En especial me hallaba muy bien en la oración del Huerto. Allí era mi acompañarle” (V 9, 4).

Ahora bien, más que un recurso pedagógico de meditación “el huerto” es también una forma de representar la interioridad del orante, de manera que el trabajo del cultivo de este huerto es representación el cultivo de la vida interior. No se trata de un quietismo mental, y tampoco de un discurrir con el intelecto, se trata de una disposición existencia que pone al orante de cara al cultivo de su propio interior, sus pensamientos, sus sentimientos, su memoria, sus acciones, en definitiva, el cuidado de todas sus potencias. Por eso, la palabra “huerto” estará acompañada siempre de una acción que compromete activamente al orante

¹¹¹ T. Álvarez. “Grados de oración”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 1066.

¹¹² A propósito de este huerto interior recreado en la mente de Teresa para representar el alma, el filósofo católico francés Fabrice Hadjadj, en su obra *Le Paradis à la porte: Essai sur une joie qui dérange*, habla de una realidad poco estudiada, se trata del anhelo de paraíso que yace en el corazón del hombre. Esta realidad ha hecho que el hombre fabrique unos pequeños paraísos artificiales y tranquilizadores, donde a través de ellos puede huir a un cielo imaginario, como queriendo regresar al paraíso terrenal donde muy a gusto vivió Adán y Eva. Para Hadjadj el hombre puede llegar a recrear su propio paraíso interior como una composición de lugar “paradisiaco ideado en la imaginación” (p. 121). La inquietante búsqueda de Dios que subyace en la médula del alma de todos los hombre creyentes y no creyentes es en el fondo la misma búsqueda del paraíso. Hadjadj afirma: “¿qué es el paraíso sino vivir cerca de Aquel que es la Causa de todas las cosas? Ir hacia Él (Dios) no es evadirse hacia otro siglo o hacia otro lugar, sino remontar río arriba, hundirse en lo real hasta su fuente, allí donde todas las cosas se alzan en toda su frecuencia y en todo su ardor” (p. 135). Hadjadj, Fabrice. *El paraíso en la puerta: ensayo sobre una alegría que perturba*. Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2021.

en su cultivo: “ha de hacer cuenta el que comienza, que comienza a *hacer* un huerto” (V 11, 6).

El huerto como un lugar espiritual en el interior del orante, más que una idealización fructífera de la mente humana es la representación misma del alma, estamos hablando pues de una cuestión real, no ficticia. Este huerto es tan real como el alma misma. Y aún más, los elementos que la Santa provee y con los cuales amuebla el panorama natural como por ejemplo el agua, las plantas y las flores, no son imágenes sobrepuestas con la intención de hermostrar dicha composición de lugar para crear en la mente un huerto idealizado, no, estas son el resultado del cultivo de la vida interior con consecuencias reales y fehacientes, que se reproducen en la existencia histórica, acreditan la experiencia orante y certifican el paso de Dios por el alma. De manera que las flores del huerto no son para recrear la mente con un paisajismo interior e idílico¹¹³; las plantas están allí para que las flores crezcan paulatinamente en la medida en que se cultiva el espíritu por medio de la práctica de la oración y, conforme florecen en la imagen del alma, florecen también en la vida del orante en la medida en que se cultiva el orante en el ejercicio de las virtudes.

Después de especificar la función del lenguaje simbólico que sirve de herramienta para declarar el recogimiento del alma a través de la meditación de un huerto interior adornado de flores, ahora pasemos a explicar cómo se aplica un itinerario de oración a la imagen de un huerto florido¹¹⁴.

¹¹³ Incluso, en ocasiones Dios es quien va enriqueciendo esta composición de lugar haciéndole ver a Teresa el estado de su alma con la misma manera en que ella meditaba representando en su interior este huerto: “Estando en esto, súbitamente me vino un recogimiento con una luz tan grande interior que me parece estaba en otro mundo, y hallóse el espíritu dentro de sí en una floresta y huerto muy deleitoso tanto, que me hizo acordar de lo que se dice en los Cantares: Veniat dilectus meus in hortum suum” (R 44, 2). A este fenómeno de carácter espiritual Teresa le llama también recogimiento pasivo o infuso.

¹¹⁴ Curiosamente en la tradición espiritual bizantina ya se proponía en la contemplación interior a través de la oración la representación de un paraíso con plantas y flores; dicha oración no sólo inspira a orar, sino también tiene como efecto la virtud, por ejemplo, en *De contemplatione paradisi*, Nicetas Stethatos toma los cuatro elementos de la naturaleza: tierra, agua, aire y fuego, para representar las cuatro virtudes cardinales: prudencia, fortaleza, justicia y templanza. En cuanto a la justicia dice: “como tierra pone en ella las bases de la justicia, y como plantas fructíferas e inmortales planta en ella los discursos éticos de la filosofía práctica, para un convite sin coste” (p. 141). Dice Nicetas Stethatos que contemplar la belleza de la naturaleza remite al hombre a la contemplación del Creador. Quien logra trascender la mirada de la contemplación de la belleza de las cosas materiales hasta llegar a la contemplación de la belleza de Dios será conducido a la “compunción y lo empuja todavía más al amor de Dios que la creó. Y no solo eso [...] transforma las malas costumbres de ella en hábitos de virtud, y a través de la compunción le lleva a Cristo” (p. 143). Si esto sucede en la contemplación de las cosas del mundo material, mucho más fuerte será la contemplación de las realidades espirituales del mundo interior, como lo es la contemplación de la “planta divina” del paraíso interior del alma que es “el árbol de la

El arduo oficio de un hortelano, labrador de tierra representa formidablemente los trabajos del cultivo del alma en la vida ascética¹¹⁵, por eso, llega un momento en que Dios toma la labor del hortelano y releva el oficio de labrador, aquí se da paso a la vida mística que es el paso del esfuerzo humano a la recepción de la gracia. En los grados de oración mística el estado existencial del orante es de pasividad y recepción, aunque no está del todo exento de seguir trabajando en el cultivo del espíritu. Ahora Dios hace de hortelano del alma (V 16, 1), obtener agua para el riego del huerto es mucho más fácil que antes (V 16, 1). Crecen lentamente las flores sin abrirse del todo (V 16, 3), salen los frutos pero aún no se pueden comer (V 14, 9; 16, 9). Las flores y los frutos representan en el interior del huerto aquello que acontece en el exterior de la vida como el efluvio del cultivo del espíritu: las virtudes. Aquí el alma ha llegado a un estado de recogimiento y quietud, la muestra de esto son las flores de las virtudes, pues, son las virtudes las que delatan el estado interior de la persona.

Finalmente se representa el culmen de los grados de oración en el *Libro de la vida* que es el desposorio. Teresa incorpora a su pensamiento el símbolo esponsal, simbolismo esbozado por ella en sus obras mayores y algunos poemas¹¹⁶. No es frecuente que Teresa use la palabra desposorio¹¹⁷, pero, aunque no use dicho vocablo todo apunta a que está sucediendo una unión con Dios de carácter esponsal¹¹⁸. Incluso, el huerto se ha convertido en el jardín del Cantar de los cantares, en lugar de encuentro íntimo para los amantes, la naturaleza se presta para recrear el trasfondo de la composición de lugar que ahora Teresa nos quiere proponer. El lenguaje simbólico llega a su clímax, Teresa dispone toda su artillería

vida” que, según Nicetas, es el “Espíritu Santo que mora en el hombre” (p. 143). Por lo que, la contemplación del Árbol de vida del paraíso interior empuja al hombre a la compunción, luego al amor de Dios y luego a hábitos de virtud que dejan a tras las malas costumbres. Elémire Zorra. *Los místicos de occidente II: místicos medievales*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

¹¹⁵ El “cultivo del alma” es un elemento alegórico que representa el cuidado de la vida interior y, en la tradición espiritual bizantina, cisterciense, agustiniana, franciscana, ignaciana y la escuela de san Víctor, como lo veremos a lo largo de esta investigación, darán cuenta de la importancia del cultivo de las virtudes en la vida espiritual. A todas estas tradiciones le podemos denominar “horticultura mística”.

¹¹⁶ Cf. T. Álvarez, “Conceptos de amor de Dios”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 602.

¹¹⁷ T. Álvarez, “Desposorio espiritual”. En *Diccionario de santa Teresa*, 728.

¹¹⁸ “Las esquematiza sobre la base del símbolo esponsal, que ella toma ciertamente de la Biblia, pero que articula sobre el trazado social del proceso amatorio-nupcial de su tiempo. De este ritual profano de sus coetáneos toma la estructuración del símbolo: en el proceso social distingue tres momentos, que corresponderán a las tres etapas finales del amor místico entre los dos esposos, Dios y el alma. Serán: las vistas (moradas quintas), el desposorio (moradas sextas), y el matrimonio espiritual (moradas séptimas)”. T. Álvarez, “Desposorio espiritual”. En *Diccionario de santa Teresa*, 733.

de creatividad simbólica para escenificar el momento: estalla la primavera (V 19, 3), pasó el invierno (V 18, 8), los árboles están repletos de fruto (V 17, 2), las flores exhalan su aroma (V 21, 8), todo está listo para el desposorio. Aquí el alma ha llegado a un estado de unión con Dios y, usando los términos teresianos, se ha llegado a la primavera del alma, las flores de las virtudes son las protagonistas.

En conclusión, desde el punto de vista literario, hay que reconocer que el uso del símbolo en la doctrina Teresiana es un recurso que sirve de herramienta de comprensión para expresar una realidad inefable. Según Daniel de Pablo Maroto los recursos literarios usados por Teresa, entre ellos el símbolo, “vienen a ser instrumentos pedagógicos [...] están usados sólo en la medida que son necesarios para excitar la comprensión, o para abrir el apetito de lectura”¹¹⁹. Por su lado, Tomás Álvarez afirma que “era normal, al abrir el espacio interior de su alma, que Teresa optase por una actitud de recato literario: arropar el relato con los celajes de un símbolo. El símbolo dispensa de la narración explícita. Tiende un velo de pudor sobre las experiencias íntimas e inefables de lo divino. Y, a la vez, el símbolo dice sin decir”¹²⁰. En efecto, en los grados de oración se desvela la capacidad teresiana de expresar de forma pedagógica, a través del símbolo, lo inenarrable de su experiencia mística, y por este motivo ha llegado a ser reconocida como mistagoga.

2. Significado del símbolo de las flores

La flores es un fenómeno natural que hace parte del universo simbólico en el que Teresa representa su transformación humana de cara al misterios de la revelación de Dios a partir de su experiencia mística. El recurso de la imagen del crecimiento de las flores en medio de un huerto primaveral, ambientado con un pozo, un arroyo y árboles frutales¹²¹,

¹¹⁹ Pablo Maroto, *Dinámica de la oración*, 64.

¹²⁰ Tomás Álvarez. *Comentarios al “Castillo interior” de santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2011, 12.

¹²¹ Celeste Martínez, sostiene que esta serie de imágenes que componen la constelación de símbolos presentes en el tratado teresiano de oración, hacen referencia al jardín del Edén del *Génesis* y al de los enamorados del *Cantar de los cantares* en cuanto que refiere a lugar de encuentro Dios. “el huerto, en general, en la Biblia, es «un lugar plantado de árboles frutales», «regado en abundancia», «con pozo propio», «y, por consiguiente, bien cerrado por una cerca». Cobra un significado especial como símbolo del alma o del encuentro con Dios, en

parte de la extrema sensibilidad de Teresa por las imágenes que inspiran recogimiento y por la delicadeza femenina que siempre la caracterizó¹²².

Esta y el resto de los símbolos presentes en los grados de oración contienen una hondura teológica que amerita ser estudiada. Dicho esto, conviene resaltar que en las fuentes bibliográficas de los especialistas en espiritualidad teresiana que han sido citadas en esta investigación, hay un amplio estudio con respecto a los símbolos en los grados de oración¹²³, en ellos aparece desarrollados los símbolos del agua, el huerto, el hortelano, e incluso de lo que han denominado “bestiario”¹²⁴ que son la variedad de animales que recogen el elenco de la fauna silvestre que compone el complejo escenario del huerto del alma. No obstante, a pesar del interés por dichos símbolos, en los estudios de estos especialistas hay poco o nada con respecto a las flores.

2.1. Las flores, símbolo principal de los grados de oración

Las flores de las virtudes en los grados de oración son el objeto de estudio de esta parte de la presente investigación, de manera que sin obviar la importancia de cada uno de los símbolos teresianos, nos centraremos exclusivamente en las flores.

Para ahondar en este tema comencemos diciendo que *las flores* por sí solas podrían explicar todas las etapas de la vida espiritual contenidas en cada uno de los grados de oración, sin embargo, la Santa no aprovecha este símbolo para tal fin. A partir de esto se deduce que este recurso simbólico es exclusivo del tratado de oración del *Libro de la vida* y, aunque en

algunos pasajes de las Sagradas Escrituras”. Javier Sancho y Rómulo Cuartas, *Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, 276.

¹²² Para Tomás Álvarez uno de los exponentes por los cuales se puede hablar de un lenguaje simbólico de carácter femenino se encuentra en los “símbolos maternales” usados por Teresa, como por ejemplo: “«el niño que aún mama, a los pechos de su madre», los aromas y las flores, los símbolos caseros y los del amor, los «pucheros»”. T. Álvarez. “Simbología bíblica”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 1952.

¹²³ Sobre este tema se encuentran la amplia bibliografía citada en esta investigación, no obstante, existen otros autores que han estudiado a profundidad los símbolos en Teresa, por ejemplo: M. Magdalena Izquierdo Luque. *Santa Teresa de Jesús. Metáforas y símbolos*. Madrid: Ediciones Iberoamericanas, 1963. Luis Ramón Urbano. *La analogías predilectas de santa Teresa de Jesús*. Madrid: Ciencia Tomista, 1924. Antonio Mas Arrondo. *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*. Ávila: Institución gran Duque de Alba, 1993.

¹²⁴ Esta palabra designa a las imágenes comparativas con las que Teresa relaciona realidades espirituales con animales silvestres. Cf. Pablo Maroto, *Teresa en oración*, 195.

*Camino de perfección*¹²⁵ y *Castillo interior*¹²⁶ prosiga con el tema de la práctica de la virtud y el ejercicio de la oración, ella sólo usa este recurso en atención a las cuatro formas de regar el huerto del alma.

Ahora bien, a pesar de que la Santa no desarrolle este símbolo fuera de los grados de oración del *Libro de la vida*, resulta importante resaltar la exclusividad que le ha concedido al otorgarle un especial privilegio en su primer tratado espiritual. Del mismo modo resulta importante resaltar el inusitado interés por desarrollar este fenómeno de la naturaleza que ya había sido desarrollado ampliamente por otros autores espirituales. Así pues, a continuación, reseñaremos la particular importancia que Teresa le ha concedido a la imagen de las flores en este tratado, y al mismo tiempo, resaltaremos cuál ha sido el objeto de interés sobre este fenómeno natural del crecimiento de las flores.

Comencemos contemplando el símbolo de las flores en su conjunto. Como ya quedó dicho, los símbolos en los grados de oración aparecen rodeados de otros, todos ellos surgen formando un pequeño sistema simbólico en torno a un único sentido espiritual: los furtos de la práctica de la oración y el ejercicio de las virtudes. Todos los símbolos girando en torno a uno que es el principal crean un sistema perfecto que, en vez de distraer al lector, atraen cada vez más su atención. En el caso de los grados de oración el huerto, el agua, el hortelano, las

¹²⁵ Teresa dedica *Camino de perfección* para declarar la importancia de la práctica de la virtud y el ejercicio de la oración dentro del carisma fundacional del monasterio de san José, y para lograr este fin divide la obra en dos partes, la primera parte la dedica a la práctica de la virtud (Cap. 1 al 18), y la segunda parte la dedica al ejercicio de la oración (Cap. 19 al 42). Así pues, antes de ahondar en el tema de la oración, se precipita en los 18 primeros capítulos en dejar constancia de la importancia del ejercicio de la virtud en el dinamismo de la vida espiritual: “Antes que diga de lo interior, que es la oración, diré algunas cosas que son necesarias tener las que pretenden llevar camino de oración, y tan necesarias que, sin ser muy contemplativas, podrán estar muy adelante en el servicio del Señor, y es imposible si no las tienen ser muy contemplativas” (CV 4, 3). Para dar cuerpo a su doctrina sobre la virtud, estructura el discurso al señalar particularmente tres virtudes: *amor unas con otras* (CV 4-7), *desasimiento de todo lo criado* (CV 8-12) y *verdadera humildad* (CV 13-18); no obstante, antes de comenzar a declarar sobre estas tres, ya había declarado la virtud de la pobreza (CV 1-2), que ciertamente es la virtud telonera de toda la doctrina expuesta en *Camino de perfección*. Al acercarnos a este discurso teresiano sobre las tres virtudes que allí se plantea, podemos descubrir que no aparece el símbolo de la flor, dado que tal exposición no responde a un discurso mediático por figuras literarias (como es el caso de los grados de oración del *Libro de la vida*), esta manera de escribir obedece más bien a un discurso narrativo doctrinal. Seguido a la exposición de las virtudes, Teresa declara cada una de las formas de orar, por ejemplo, oración mental (CV 22-23), oración vocal (CV 24-25), oración de recogimiento (VC 26, 29), oración de quietud (CV 30-31), comentario al *Pater noster* (CV 30-42) y oración de unión en lo referente al “Fiat voluntas tua” (VC 32).

¹²⁶ En *Castillo interior*, la oración vocal, mental y de recogimiento adquiridos están presentes en (1, 2 y 3 Moradas), oración de recogimiento infuso (4 Moradas), oración de unión (5 Moradas), desposorio (6 Moradas) y matrimonio (7 moradas).

plantas, las flores y los frutos representan un ideario doctrinal con los que Teresa da forma al cuerpo del relato. Pero ¿Cuál de todos es el símbolo principal de los grados de oración?

Para dar respuesta a esta cuestión es posible abrir una discusión que no tenga sentido, sin embargo, vemos importante descubrir en torno a qué símbolo gira este pequeño sistema simbólico al que llamamos grados de oración. De entrada, podríamos considerar el *agua* como el símbolo principal, pues, “es el elemento natural quizá más profusamente utilizado por Teresa en su afán de sensibilizarnos el orden sobrenatural”¹²⁷.

Las cuatro *aguas* o *formas de regar el huerto* (V 11, 4), “representan la oración del alma, o mejor, los diversos grados de oración”¹²⁸. Este es uno de los símbolos más dinámicos dentro de este tratado, pues, cada grado tiene un nuevo mecanismo de riego distinto que representa el paso de la vida ascética a la vida mística¹²⁹. El *pozo* del primer grado, la *noria* del segundo, el *río* del tercero o la *lluvia* en el cuarto, marcan el dinamismo cambiante en el que se desarrolla el entramado del tratado oracional. En cada una de estas maneras de regar el huerto se sintetiza la inacabada hondura del misterio revelado en los efectos que deja en la práctica de la oración. Es evidente que este símbolo refiere al dinamismo interno del hombre que, en la experiencia oracional, cada vez y con más fuerza tiende a la unión con Dios, en este caso al desposorio espiritual¹³⁰.

Con todos estos elementos podemos considerar *el agua* como el símbolo principal de los grados de oración, no obstante, si miramos los grados de oración como un sistema o constelación de símbolos que de forma integrada giran en función de uno que es el principal, de inmediato descubrimos que el símbolo del agua está puesto en función de uno símbolo mayor que es el *huerto* y, por ende, este no es el símbolo principal.

¹²⁷ Pablo Maroto, *Dinámica de la oración*, 65.

¹²⁸ *Ibíd.*, 66.

¹²⁹ Por ejemplo, sacar *agua del pozo*, símbolo presente en el primer grado, representa los esfuerzos de los principiantes que luchan fuertemente por perseverar en la oración y, en estos trabajos, toma forma la ascética que hace parte del inicio de la vida espiritual (V 11-13). Los siguientes sistemas de riego que son *la noria* (V 14-15) y el *agua de río* (V 16-17), presentes en el segundo y tercer grado, representan un trabajo más liviano para aquellos que con la ayuda de Dios avanzan en la vida espiritual por las sendas de la vida mística. Y, finalmente, el *agua de la lluvia* (V 18-22), que es agua que viene del cielo, representa la plenitud de los grados de oración en el *Libro de la vida* y, a la vez, el preludeo del matrimonio espiritual del *Castillo interior* (7M).

¹³⁰ En esto subyace la particularidad del símbolo del agua en los grados de oración del *Libro de la vida*. En cuanto a *Camino de perfección* y *Castillo interior* este símbolo cobrará nuevas significancias como ya hemos señalado.

Ahora pasemos a hablar acerca del símbolo del huerto que representa al alma¹³¹. Esta es la primera vez que Teresa se atreve a hacer una comparación al alma, y quizás, para tratar de decir algo a pesar de la complejidad del tema, hace uso de elementos cotidianos y hogareños de su entorno, en este caso, el cuidado de un huerto¹³². No obstante, esta no es la fuente de inspiración de este recurso literario, ella constata que años atrás, el huerto ha representado un papel predominante en su íntima experiencia oracional por tres razones: la primera, dado que tenía tan poca habilidad para representar con el entendimiento (cf. V 8, 6) se aprovecha de los elementos de la naturaleza para contemplar en ellos la belleza de la creación como, por ejemplo, el campo florido, que le ayudó enormemente a recoger el entendimiento y elevar la memoria al creador (cf. V 8, 5)¹³³. Segundo, siguiendo con el mismo dilema del entendimiento procuraba representarse a sí misma dentro de un huerto, sola con Cristo y ambos haciéndose compañía; a esta manera de orar la llamó “la oración del huerto” (V 8, 4). Y tercero, como recurso de oración se deleitaba en considerar el alma como un huerto donde el Señor se paseaba en él, así como lo describe el texto veterotestamentario:

¹³¹ Existe un conjunto de imágenes con las que Teresa representa el alma, quizá en el actual ambiente espiritual y literario la mayor de todas las imágenes es el “castillo”; no obstante hay un vacío en el análisis del símbolo del huerto en el *Libro de la vida* que, tiene una correlación intrínseca con la imagen del *Castillo interior* que internamente es también un huerto, o con la imagen del huerto referida en *Conceptos de amor de Dios* donde Teresa al meditar el *Cantar de los Cantares* recrea el huerto de los amantes. Estos tres huertos o jardines que acabamos de mencionar comparten las mismas características: son huerto cerrado, están regados por fuentes de agua que se convierten en río, hay árboles frutales y siempre es tiempo de primavera florida. No cabe duda de que este símbolo del alma refiere al jardín del Edén del *Génesis* (Gn 2, 15), el de los amantes del *Cantar de los cantares* (Cant 4) y la nueva Jerusalén del *Apocalipsis* (Ap 21, 9-27). Y particularmente, en ellos, las flores y los frutos juegan un papel fundamental que representan una eterna primavera del espíritu. Para ahondar en el símbolo del huerto: T. Álvarez. “Simbología bíblica” y “simbología teresiana”. En *Diccionario de santa Teresa*, 1236-1286. Y para ahondar en las referencias al jardín del Edén, de los amantes y la nueva Jerusalén en Teresa de Jesús: Secundino Castro. *El fulgor de la Palabra, nueva comprensión de Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.

¹³² Teresa utiliza indistintamente los términos «huerto», «huerta» y «vergel» para referirse al alma. La palabra «huerto» aparece quince veces, «huerta» siete veces y «vergel» tres veces. La Santa no hace distinción de significados, trata estos términos como una misma cosa y por ende, los usa para un mismo fin. Para una mayor claridad en la distinción del campo semántico de estos tres términos ver: Javier Sancho y Rómulo Cuartas, *El Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, 285.

¹³³ No sólo por sus escritos descubrimos la manera en que la Santa se recogía espiritualmente por medio de la contemplación de las flores, también hay testimonios al respecto, por ejemplo: “Cuenta una de sus compañeras en el viaje a Andalucía: “Aquel primer día llegamos a la siesta en una hermosa floresta, de donde apenas podíamos sacar a nuestra Madre, porque con la diversidad de flores y canto de mil pajarillos, toda se deshacía en alabanzas de Dios” (María de san José, Libro de recreaciones, Recr. 9)”. T. Álvarez. “Hermosura”. En *Diccionario de santa Teresa*, 1101.

"oyeron luego el ruido de los pasos de Yahveh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa" (Gn 3, 8) (cf. V 14, 10)¹³⁴.

En efecto, en estepreciado referente simbólico encontramos tres movimientos espirituales en la experiencia orante de Teresa y, en cada uno de ellos, emergen distintos tonos de hondura espiritual dependiendo de la posición en la que la Santa se sitúe en él. En el primero, vemos a Teresa puesta en frente de un huerto para recoger el entendimiento y, junto con él, todas las potencias del alma. En el segundo, la vemos representándose dentro del huerto con Cristo para recrear así una composición de lugar perfecta que la ayuda a aquietar y apaciguar el alma. Y en el tercero, ya no se pone ni de frente, ni dentro del huerto, porque ahora el huerto es ella misma.

Con todos estos elementos podemos considerar al huerto como el símbolo principal del tratado de oración. Sin embargo, en el trascurso doctrinal de esta tratado aparece otro símbolo que cobra una relevancia mayor con relación al huerto; se trata del símbolo del hortelano¹³⁵. La primacía del símbolo del hortelano con respecto al símbolo del huerto

¹³⁴ Para entender la imagen del huerto o jardín en un sentido eminentemente teológico, debemos referirnos al Edén o jardín de las delicias de donde se desprende el imaginario terrenal del paraíso plantado por Dios. Para el filósofo italiano Rosario Assunto, especialista en estética, que consagró gran parte de sus investigaciones al estudio del jardín y los paisajes, en su obra *Ontología e teología del giardino*, asegura que el jardín es un espacio paradisiaco, idealizado “donde la interioridad se convierte en mundo, y donde el mundo se interioriza” (p. 35). En él se recogen los sentidos del cuerpo y las potencias del alma, se aquietan y apaciguan los pensamientos, para luego unirse todo el hombre en un mismo deseo: contemplar. La contemplación, afirma Assunto, es “una necesidad para todos los hombre, cualquiera que sea su condición, su realidad y su grado de formación” (p. 37). Desde la antigüedad los jardines han sido espacios públicos para deleite de todos, es lugar propicio donde se contempla la naturaleza ajustada, ordenada y domesticada por la mano del hombre, en él la armonía de los colores de las flores, el olor de las plantas, el sonido de las fuentes de agua se conjuga para ser contemplado, en suma, es “un paisaje en el que la naturaleza misma es una obra de arte” (p. 53). Por esto, en conformidad con Assunto, podemos descubrir que la belleza de los jardines evoca el paisaje idílico del Edén, arquetipo de jardín, de manera que el cultivo, más allá de una práctica milenaria de agronomía, es un arte que remonta su inspiración al primer jardín de la historia de la humanidad, el Edén, el paraíso perdido que fue cultivado por las manos de Dios y que luego fue confiado a las de Adán (Gn 2, 15). Por lo que, cuanto más bello sea un jardín, más edémico es. Rosario Assunto. *Ontología y teología del jardín*. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1991.

¹³⁵ El hortelano es la personificación de quien practica la oración y se ejercita en la virtud, y a su vez, de Jesús el Hortelano divino. La personificación del orante aparece referida en el primer grado de oración (V 11-13), no obstante, en la altura del segundo grado (V 14-15) comienza un relevo de labores en el huerto del alma; ahora en este grado Jesús, el Señor del huerto, empieza a tomar el trabajo de hortelano hasta que en el tercer grado (V 16-17) toma el control absoluto. Este dinamismo cambiante dentro del símbolo del hortelano representa el paso de la etapa ascética a la mística. En la etapa ascética se avanza en el camino espiritual por medio de los esfuerzos humanos, luego, más adelante se avanza por medio de la gracia divina. Es importante que señalemos que en este tratado teresiano quedará claro que en ambas etapas de la vida espiritual tanto el orante, como Dios, siempre trabajan de la mano.

consiste en que, la existencia y el desarrollo evolutivo del *huerto* está subordinados al dinamismo del *hortelano*. Es decir, sin el *hortelano* el *huerto* no podría existir.

El hortelano es el elemento simbólico que menos aparece referido¹³⁶, no obstante, cuando irrumpe en escena da un giro a la trama narrativa, integra nuevos elementos, provee nuevas significancias e inyecta un movimiento gradual a todo el sistema simbólico; esto da como resultado una pequeña historia, al mejor modo de las parábolas de Jesús. Así pues, el hortelano es quien cuida el huerto, riega las plantas, hace crecer las flores, en definitiva, en él se encuentra el dinamismo que da movimiento a toda la trama de la parábola que conforma el tratado de oración¹³⁷. De manera que, si atrevidamente quisiéramos desestimar el papel que desempeña el hortelano dentro de esta parábola teresiana¹³⁸, seguramente el huerto seguiría siendo un simple y maloliente “muladar”.

Concertado que el hortelano es el eje que dirige el movimiento de los símbolos mistagógicos teresianos, podríamos creer que se ha llegado con él al centro y mitad de todo el sistema simbólico, pero esto no es así. A pasar de la importancia que tiene el “hortelano”

¹³⁶ Para Celeste Martínez, el término “hortelano” que aparece tan sólo diecisiete veces en el *Libro de la vida* de Teresa de Jesús, refiere al trabajador de la *huerta*, y hace alusión a la labor individual de la persona, incluso también de Dios. Para una mayor comprensión en lo que se refiere a este símbolo ver: Javier Sancho y Rómulo Cuartas, *Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, 285.

¹³⁷ La figura de Jesús como el Hortelano del alma proviene de una amplia tradición espiritual antigua. Esta representación no ha sido estudiada a profundidad tanto en la tradición de la literatura espiritual, como en los grados de oración de Teresa de Jesús. Algunos especialistas en Teresa de Ávila apenas nombran la palabra “hortelano”, pasando de largo de lo que esta imagen representa dentro del entramado doctrinal en los grados de oración y las fuentes de las cuales la Santa pudo haberla recibido. Vemos pues que en esta representación existe otro vacío de tipo analítico. Quizá uno de los autores más próximos a Teresa de los cuales puedo haber influenciado esta imagen es Fray Luis de León en *Guía de pecadores*, allí él representa a Dios como el hortelano del alma: ¿qué podría ser un alma sin Dios, sino una viña sin viñador? ¿una huerta sin hortelano? (p. 185), y específicamente cuando trata sobre la acción del Espíritu Santo en el alma, lo compara como “hortelano en su huerta cultivándola” (p. 78). Fray Luis de Granada. *Guía de pecadores*. Madrid: Editorial apostolado de la prensa, S. A., 1957. En *Dictionnaire de spiritualite, ascétique et mystique* atañe que los comentaristas bíblicos hacen alusión al jardín como símbolo del alma y Cristo como el jardinero, y refiriéndose específicamente al pasaje evangélico del encuentro de Jesús con María Magdalena en el huerto del sepulcro, afirma que: “A partir de entonces, en la tradición cristiana nunca olvidarán a este hortelano divino” (p. 768). Algunos exponentes son: San Paulino de Nola, “presenta a Dios también como celestial jardinero (coelestis agricola) que visita frecuentemente el jardín de nuestra alma (hortum animae nostrae)” (p. 770); San Bernardo enfatiza en que “el jardinero de los místicos: el Amado” (p. 774); Anselmo de laon, “este jardín no sólo representa al paraíso, si no al jardín del Cantar de los cantares donde Cristo el divino esposo de la iglesia, es también el divino hortelano que desciende al mundo en la encarnación” (p. 772). Émile Bertaud. “Hortus”. En *Dictionnaire de spiritualite, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, dirigido por Marcel Viller. París: Gabriel Beauchesne, 1937.

¹³⁸ Creemos que este tratado teresiano de oración está sobre la base de una constelación de símbolos que estructuran una parábola. De manera que si se extrajera todo lo referente al lenguaje simbólico de los grados de oración, se podría componer un breve relato de género narrativo parabólico con el que se explicaría básicamente el itinerario espiritual de oración teresiana.

dentro de la constelación simbólica de los grados de oración, este símbolo se encuentra también en función de otro mucho más importancia que este, se trata de las flores.

El símbolo de las flores pone a todos los demás elementos simbólicos en función de sí: el fin último del huerto está en función de que se reproduzcan flores en él (cf. V 11, 6), el propósito del agua que riega el huerto está en función de hacer crezcan las flores y que no sequen las plantas (cf. V 11, 5), los esfuerzos del hortelano están en función del cuidado de las flores y que no se pierdan (cf. V 11, 7). Es decir, todo el entramado del lenguaje simbólico teresiano va en dirección a la existencia y cuidado de las flores, de manera que todo el dinamismo simbólico que se desarrolla en esta parábola mistagógica tiende hacia un mismo fin: la existencia de las virtudes. Por lo tanto, en esta delicada imagen de las flores encontramos el eje transitorio por el cual evolucionan los símbolos, se dinamiza el desarrollo gradual del ideario narrativo y, finalmente, se representa de forma pictórica el sello teresiano con la típica y delicada manera de representar los misterios de la vida cristiana.

Este dinamismo otorga a la parábola que se desarrolla en los grados de oración detalles estéticos, armónicos y delicados, en los que queda concertada la figura espiritual y el genio femenino teresiano que dan cuenta de los misterios inefables que quiere transmitir. Seguramente, la delicada imagen de las flores ha llegado a Teresa de mano de la tradición espiritual que ha podido conocer pues, muchos autores de literatura espiritual de su época apostaron por el lenguaje de la floricultura para hablar del cultivo del alma¹³⁹. No obstante

¹³⁹ Algunos exponentes son: Francisco de Osuna que en el *Tercer abecedario espiritual* propone para la meditación recrear en la mente un “paraíso”, igual al antiguo Edén (cf. p. 202), y así, a modo de composición de lugar establece un espacio espiritual en el interior del alma para que el creyente se acerque a Dios (cf. p. 203-204). Esta escenario espiritual está representado en un tiempo de abundancia de frutos y de ambiente primaveral (cf. p. 242), que mantendrá dicho estado siempre y cuando se practique la oración (cf. p. 337), pues la oración es agua que riega este vergel paradisiaco en el que crecen muchas plantas (cf. p. 537) y más aún, nunca dejará de ser tiempo de cosecha dado que siempre habrá frutos y flores (cf. p. 346). Francisco de Osuna. *Tercer abecedario espiritual*. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1972. Fray Luis de Granada en *Oración y Meditación* compara el alma con un huerto bien regado por la gracia de Dios, la fe con la semilla que en él se fecunda y los frutos y flores con las virtudes (cf. p. 28). La oración es el riego espiritual del alma que hace crecer las plantas de las virtudes, de manera que la práctica de la oración verdece el alma marchita y la revestir de hermosas flores de virtudes (cf. p. 490-491). Fray Luis de Granada. *Obras completas. Tomo I. Libro de la Oración Y Meditación*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1994. Juan de la Cruz en el *Cantico espiritual* compara el alma con un huerto o viña florida y, las flores que allí brotan son las virtudes de las cuales emana un dulce vino. Del mismo modo, estas flores de virtudes representan el estado de perfección del alma (cf. CA 25, 2). San Juan de la Cruz. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2010.

Teresa pondrá un dinamismo novedoso jamás utilizado con dicha precisión, organización y mistagogía.

En fin, en el símbolo de las flores se concentra todo el movimiento del sistema simbólico de los grados de oración y, en consecuencia, lo consideramos como el símbolo principal, el punto céntrico por el cual todo se mueve tiende y plenifica. Si por alguna probabilidad el huerto no emana flores, seguro queda frustrada la finalidad de todos los símbolos, pues, nada llegaría a su fin. Sin las flores en vano habría trabajado el hortelano, no sería fecunda el agua y el huerto regresaría a su forma original de muladar.

2.2. Itinerario espiritual de florecimiento del alma

Veamos a continuación la composición, estructura y desarrollo de este símbolo en el tratado teresiano de oración¹⁴⁰:

El símbolo de las flores dentro de los grados de oración no es estático; en él encontramos un movimiento de crecimiento evolutivo: como primer movimiento aparece Cristo haciendo las veces de hortelano y efectuando la transformación de un muladar a huerto (cf. V 9, 10). Posteriormente comienzan a crecer las plantas que han sido sembradas (cf. V 11, 6); más adelante, en el instante en que las plantas han alcanzado un estado madurez biológica, brotan de ella los botones que contienen las futuras flores (cf. V 14, 9), seguido a esto se abren (cf. V 16, 3) y, finalmente, emanan aroma (cf. V 19, 3). En este crecimiento se ve la transformación gradual de una semilla a una planta llena de flores. En efecto, el origen de este símbolo es la semilla que sufre un proceso biológico evolutivo y llega a su plenitud cuando se convierte en una planta florida.

¹⁴⁰ Expondremos de una forma básica elementos de la floricultura presentes en el lenguaje simbólico teresiano dentro de los grados de oración. Para ello nos centraremos en el símbolo de las flores. No obstante, nos parece importante precisar que para un estudio analítico de este lenguaje simbólico es necesario estudiarlo junto con todos los componentes que estructuran la que hemos denominado “parábola teresiana de los grados de oración”. Estos componentes que recrean la floricultura teresiana son: huerta, vergel, huerto, hortelano, agua, río, arroyo, nube, lluvia, pozo, noria, arcaduz, torno, regadío, flor, clavel, florecer, plantar, yerba, desyerbar, fruto, árbol y fruta.

Con base a este proceso se desarrolla el ideario doctrinal del tratado oracional y, en orden al crecimiento de las flores se avanza en cada uno de los grados de oración¹⁴¹. A continuación, se explicará cómo en el crecimiento biológico de una flor se da paso a una aplicación espiritual. Para este fin expondremos brevemente de qué se trata el fenómeno natural del crecimiento de las flores y para ello, partiremos del manual de observaciones fenológicas¹⁴² elaborado por el servicio nacional de meteorología e hidrología de Perú¹⁴³. La fenología estudia las etapas sucesivas del crecimiento de las plantas, en consecuencia, a la influencia meteorológica y ambiental. En este estudio se nos presenta el crecimiento de las flores a partir de cuatro etapas fenológicas sucesivas que son: emergencia, panoja, floración y maduración¹⁴⁴. Aunque, no existe evidencia que nos indique que Teresa tuvo conocimientos referentes al desarrollo biológico de la flor, se encuentra en estas etapas fenológicas una perfecta correlación respecto a los cuatro grados de oración.

La primera etapa fenológica es la emergencia, inicia a partir de la germinación o brote de la semilla sobre la superficie de la tierra, allí emergen los cotiledones que son la aparición del tallo principal que comienza a crecer de forma erguida y vigorosa. En esta misma etapa de crecimiento vegetativo aparecen los brotes laterales (ramificaciones de la planta) que deben ser necesariamente resistentes, de lo contrario no podrán sostener o producir el fruto. En correspondencia a los grados de oración, en esta etapa se ven representados los esfuerzos del hortelano al comienzo del cultivo del huerto: “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” (V 11, 6).

¹⁴¹ La flor es el símbolo que representa una evolución gradual en cada uno de los grados de oración. En ella se encuentra el hilo conductor que sostiene la narrativa del discurso mistagógico de todo el tratado. Hasta el momento, no hay un estudio que centre su atención en la dinámica evolutiva de este símbolo.

¹⁴² Wilfredo Julián Yzarra Tito y Francisco Martín López Ríos. *Manual de observaciones fenológicas*. Lima: Instituto Nacional de Investigación Agraria, 2011.

¹⁴³ Perú es uno de los países del trópico americano que, junto con Colombia y Ecuador cuenta con la mayor variedad de especies de plantas florales (espermatofitas) y árboles frutales en el mundo. Para el propósito de esta investigación centraremos la atención en lo relacionado a las plantas florales para explicar el crecimiento de las flores y comprender la imagen mistagógica usada por Teresa en los grados de oración del *Libro de la vida*.

¹⁴⁴ Estas cuatro etapas que se traen a colación son señaladas por el manual propiamente en lo referente a la planta de maíz. No obstante, en estas cuatro etapas se somete el proceso del crecimiento de la flor tanto en las plantas espermatofitas, como en los árboles frutales. Es importante señalar que, este esquema cuádruple del crecimiento de las flores se presenta en todas las plantas en general. Wilfredo Julián Yzarra y Francisco Martín López, *Manual de observaciones fenológicas*, 12.

La segunda etapa es la panoja o inflorescencia, corresponde al momento en que aparecen los primeros botones o yemas florales. En cuanto a las plantas espermatofitas esta etapa corresponde como antesala al florecimiento, en cambio, para los árboles frutales corresponde a la etapa previa al fruto. Con relación a los grados de oración, en esta etapa se muestran los primeros resultados de los esfuerzos y trabajos del hortelano: “veamos cómo comienzan estos árboles a empreñarse para florecer y dar después fruto, y las flores y claveles lo mismo para dar olor” (V 14, 9), y también: “un estar ya las flores en término que no les falta casi nada para brotar” (V 15, 15).

La tercera etapa es la floración o fructificación, consiste en el desarrollo de la flor y del fruto. Allí se abren las primeras flores y aparecen los primeros frutos. Simultáneamente se inicia un acelerado engrosamiento de las raíces que evidencia el fortalecimiento de la planta. En correspondencia a los grados de oración, en esta etapa se encuentra el punto central de todo el entramado simbólico que se ve representado en el florecimiento del vergel: “Ya, ya se abren las flores, ya comienzan a dar olor” (V 16, 3), y a su vez: “crece la fruta y madúrala de manera que se puede sustentar de su huerto” (V 17, 2).

La cuarta y última etapa es la maduración de la semilla y del fruto. En cuanto a la madurez de la semilla, la flor en esta fase ha llegado a la plenitud de su estado evolutivo. Ella se encuentra lista para ser polinizada, y, a partir de entonces, comienza a brotar el néctar y el aroma de una flor en estado de fertilidad que atrae los insectos polinizadores. Por otro lado, la madurez del fruto se da cuando se ha alcanzado el color, el tamaño y el sabor típico de la variedad que se observa, a partir de entonces, estará listo para ser comido. En correspondencia a los grados de oración, en esta etapa encontramos el fin último del proceso evolutivo del símbolo de las flores: “Y a no haber invierno, sino ser siempre el tiempo templado, nunca faltaran flores y frutas” (V 18, 9), “ya las flores tienen tan crecido el olor, que les hace desear llegarse a ellas” (V 19, 3), y juntamente: “Reparte el Señor del huerto la fruta” (V 20, 29).

A partir de estos presupuestos, se constata que existe un equivalente entre las etapas fenológicas del crecimiento de las plantas y los grados de oración. Indicando así que, dentro de la doctrina del tratado oracional, existe un movimiento evolutivo que tiene como fin una transformación.

Después de considerar el proceso del crecimiento de las flores como fundamento clave para comprender la significancia de este símbolo dentro de las figuras literarias de los escritos teresianos, conviene seguir adelante y descubrir cómo las flores están representadas en los grados de oración¹⁴⁵.

3. Despertar y florecer del alma en la virtud

Los especialistas en espiritualidad de Teresa de Jesús aseguran que los capítulos del 11 al 22 del *Libro de la vida* donde se condensan los grados de oración, son un paréntesis del relato autobiográfico que la Santa escritora acomoda justamente antes de narrar la etapa de la vida mística, la cual denomina como “otra vida nueva”. De modo que los grados de oración está en el intermedio del relato autobiográfico para dar paso a la historia de una nueva vida. Así nos lo presenta la Santa:

“Quiero ahora tornar adonde dejé de mi vida, -que me he detenido, creo, más de lo que me había de detener-, porque se entienda mejor lo que está por venir. Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía; porque entiendo yo era imposible salir en tan poco tiempo de tan malas costumbres y obras. Sea el Señor alabado que me libró de mí” (V 23, 1).

Los grados de oración, como ya quedó dicho, son el testimonio de la vida orante de Teresa narrada en lenguaje simbólico. Este tratado contiene un testimonio vivencial, la historia de su experiencia orante, el itinerario espiritual que desde la juventud forjó al intentar cultivar la vida interior. Estos grados son, por lo tanto, la historia de su vida pero, esta vez contada desde el interior.

Para especificarlo mejor, recordemos que la estructura de los grados de oración en orden a los símbolos es el siguiente, la autora anuncia el recurso doctrinal del símbolo del huerto desde antes de comenzar la exposición (V 10, 9), luego, desarrolla la idea explicando

¹⁴⁵ Los especialistas en espiritualidad en Teresa de Jesús han concertado que en la doctrina teresiana existen más de cuatro grados o tipos de oración, entre ellos se pueden señalar los siguientes: 1.^a oración vocal, 2.^a meditación discursiva, 3.^a recogimiento activo, 4.^a recogimiento pasivo, 5.^a quietud, 6.^a sueño de potencias, 7.^a unión simple (visitas), 8.^a unión plena (desposorio) y 9.^a unión transformante (matrimonio). Cf. Pablo Maroto, *Teresa en oración*, 343-403.

la estructura de su discurso a partir del símbolo del agua (V 11, 7), y posteriormente, va introduciendo y trenzando símbolos nuevos a la medida en que desarrolla su ideario doctrinal, entre ellos, el símbolo principal, el de las flores que dará cuenta del crecimiento de las virtudes a partir de unos grados de oración. Este proceso gradual del crecimiento de las flores de las virtudes da cuenta de la manera en que Teresa al cultivar la vida interior a través de la práctica de la oración, fue creciendo en buenas obras.

Ahora bien, dentro de los grados de oración, que es la materia de estudio de este análisis, encontramos un doble movimiento de dinamismo espiritual. El primero se trata de un movimiento centrípeto, que es consecutivo al encuentro amistoso con Cristo en la intimidad del alma. En este movimiento espiritual se sitúan la oración de recogimiento y quietud, que implica un camino de vuelta hacia el interior de la persona, seguido de un sosiego de todas las potencias y sentidos. Esta realidad corresponde al primer y segundo grado de oración en los que se sitúan la vida ascética y el comienzo de la vida mística.

Maximiliano Herráiz entiende este dinamismo oracional en la intimidad del alma en clave de amistad¹⁴⁶. Cuanto más fuerte es la oración, más fuerte es la amistad interior con Cristo y en consecuencia, el crecimiento de la oración es directamente proporcional al crecimiento de dicha amistad. Por su parte, Castro entiende este dinamismo oracional en clave de encuentro transformante en Cristo¹⁴⁷, por lo cual, cuanto más fuerte es la oración, más evidente es la transformación existencial que de ella se deriva y en consecuencia, el crecimiento de la oración es directamente proporcional a la transformación en Cristo.

Seguidamente surge el segundo movimiento que es el centrífugo, este es el efluvio de la vida espiritual manifestado en la existencia humana a partir de las virtudes que brotan de la oración. Aquí emerge la vida teologal¹⁴⁸. En este movimiento espiritual se sitúan la oración de unión y desposorio pertenecientes al tercer y cuarto grado de oración. Ambos grados

¹⁴⁶ Cf. Maximiliano Herráiz. *La oración, historia de amistad*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014, 41-45.

¹⁴⁷ Cf. Secundino Castro. *Ser Cristiano según santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981, 91-92.

¹⁴⁸ La vida teologal en Teresa de Jesús es el resultado de oración, en otras palabras, es el tránsito de la oración a las buenas obras (que se traducen en una vida virtuosa a partir de la fe, la esperanza y la caridad). Por lo cual, vida teologal y oración son dos categorías intrínsecamente unidas en la doctrina teresiana. Al respecto Ciro García afirma: “este ensamblaje entre fe y vida, entre oración y compromiso, aparece en ella como una actitud teologal, que la lleva a descubrir a Dios en todas las cosas y que se expresa en la oración contemplativa, centro de su pedagogía sobre la oración”. Ciro García, “Fe, Teología y espiritualidad de la fe”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 965.

implican un vínculo indisoluble y transformante en Cristo desde el interior del ser, hasta manifestarse luego en la vida diaria.

Así pues, las virtudes son la manifestación hacia afuera de la vida espiritual y el efluvio de la vida orante. En el *Libro de la vida* se puede constatar que en la medida en que Teresa asciende los grados de oración, en consecuencia, se derivan cada uno de los tres “despertares” que, como ya quedó dicho, movieron su alma para cosas de virtud.

El primer despertar equivale al modo por el cual Dios, por medio del testimonio de la familia, quiso que Teresa aprendiera qué es la virtud, allí Él lo dispuso todo para que naciera en los brazos de una familia virtuosa. En esta etapa de su niñez también conoció la vida de los santos, descubrió las virtudes heroicas de los mártires, aprendió a hacer oración vocal y comenzó a hacer oración mental. Esta realidad primigenia del itinerario de vida espiritual de Teresa está representada en la manera por el cual Dios comienza a labrar el huerto de su alma y a sembrar plantas florales para que crezcan y den flores de virtudes en abundancia.

Posteriormente, llegada la adolescencia Teresa abandonará los buenos hábitos que había aprendido en el seno de su familia y decrece en la virtud. Allí emergen los vicios, las vanidades, los pasatiempos y malas conversaciones. En ese instante su alma anda derramada en las cosas del mundo, sus potencias quedan alborotadas y aturdidas, en fin, ha perdido el señorío de sí, anda esclava de las vanidades y pasatiempos.

El segundo despertar equivale al inicio de su vida orante de la mano de los buenos libro, las buenas compañías y conversaciones, y sobre todo, de la mano de la enfermedad. Esta realidad está representada en el cultivo del alma del primer, segundo y tercer grado de oración. Allí por medio de la práctica de la oración de meditación comienza el alma de Teresa a recogerse, a aquietarse, hasta que, como si las potencias fueran sumergidas en un sueño profundo, su alma experimenta la unión con Dios. En ese proceso crecen y florecen de las virtudes, y en efecto quedan disminuidos los vicios y pasiones que hacían que el alma anduviera “derramada”, “alborotada” y “aturdida”.

No obstante, comienza un tiempo difícil para Teresa, la enfermedad, la muerte de su padre y, sobre todo, el regreso de las malas compañías, pasatiempo, vanidades y

conversaciones no buenas hacen que emerjan de nuevo los vicios, y en efecto decrece la virtud y se aturde de nuevo el alma.

El tercer despertar equivale al momento de la conversión ante el “Cristo muy llagado” (V 9, 1), contexto en el que se determinó a retomar de nuevo la oración y a no abandonarla jamás. Aquí el alma de Teresa experimenta de nuevo el recogimiento, la quietud y la unión que había adquirido antes de haber abandonado la práctica de la oración pero, esta vez lo experimenta de forma más intensa. Esta realidad está representada en el desposorio espiritual que es, en el *Libro de la vida*, la plenitud de los grados de oración; allí surgen nuevas virtudes, el alma se libera de los vicios, retoma la práctica de la oración y se determina a no desandar lo que con dificultad ha logrado alcanzar en la vida espiritual. Todo esto acontece en un ambiente de conversión que se traduce en una renovación existencial permeada de nuevas virtudes.

En conclusión, después de analizar el símbolo de las flores en los grados de oración y su relación con lo que se ha establecido en esta investigación acerca de *la virtud*, vemos que hay una patente conexión entre los tres “despertares del alma” de Teresa expuestos en los primeros nueve capítulos del *Libro de la vida*, con los grados de oración presentes en los siguientes capítulos de esta misma obra. Ambos relatos son la narración de una misma vivencia espiritual cuyo punto de compleción se apoya en las virtudes que son criterio de discernimiento del crecimiento espiritual tanto para los “despertares del alma” como para los grados de oración.

A partir de esto vemos claro al comienzo del relato autobiográfico del *Libro de la vida* el crecimiento espiritual está representado en cada despertar del alma a cosas de virtud y, por otro lado, en los grados de oración está representado en el florecimiento del huerto del alma. Ambas representaciones convergen en lo mismo, la medida del crecimiento espiritual derivado de la oración son las virtudes. Por lo cual, el despertar y el florecimiento del alma son una misma cosa, representan una misma idea y dan cuenta del crecimiento espiritual del alma en la virtud.

finalmente, después de haber elaborado una breve lectura analítica a los símbolos expuestos en los grados de oración, descubrimos que el símbolo principal son las flores y en él se representan las virtudes que son tema central en el marco del itinerario espiritual de la

oración teresiana. Después de esta constatación, queda por verificar de qué manera Teresa expone el crecimiento de las flores de las virtudes en el cultivo de la vida espiritual dentro del desarrollo del tratado de oración expuesto en el *Libro de la vida*; esta nueva indagación es crucial para poder dictaminar que papel tienen las virtudes en el itinerario espiritual teresiano.

CAPÍTULO III

ITINERARIO PRIMAVERAL DEL ALMA

El itinerario de oración teresiana establece una serie de elementos importantes para el cultivo de la vida espiritual, no obstante el símbolo que representa a los grados de oración es el “cultivo del huerto del alma”. En referencia a este huerto dice Teresa: “...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” (V 11, 6), de modo que el fin último de este itinerario conduce al alma a una primavera de florecimiento de la virtud¹⁴⁹.

En este último capítulo pretendemos desentrañar el dinamismo espiritual que hace que en el cultivo de la vida interior se produzcan flores de virtudes. Para alcanzar tal fin centraremos nuestra atención en el símbolo de las flores presente en cada uno de los grados de oración y, en atención a ello haremos una lectura analítica de lo que las flores representan en el marco del crecimiento de las virtudes en la vida espiritual y los efectos que de ellas se obtienen. Por lo cual señalaremos primeramente el estado del alma, para luego exponer los

¹⁴⁹ El itinerario espiritual de Teresa en los grados de oración se representa claramente tras un camino alegórico hacia la primavera del alma, resulta importante resaltar que la alegoría de la primavera del alma donde florecen las flores de las virtudes ya se había ilustrado en la tradición espiritual medieval de la escuela de san Víctor, por ejemplo, para Hugo de san Víctor (1096-1141) las pasiones desordenadas ponen al alma en estado de “agitación, tormenta, melancolía e imperfección” (p. 41), es decir, en estado de desequilibrio armónico, esto indica un parecido cuadro sintomático de enfermedad. Por eso propone al amor como “la medicina del alma” (cf. p. 41-46), que ayuda a recobrar la salud perdida a causa de las pasiones. Él recrea de forma alegórica este proceso curativo a partir de la imagen de las estaciones del año. El invierno es el alma en estado de desequilibrios, y por otro lado, la primavera es el estado al que se llega una vez se recobra el sosiego natural del alma: “tras el frío y las lluvias del invierno, tras el refrigerio y las lágrimas del corazón compungido, se llega al tiempo de la primavera, al tiempo sereno, es decir, a la pureza mental de la novedad de la conversión” (p. 43). Para Hugo es fácil identificar el alma que ha recobrado la salud, pues el ardor del amor del corazón ha invadido toda el alma con su dulzura, allí todo parece novedad, renacimiento: “la primavera y el aire, es decir, la novedad de la vida, al crecimiento primaveral. Cuando uno se convierte de nuevas, se deleita múltiples modos con la dulzura espiritual” (p. 43), de manera que “por primavera entiende los convertidos recientes, atemperados por la mansedumbre” (p. 43-44). Un factor característico de la primavera son las flores y, en continuidad con esta imagen alegórica, para Hugo las flores representan “la abundancia de las buenas obras” (p. 43), que son las virtudes, “en primavera, a causa del calor y del humor de la estación, se abren los poros de la tierra. Las diversas variedades de plantas generan las flores, es decir, las diversas virtudes, y así se nos produce una primavera en nuestra mente” (p. 43). Así pues, a fin de conservar el ardor del amor primaveral en el corazón, es decir, para “conservar la salud del alma” (p. 46), es necesario mantener vivo el calor del amor haciendo que el “amor a Dios se vuelvas al amor al prójimo” (p. 45). Elémire Zorra. *Los místicos de occidente II: místicos medievales*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

grados de oración que santa Teresa propone para contrarrestar las realidades negativas existentes en el alma, entendido esto, posteriormente veremos la manera en que se representa simbólicamente el grado de oración y, por último, señalaremos los efectos que la oración ha dejado en el alma.

Para entender cómo se da el cultivo de la vida espiritual en santa Teresa de Jesús, comencemos diciendo que este itinerario oracional no se trata ni de quietismo, ni de intimismo, se trata más bien del constante ejercicio vital de las actitudes cristianas fundamentales que son: oración y virtud. En cuanto a la oración, para Teresa es el encuentro de amistad con Cristo, tratando de estar muchas veces a solas con Él (cf. V 8, 5). Y en cuanto a la virtud, es el fruto maduro de la vida espiritual cristiana que se convierte en expresión patente de vida teologal. Por lo tanto, el cultivo de la vida espiritual en orden a la práctica de la oración y del ejercicio de las virtudes consistirá en hacer de la experiencia de fe cristiana un encuentro personal con Cristo que se derive luego en frutos de buenas obras ante el prójimo.

1.º Grado de oración: el cultivo de las flores de virtudes

1.1. Estado del alma

Teresa, al comienzo de los grados de oración manifiesta el estado deplorable en el que se encontraba su alma; ubicamos este momento en el 1533 o 1534 cuando tenía 18 o 19 años, allí sus potencias¹⁵⁰ andan desintegradas o divididas¹⁵¹ a causa de las artimañas del mal espíritu que la ha empujado, no sólo a desintegrarlas, sino también a dispersarlas hacia afuera

¹⁵⁰ Teresa no desarrolla con amplitud el tema de las potencias del alma en el *Libro de la vida*, no obstante tampoco lo ignora, al contrario, lo maneja de una forma básica y elemental poniendo, lo poco que conoce, al servicio de su doctrina para dar a entender el estado del alma en cada grado de oración. Conviene resaltar que la Santa tiene bien claro que “Dios nos dio las potencias para que con ellas trabajásemos” (4M 3, 6).

¹⁵¹ Para profundizar sobre el tema de la desintegración del orante a causa del pecado al comienzo de la vida espiritual, ver: Oswaldo Escobar Aguilar. *Manual de discernimiento teresiano*. Bogotá: San Pablo, 2015, 110-112.

de la propia alma¹⁵²; en palabras de Teresa, el alma se ha acostumbrado a andar “derramada” (V 11, 9).

En este estado el alma se encuentra enajenada por las cosas del mundo, cautivada por las realidades externas, entretenida en “placeres” y “vanidades”, al tiempo que se encuentra “engolfada en sus contentos y desvanecida en sus honras y pretensiones”. A causa de esto las potencias “no tienen la fuerza de los vasallos” y, en medio de los combates “fácilmente estas almas son vencidas, aunque anden con deseos de no ofender a Dios, y hagan buenas obras” (1M 2, 12-14), en fin, los que comienzan a tener oración andan “derramados” en el mundo y por eso es necesario que se dispongan a recogerse¹⁵³.

Mientras que, con sus pocas fuerzas Teresa comienza a intentar integrarse de nuevo en recogimiento interior y liberarse del cautiverio en que se encontraba, el mal espíritu ataca con toda su artillería¹⁵⁴ para que su alma siga “derramada”. Este es el inicio de una fuerte batalla espiritual: “!Oh, que no entendemos que es el pecado una guerra campal contra Dios de todos nuestros sentidos y potencias del alma!” (E 14, 2). Para el especialista en discernimiento teresiano, monseñor Oswaldo Escobar, la consecuencia de todo esto es “la

¹⁵² “El mal espíritu o -como también lo llama la Santa en alguna ocasión- “el infernal capitán” (E 12, 3) dirige sus ataques especialmente a esas fuerzas vitales que llevamos dentro de nosotros y que clásicamente han sido conocidas como potencias del alma, a saber memoria, entendimiento y voluntad”. Oswaldo Escobar, *Manual de discernimiento teresiano*, 112.

¹⁵³ En cuanto al recogimiento interior de las potencias del alma y el crecimiento de las virtudes, es importante declarar que desde la antigua tradición espiritual cisterciense ya se hablaba de la oración como mecanismo de recogimiento y provecho para la virtud, por ejemplo dice san Bernardo de Claraval (1090-1153) que cuando las potencias de un alma están volcadas hacia el mundo, se encuentran abatidas por la carne, prisioneras del pecado y entregadas a las cosas exteriores. A partir de la misma enseñanza de Jesús, afirma el Santo, que el alma aprende “a entrar en sí misma” para yo no estar fuera de sí como “apacentando cabritos” (p. 34), es decir, en estado de desconcierto o descontrol. El alma que constantemente permanece en este estado comienza a desarrollar una “incipiente enfermedad” dado que “por su dejadez se va entorpeciendo... se desconoce a sí misma. Por eso es arrojada fuera para apacentar a los cabritos” (p. 35). Ante esta realidad, el alma requiere de un proceso gradual de purificación de la soberbia y otros tantos vicios que la acompañaron al entrar de forma invasiva por las “ventanas del alma” (p. 35). Aquí la Trinidad Santa obra restaurando el alma, “la toma con clemencia, la levanta con fortaleza, la instruye con prudencia y la hace entrar dentro de sí misma” (p. 33), y junto a esto, le hace crecer en la virtud pues “ha sido digna de pasar de la escuela de la humildad, a las despensas de la caridad, que son los corazones de los prójimos” (p. 34). Elémire Zorra. *Los místicos de occidente II: místicos medievales*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

¹⁵⁴ La práctica de la oración y el ejercicio de las virtudes son para Teresa la manera por el cual se combate el mal espíritu, sobre todo en la etapa ascética de la vida espiritual. Por eso, traemos a colación los términos metafóricos que son utilizados en *Castillo interior* para representar la batalla espiritual contra el enemigo: “Mas es terrible la batería que aquí dan los demonios de mil maneras y con más pena del alma que aun en la pasada; porque acullá estaba muda y sorda, al menos oía muy poco y resistía menos, como quien tiene en parte perdida la esperanza de vencer; aquí está el entendimiento más vivo y las potencias más hábiles: andan los golpes y la artillería de manera que no lo puede el alma dejar de oír” (2M 1, 3).

esclavitud de las potencias y la dispersión de los sentidos, lo cual repercute lógicamente en la vida del orante”¹⁵⁵, y en efecto emergen los vicios¹⁵⁶.

1.2. Grado de oración

La oración que Teresa nos propone para esta etapa inicial de vida espiritual es la oración vocal, mental y de recogimiento adquirido, triada que constituye la parte activa o ascética de la oración teresiana.

Teresa inicia su itinerario de oración invitando a recoger los sentidos y las potencias que andan dispersas, embebidas y enajenadas en el mundo (cf. V 11, 9), el objetivo es que la

¹⁵⁵ Oswaldo Escobar, *Manual de discernimiento teresiano*, 113.

¹⁵⁶ Tratar de desterrar los vicios que han sido infundidos en la persona a causa de que el alma se está cautiva, engolfada y embebida del mundo, es la batalla espiritual de la que habla Teresa a lo largo de su doctrina: “...como son las potencias, éstas parecen nos hacen la guerra como sentidas de las que a ellas les han hecho nuestros vicios” (2M 9). Aunque Teresa no lo exponga propiamente en esas categorías, se trata de una batalla frente las pasiones desordenadas. Existen en la actualidad algunos postulados que ayudan a comprender la manera por la cual el ejercicio de las virtudes ayuda a combatir los vicios y pasiones, por ejemplo, el doctor en filosofía y teología Jean Claude Larchet en su obra *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, afirma que “la virtud está por naturaleza en el alma” (p. 120), es una realidad connatural a ella. Lo contrario a la virtud son los vicios o pasiones que son realidades ajenas al alma, por lo cual, surgen de forma invasiva, irrumpen allanando las potencias y desequilibran el estado natural del ser humano. Pues bien, “cuando el alma se halla en estado natural conduce su vida hacia lo alto”, y cuando pierde su equilibrio natural por la irrupción de las pasiones, se trasmuta a “estado antinatural” (p. 119). Para dar razón de la existencia de los vicios o pasiones desordenadas, hay que entender que estas son “consecuencia de un mal uso del libre albedrío, fruto de la voluntad personal que se ha disociado de la voluntad natural acorde con Dios” (p. 120), de manera que estas se establecen en el alma a causa de la voluntad rebelde y desobediente de la creatura hacia su Creador. A raíz de esto, los vicios comienzan a tomar el lugar de las virtudes, y de forma despavorida, llegan al punto de desterrarlas del huerto del alma como lo afirma san Doroteo de Gaza en sus *Instrucciones espirituales*: “hemos desterrado las virtudes y en su lugar hemos introducido las pasiones” (p. 121). Las pasiones, por tanto, pueden ser entendidas como “la ausencia y la falta de las virtudes” (p. 121). El cultivo de la virtud en el alma es el intento del hombre por permanecer en el estado natural, en efecto, “si nos apartamos del natural, llegamos a un estado antinatural (παράφύσιν), es decir, a los vicios” (p. 121). De aquí se devienen los malos usos de las potencias del alma, la sórdida respuesta de la voluntad que se encuentra enajenada, el estridente bullicio de la memoria, los fantasiosos desvaríos del entendimiento, en conclusión, una perfecta locura. Los vicios son por antonomasia “movimientos desordenados e irracionales del alma” que generan numerosos desajuste en la persona y por ende “pueden con razón considerarse como formas de locura” (p. 123), por ejemplo, san Antonio de Alejandría dice que quienes experimentan estos síntomas del alma son “hombres que han caído en la locura de las pasiones” (p. 123). Las pasiones desordenadas recogen todas las características de enfermedad pues, son un desorden que altera la armonía natural del alma. Los Padres de la iglesia las llamaron “enfermedad”, pero, no de forma alegórica para tratar de hacer entendible su discurso a partir de una imagen que sugiere términos médicos; sus efectos son evidentes, son auténticamente enfermedad. Querer pues, volver a reestablecer el natural o la salud del alma implica un tratamiento que ayude a reestablecer la armonía natural. Pues bien, si “la virtud es por naturaleza la salud del alma” (p. 124), el cultivo de la virtud resulta ser un tratamiento curativo. Jean Claude Larchet. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

persona se disponga a recogerse en el Cristo interior por medio de la meditación y con ello, entrar en la intimidad del alma para dejarse unguir por Cristo. Para alcanzar dicho recogimiento Teresa presenta la oración vocal y mental¹⁵⁷ como dos vehículos que llevan al alma al recogimiento íntimo, o si se quiere, a un viaje por medio de la meditación hacia el mundo interior, lo cual, en palabras de Maroto, “supone llamar al centro del alma las potencias para ocuparlas temporalmente en una actividad religiosa, abandonando parcialmente las actividades normales: recuerdos, afecciones, imaginaciones, desparramiento sensual”¹⁵⁸. Esto indica que “parte preponderante del método del recogimiento (teresiano) es la interiorización de las potencias y de los sentidos exteriores al centro del alma; en una palabra, consiste en cortar todo enlace con el mundo exterior con el fin de potenciar la riqueza del mundo interior”¹⁵⁹.

Vemos que para Teresa la meditación es un método eficaz y recomendable para dicho recogimiento (cf. V 13, 13-22). A través de él se “engorda la voluntad y toma fuerza” (V 11, 15) para desasirse de las ataduras del mundo exterior y recogerse en la libertad del mundo interior. No se trata de recogerse a la fuerza, se trata de que la persona entre en sí misma para degustar el estar con Cristo “callado el entendimiento. Si puede, ocuparle en que mire que le mira, y le acompañe y hable y pida y se humille y regale con Él” (V 13, 22)¹⁶⁰.

El recogimiento de la oración teresiana podría entenderse a manera de intimismo o quietismo, pero este no es el fin último. Para explicar esto es necesario señalar tres dinamismos importantes de los cuales se deriva esta manera de orar. El primero es el recogimiento de los sentidos: “De los que comienzan a tener oración podemos decir son los

¹⁵⁷ En cuanto a la oración vocal y mental propias de este grado de oración, Maroto afirma que para Teresa “no había gran diferencia entre la oración vocal y la mental”, pues ambas oraciones comparten el mismo sentido nuclear que consiste en “imaginarse que se está hablando con Dios a través de unas oraciones hechas” (p. 201). Aún más, así como la oración mental lleva al alma a contemplar altos misterios de la vida de Cristo, por su parte, “las oraciones vocales pueden ser cauce abierto y camino de contemplación” (p. 118), inclusive, Teresa llegó a afirmar: “sé que muchas personas, rezando vocalmente [...] las levanta Dios, sin entender ellas cómo, a subida contemplación. Conozco una persona que nunca pudo tener sino oración vocal, y asida a ésta, lo tenía todo” (CV 30, 7). En definitiva, para Teresa no existe una diferencia significativa entre ambas oraciones y en consecuencia afirma: “Yo he de poner siempre junta oración mental con la vocal” (CV 22, 3). Daniel de Pablo Maroto. *Dinámica de la oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973.

¹⁵⁸ Daniel de Pablo Maroto. *Dinámica de la oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973, 203.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 211.

¹⁶⁰ Para una mayor comprensión de las claves de discernimiento de una buena oración de recogimiento, ver: Oswaldo Escobar, *Manual de discernimiento teresiano*, 185.

que sacan el agua del pozo, que es muy a su trabajo, como tengo dicho, que han de cansarse en recoger los sentidos” (V 11, 9), y la suspensión de las potencias: “pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios [...] ocupar las potencias del alma y pensar hacerlas estar quedas, es desatino” (V 12, 5).

En el segundo la voluntad comienza a adquirir fuerza: “esto no lo digo tanto por los que comienzan (aunque pongo tanto en ello, porque les importa mucho comenzar con esta libertad y determinación), sino por otros [...] en dejando de obrar el entendimiento, no lo pueden sufrir y por ventura entonces engorda la voluntad y toma fuerza, y no lo entienden ellos” (V 11, 15). Y tercero, la voluntad comienza a unirse con Dios: “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” (2M 1, 8) y nacen las “obras de caridad” (V 11, 16; 12, 3).

Vemos pues que el recogimiento interior no es sinónimo de una introspección egocéntrica que aísla a la persona de la realidad que la rodea, al contrario, se trata de un movimiento centrípeto, es decir, hacia el interior del ser con el objeto de pacificar las potencias que andaban “derramadas”, para luego, como ya lo hemos explicado, salir de sí misma en función de los demás a partir de las buenas obras. A tenor de esto, Maroto al describir la oración mental señala que, desde las primeras estancias de la vida espiritual “la oración teresiana tiende a las obras, es decir, a la realidad de las virtudes cristianas” y además aclara que “para ella (Teresa) no hay duda de que a mayor perfección en los grados de oración corresponde indefectiblemente mayor perfección moral”¹⁶¹.

Así pues, para Teresa, hablar de oración de meditación es lo mismo que hablar de interioridad, pero, -como veremos más adelante en la meditación de la vida de Cristo- tal interioridad desemboca en la exterioridad de la vida ordinaria del orante. Al respecto, como señala Maroto, esta meditación no sólo trata de “un mero acto reflexivo sobre la vida y pasión de Cristo” dado que “es algo mucho más comprometedor” pues, en el acto de meditar “el alma se siente dominada por la misma verdad meditada”, y, en este sentido, tal meditación traspasa las fronteras de la potencia del entendimiento, surca hasta llegar a las entrañas de la

¹⁶¹ Daniel de Pablo Maroto. *Dinámica de la oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973, 208.

voluntad hasta convertirse finalmente en obras, por lo que “para ella (Teresa) lo principal no es «pensar», sino «amar»”¹⁶².

1.3. La práctica de las virtudes en la vida ascética teresiana

Para comprender de qué manera este primer grado de oración tiende a las buenas obras (virtudes)¹⁶³, es necesario resaltar que, Teresa nos presenta tres claves fundamentales para el cultivo de las virtudes en la vida espiritual: la primera es la meditación e imitación de la vida de Cristo (cf. V 11, 15), la segunda es la imitación de las virtudes heroicas de los santos (cf. V 13, 4) y la tercera es la imitación de las virtudes del prójimo (cf. V 13, 10). De entrada, a partir de estos tres elementos fundamentales, comprendemos que la virtud al comienzo de la vida espiritual es aprendida y ejercitada en clave de imitación.

En cuanto a la meditación de la vida de Cristo, aunque aparezca como elemento propio del comienzo de la vida espiritual, Teresa añade que se trata de un “modo de oración en que han de comenzar y demediar y acabar todos” (V 13, 12). Por esta razón, se trata de un ejercicio continuo que no sólo pertenece a la primera estancia de vida espiritual, sino que acompañará todos los grados de oración: “este modo de traer a Cristo con nosotros aprovecha en todos estados, y es un medio segurísimo para ir aprovechando en el primero (primer grado) y llegar en breve al segundo grado de oración” (V 12, 3).

Para comenzar esta oración de meditación, Teresa sugiere que “puede representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada humanidad y traerle siempre consigo y hablar con Él” (V 12, 2). Curiosamente la Santa hace precisión de la contemplación de la humanidad de Cristo porque ella no consigue pensar en Dios fuera de su humanidad, dado que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo humano, hecho carne y puesto a su lado (cf. V 9, 4). Por esta razón Herraiz afirma que Teresa no puede pensar en Dios como una idea abstracta, sino en la

¹⁶² Pablo Maroto, *Dinámica de la oración*, 202-203.

¹⁶³ En el recorrido de esta investigación hemos recalado que en los escritos teresianos hay una singular relación entre las categorías “obras” y “virtudes”, denominándolas como “obras perfectas” (V 10, 6) y “obras de caridad” (V 11, 16; 17, 4). Estas obras de virtud se distinguen de las “obras malas” (V 4, 4) y “obras ruines” (V 4, 10) que son los vicios o pasiones desordenadas. Las obras de virtudes en Teresa son yuxtaposición a los vicios y pasiones, por lo cual, en la vida ascética la práctica de las virtudes es fundamental para la purificación del alma.

persona de Jesús, el Dios humanado¹⁶⁴. Por lo que la meditación de Cristo la dota de un conocimiento profundo sobre el ser de Dios y el deber ser del cristiano. De modo que, a partir de entonces, entiende que la vida cristiana no es otra cosa más que conformarse con la vida de Cristo, en el acto continuo de revestirse de las virtudes y cualidades de Él, hasta alcanzar la perfección humana¹⁶⁵.

Con ello queda presupuestado que la meditación teresiana no se trata solamente de un recogimiento del alma en atención a la imagen de Jesús figurada por la imaginación, en otras palabras, los efectos de dicho recogimiento no se represan en un acto interior del entendimiento, sino que van más allá de la intimidad del alma, saltan las fronteras de la interioridad y se hacen vida a través de un intenso movimiento de la voluntad que mueve a la persona hacia una vida de virtud¹⁶⁶. Por ejemplo, Teresa afirma que “pensar y escudriñar lo que el Señor pasó por nosotros, muévenos a compasión” (V 12, 1) y así mismo, “pensar la gloria que esperamos y el amor que el Señor nos tuvo y su resurrección, muévenos a gozo” (V 12, 2). A estos efectos Teresa les llama “devoción adquirida” (V 12, 2), que no refieren a un sentimiento emotivo de piedad, sino a una piedad que se evidencia en los actos de la voluntad y que se expresa en la vida ordinaria por medio de la virtud.

Así pues, “desde esta perspectiva todo cambia de sentido: las relaciones de Dios y el alma van siendo cada vez más íntimas, más afectivas y efectivas” de tal manera que, “la oración de recogimiento no sólo supone una técnica (cerrar los ojos, hablar con Dios en el

¹⁶⁴ “La Santa, al contemplar la vida de Cristo aprende quién es Dios y, a su vez, cómo es un hombre totalmente vivido y referido hacia Dios como lo fue el mismo Jesús”. Cf. Maximiliano Herraiz, *La oración historia de amistad*, (Madrid: Editorial de espiritualidad, 1981), 111.

¹⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, 135.

¹⁶⁶ En la tradición espiritual el binomio oración de meditación y virtud han jugado juntamente un papel fundamental, por ejemplo, el místico agustino Walter Hilton (1340-1396) en la *Escala de la perfección* recalca la importancia de la meditación y los dos frutos que se derivan de ella que son el descubrimiento de los pecados y la adquisición de las virtudes. Primero, señala Hilton que “con la meditación reconoceréis vuestra miseria, vuestros pecados de soberbia, avaricia, gula, y lujuria, los movimientos malos de envidia, ira, odio, melancolía, rabia, amargura, ociosidad e irrazonable depresión” (p. 369), de manera que, cayendo en la cuenta de los pecados, “mediante la meditación veréis cuanta necesidad tenéis de la virtud y con la oración la obtendréis” (p. 369), y, por tanto, “veréis también las virtudes que deberíais tener: humildad, amabilidad, paciencia, justicia, fortaleza, templanza, pureza, paz, moderación, fe, esperanza y caridad” (p. 369). Por lo cual “es en la meditación donde las veréis (las virtudes) en su bondad, belleza y valor. Y mediante la oración llegaréis a desearlas y finalmente a obtenerlas” (p. 370). Elémire Zorra. *Los místicos de occidente II: místicos medievales*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

centro del alma, etc.), sino además una disposición psico-moral [...] en definitiva, es un método eficacísimo que ella ve clave en la espiritualidad cristiana”¹⁶⁷.

En consecuencia, en la meditación de la vida de Cristo el orante comienza a hacer actos de bondad en orden a la caridad y la compasión, y por consiguiente, afirma la Santa: “en este estado puede hacer muchos actos para determinarse a hacer mucho por Dios y despertar el amor, otros para ayudar a crecer las virtudes” (V 12, 22), y, a su vez, “deja grandes deseos de contentarle (a Cristo), aunque sean flacas las obras” (V 12, 3). Así pues, “la práctica de la oración de recogimiento tiene sus consecuencias virtuosas”¹⁶⁸, que hacen de la oración una experiencia vital que, si bien emana del interior del alma, se deriva luego en los actos humanos.

Pasemos a la segunda manera del cultivo de la virtud, se trata de la imitación de las virtudes heroicas de los santos. Teresa desde su niñez encontró en la figura de los santos, seres humanos con un testimonio de vida adornado de virtudes y una doctrina permeada de conocimiento de Cristo. La importancia del testimonio de los santos reside en que sus vidas refieren a la vida de Cristo por las virtudes de su existencia y por la doctrina que enseñaron. Por consiguiente, no es de extrañar que ella vea en los santos una escuela de virtud digna de apreciar e imitar (cf. V 13, 7). Teresa propone tal imitación para contrarrestar las tentaciones del demonio que consiste en hacerle creer al alma que es soberbia desear imitar la vida de los santos, e incluso, desear ser mártir y juntamente, hacer creer que la vida de los santos es solo para contemplar y no para practicar (cf. V 13, 4)¹⁶⁹.

Y la tercera manera del cultivo de la virtud es la imitación de las virtudes del prójimo¹⁷⁰. Teresa propone tal imitación para contrarrestar otras dos tentaciones del demonio

¹⁶⁷ *Ibíd.*

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 215.

¹⁶⁹ En la autobiografía teresiana se desvela la importancia que tuvo el ejemplo de los santos durante la niñez y, más aún, el efecto que imprimió en su alma el ardiente deseo de querer ser mártir. No obstante, conforme creció en madurez humana y espiritual, nunca abandonó la devoción a los santos, al contrario, comenzó a apreciarlos con más hondura espiritual, no solo por el testimonio de sus vidas, sino también por la doctrina que enseñaban.

¹⁷⁰ Es importante señalar que Teresa siempre parte de la dignidad humana. En este sentido, la Santa parte de la premisa de que el ser humano es bueno, que lleva en el alma la impronta de la bondad de Dios y que de alguna manera su vida es manifestación de aquella bondad divina evidenciada en la virtud. La tarea espiritual que Teresa propone consiste en centrar la atención en la búsqueda de aquella bondad divina expresada en la virtud de los demás y desestimar los defectos. A partir de esto, el prójimo se convierte en modelo de virtud, y quien emprenda la noble tarea de descubrir las virtudes de los demás entrará a hacer parte de la escuela de la virtud del prójimo.

que consisten en: primero, hacer creer a la persona que es moralmente superior a las demás, y segundo, dado que se ve a sí misma en estado de perfección, comienza a fijarse en los defectos y pecados ajenos (cf. V 13, 19-11). Para no caer en ello, la Santa aconseja: “procuremos siempre mirar las virtudes y cosas buenas que viéremos en los otros, y tapar sus defectos con nuestros grandes pecados. Es una manera de obrar que, aunque luego no se haga con perfección, se viene a ganar una gran virtud, que es tener a todos por mejores que nosotros” (V 13, 10).

1.4. Representación simbólica

Convenía declarar el estado del alma de quienes apenas comienzan a tener oración y el propósito del primer grado que propone Teresa, para luego poder precisar el significado simbólico que se ofrece en esta primera parte del tratado.

Comencemos clarificando que estos tres modos de orar están representados conjuntamente en el esfuerzo del hortelano por sacar agua de un pozo y, en torno a este símbolo se desprenden dos consideraciones importantes a resaltar: la primera, sacar agua del pozo requiere de esfuerzo debido a la complejidad que este trabajo requiere (cf. V 11, 6), y la segunda, en ocasiones a pesar de los esfuerzos de parte del hortelano, el pozo no tiene agua porque el Señor del huerto (Cristo) no la provee (cf. V 11, 17). En consecuencia, el trabajo ascético por parte del orante está mistagógicamente representado en los esfuerzos del hortelano al sacar agua del pozo y, a su vez, al buscar recursos para sustentar el huerto, aunque no tenga agua para regar.

El objetivo de este primer grado consiste en no abandonar el huerto por difícil que sea su cultivo en los comienzos de la vida espiritual. Todos los esfuerzos del hortelano deben estar concentrados en que las plantas del huerto estén regadas para que “vengan a echar flores que den de sí gran olor para dar recreación a este Señor nuestro” (V 11, 6). A pesar de las debilidades e impotencias para continuar, la Santa aconseja no abandonar la oración, al contrario hacer “lo que podemos para regar estas flores” (V 11, 9), de manera que el orante

como buen hortelano deberá hacer todo lo que esté de su parte que “sin agua sustentar las flores y hacer crecer las virtudes” (V 11, 9).

1.5. Frutos de la oración

Este primer grado del cultivo de la vida espiritual contiene toda la síntesis de la propuesta de oración teresiana: la meditación de la vida de Cristo y el ejercicio de las virtudes. En ellas se da paso a la apertura a Dios por medio de la oración y la apertura al prójimo por medio de la virtud. En esta doble dimensión de vida espiritual expresada en el ejercicio de la oración y la práctica de la virtud encontramos un paso importante que direcciona al orante hacia el camino de la perfección espiritual y evangélica.

En los efectos se desvela el poder terapéutico de este primer grado de oración teresiana, primeramente porque sana el alma de los efectos del pecado que son los vicios y las pasiones, y, por otro lado, porque restablece las fuerzas de la voluntad para que comience a ejercitarse en las buenas obras. La oración de recogimiento resulta ser un remedio saludable que suprime los vicios y vigoriza el alma para que se ejercite en las virtudes. Esto es posible dado que “todas las facultades del alma en cuanto que participan de la oración, dejan de estar enajenadas en el mundo sensible y de actuar de modo antinatural, sino que se vuelve hacia Dios y recuperan ellas mismas, actuando por Él, la actividad para la cual fueron dadas al hombre por el Creador”¹⁷¹.

Así pues, en esta oración de recogimiento se comienza a trazar un camino de superación de los vicios, vanidades, pasatiempos y ocasiones. Aquí las virtudes emergen en la vida orante como contraposición a los vicios y pasiones expresados en actos de vanidad y pasatiempos mundanos; por tanto, la vida espiritual que propone Teresa en este primer grado contrarresta los vicios con el ejercicio de las virtudes.

Aquí en este grado puede el alma comenzar a experimentar efectos como el gozo, sosiego, recogimiento, paz, humildad, pero estos efectos “no pueden quedar confinados en el

¹⁷¹ 333

reducto afectivo, sino desbordarse en el plano decisivo”¹⁷², es decir, deben ser llevados al nivel de la vida práctica y por medio de ellos “hacer mucho por Dios y despertar el amor [...] para ayudar a crecer las virtudes” (V 12, 2).

Con esto se comprende el mensaje insistente de la exhortación de Teresa a que no se pierdan las virtudes, a determinarse por hacer actos de buenas obras: “hacer muchos actos para determinarse a hacer mucho por Dios” (V 12, 2), y así poder “despertar el amor” (V 12, 2), y de esta manera “ayudar a crecer las virtudes” (V 12, 2). A propósito, invita a la lectura al libro *Arte de servir a Dios*¹⁷³ que considera “que es muy bueno y apropiado para los que están en este estado” (V 12, 2), y con ello el orante podrá entender la importancia de trabajar conjuntamente el ejercicio de la oración y la práctica de las virtudes en el cultivo de la vida espiritual¹⁷⁴.

¹⁷² Tomás Álvarez. *Comentarios a “Vida”, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2005, 82.

¹⁷³ *Arte para servir a Dios* de Fray Alfonso de Madrid es, seguramente, un libro que leyó la Santa y que aconseja ser leído por los principiantes en la vida orante (Cf. V 12, 2). Este libro en la época de Teresa contaba con numerosas ediciones y resultó ser un clásico de literatura espiritual durante todo el siglo XVI. El capítulo IV declara que la oración es un medio necesario para que “el alma sea adornada de virtudes”. Cf. Fray Alonso de Madrid. *Arte para servir a Dios*. Amberes: Casa de Martín Nucio, 1551.

¹⁷⁴ En cuanto a la imagen alegórica del cultivo de las virtudes en el jardín del alma, encontramos que el jesuita flamenco Carlos Scribani (1561-1629) en su obra *Médico religioso de las enfermedades espirituales y de sus remedios*, aconseja a los maestros de novicios ser jardineros del alma de los jóvenes que tienen a su cargo, y para cultivar el alma deben desterrar los vicios y sembrar las virtudes: “...hallase han otras veces unas animas secas y como sin médula y sin jugo, abrazadas con el estío y calor del siglo, las cuales el prudente labrador las ha de humedecer con el jugo de las virtudes y con el rocío del cielo, llamado y traído con oraciones, principalmente con las jaculatorias frecuentes entre día. Porque si una vez gustaren de las delicias de las virtudes, con inclinación y con deseo se irán tras ellas y apagado el ardor nocivo con el rocío del cielo, traído con la fuerza de la oración, florecerá el alma que estaba como seca y marchita [...] Hallase en otros un espíritu como un bosque de diferentes vicios. No luego ni de una vez te pongas a cortar todo el monte, sino poco a poco, y uno a uno las irás entresacando, y sino pudieres con mano blanda vencer la malicia de la tierra, ayúdate del hierro y del fuego, y se goce no del rigor del fuego y del hierro, sino de la salud que espera por este medio y de la fertilidad que de ahí se ha de seguir [...] Después de tener limpia la tierra de los que es dañoso, plante en ella las virtudes sólidas, y procure defenderlas, y conservarlas con vigilancia, y cuidados, y sobre todo tenga el primer lugar el ejercicio de la oración”. Carlos Scribani. *Médico religioso de las enfermedades espirituales y de sus remedios*. Madrid: por la viuda de Alonso Martín, 1635, 78-80.

2.º Grado: preludio primaveral

2.1. Estado del alma

Teresa, al comenzar a practicar la oración de meditación experimenta que las potencias del alma ya no andan alborotadas¹⁷⁵ y derramadas como antes, ahora están recogidas pero no del todo. Situamos los comienzos de esta etapa de vida espiritual entre el 1538 y 1539 cuando tenía entre 23 y 24 años. Allí los vicios y demás realidades que son expresión de las pasiones desordenadas continúan adormeciendo las virtudes y aún poseen el control de la persona. En efecto, surgen inestabilidades anímicas como por ejemplo la ira¹⁷⁶ y otras muchas pasiones que tienen como fin perturbar la persona y desequilibrar el alma.

Como ahora Teresa ha resistido las muchas tentaciones del demonio (cf. V 13), ha caído en la cuenta de su pecado y ha comenzado a imitar la vida de Cristo, en consecuencia se encuentra más apartada de la tentación, y ahora dado que el mal espíritu no puede quitar la gracia, entonces intenta quitar la paz. Esta realidad, se hace patente en la vida orante cuando el mal espíritu “en muchos casos quiere destruir o entorpecer la quietud en los orantes haciéndoles dudar de la infinita misericordia divina”¹⁷⁷, y con ello sumergirlos en el peso de la culpa para empujarlo inevitablemente hacia la decepción de sí mismo y la frustración espiritual. Esta es para Teresa “una invención del demonio de las más penosas y sutiles y disimuladas” (V 30, 10). Con ello se deviene un alboroto en la conciencia en el ceno de sus miserias, una falta de confianza en la divina misericordia y un desasosiego al creer que no hay remedio para su mal y que no podrá nunca hacer buenas obras.

¹⁷⁵ No sólo las potencias del alma participan de los efectos transformantes que se derivan de la purificación ascética de los comienzos de la vida espiritual, los sentidos del cuerpo también participan con mucha intensidad. En referencia a esto Gabriel Castro afirma que “la vida mística comienza con un gran alboroto”, pues los sentidos del cuerpo y las potencias del alma andan aturcidas y alborotadas, es necesario que pasen por un proceso de purificación que conduzca al recogimiento y de quietud para menguar tal “alboroto” y apaciguar tanto el cuerpo como el alma. Gabriel Castro, “Cuerpo” en *Diccionario de santa Teresa*, 698.

¹⁷⁶ Teresa hace alusión a esta realidad dando testimonio de la fuerza del mal espíritu que en una ocasión la condujo con fuerza a sentir la ira: “Porque un espíritu tan disgustado de ira pone el demonio, que parece a todos me querría comer, sin poder hacer más, y algo parece se hace en irme a la mano, o hace el Señor en tener de su mano a quien así está, para que no diga ni haga contra sus prójimos cosa que los perjudique y en que ofenda a Dios” (V 30, 13).

¹⁷⁷ Oswaldo Escobar, *Manual de discernimiento teresiano*, 140.

Ahora, como lo afirma Tomás Álvarez, “en este clima de lucha e impotencia, le llega la hora de la conversión, pero más que conversión ética, se trata de un inesperado tránsito de la oración meditativa a la oración mística”¹⁷⁸.

2.2. Grado de oración

En el grado anterior hablamos del recogimiento adquirido por medio del ejercicio de la meditación de la vida de Cristo, ahora en este grado Teresa expone el recogimiento infuso¹⁷⁹ y la oración de quietud¹⁸⁰.

Como ya quedó claro, el alma en este estado se encuentra recogida, aunque no del todo, no obstante, el recogimiento que ahora experimenta es distinto al anterior porque no se trata de un recogimiento “adquirido, procurando pensar dentro de sí al Señor” (4M 3, 3), ahora este nuevo recogimiento “parece sobrenatural” (4M 3, 3)¹⁸¹. En referencia a esta oración, en *Castillo interior* Teresa afirma que:

“Hagamos cuenta que estos sentidos y potencias [...] que se han ido fuera y andan con gente extraña enemiga del bien de este castillo [...] Visto el gran Rey, por su gran misericordia quiérellos tornar a Él, y, como buen pastor, con un silbo tan suave que aún casi ellos mismos no lo entienden, hacen que conozcan su voz y no anden tan perdidos, sino que tornen a su morada. Y tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados, y métense en el castillo” (4M 3, 2).

En la oración de recogimiento infuso las potencias y los sentidos continúan adentrándose o, si se quiere, interiorizándose en el alma así como en la oración pasada pero, esta vez se da por gracia divina; con ello, para Teresa, este es el comienzo de la vía sobrenatural¹⁸² o

¹⁷⁸ T. Álvarez. “Oración”, en *Diccionario de Santa Teresa*, 1050.

¹⁷⁹ Oración de recogimiento infuso o adquirido, aparece paralelamente en: *Libro de la vida* en el capítulo 14; *Castillo interior* en IV moradas capítulo 3; y *Cuanta de conciencia* 54, 3.

¹⁸⁰ Oración de quietud, aparece paralelamente en: *Libro de la vida* en el capítulo 14; *Camino de perfección* capítulos 30 y 31; *Castillo interior* en IV moradas capítulos 2 y 3; y *Meditación sobre los Cantares* en el capítulo 4.

¹⁸¹ Para Maroto, la oración de recogimiento infuso o pasivo posee las mismas características psicológicas del recogimiento activo. Sin embargo, este recogimiento se da de diferente manera: “algunas veces, antes que se empieza a pensar en Dios ya esta gente (el orante) se está en el castillo (recogida en el interior del alma)” (4M 3. 3). Cf. Pablo Maroto, *Teresa en oración*, 372.

¹⁸² Sobrenatural es que “en ninguna manera puede ganar aquello por diligencia que haga” (V 14, 2).

mística¹⁸³ en cuanto que especifica que: “es un recogimiento que también me parece sobrenatural” (4M 3,1), en el que se siente “notablemente un recogimiento suave en el interior” (4M 3, 7), que no procede de la acción del hombre sino que viene de Dios. En esta altura de vida espiritual el orante ha entrado a la fase de la oración mística y los efectos que comienza a experimentar proceden mayormente de la gracia divina, por eso, como lo dirá Maximiliano Herraiz: “a todas las formas de oración que ahora comienza a presentarnos las llama Teresa «sobrenaturales»”¹⁸⁴

Por otro lado, esta oración de recogimiento infuso como lo afirma Maroto es “preludio de la oración de quietud”¹⁸⁵ que trata de “un ponerse el alma en paz”, a manera de “un amortecimiento interior”, que se siente a través de un “grandísimo deleite en el cuerpo y grande satisfacción en el alma”, en el que están todas “las potencias sosegadas” y “la voluntad es aquí la cautiva” (CV 31, 2-3). Aquí las potencias del alma no sólo se encuentran recogidas en el interior, sino que también se encuentran más aquietadas, serenadas y pacificadas¹⁸⁶.

Continuando con los argumentos de Maroto, él señala que entre todas las potencias del alma, la voluntad juega un papel preponderante en este grado de oración debido a que “la gracia sobrenatural (del recogimiento infuso) va dirigida a la voluntad, que es la que está unida a Dios”¹⁸⁷, por ende, esta potencia resulta ser “el principal artífice de las relaciones del alma con su Dios”, de manera que “los actos de la voluntad, «actos amorosos» como dice ella (Teresa), tienen que ser la única actividad del alma en estos momentos de gracia contemplativa”¹⁸⁸, y así, el “trabajo de la voluntad es, en este caso, recoger todo el potencial del ser humano orante para que esté cerca de Dios”¹⁸⁹. Así pues, aquí nacen los “actos

¹⁸³ En este grado de oración, para Maximiliano Herraiz, “entramos en el campo específicamente teresiano: la vida mística”, allí Teresa narra la sublimidad de la experiencia mística que por entonces está viviendo, así pues, “lo que empieza como un tratado sobre los diversos grados de oración deriva hacia una narración de experiencia, habida con anterioridad o en la que se encuentra inmersa cuando escribe”. Maximiliano Herraiz. *Introducción al Libro de la vida de santa Teresa*. Castellón: Centro de espiritualidad santa Teresa, 1982, 107.

¹⁸⁴ Maximiliano Herraiz, *introducción al libro de la vida*, 107.

¹⁸⁵ Cf. Pablo Maroto, *Dinámica de la oración*, 218.

¹⁸⁶ Teresa en *Libro de la vida* no hace una fuerte diferenciación entre la oración de recogimiento infuso y la oración de quietud; en ocasiones parece que la quietud es un efecto del recogimiento. En *Castillo interior y Cuenta de conciencia* si habrá una clara distinción. No obstante, en esta investigación haremos salvedad de los dos modos de oración contenidos en este grado, y nos ceñiremos a los presupuestos teresianos propios del *Libro de la vida*.

¹⁸⁷ Pablo Maroto, *Dinámica de la oración*, 218.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, 219.

¹⁸⁹ *Ibíd.*

amorosos” (V 15, 7) que más adelante llamará “obras de caridad” (V 17, 4) o “buenas obras exteriores” (V 30, 15) y en efecto, estos actos y obras son la manifiestan de las virtudes que comienzan a surgir poco a poco en la vida del orante.

Ahora bien, si en el anterior grado de oración las virtudes surgen del ejercicio ascético del orante que contrarresta los vicios que han provocado alboroto en las potencias, ahora, estas nuevas virtudes surgen en la voluntad por la gracia divina que se le ha sido comunicada por Dios y, a diferencia de las virtudes anteriores, estas ayudan a subir súbitamente a la persona de la miseria en la que se encontraba (cf. V 14, 5); y, a partir de esto se eleva el alma a un grado más alto de perfección, pues ha quedado toda ella recogida y con la voluntad haciendo obras amorosas: “aquí se comienza a recoger el alma, toca ya aquí cosa sobrenatural [...] esto es un recogerse las potencias dentro de sí para gozar de aquel contento con más gusto; mas no se pierden ni se duermen; sola la voluntad se ocupa de manera que, sin saber cómo, se cautiva” (V 11, 2).

2.3. Representación simbólica

En el anterior grado encontramos el alma representada con un huerto plantado por la mano de Dios (cf. V 10, 9) y puesto al cuidado del hombre (cf. V 11, 10), lo cual se evidenció un claro paso del pecado a la gracia y del descuido del alma al cultivo de la vida interior.

El paso del pecado a la gracia se vio representó en el paso de un “muladar sucio y de mal olor” a un “huerto de suaves flores” (V 10, 9); y juntamente, el paso del descuido del alma al cultivo de la vida interior se vio representado en el paso de un “huerto en tierra muy infructuosa que lleva muy malas hierbas”, al trabajo de “arranca las malas hierbas y ha de plantar las buenas” para que luego “se deleite el Señor” (V 11, 6). Todo este trabajo representó la fase ascética de la vida espiritual, ahora, el símbolo de las flores que comienzan a brotar de estas plantas entra en juego para abrir paso a la vida mística.

En este segundo grado de oración todos los símbolos son transformados y comienzan a hacer referencia al paso transitorio de la vida ascética a la vida mística. Primero aparece la “noria” o los “arcaduces” que son una manera más asequible y menos laboriosa para obtener el agua de riego del huerto: “el Señor del huerto ordenó para que con artificio de con un torno

y arcaduces sacase el hortelano más agua y a menos trabajo, y pudiese descansar sin estar continuo trabajando” (V 14, 1), en esta imagen se representa un nuevo modo de orar que requiere menos esfuerzo por parte del orante.

Posteriormente aparece Cristo que comienza a ayudar por muchos medios al hortelano y, en efecto, el orante empieza a sentir la acción de Dios que le ayuda en los trabajos espirituales. Con ello, el orante se hace receptivo a la gracia y su papel torna a ganar en pasividad y quietud, y el papel de Dios se hace más intenso. En esta dos disposición de “pasividad” y “quietud” se encuentra representada la oración de quietud que introduce Teresa donde el hortelano podrá sacar “más agua con menos trabajo, y pudiese descansar sin estar continuo trabajando. Pues este modo, aplicado a la oración que llaman de quietud, es lo que yo ahora quiero tratar” (V 14, 1). Por eso, más que un quietismo, la quietud es una disposición existencial que pone al orante de cara a la recepción divina de los bienes sobrenaturales que en esta fase de oración vienen, entre ellos, las virtudes.

Finalmente, el agua que se deriva de este nuevo modo de riego trae “grandes bienes y mercedes que el Señor da aquí”, pues ella “hacen crecer las virtudes muy más sin comparación que en la oración pasada”, y en efecto, sube el alma de “la miseria” en la que se encontraba (V 14, 5). De repente en la escena del huerto del alma aparecen también árboles frutales en medio de las plantas florales y, estos árboles comienzan a “empreñarse para florecer y dar después fruto” (V 14, 9). Aquí se aproxima la primavera, las plantas y los árboles se confabulan para florecer y dar fruto.

En el discurso mistagógico del tratado de oración la intervención divina se ve representada en la mano de Dios que comienza a “escardar y quitar de raíz las hierbecillas” (V 14, 4) que son las imperfecciones y, con ello, se empiezan a quitar de raíz las ocasiones que es de donde viene “todo el daño” (V 6, 4). En consecuencia, los vicios comienzan a transformarse lentamente en virtud.

Teresa, ansiosa de que estalle pronto la primavera, ora a Dios con los mismos términos simbólicos con los que recrea su propia alma diciendo: “suplicábale aumentase el olor de las florecitas de virtudes que comenzaban, a lo que parecía, a querer salir y que fuese para su gloria y las sustentase” (V 14, 9). Sabe bien la Santa que las flores de las virtudes brotan por obra de Dios, que son parte de los regalos de su paso por el alma, que en últimas

es Él quien las sustenta, las hace crecer y exhalar su olor, es decir, Teresa se hace consciente que son efecto y furto de la gracia mística que ocurre en este grado de oración, y por eso dice: “es un estar ya las flores en término que no les falta casi nada para brotar. Y esto verá muy claro el alma, y en ninguna manera por entonces se podrá determinar a que no estuvo Dios con ella” (V 15, 5). Las flores son el certificado fehaciente del paso de Dios por el alma.

Para ahondar con más precisión lo que se trata en este símbolo mistagógico de las flores en orden a la oración de quietud, encontramos una singular analogía en una de las parábolas de Jesús que puede servir de ejemplo para comprender lo que sucede en el: "el Reino de Dios es como un hombre que echa el grano en la tierra; duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma" (Mc 4, 26-29). Vemos que la pasividad del hortelano del Evangelio es la misma que tiene el hortelano de la parábola teresiana: él ve crecer las plantas de su huerto, más, no se explica cómo crece. En este grado de vida espiritual las virtudes crecen insospechadamente de la mano de Dios. Son gracia divina.

También es este segundo grado aparecen dos pequeñas alusiones mistagógicas que ayudan a entender a través de la imagen lo que sucede en el alma en la oración de quietud. Vemos la primera imagen, se trata de dos palomas que representan la memoria y el entendimiento: “que no se contentan con el cebo que les da el dueño del palomar (Dios), van a buscar de comer por otras partes, y hallan tan mal que se tornan, y así van y vienen a ver si les da la voluntad de lo que goza” (V 14, 3). Con ello la Santa representa la manera en que la memoria y el entendimiento están aún alborotadas, un poco desparramadas y un tanto distraídas; en cambio la voluntad esta recogida, aquietada y unida a Dios, ella está recibiendo y tal recepción se evidencia en las obras, que ahora son “obras amorosas”, que es lo mismo que obras de virtud¹⁹⁰; por su parte, la memoria y el entendimiento en ocasiones se recogen

¹⁹⁰ Teresa en el *Camino de perfección* representa la quietud del alma con la imagen de un niño que mama y “...cuando está a los pechos de su madre, ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca para regalarle. Sin trabajo del entendimiento está amando la voluntad y quiere el Señor que, sin pensarlo, entienda que está con Él y que sólo trague la leche que Su Majestad le pone en la boca” (CV 31, 9). Teresa representa con el símbolo de la leche la gracia sobrenatural de la auto comunicación de Dios al alma a través de la voluntad, pues, como si hubiese sido alimentada con leche divina comienza la voluntad a fortalecerse para luego ocuparse en obras al servicio de Dios. Así pues, la voluntad al recibir la auto comunicación de Dios es capacitada para hacer “actos amorosos” (V 15, 7) y, en efecto, a partir de entonces se enciende el fuego del amor como una “centellica” (V 15, 4), el alma se hace más perfecta (V 15, 4) y se ve mejorada (V 15, 7), las virtudes crecen más que en la oración discursiva (V 14, 4) y nace la “verdadera humildad” (V 15, 14), más, todo esto sucede sin concurso de

junto con la voluntad en cuanto que, como la voluntad goza de dicha unión divina, ellas quieren degustar lo que la voluntad ya empezó a gozar.

La segunda imagen es la “centellica de amor a Dios” (V 15, 1) que se ha encendido en la oración de recogimiento y quietud; ahora, con esta pequeña luz del fuego del amor se ha disipado el temor a la cruz y nace el deseo de ayudar a Cristo a llevarla (cf. V 15, 11). A partir de entonces, con esta alma encendida de amor, la persona emprende decididamente el camino de la cruz (cf. V 15, 13), que es a su vez, camino de perfección, anda más fuerte en la voluntad, y decidida a hacer muchas obras por Cristo. Aquí nacen los buenos deseos de obrar el bien, de ayudarle a Cristo a cargar la Cruz, de seguirlo e imitarlo.

2.4. Frutos de la oración

Los efectos de este grado de oración son recogimiento y quietud¹⁹¹.

Castro recoge todos los efectos de esta oración en una imagen: *unción suavísima*, que es el comienzo de una cristificación. Para Castro es Cristo el que unge derramándose como aceite que consagra el alma con suave aroma de óleo divino, y esta intensa acción de Dios que comienza a experimentar el alma se trata de la gracia divina que direcciona todo hacia Cristo. A partir de esto, podemos contemplar la manera por la cual el alma comienza a conformarse con Cristo, ya no tanto por el ejercicio de la imitación de sus virtudes, sino por la recepción de las virtudes que le son infundidas al alma a manera de unción¹⁹².

A partir de la meditación de la vida de Cristo del primer grado, Teresa comienza a sumergirse en el misterio de Dios revelado en la humanidad del Hijo. Por medio la meditación el orante comienza un camino de amistad con la persona de Jesús, busca estar a solas con Él, se compenetra en su conocimiento y se abre a la posibilidad de conformarse con

las otras potencias (cf. V 15, 7) porque la única que se halla embebida del amor de Dios es la voluntad que se encuentra amando (CV 31, 9).

¹⁹¹ Estos nombres se deben a los efectos que hace Dios al alma en sus potencias dejándolas recogidas y aquietadas: “esta oración de que hablo, que llamo yo de quietud por el sosiego que hace en todas las potencias, que parece la persona tiene muy a su voluntad, aunque algunas veces se siente de otro modo, cuando no está el alma tan engolfada en esta suavidad, parece que todo el hombre interior y exterior conforta, como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima, a manera de un gran olor” (MC 4, 2).

¹⁹² Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 76-78.

su vida. Ahora, en este segundo grado, la oración se hace seguimiento y la persona poniendo los ojos en Cristo su maestro, descubre en Él “la verdadera virtud de dónde vienen todas las virtudes” (V 14, 5), y, por consiguiente, Cristo se convierte en su único referente y dechado de virtud (cf. V 15. 13).

Aquí la persona comienza a tener una transformación existencial: al conformar su vida con la de Cristo ya no se contenta con nada distinto a “seguir sus consejos” (V 15, 13), quiere servir al Señor pero no encuentra otra manera más que en el seguimiento del camino de la Cruz (cf. V 15, 11). La persona que viva esto se sentirá extrañamente deseosa de servir¹⁹³, “a todo se ofrece” (V 15, 14), descubre los dones que el Señor le ha dado y no los pretende ocultar, más bien decide ponerlos al servicio de los demás (cf. V 15, 5); y como ve que “quiere Dios escogerle para servicio de muchos” (V 15, 5), decide tener “amigos fuertes en Dios para sustentar a los flacos” (V 15, 5)¹⁹⁴. Más, todas estas obras las hace con humildad, pues, dado que son fruto de la oración no quiere aquí orar con la soberbia del publicano (cf. V 15, 9). En fin, Cristo es ahora el objeto de su amor, imitación y seguimiento en cuanto que siente ardientes deseos de servir a los demás a la manera de Jesús¹⁹⁵.

¹⁹³ Esta disposición del orante la encontramos representada en el símbolo de las flores que están a punto de abrir. La persona se ve deseosa de servir al Señor, sus actos de virtud son muy tímidos y aún le falta para que sus virtudes estén fuertes, por eso insinúa Teresa que aquí el orante: “Suplicábale aumentase el olor de las florecitas de virtudes que comenzaban, a lo que parecía, a querer salir y que fuese para su gloria y las sustentase” (V 14, 9).

¹⁹⁴ A la luz del Diccionario medieval español vemos que la Santa cuando dice: “sustentar a los flacos” se refiere a ayudar a los “débiles” (p. 1152). Esto indica el compromiso existencial de la vida orante. Una vez más encontramos otra clave espiritual que ayudan a entender el compromiso cristiano en la vida de oración. Para Teresa no basta la experiencia interior, es necesario el compromiso solidario con los débiles, de manera que el itinerario espiritual de Teresa encamina al orante hacia una vida en solidaridad, en buenas obras que ayuden a los débiles. Martín Alonso. “Flacamente”. En *Diccionario medieval español*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. Dirigido por Martín Alonso.

¹⁹⁵ Solo a partir de estos efectos que deja la oración de recogimiento y quietud puede entenderse la manera por la cual se fortalecen las virtudes: “Este agua de grandes bienes y mercedes que el Señor da aquí, hacen crecer las virtudes muy más sin comparación que en la oración pasada” (V 14, 5).

3.º Grado: pascua florida

3.1. Estado del alma

Comienza una etapa de efervescencia espiritual y enfermedad, donde la oración tendrá un papel protagónico y donde la virtud empieza a permear todos los aspectos de la vida de Teresa. Ubicamos esta realidad en el 1543 cuando Teresa tenía 28 años. Este es el comienzo de los años de lucha espiritual.

En esta etapa de la vida la Santa consideró como regalo de Dios haber comenzado a practicar la oración (cf. V 6, 3) dado que a partir de ella experimenta unos efectos significativos. Primero entendió “qué cosa era amarle (a Dios)” (V 6, 3), y con ello surge un gran arrepentimiento de sus pecados, más no por el temor que le infundiera el infierno, sino porque se “acordaba de los regalos que el Señor hacía en la oración y lo mucho que le debía” (V 6, 4). De manera que a través de la conciencia de pecado comenzó Teresa a caer en la cuenta de la misericordia de Dios y lo mucho que le había ofendido, de esto surgió “un grandísimo arrepentimiento” (V 6, 4).

En oración pedía el Señor le perdonara sus faltas, entre ellas, pedía perdón por haber pasado mucho tiempo sin tener oración (cf. V 6, 3), pues a falta de esta le vinieron muchos “males”. Fruto de esto Teresa comienza a llorar sus pecados y a evitar las “ocasiones”, decide en adelante “no tratar mal de nadie por poco que fuese”, ser “amiga de tratar y hablar en Dios” (V 6, 4), abandonar las conversaciones “mundanas” y todo tipo de murmuración.

En cuanto cae en la cuenta de que en poco tiempo de tener oración surgieron en ella nuevas virtudes y, además, cuando ve que la gente que la rodea también fueron testigos de ello entonces procuró tener un comportamiento ejemplar (cf. V 6, 3). No obstante, a pesar de sus nuevas virtudes aún no lograba quitar de raíz las ocasiones y los confesores poco le ayudaron para hacerle entender el mal camino por el que podría tornar de nuevo (cf. V 6, 4); a pesar de eso, aprovechó los deseos de soledad que en aquel momento tenía para instruirse

espiritualmente haciéndose cada vez más amiga de leer buenos libros y de hablar en intimidad con Dios (cf. V 6, 3)¹⁹⁶. Así, su alma recogida y aquietada, está lista para ser unida.

3.2. Grado de oración

En este tercer grado de oración Teresa expone el sueño de potencias y la oración de unión simple.

Antes de comenzar a explicar estas dos formas de oración en el itinerario espiritual teresiano señalemos que, a la altura de este proceso estamos de cara a una transformación de carácter existencial donde la práctica de la oración y el ejercicio de las virtudes han sido sus protagonistas. Este camino se ha ido forjando tras un proceso gradual de evolución del alma donde fue necesaria la meditación de la vida de Cristo, la imitación de las virtudes heroicas de los santos, la imitación de las virtudes del prójimo y la configuración con Cristo a través del seguimiento del camino de la cruz; con todo ello el alma ha logrado recogerse en sí misma y no estar derramada en el mundo, aquietarse y dejar el alboroto en el que se encontraba.

Ahora, después de recoger y aquietar el alma, Teresa nos propone otras dos maneras de orar que conducirán al orante hacia la plenitud del recogimiento y la quietud que es la unión con Dios. Inicialmente Teresa expone la oración de “sueño de potencias” (V 16, 1); este nombre se debe a que las potencias del alma parecen estar adormecidas: “es un sueño de las potencias, que ni del todo se pierden ni entienden cómo obran” (V 16, 1). Esta oración está situada en el *Libro de la vida* entre la oración de quietud (V 15, 8) y la oración de unión

¹⁹⁶ Conviene resaltar que, a partir de esta etapa de la vida espiritual Teresa comienza a tener un fuerte deseo de participar en los sacramentos, por ejemplo “comulgar y confesar”, y a partir de ellos descubrió que “hacía de mi parte lo que podía para tornar en gracia” (V 6, 4). Vemos pues en los sacramentos un medio por el cual Teresa descubrió un camino saludable para reconfortar el alma con la gracia divina que, perdona los pecados y repara los efectos negativos que estos dejan en el alma. Aunque en el *Libro de la vida* no la Santa no haga demasiada alusión al respecto, encontramos en *Cuenta de Conciencia* una amplia exposición teológica y espiritual de los efectos de los sacramentos, en especial el de la recepción de la santa Comunión. Con ello descubrimos que la práctica de la oración, el ejercicio de la virtud y la participación de los sacramentos son en la vida cristiana que Teresa comienza a experimentar una triada contundente que ayuda a reparar los daños que el pecado ha efectuado en el alma. Para ahondar en el tema de los sacramentos en el itinerario espiritual teresiano ver: Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*.

simple (V 17, 3), por lo cual, es un grado intermedio que da el salto a la primera oración unitiva de la vida mística¹⁹⁷.

Para Maroto, cuando Teresa plantea el estado del alma en la oración del sueño de potencias “apela a los estados anímicos paralelos a la psicología, y nos da una versión aparentemente ridícula, describiendo al alma en estado de embriaguez, de dormición y de locura”¹⁹⁸, pues, “las potencias ni del todo se pierden, ni entienden como obran”, por su parte el alma siente un “glorioso desatino, una celestial locura” (V 16, 1), y debido a eso la persona “dice mil desatinos santos” (V 16, 4), e incluso, en medio de su “celestial locura” el orante ya no teme a la cruz¹⁹⁹ como antes y se convierte en un “loco por amor de Dios”²⁰⁰. En consecuencia, comienza el orante a hacer actos amorosos, obras de virtud heroicas en regalo para Dios sin calcular padecimiento alguno porque tiene ya su corazón desprendido de todo placer mundano.

Para explicar cómo a través de esta “santa locura celestial” del sueño de potencias brotan “actos amorosos” en forma de virtudes heroicas, es necesario que comprendamos la oración de unión simple en la que Teresa explica las tres formas en que Dios une las potencias del alma con Él²⁰¹. En cuanto a la primera, todas las potencias se encuentran unidas a Dios²⁰²; en la segunda, el entendimiento y la voluntad están unidas a Dios, pero la memoria está

¹⁹⁷ En el itinerario teresiano de oración se destaca tres maneras de unión, cada una de ellas refiere al proceso de acercamiento íntimo en el marco de la relación de los amantes; en el primero se dan las visitas, después el desposorio y finalmente el matrimonio. Este itinerario relacional da pie a la tradición espiritual para calcar en ella el modo de acercamiento cada vez más íntimo entre de Dios y el alma: unión simple, unión plena y unión transformante. Cf. Pablo Maroto, *Teresa en oración*, 380.

¹⁹⁸ Pablo Maroto, *Dinámica de la oración*, 222.

¹⁹⁹ “¡Oh verdadero Señor y gloria mía! ¡Qué delgada y pesadísima cruz tenéis aparejada a los que llegan a este estado! Delgada, porque es suave; pesada, porque vienen veces que no hay sufrimiento que la sufra, y no se querría jamás ver libre de ella, si no fuese para verse ya con Vos” (V 16, 5).

²⁰⁰ “...estén todos los que yo tratara locos de vuestro amor, o permitáis que no trate yo con nadie, u ordenad, Señor, cómo no tenga ya cuenta en cosa del mundo o me sacad de él! ¡No puede ya, Dios mío, esta vuestra sierva sufrir tantos trabajos como de verse sin Vos le vienen, que si ha de vivir, no quiere descanso en esta vida, ni se le deis Vos!” (V 16, 4).

²⁰¹ Cf. Pablo Maroto, *Dinámica de la oración*, 222-223.

²⁰² “...muchas veces estaba así como desatinada y embriagada en este amor, y jamás había podido entender cómo era. Bien entendía que era Dios, mas no podía entender cómo obraba aquí; porque en hecho de verdad están casi del todo unidas las potencias, mas no tan engolfadas que no obren” (V 16, 2).

actuando fuera de la quietud del alma²⁰³; por último, en la tercera, solamente la voluntad está unida a Dios y las demás potencias están libres²⁰⁴.

Al respecto, fijémonos que la voluntad en estas tres formas de sueño de potencias se ha visto ineludiblemente unida a Dios, es decir, ha alcanzado un peculiar recogimiento y quietud que la ha direccionado a Dios conduciendo al alma a actuar, como ya dijimos, en servicio de Dios a través de actos amorosos (cf. V 15, 7); no obstante, en este grado de oración tales actos amorosos adquieren un término eminentemente cristiano tomando el nombre de “obras de caridad” (V 17, 4).

En el discurso doctrinal de este grado de oración hay un peculiar acento sobre la significancia de las obras en la vida espiritual²⁰⁵, pues, son ellas las que evidencian la veracidad de la unión con Cristo. A partir de estos presupuestos teresianos entendemos por “obras”²⁰⁶ (u obras de caridad) el efecto en el cual se puede evidenciar el estado de unión del alma con Cristo y, a su vez, a los actos de bondad relativos a la virtud. Tales obras, fruto de la unión con Dios se expresan a través de una vida en función de los demás, sobre todo los más necesitados y, con ellas, se manifiesta la “caridad de apiadarse de los prójimos, como lo hizo nuestro Señor Jesucristo” (5M 3, 4). Así que, un alma que ha llegado a este estado de vida espiritual tendrá como referente vivir y obrar conforme lo hizo Jesús: “amando al

²⁰³ “...coge Dios la voluntad y aun el entendimiento, a mi parecer, porque no discurre, sino está ocupado gozando de Dios [...] la memoria queda libre [...] y ella, como se ve sola, es para alabar a Dios la guerra que da y cómo procura desasosegarlo todo” (V 17, 5).

²⁰⁴ “Estando unida la voluntad [...] se ve claro y entiéndese que está la voluntad atada y gozando; digo que «se ve claro», y en mucha quietud está sola la voluntad, y está por otra parte el entendimiento y memoria tan libres, que pueden tratar en negocios y entender en obras de caridad” (V 17, 4).

²⁰⁵ En algunas ocasiones Teresa no hace distinción entre *obras* y *virtudes*, a ambas categorías las usa con el mismo tratamiento. En ocasiones no es necesario que acompañe la palabra *obras* con calificativos tales como: caridad o misericordia, pues se sobreentiende que se trata de obras de bondad que manifiestan compasión por el que sufre, por ejemplo: “obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; y si tiene algún dolor, te duela a tí; y si fuere menester, lo ayunes, porque ella lo coma, no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello. Esta es la verdadera unión con su voluntad” (5M 3, 11). No obstante, en lo referente al *Libro de la vida* se puede encontrar directamente el término: “obras de caridad” (V 11, 16; 17, 4) que refieren a las obras de bondad que pide Jesús en los Evangelios, o también “obras muy perfectas” (V 10, 6) que son las buenas acciones, u “obras de Dios” (V 10, 2; 10, 5; 18, 3) que traen a colación los atributos divinos de bondad, amor, misericordia y comprensión. No obstante, también, en algunos casos se refiere a lo contrario de la virtud que son los vicios, por ejemplo: “malas obras” (V 4, 4), o “ruines obras” (V 4, 10).

²⁰⁶ Cf. Ciro García, “Caridad, teología y espiritualidad de la caridad”, en *Diccionario de santa Teresa*, 432.

prójimo”²⁰⁷, hasta el punto de perder la vida que es la manifestación de la “locura celestial” de Dios.

Aclaremos que el paso del recogimiento y la quietud, a la unión con Dios expresada en obras virtuosas, no necesariamente indica un abandonar la quietud que ha conseguido el alma, al contrario, en la unión se plenifica esta quietud, porque el alma se abandona en Dios, se hace humilde, une su voluntad a la de Él y le permite que Él sea quien haga las obras en un auténtico y plenificante recogimiento y quietud. Por eso dice la Santa: “aquí es muy mayor la humildad y más profunda que al alma queda, que en lo pasado; porque ve más claro que poco ni mucho hizo, sino consentir que la hiciese el Señor mercedes y abrazarlas la voluntad” (V 17, 3).

Así pues, sin perder el recogimiento, la persona podrá “tratar en negocios y entender en obras de caridad” (V 17, 4). En este grado de vida espiritual se unen la “vida activa” y la “vida contemplativa”, “la oración” y “el apostolado”, “Marta” y “María”. Esto nos lo describe la Santa de la siguiente manera:

“...gozando en aquel ocio santo de María; en esta oración puede también ser Marta. Así que está casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa, y entender en obras de caridad y negocios que convengan a su estado [...] es cosa que se siente muy claro y da mucha satisfacción y contento cuando se tiene, y es muy gran aparejo para que, en teniendo tiempo de soledad o desocupación de negocios, venga el alma a muy sosegada quietud” (V 17, 4).

En conclusión, cuando el alma alcanza el estado de unión con Dios, florecen las virtudes a través de obras de bondad hacia el prójimo, pero, muy especialmente hacia los que sufren. De tal manera que, el fruto y la evidencia del estado de unión con Dios son: las obras virtuosas que expresan en la vida diaria el amor que ha crecido en el alma por medio de dicha unión. Y, son tan maravillosas estas obras (cf. V 17, 8), que se reproducen en forma de fuertes virtudes que hacen al alma verse libre de los vicio, vanidades e inclinaciones a las obras ruines que traía antes (5M 2, 7), y, en consecuencia, florece una nueva vida transformada en

²⁰⁷ Este grado de oración tiene como clímax el primado de la caridad que es el amor al prójimo. El primado de la caridad es un principio eminentemente paulino que Teresa lo hace suyo para convertirlo en vértice de su itinerario espiritual. Para una mayor profundización acerca del amor al prójimo con relación a los grados de oración teresianos y al resto de sus obras espirituales ver: Ciro García, “Caridad, teología y espiritualidad de la caridad”, en *Diccionario de santa Teresa*, 418-438.

virtudes que expresan amor, misericordia, comprensión y demás atributos humanos que mejoran a la persona haciéndola más humana y, a la vez, más divina como Jesús.

Por tanto, las virtudes son clave de discernimiento espiritual; ellas hacen patente el estado de vida espiritual al que se ha podido llegar. Aquí se hace evidente que para Teresa el amor en la vida espiritual no es sentimentalismo, es obras, es acción que en vez de aturdir distraer el alma, la recoge y la aquieta plenamente. Tomás Álvarez resume estos presupuestos diciendo que para Teresa: “el amor no es sentimiento ni emoción; que no hay amor sin obras; que, como había explicado en el capítulo séptimo del *Camino*, el amor verdadero es oblativo, sacrificado, realista, en profunda simbiosis con el amigo y con el Amado”²⁰⁸.

3.3. Representación simbólica

Este tercer grado de oración se encuentra bajo la imagen de la planta que comienza a florecer, se trata del florecimiento de las virtudes que brotan del huerto del alma fruto de la oración de sueño de potencias.

En los anteriores grados ha quedado claro que el dinamismo de transformación del alma permea todo el itinerario espiritual de este tratado mistagógico. Inicialmente pudimos ver que el paso del pecado al cultivo de la vida espiritual se representó en la transformación de un muladar de mal olor a un huerto de plantas de suave aroma (cf. V 10, 9), esta representación habría podido servir para declarar la conversión a la vida orante, pero, para Teresa no bastó, ella quiere representar más. Por lo que se ve ahora, era necesario que brotaran las flores de las virtudes para que el huerto del alma llegara a su plenitud. De manera que, en este grado de oración encontramos la plenitud del alma henchida de virtudes.

El adormecimiento de las potencias está representado en la pasividad y quietud del hortelano, incluso, el hortelano deja de labrar la tierra porque ahora es Dios el que hace las veces de hortelano en el huerto del alma²⁰⁹: “quiere el Señor aquí ayudar al hortelano de

²⁰⁸ Tomás Álvarez. *Guía al interior del Castillo*. Burgos: Monte Carmelo, 2000, 123.

²⁰⁹ No hay una clara distinción de la Persona de la Trinidad que toma ahora el papel de hortelano. La tradición espiritual apunta que es Cristo el hortelano divino del alma que hace crecer las flores de las virtudes como lo hemos señalado en el anterior capítulo. Sin embargo todo parece entender que es Cristo. Esta y otras muchas razones de falta de claridad en términos no necesariamente simbólicos, se derivan de que a esta altura de vida

manera que casi Él es el hortelano y el que lo hace todo” (V 16, 1) y, por lo tanto, “razonablemente está dicho de este modo de oración y lo que ha de hacer el alma o, por mejor decir, hace Dios en ella, que es el que toma ya el oficio de hortelano y quiere que ella huelgue. Sólo consiente la voluntad en aquellas mercedes que goza” (V 17, 1).

Obviamente la acción de Dios en el alma es de tan alto poder que el orante queda espantado de ver “cómo el Señor hace tan buen hortelano”. Ahora no tiene ningún trabajo más que el de recogerse, quietarse y recibir las gracias que Dios da por medio de este estado de pacificación del alma: “no quiere que tome él trabajo ninguno, sino que se deleite en comenzar a oler las flores” (V 17, 2). Aquí el orante se convierte en un espectador de la obra de Dios, en un receptor de la gracia que hace brotar las flores de las virtudes y que de ellas exhale su aroma.

“Ya, ya se abren las flores, ya comienzan a dar olor”, es la exclamación de la Santa para indicar el clímax de todo su sistema simbólico. Es inevitable ver el dramatismo que le impone a sus palabras, no obstante, tal dramatismo está en función de lo que quiere luego explicar que es la alegría del alma: “aquí querría el alma que todos la vieses y entendiesen su gloria para alabanzas de Dios, y que la ayudasen a ella, y darles parte de su gozo, porque no puede tanto gozar”. Teresa para explicarse mejor se ayuda de las parábolas de Jesús: “páreceme que es como la que dice el Evangelio que quería llamar o llamaba a sus vecinas”, y también hace alusión a la alegría festiva del rey David cuando cantaba salmos de alabanza: “esto me parece debía sentir el admirable espíritu del real profeta David, cuando tañía y cantaba con el arpa en alabanzas de Dios. De este glorioso Rey soy yo muy devota y querría todos lo fuesen, en especial los que somos pecadores” (V 16, 3). En fin, el surgir de las flores de las virtudes es motivo de alegría espiritual y, si se quiere, de fiesta que pone a la persona en ambiente de alabanza²¹⁰.

Claramente podemos ver en estas representaciones simbólicas que las virtudes son para la Santa derivación de la vida orante, frutos de una sublime experiencia mística, efectos

espiritual Teresa aún no tiene la suficiente destreza para dar razón de ellos, aunque, más adelante en *Camino de perfección* y *Castillo interior* los especificará con más destreza y claridad.

²¹⁰ Resulta importante señalar que el ambiente de alabanza espiritual es dado, según Teresa, por la alegría que imprime las virtudes en el alma. Al respecto no hay suficientes estudios que profundicen la influencia de las virtudes en la oración de alabanza y acción de gracias en Teresa de Jesús, no obstante, es clara la referencia.

del paso de Dios por el alma que pone a la persona en un ambiente festivo de alabanza, de gratificación, de glorificación a Dios. Parece pues que Teresa incita a su lector a recibir las virtudes con mucha más sublimidad que cualquier otro fenómeno místico.

En fin, “las virtudes quedan ahora más fuertes que en la oración de quietud pasada”, dice Teresa, y por tanto, “el alma no las puede ignorar, porque se ve otra y no sabe cómo” (V 17, 3). Esto es una auténtica conversión, o si se quiere, transformación existencial; aquí la persona se ve como si fuera “otra”. Esta otra manera de ser se mide por los efectos que señala la Santa: “comienza a obrar grandes cosas”. Evidentemente estos efectos son de la voluntad, se manifiestan en las acciones de la persona, estas son las “obras grandes” de las que señala Teresa representándolas en el “olor que dan de sí las flores” (V 17, 3). Estamos hablando de las fuertes y grandes virtudes que ahora el orante puede hacer, estas son las características típicas de las virtudes heroicas de los santos que, sólo se pueden hacer bajo los efectos de una “celestial locura” capaz de influenciar en el hombre grandes “obras amorosas” en función de los demás.

Dios se manifiesta al alma por medio de las virtudes, Él es quien produce las flores y el “olor que dan de sí las flores”, más aún, “quiere el Señor se abran para que ella (el alma) vea que tiene virtudes” (V 17, 3). De manera que ahora Teresa asienta en Dios el dramatismo con el que anteriormente representaba su propio deseo de ver abiertas las flores: “ya, ya se abren las flores”. Aquí se conjuga perfectamente la doble dimensión que refleja el deseo de la voluntad tanto divina como humana: un Dios “ganoso” de darse (V 3, 3), y un natural humano “ganoso” de recibir (V 15, 4).

En el proceso del crecimiento de este huerto vemos que no solo hay plantas florales, sino que también hay árboles frutales. Esto quiere decir que el fruto de la vida orante no solo está representado mistagógicamente con flores, sino que también con frutas (cf. V 17, 2), por lo cual, la flor y la fruta comparten una misma significancia simbólica: las virtudes. A partir de esto, se puede contemplar la huerta del alma enarbolada de flores, repleta de frutas y transformada toda ella en un vergel de virtudes.

En este grado de oración representado con el símbolo del alma revestida de flores de virtudes, encontramos la imagen de Cristo que abraza el alma, se imprime en ella y se manifiesta en la vida por medio de la virtud. Este revestimiento del alma en Cristo, o la

transformación del alma en Él, es una realidad de carácter ontológico, es decir, que afecta el ser de la persona a causa de un proceso espiritual de unión, lo cual, desemboca en la vida a través de la práctica de las virtudes.

Estos extraños efectos sirven para dar a entender que el alma está ahora totalmente bajo el influjo de Dios. Sírvese para explicar mejor esto, la comparación simbólica del agua del río presente en este grado, cuya agua empapa todo el huerto, permeando todos sus rincones, pues, así es la acción de Dios. Con respecto a esto recalca Maroto que “Teresa ha establecido la comparación del agua del río que inunda completamente el huerto del alma para explicar la manera en que Dios invade lentamente todo el ser”²¹¹. En fin, siguiendo los presupuestos que propone el lenguaje simbólico teresiano: toda el alma está abastecida, inundada y permeada de Dios.

3.4. Efectos de la oración

El orante al llegar a este grado de oración cruza los umbrales de vida mística, plenifica el recogimiento y quietud que había adquirido, une su voluntad con la de Dios y se ve transformada en virtudes. A partir de todo esto brotan las obras de caridad haciendo que “en virtud de esta gracia de unión el orante pueda ser contemplativo y apóstol al mismo tiempo”²¹².

Al respecto afirma Maroto, “los efectos morales y psíquicos no se dejan esperar”²¹³: las flores de las virtudes se abren y “comienzan a dar olor” (V 16, 3), “las virtudes quedan ahora más fuertes que en la oración de quietud pasadas” (V 17, 3), “aquí es muy mayor la humildad y más profunda que en lo pasado” (V 17, 3), “quedan las virtudes crecidas” (V 17, 8) y “está casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa” (V 17, 4), de manera que la vida espiritual se empieza a materializa en la historia a partir de las virtudes²¹⁴.

²¹¹ Pablo Maroto, *Dinámica de la oración*, 221.

²¹² *Ibíd.*, 223.

²¹³ *Ibíd.*

²¹⁴ Cuando hablamos de los aspectos morales, nos referimos a la dimensión ética de la vida espiritualidad en el marco del testimonio de la vida cristiana. Es inevitable ver en este grado de oración la correspondencia que tiene la ética y la espiritualidad, incluso se podría afirmar que en Teresa de Jesús el efluvio de la vida espiritual es la ética, que en resumidas cuentas se trata de la plenitud de la vida teologal cristiana. Ética y espiritualidad,

Gracias a la plenitud a la que se ha llegado por medio del florecimiento de las virtudes en el alma (cf. V 17, 8), la persona se encuentra despojada de los vicios, vanidades y contentos del mundo, por eso: “ya no tiene nada de las obras que hacía” (5M 2, 8). Estamos pues ante una transformación existencial que se evidencia, no solo en los efectos del espíritu al interior del alma, sino también, en las obras nuevas que se expresan en una nueva vida adornada de heroicas virtudes.

Aquí nace en la Santa el deseo de instruir a muchos para que tengan vida de oración. A partir de entonces Teresa se convierte en maestra, instructora de vida espiritual y compañera (cf. V 7, 13). Se hace amiga de hacer pintar la imagen de Cristo (cf. V 7, 2), de leer buenos libros (cf. V 6, 4), procurar buenas compañías y hacer buenas obras (cf. V 17, 4). Las virtudes que ven los demás delatan el avance espiritual al que ha llegado la Santa, apenas quedan algunos vestigios de los vicios que antes tenía, pero estos Dios los oculta haciendo que se vean más las virtudes que los defectos.

4.º Grado: flores del jardín de los amantes

4.1. Estado del alma

A finales de 1547 Teresa se reintegra al ritmo de la vida comunitaria abandonando la enfermería, con ello también reanuda relaciones sociales con sus amigos y familiares. En esta época se encuentra renovada con muchas virtudes, amiga de buenos libros, de prácticas de devoción y de hablar de Dios (cf. V 7, 2). Así, con la salud mejorada, Teresa recae en los pasatiempos mundanos, vanidades, ocasiones, conversaciones, amistades particulares, y,

o vida virtuosa y vida orante son dos dimensiones humanas concomitantes que en estado de plenitud se convierten en testimonio de vida cristiana. Aquí radica el estado armónico entre fe y testimonio, o si se quiere, entre la fe y las obras (St 2, 17-22). Sumado a esto, es importante precisar que en el ambiente de la literatura castellana medieval *la virtud* estaba suscrita dentro de la dimensión del comportamiento moral de la persona, por ejemplo Don Juan Manuel en su obra *Conde Lucanor* (1331-1335) estima que la virtud es un “Hábito y disposición del alma para las acciones conforme la ley moral y que se ordena a la bienaventuranza” (p. 1626), no obstante, es curioso la manera en que J. Manuel ratifica que la virtud como acción conforme a la ley moral tiene su raíz en la disposición del alma y, aún más, que está ordenada a la bienaventuranza, tema que la tradición espiritual y los padres de la iglesia trabajaron con antelación como ya quedó dicho. J. Manuel. “Virtudes”. En *Diccionario medieval español*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. Dirigido por Martín Alonso.

sobre todo, comienza a aparentar que tiene virtud (cf. V 7, 2), y como fruto de todo esto aumentan sus pecados, experimenta hastío de la oración y pierde el gusto por crecer en la virtud (cf. V 7, 1), fue así como pasó “muchos años los que tomaba esta recreación pestilencial” (V 7, 7).

Teresa, “esclava de vanidades” (V 7, 17), “estaba más enferma en el alma que en el cuerpo” (V 7, 14). Aquella época representó un grave dilema pues andaba en medio de dos opuestos: la vida espiritual y los contentos del mundo. En su interior se encontraba débil, el espíritu no era señor de sí, y “en lo exterior tenía buenas apariencias [...] fingiendo cristiandad” (V 7, 1). Ella misma da testimonio al afirmar que pasó “así muchos años, que ahora me espanto” (V 7, 17). Sin embargo, no contenta con esta situación dice: “andaba mi alma cansada y, aunque quería, no le dejaban descansar las ruines costumbres que tenía” (9, 1).

Debido a todo esto intentaba hacer oración y no le era fácil: “en la oración pasaba gran trabajo, porque no andaba el espíritu señor sino esclavo; y así no me podía encerrar dentro de mí (que era todo el modo de proceder que llevaba en la oración) sin encerrar conmigo mil vanidades” (V 7, 17). Incluso, perdió la fuerza de voluntad para ejercitarse en las virtudes como lo hacía antes dado que “andan ya las cosas del servicio de Dios tan flacas” (V 7, 22).

Abandonar la oración fue para Teresa la tentación más grande que pudo haber experimentado en su vida espiritual. De la falta de oración se derivó la “falsa humildad”²¹⁵ y algunas otras “virtudes fingidas”²¹⁶ provocadas por el mal espíritu: “este fue el más terrible

²¹⁵ La “falsa humildad” hace parte del vademécum de las “virtudes fingidas” que señala Teresa. La “falsa humildad” es infundida por el mal espíritu que entristece al alma, la hace sentir indigna de todo incluso de Dios y no le permite avanzar en la oración, por lo que entorpece la vida espiritual y alborota; en cambio la “verdadera humildad” que proviene de Dios apacigua, reconforta y aquieta toda inquietud perturbadora. Para ver más sobre el tema de la “falsa humildad” ver: F. Malax, “Humildad”. En *Diccionario de santa Teresa*, 1144-1146.

²¹⁶ Para Teresa todas las virtudes deben ser probadas por sus contrarios, es decir, por las pasiones o vicios que “desparraman” y “alborotan” al alma. Los vicios ocupan el lugar de las virtudes cuando estas están ausentes, y, del mismo modo, las virtudes destierran los vicios ocupando su lugar. El oficio de las virtudes es, por tanto, desterrar los vicios y tomar su lugar, allí se evidencia la fuerza de las verdaderas virtudes, esto es para Teresa la prueba de que las virtudes son verdaderas y que proceden del buen espíritu. Las virtudes falsas o fingidas son puestas por el mal espíritu, son sólo apariencia más no logran poner en orden los vicios y las pasiones que brotan en el alma en consecuencia del pecado. Esta realidad está ampliamente desarrollada en los grados de oración: “arrancar la mala hierba”, “cuidar que no se pierdan las flores” y “regar el huerto” son la manera por el cual se representa el cultivo espiritual que favorece el crecimiento de las virtudes verdaderas. Para ver más sobre el tema de las “virtudes fingidas” ver: F. Malax, “Virtudes”. En *Diccionario de santa Teresa*, 2158-2159.

engaño que el demonio me podía hacer bajo de parecer humildad, que comencé a temer de tener oración [...] y engañaba a la gente” (V 7, 1).

Teresa es consciente de los nefastos efectos que comenzaron a surgir, ella recuerda la fuerza con la que el demonio hacía que “no fuese a la oración”, y más aún, “la tristeza que daba entrar en el oratorio” (V 8, 7). En medio de las pasiones que comenzaba a experimentar como la pereza y la tristeza, ve su alma de nuevo casi perdida: “que merecía estar con los demonios” (V 7,1), pero a pesar de lo mal encaminada que estaba experimentó la misericordia de Dios que jamás la abandonó; con ello comprendió “la batería que da el demonio a un alma para ganarla y el artificio y misericordia con que el Señor procura tornarla a sí” (V 8, 10).

Teresa da testimonio de esto para enseñar a muchos el peligro que viene de no practicar la oración y querer ayudar a otros en cosas del espíritu: “digo esto para que se vea la gran ceguedad en que estaba, que me dejaba perder a mí y procuraba ganar a otros” (V 7, 13). Ante esta realidad se vio de nuevo necesitada de buenas lecturas, buenos amigos, buenos pasatiempos, pero sobre todo, de determinarse de nuevo a orar: “gran mal es un alma sola entre tantos peligros. Paréceme a mí que si yo tuviera con quién tratar todo esto, que me ayudara a no tornar a caer, siquiera por vergüenza, ya que no la tenía de Dios” (V 7, 20).

4.2. Grado de grado

El modo de oración que Teresa propone en este último grado de su tratado doctrinal del *Libro de la vida* es el “desposorio”. Para aclarar lo que significa este modo de orar comenzaremos especificando que el desposorio es un grado mucho más pleno de la unión simple y, a la vez, es antesala al matrimonio espiritual²¹⁷.

En este grado de oración la persona, después de haber unido su voluntad con la de Dios, ahora se encuentra orientada y referida a Cristo²¹⁸, y, en virtud de esto, el mayor bien que puede ahora desear es vivir en comunión con la vida de Jesús²¹⁹. A partir de estas dos

²¹⁷ En el anterior grado de oración hemos especificado los tres modos de unión que trata Teresa en el *Libro de la vida*.

²¹⁸ Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 81.

²¹⁹ Cf. *Ibíd.* 83.

consideraciones Castro especifica que el desposorio es la plenificación de la unión simple, en ella el alma es elevada a un grado mucho más alto de plenitud, no solo espiritual, si no también humana, debido a que la persona he decidido conformar del todo su vida con Cristo, aquel que es imagen del hombre perfecto. Esto se comprenderá mejor más adelante cuando expliquemos el símbolos de la flor que ha llegado a su maduración máxima.

Desde el inicio de este tratado hemos visto que todo está referido a Cristo como fuente y principio de vida espiritual; a partir de esto, se derivó la importancia que puso Teresa de comenzar vida de oración por medio de la meditando de la vida de Cristo y, más aún, de la imitación de sus virtudes en los esfuerzos de una vida ascética. Seguidamente, descubrimos que el recogimiento y la quietud tienden al alma hacia la unión con Cristo y, finalmente, en este último grado de oración encontramos que todo converge en Cristo como plenitud y término de la vida cristiana. Por lo cual, el desposorio es la síntesis que lleva a feliz término todo este dinamismo de la vida espiritual que propone Teresa. Veamos pues este último grado de oración desde la perspectiva de la plenitud de la vida en Cristo²²⁰.

Teresa entiende que Cristo es la plenitud de la vida cristiana en la medida en que se une cada vez más íntimamente con Él y se ve a sí misma cada vez más plenificada en la vida espiritual²²¹. A raíz de la unión con Cristo entiende que el conocimiento de Dios es inagotable y que se va ahondando en la medida en que se profundice en su misterio. El desposorio, por ejemplo, es una experiencia mucho más profunda de unión, allí se conoce más de cerca la grandeza del amor de Dios²²² y lo mucho que este amor ha hecho por la

²²⁰ Ciertamente este grado no es la plenitud absoluta del itinerario espiritual teresiano, aún falta el matrimonio espiritual que se encuentra ampliamente representado en las séptimas moradas del *Castillo interior*. Pero, evidentemente, es la plenitud de lo que hasta ese momento Teresa había experimentado en su vida espiritual cuando apenas se encontraba escribiendo la autobiografía. Por lo cual, aunque la Santa ponga un toque épico de meta espiritual a esta etapa de vida oracional, en consonancia con el resto de sus obras espirituales consideramos a esta etapa como la plenitud de los grados de oración del *Libro de la vida* y la antesala al matrimonio espiritual de *Castillo interior*.

²²¹ Esta plenitud abraza todas las dimensiones de la vida humana y, más aún, toda la historia de la persona. Secundino Castro habla de la plenitud humana en término de conversión. Él advierte que la dinámica de la vida humana referida a Cristo está inclinada a la conversión, por lo que no se puede hablar de una conversión total y definitiva. La vida cristiana está volcada a la transformación gradual y cada vez más íntima con la persona de Jesús, y cada encuentro con Cristo resulta ser una experiencia plenificante y transformante que deriva la existencia humana hacia altos grados de perfección. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 49-53.

²²² Cf. *Ibíd.* 81.

persona hasta el punto de que: “regálase el alma, enternécese el corazón, vienen lágrimas (de arrepentimiento de los pecados)” (V 10, 2)²²³.

Cuanto más profunda es la unión con Cristo, más crecido y perfecto es el amor que queda en el alma, más, como ya ha quedado dicho, este amor a Dios se evidencia en las obras, por lo tanto, el crecimiento y perfeccionamiento del amor a Dios es directamente proporcional al crecimiento y perfeccionamiento de las obras. En consecuencia, en este estado de vida espiritual las obras han llegado a un alto grado de plenitud.

Las “obras de caridad” que nos presenta Teresa distan mucho de ser altruismo sin más, la Santa señala tres condiciones que las hace ser distintas a los actos eminentemente altruistas. La primera condición consiste en que estas obras brotan del amor a Dios. La segunda, en que todas ellas están acompañadas de fervor y piedad. Y la tercera, en que son medicina para las almas.

En cuanto a la primera condición, ya nos ha quedado claro que en la medida en que crece el amor a Dios crece también el deseo de las buenas obras y con ello, se eliminan del alma los resquicios de las obras “ruines” (vicios y pasiones).

En cuanto a la segunda, asegura Teresa que en este estado de vida espiritual se acrecienta la devoción a la Virgen María y los santos, acude a los sacramentos con piedad y la fe se hace más viva (cf. V 19, 5). A partir de esto vemos que la Santa hace referencia a actitudes eminentemente católicas en orden a la piedad dirigidas a la Virgen, los santos y los sacramentos, y con base a estos datos podemos deducir que dichas obras toman un carácter

²²³ En la tradición espiritual la conciencia del pecado, la contrición y la determinación a no ofender más a Dios ha sido el camino que dispone, purifica y conduce al alma hacia el desposorio con Cristo, por ejemplo, el místico belga Jan Van Ruysbroeck en el *Ornato de las bodas espirituales*, compara el alma del hombre humilde con un valle muy profundo que es iluminado por la claridad del sol del medio día que es Jesús. Justo, cuando el sol brilla en su esplendor sobre todo el valle, el hombre humilde contempla que su llanura no es del todo plana, que hay imperfecciones, y así “contempla en sí mismo su propia nada, su propia miseria e impotencia [...] ve la multitud de sus negligencias y de sus defectos [...] arrodillado con toda su miseria, consciente de su necesidad, él la extiende gimiendo ante la misericordia del Señor”. En ese instante “el valle se hace más profundo”, y “a los dos lados del valle se levantan y descuellan dos montañas. Son dos deseos, el deseo de servir y de alabar, el deseo de obtener la excelencia de la santidad”. Durante este caminar espiritual por el valle de la humildad que conducen al desposorio, “la renovación de las potencias del alma anuncia de antemano la llegada de Jesús”. Elémire Zorra. *Los místicos de occidente II: místicos medievales*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000, 281.

eclesial. Con ello empezamos a comprender que las obras a las que se refiere la Santa tienden hacia una perspectiva de misión y apostolado eminentemente eclesial.

En cuanto a la tercera y última condición encontramos la escala culminante de la dinámica espiritual de la virtud en los grados de oración de Teresa, se trata de la virtud como medicina. Ya hemos visto que el alma cuando entra en la pasividad de la oración de quietud y recogimiento siente a Cristo que se derrama sobre ella con suave aroma de óleo divino y, a partir de esta experiencia ha quedado Cristo impreso en aquella alma, pues bien, en este nivel de la vida espiritual Teresa equipara la misericordia de Dios como una unción medicinal que se impregna al alma y causa sanación²²⁴: “dejasteis tal medicina y unguento para nuestras llagas, que no las sobresanan, sino que del todo las quitan” (V 19, 5).

Ahora bien, puesto que toda experiencia espiritual se evidencia y verifica en las obras, vemos en las virtudes la fuerza sanadora de Dios con la que ha curado el alma de los vicios y pasiones que alguna vez dejaron el alma “derramada” y “alborotada”. Ahora, en esta oración la gracia de Dios es vertida en unguento divino de Cristo que sana, restaura y regenera, con ello el alma se encuentra recogida, aquietada, unida y reparada en Cristo el esposo divino²²⁵. Pues bien, así las cosas, la oración ha sido una terapia de sanación y las virtudes manifestación de la restauración y sanación que ha adquirido el alma.

Aún más, la sanación y reparación del alma no es el fin último, el fin último es que el orante se convierta en mediación de sanación y reparación para los demás. En esta última etapa del itinerario de oración vemos que luego de que el alma experimenta los efectos de la unción del unguento de sanación divina, en adelante sus obras servirán de sanación, sustento y alivio para los “flacos”, es decir para los más débiles que requieren de ayuda y protección (cf. V 21, 7).

²²⁴ La cita a continuación se refiere a una oración de Teresa en acción de gracias por la misericordia de Dios que levanta y redime al alma de los pecados cometidos. Teresa, en los efectos que deja el desposorio, describe la misericordia de Dios como un unguento que sirve de sanación. Esta experiencia espiritual tiene relación directa con lo que hace Dios en el alma desde el primer momento en que se empieza la vida de oración, pero tiene su cúspide al inicio de la vida mística en la oración de recogimiento y quietud.

²²⁵ Esta acción de la gracia santificante se puede también ver reflejada en la cuarta agua que viene del cielo y empapa todo el huerto del alma.

Teresa utiliza algunos términos propios de las terapias medicinales de su época tales como alivio, descanso, sustento, medicina entre otros, para dar cuenta de los efectos que deja esta oración. Incluso, ella misma da testimonio de que en algunas ocasiones sintió este alivio y descanso por mediación de otros que han llegado a este estado:

“Paréceme que quien me da algún alivio y con quien descanso de tratar, son las personas que hallo de estos deseos; digo deseos con obras; digo con obras, porque hay algunas personas que, a su parecer, están desasidas, y así lo publican y había ello de ser, pues su estado lo pide y los muchos años que ha que algunas han comenzado camino de perfección, mas conoce bien esta alma desde muy lejos los que lo son de palabras, o los que ya estas palabras han confirmado con obras; porque tiene entendido el poco provecho que hacen los unos y el mucho los otros, y es cosa que a quien tiene experiencia lo ve muy claramente” (V 21, 7)

Cuando Teresa escribe los grados oración del *Libro de la vida* ya había alcanzado el desposorio espiritual, esa era la cima de la vida mística a la que hasta ese momento había llegado. Así pues, con la autoridad del que comunica una experiencia vivida, Teresa da a conocer los misterios que en ese mismo instante su alma estaba experimentando. No obstante, dicha autoridad no sólo envuelve su lenguaje con aires de seguridad, sino que deja entrever un aliento de consuelo dirigido para sus lectores: “escríbolo para consuelo de almas flacas, como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios. Aunque después de tan encumbradas, como es llegarlas el Señor aquí, caigan, no desmayen” (V 19, 3).

En definitiva, los grados de oración son el fruto de una experiencia vivida que se convierte en “provecho a los prójimos” (V 19, 3), es la manera por la cual Teresa sale de sí misma en función de los demás. Ella quiere sustentar a los débiles y dar alivio a los flacos por medio de su testigo. Luego de que el alma de Teresa fuera recogida, aquietada, unida y reparada a través de su experiencia orante, ahora ella quiere que muchos experimenten lo que ella experimentó. Por lo tanto, los grados de oración tienen que ser vistos desde la perspectiva de un testimonio legítimo y eficaz que quiere ser comunicado para que sea objeto de sanación y reparación del alma de muchos.

4.3. Representación simbólica

Los símbolos que representan la madurez espiritual a la que se ha llegado en este grado de oración son las “flores de crecido olor” (V 19, 3) y los frutos maduros de los árboles (V 18, 9). En el olor de las flores se encuentra representado la madurez que ha alcanzado la flor. Biológicamente hablando, cuando las flores han llegado al punto de su maduración y comienzan a emanar su néctar aromatizado, atraen a los insectos polinizadores para que vengan y se alimenten de ella. Y en cuanto al fruto, cuando este ha llegado al punto de su maduración, toma forma, color, sabor y jugosidad, para luego hacerse apetecible y convertirse en alimento. A partir de estos dos presupuestos simbólicos descubrimos que el estado de la vida espiritual que aquí se representa está significando con el criterio de la plenitud y la madurez espiritual.

La apertura de las flores, el exhalar de sus aromas y las frutas de los árboles anuncian que ha comenzado la primavera que es a la vez tiempo de floración, de cosecha, de buen clima y, sobre todo, tiempo de los amantes: “al no haber invierno, sino ser siempre el tiempo templado, nunca faltaran flores y frutas” (V 18, 9). En la composición del lugar que Teresa nos recrea sobre el huerto del alma en este grado de oración todo se conjuga para recrear el jardín de los amantes del *Cantar de los Cantares*. Todo parece estar dispuesto para que se festeje el desposorio desposorio del alma con Cristo.

Los efectos de lo que le está sucediendo al alma no se hacen esperar. El orante “comienza a aprovechar a los prójimos casi sin entenderlo ni hacer nada de sí”, no obstante, “ellos [los prójimos] lo entienden, porque ya las flores tienen tan crecido el olor, que les hace desear llegarse a ellas. Entienden que tiene virtudes”, pero no sólo descubren la virtud por el olor de las flores, también “ven la fruta que es codiciosa” y quieren que alguien les ayude a cogerla para probarla (V 19, 3).

La fruta de la virtud se ha convertido en un banquete para los que la contemplan. Ya está listo el combite, falta que sea repartido. Junto a esto vemos que el hortelano quiere repartir los frutos para que otros se beneficien de las delicias de su cosecha (V 19, 3), y análogamente así se encuentran las obras. A las personas que han llegado a este grado de vida espiritual, Dios les permite ver las virtudes que han crecido en su vida (cf. V 19, 5), y

así, la persona admirada de las virtudes que tiene desea ayudar a muchos poniéndolas al servicio del prójimo y, por otro lado, el prójimo al contemplar la bondad del corazón de dichas personas, quieren ser favorecidas con sus virtudes. Con esto comienza el festín del desposorio.

El orante, al contemplar la fruta de la virtud que ha crecido en sí mismo por gracia de Dios “entiende claro que no es suya, comienza a repartir de ella, y no le hace falta a sí”. La medida de la entrega de la fruta de la virtud es la generosidad que brota de la caridad a la que ha llegado. Por eso, a partir de esto “aprovecha a los prójimos” olvidándose de sí para dar “la fruta sin taza”, sin embargo, el demonio al ver la situación le pone al orante confianza en sí para andar “sin discreción” (V 19, 3), pero al verse en estos peligros “reparte el Señor del huerto (Dios) la fruta”, y ahora “todo bien que tenga va guado a Dios. Si algo dicen de sí es para su gloria” (V 20, 29).

Finalmente hemos visto en el primer grado de oración que Dios es el principio del cual emana toda virtud, en el segundo y tercer grado que Dios es el medio por el cual crecen las virtudes y, ahora, en el cuarto grado vemos que Dios es el fin que provee a los demás las virtudes que se tienen. Esta concatenación de la dinámica del surgimiento, crecimiento y disposición de las virtudes son una perfecta representación simbólica de lo que significa una vida teologal compuesta de virtudes que tienen como fuente y referente: Dios.

“Y mientras más crece el amor y humildad en el alma, mayor olor dan de sí estas flores de virtudes, para sí y para los otros” (V 21, 8)

4.4. Frutos de la oración

Hemos llegado a la plenitud de la vida espiritual expuesta en los grados de oración. Aquí las virtudes son resplandor de la vida de Cristo y unguento que sirve de alivio para el prójimo. Quien alcanza este estado de vida espiritual se convierte en resplandor de la vida de Cristo a partir de las obras de caridad.

Teresa se ha determinado a no volver a abandonar la oración y, a partir de entonces, después de casi veinte años en tensión entre los contentos del mundo y Dios, por fin, esta

“guerra penosa” (V 8, 2), de “tratar con Dios y con el mundo” (V 8, 3), se ve finiquitada de una vez y para siempre cuando el Señor le dio “ánimo para tener oración” (V 8, 2), y así “mudóse la causa de la guerra” (V 8, 3). Por lo cual, el camino de la oración ha sido remedio para sanar los efectos negativos que imprimieron los vicios en su alma y, en consecuencia, se despierta de forma definitiva para vivir en orden a las virtudes y jamás volver a ofender a Dios²²⁶. Si en su niñez Dios despertó el alma de Teresa a cosas de virtud, ahora, en este momento de su vida, por medio de la oración, experimentará un nuevo despertar más fuerte que el primero y de tal intensidad que marcará su existencia para siempre.

El desposorio provoca en Teresa un renacimiento espiritual, una nueva vida, un libro nuevo. Esta transformación existencial se evidenciará en una clara determinación a no ofender más a Dios, pues ya andaba su alma cansada de “las ruines costumbres que tenía” (V 9, 1), hasta que encuentra en la virtud el modo de contrarrestar las ruines costumbres de los vicios y sortear los obstáculos que le imposibilitaban avanzar en la vida espiritual. En este renacimiento espiritual producto del despertar de Dios al alma de Teresa se reproducirán nuevas virtudes y así, despojada de la ruindad de sus viejas costumbre se desencadenará el dinamismo inacabado que suscita su conversión.

En el desposorio espiritual las virtudes se convierten en mediación de teofanía, revelación del amor de Dios y unguento de sanación. En este estado ya no hay que hacer mucho esfuerzo, basta la determinación a orar, ahora todo es gracia divina, todo brota del agua del cielo²²⁷. Así, esta gracia derramada como lluvia que empapa toda el alma ha actuado como remedio salutífero que pone fin a los efectos que ha dejado el pecado provocando en el alma los vicios²²⁸. Ya el alma no anda derramada, ni inquieta, ni fragmentada, ahora está recogida, aquietada, unida, e incluso reparada, es decir, recobrada en salud.

Teresa da testimonio de todo esto para que “...se vea su misericordia [de Dios] y el gran bien que fue para mí no haber dejada la oración y lección, diré aquí -pues va tanto en

²²⁶ “...comenzó el Señor a despertar su alma y darla luz en tan grandes tinieblas y a fortalecer sus virtudes para no ofenderle” (V 9, 1)

²²⁷ El símbolo del agua, como ya quedó dicho, tiene un dinamismo cambiante que hace que cobre distintos significados, en este último grado representa la gracia de Dios que se derrama sobre el alma empapando todos los rincones y, como lo especifica la misma Santa: “Es de notar y entender que siempre esta agua del cielo, este grandísimo favor del Señor deja el alma con grandísimas ganancias” (V 18, 15). Cf. T. Álvarez. “simbología teresiana”. En *Diccionario de santa Teresa*, 1953

²²⁸ Teresa da a entender el estado de salud al que ha llegado el alma

entender- la batería que da el demonio a un alma para ganarla, y el artificio y misericordia con que el Señor procura tornarla a Sí, y se guarden de los peligros que yo no me guardé” (V 8, 10). Así, con renovadas fuerzas Teresa se aparta de los “grandes peligros” (V 8, 11), se determina a orar y a vivir en la virtud.

De aquí en adelante la Santa comienza a escribir otra vida llena de experiencias místicas donde Dios comenzó a quitarle ocasiones y a darle deseos de oración (cf. V 23, 2). Esta nueva existencia cobra un nuevo modo de vivir, haciendo que surja “otro libro nuevo de aquí adelante”, es decir “otra vida nueva” (V 23, 1). El mismo Dios, dice ella, le dio luz para que no le ofendiese y procurara no regresar a la vida que tenía antes (cf. V 23, 3). Esta realidad representa una fractura existencial, una nueva vida confirmada por las virtudes que son como gracias divinas que Dios puso en Teresa para que recobrara la salud de su alma. Teresa es consciente que esta obra es de Dios, que fue Él quien la condujo hacia el recogimiento, quietud, unión y reparación del alma por medio de la práctica de la oración y el ejercicio de las virtudes: “entiendo yo era imposible salir en tan poco tiempo de tan malas costumbres y obras. Sea el Señor alabado que me libró de mí” (V 23, 1).

A partir de todo esto vemos que los grados de oración son un itinerario espiritual en el que Teresa propone un camino confiado, discernido y verificado en el que interioridad y exterioridad, espiritualidad y vida cotidiana van siempre de la mano. Así pues, en la espiritualidad teresiana no hay cabida al divorcio entre la práctica de la oración y el ejercicio de las virtudes, ambas son dos realidades indisolubles, que crecen juntas y edifican un camino de perfección de vida cristiana en el que se podrá no sólo conjugar oración y vida, sino que también fe y testimonio: “Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras” (7M 4, 6).

CONCLUSIÓN

Concluido nuestro trabajo a continuación recapitulamos las líneas más relevantes de nuestra investigación. Posteriormente, exponemos los principales logros, vacíos y preguntas que quedaron abiertas con miras a abrir nuevas perspectivas de futuro en la investigación.

La primera sección del trabajo dedicada a los primeros nueve capítulos del *Libro de la vida* nos permitió identificar los rasgos fundamentales del itinerario espiritual de Teresa desde la infancia hasta la conversión. En la narración de este tramo cronológico hemos constatado que existen tres secciones o tres despertares, en cada uno de ellos se desvela el proceso de crecimiento humano y espiritual de Teresa a través de la práctica de la oración y el ejercicio de las virtudes. En el progresivo desarrollo de cada despertar notamos un crecimiento gradual de las virtudes que orientan y refieren a Cristo, principio y origen de toda virtud. Posteriormente pudimos destacar no sólo la importancia de las virtudes en creciente proceso de la madurez humana de Teresa, sino también, en el camino de perfección espiritual.

En la segunda sección, al analizar el símbolo de las flores que representan las virtudes en los grados de oración, logramos notar que existe una correlación análoga entre los grados de oración y los *tres despertares* del relato autobiográfico. Identificamos a través del símbolo de las flores que en el tratado de oración, la Santa, narra la historia del arduo itinerario espiritual del crecimiento de las virtudes a través de la oración hasta alcanzar el desposorio.

Finalmente, en la tercera sección, en la que nos propusimos exponer la manera en que se da el crecimiento de las virtudes a partir de cada uno de los grados de oración, percibimos que por medio de ellas las virtudes surgen como efecto salutífero para el alma. Observamos que después de cada grado de oración las virtudes se hacían más fuertes, los vicios más débiles y el alma más perfecta, por lo cual pudimos asociar el crecimiento de las virtudes con el perfeccionamiento y plenificación del alma dentro del dinamismo de la vida espiritual.

Notamos que en el conjunto del desarrollo del trabajo pudimos esclarecer cada vez con más precisión el lugar que ocupan las virtudes dentro de la oración teresiana. Hallamos en las virtudes no sólo el eje trasversal que traspasa todos los grados de oración, sino también el clímax de la vida espiritual. Pudimos señalar minuciosamente la manera por la cual fueron

creciendo las virtudes y los efectos que dejaron en el alma. En fin, logramos deducir que las virtudes son quienes marcan el ritmo de crecimiento del itinerario espiritual teresiano, el fruto de la vida de oración y las protagonistas de la transformación espiritual.

El último capítulo fue decisivo para nuestra investigación, el cual representó el mayor reto. En el desarrollo logramos constatar que los grados de oración funcionan en el alma como una terapia que ayuda a revertir los efectos negativos desatados por los vicios y pasiones desordenadas que perturban el alma. De hecho, en el orden de la exposición se contrastó el estado del alma antes de la oración y después de ella, y con ello se comprobó que las virtudes emergen de la oración como medio por el cual se contrarrestan los efectos negativos subyacentes en el alma. No obstante, al observar el estado del alma posterior a la oración descubrimos que las virtudes son el índice indicativo que señala los efectos salutíferos de la misma oración, por lo tanto, las virtudes no sólo son el medio por el cual se contrarrestan los efectos de los vicios y las pasiones, sino también, herramienta de discernimiento que indica el estado de salud que ha recobrado el alma.

El principal logro de esta investigación creemos que consiste en haber alcanzado a identificar en las virtudes el oficio de ser en la vida espiritual medio de sanación y herramienta de discernimiento. Sin embargo declaramos que estas son dos dimensiones que quedan abiertas, y necesitan una profundización exhaustiva. Una propuesta al respecto sería abordarlas a través de un estudio interdisciplinar. La psicología podría brindar herramientas importantes para sopesar el tema de la evolución del estado anímico de la persona que tiene vida orante, por ejemplo.

En cuanto al tema de la teología del símbolo al servicio de la comprensión de la experiencia mística destacamos que, haber identificado el símbolo de las flores como el principal de los símbolos del tratado de oración es un segundo aporte significativo de nuestra investigación. Aquí el vasto universo simbólico de los grados de oración ha quedado como un campo abierto a la investigación, sobre todo en lo relacionado con la figura del “huerto florido” y su innegable influencia bíblica.

También, en el marco del símbolo del “huerto florido” que representa al alma del justo adornada de virtudes, hemos constatado que existe una amplia tradición espiritual que data de la antigüedad y que alcanza una fuerte efervescencia en la época medieval como son

la tradición cisterciense, bizantina, franciscana, agustiniana, ignaciana y la escuela de san Víctor, entre otras, que anteceden a la tradición teresiana y que recogen una amplia gama de reflexiones que podemos llamar “horticultura mística” que, en el lenguaje mistagógico refiere al cultivo de las virtudes en la vida espiritual. A partir de estos datos logramos resaltar brevemente la influencia que estas tradiciones tuvieron en Teresa, y aún más, el aporte teresiano que abre con ello una nueva tradición a la que se le adeuda un estudio con más profundidad y detalle.

Al comienzo de la investigación nos propusimos dilucidar si las *virtudes son, o no, el fruto maduro de la oración en la vida espiritual cristiana*, y para considerar como verdadera esta hipótesis habría que constatar que existe una posible relación entre virtudes y oración; ahora bien, conseguimos percibir que existe una relación intrínseca entre ambas, logramos notar que en la espiritualidad teresiana estas dos realidades son concomitantes y básicamente indisolubles. Además constatamos que el sentido espiritual de las virtudes es eminentemente cristológico, que todas ellas refieren a Cristo y que su progresivo crecimiento en la vida del orante se convierte en un camino de cristificación. Aquí resulta el tercer aporte significativo de nuestra investigación, identificar la cristología de las virtudes en los grados de oración de Teresa. No obstante, comprendemos que esta resulta ser otra línea abierta a la investigación. Es necesario otro estudio que entre en profundidad y haga una exhaustiva diferenciación entre virtudes teologales, sobrenaturales y morales.

Finalmente, destacamos que nuestra investigación, al plantear el análisis del símbolo de las flores en los grados de oración, creemos que ha logrado identificar el sentido de las virtudes en la vida espiritual cristiana, y ofrecer caminos abiertos a futuras investigaciones con miras en seguir ahondando al respecto.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- Álvarez, Tomás. *Diccionario de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- Astigarraga Juan Luis, Borrel Agustí, (DIR). *Concordancias de los escritos de Santa Teresa*. Roma: Editoriales O.C.D., 2000.
- Diego Sánchez, Manuel. *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: EDE, 2008.
- Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

Estudios teresianos

- Álvarez, Tomás. *Comentarios a “Vida, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- ————. *Estudios teresianos*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1995.
- ————. *Comentarios al “castillo interior” de santa teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2011.
- ————. *Cultura de mujer en el s. XVI El caso de Teresa*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006.

- ———. “Mística y mistagogía”. *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità* 52 (2001).
- ———. *Guía al interior del Castillo*. Burgos: Monte Carmelo, 2000, 123.
- ———. “Mística y mistagogía”. *Teresianum*, 52 (2001).
- ———. “Alma”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- ———. “Conceptos de amor de Dios”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- ———. “Grados de oración”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- ———. “Hermosura”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- ———. “Simbología teresiana”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- ———. “Simbología bíblica”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- ———. “Oración”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- Castro, Gabriel. “Cuerpo”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.

- Castro, Secundino. *El fulgor de la Palabra, nueva comprensión de Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
- ————. *Ser Cristiano según santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981.
- ————. *Cristología Teresiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- Cuartas Londoño, Rómulo. *Experiencia trinitaria de santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- De Pablo Maroto, Daniel. *Santa Teresa de Jesús nueva biografía*. Madrid: Editorial de espiritualidad, 2014.
- ————. *Teresa en oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004.
- ————. *Lecturas y maestros de santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- ————. *Dinámica de la oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973.
- De la Madre de Dios, Efrén y Otger Stegging. *Tiempo y vida de santa Teresa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- García, Ciro. “Fe, Teología y espiritualidad de la fe”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- ————. “Caridad, teología y espiritualidad de la caridad”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- Herráiz, Maximiliano. *La oración, historia de amistad*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014.

- ———. *Introducción al libro de la vida de santa Teresa de Jesús*, (Valencia: Centro de Espiritualidad Santa Teresa desierto de las Palmas, 1982).
- Izquierdo Luque, M. Magdalena. *Santa Teresa de Jesús. Metáforas y símbolos*. Madrid: Ediciones Iberoamericanas, 1963.
- Izquierdo, Monserrat. *Teresa de Jesús: una aventura interior*. Ávila: Institución gran duque de alba, 1993.
- Ros, Salvador. “Escritura”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- Sancho Fermín, Javier y Rómulo Cuartas Londoño. *El Libro de la vida de santa Teresa de Jesús, Actas del I Congreso Internacional Teresiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2011.
- Sánchez, Tomás de Jesús y Diego de Yépez. *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014.
- Urbano, Luis Ramón. *La analogías predilectas de santa Teresa de Jesús*. Madrid: Ciencia Tomista, 1924.
- Malax, Félix. “Humildad”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- ———. “Virtud”. En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Monte Carmelo, Burgos 2002.
- Mas Arrondo, Antonio. *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*. Ávila: Institución gran Duque de Alba, 1993.

- Watt, Ninfa. "Estilo literario". En *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, dirigido por Tomás Álvarez. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

Resto de obras consultadas

- Alonso, Martín. "Flacamente". En *Diccionario medieval español*, dirigido por Martín Alonso, 1152. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.

- Assunto, Rosario. *Ontología y teología del jardín*. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1991.

- Bertucci, Alejandro. "Entre el romanticismo y el estructuralismo: la concepción del símbolo en Paul Ricœur", *VII Coloquio Internacional de Filosofía San Carlos de Bariloche* (2006).

- Bertaud, Émile. "Hortus". En *Dictionnaire de spiritualite, ascetique et mystique, doctrine et histoire*. Dirigido por Marcel Viller. París: Gabriel Beauchesne, 1937.

- Benito de Nursia. *La regla de san Benito explicada según su verdadero espíritu, Tomo I*. Pamplona: Imprenta de la viuda de Ezquerro, 1776.

- Crespo, Juan. "Mística y cauces antropológicos", *Revista de espiritualidad* 74/294 (2015):13-38.

- Covarrubias. "Ruin". *Tesoro de la Lengua Castellana o Española Madrid*, dirigido por Sebastián de Orozco, 809. Madrid: Ediciones Turner, 1611.

- Francisco de Osuna. *Tercer abecedario espiritual*. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1972.

- Fray Luis de Granada. *Guía de pecadores*. Madrid: Editorial apostolado de la prensa, S. A., 1957.

- Fray Luis de Granada. *Obras completas. Tomo I. Libro de la Oración Y Meditación*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1994.
- J. Manuel. “Virtudes”. En *Diccionario medieval español*, dirigido por Martín Alonso, 1626. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.
- Krarner-Hellinx, Necharna. *El tema del honor y de la nobleza en la obra literaria de Antonio Enríquez Gómez (1600-1663)*. Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Madrid: Juan de la Cuesta, 2001.
- Larchet, Jean Claude. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.
- Lerner, Isaías, Roberto Nival y Alejandro Alonso. Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. España: Juan de la Cuesta, 2001.
- López, Juan. “Flor”. En *Diccionario medieval español*, dirigido por Martín Alonso, 1154. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.
- Navarro, Rosana. “Aproximaciones al quehacer teológico desde la experiencia mística”, *Theologica xaveriana* 60 (2010).
- Quinza, Xavier. *Desde la zarza para una mistagogía del deseo*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2002.
- Rodríguez, Alonso. *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*. Barcelona: Librería de Jaime Subirana, 1857.
- San Juan de la Cruz. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2010.

- Scribani, Carlos. *Médico religioso de las enfermedades espirituales y de sus remedios*. Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1635, 78-80.

- Yzarra Tito, Wilfredo Julián y Francisco Martín López Ríos. *Manual de observaciones fenológicas*. Lima: Instituto Nacional de Investigación Agraria, 2011.

- Zorra, Elémire. *Los místicos de occidente II: místicos medievales*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000.