



FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

**«REPRESENTAR A CRISTO» (V 9,4):
SIGNIFICADO Y VALOR DE LA IMAGINACIÓN
EN EL PROCESO ESPIRITUAL SEGÚN SANTA
TERESA DE ÁVILA**

Autor: José Eduardo Loureiro de Araújo

Director: Juan Antonio Marcos

Madrid - Enero 2018

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	6
SIGLAS Y ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	8
I. FENOMENOLOGÍA DE LA “REPRESENTACIÓN”	14
1. La existencia como acto de ver.....	16
1.1. Del ver a la experiencia del ojo.....	19
1.2. El ojo y la percepción de mundo: constitución de un sí mismo y del otro.....	21
1.3. Dinámica visionaria: ver y ser visto, una apertura relacional.....	22
1.4. El ojo, el espejo y el portal.....	22
2. Imagen y mundo interior: de la visión externa a la representación interior.....	24
2.1. El tercer ojo.....	25
2.2. El ojo contemplativo.....	26
2.3. El ojo místico.....	27
3. Moverse en el adentro con ojos abiertos: la experiencia espiritual.....	29
3.1. El viajero y el ver como condición <i>sine qua non</i> del peregrinar.....	30
4. Recapitulación: visión, ojo e imagen.....	32
II. LA IMAGINACIÓN COMO LUGAR TEOLÓGICO	34
1. Alrededor de dos constataciones: estatus de la cuestión.....	35
2. Hacia una comprensión de la imagen como lugar teológico.....	37
3. Imagen performativa: ejercicio teologal transformante.....	38
3.1. El ojo interior: “Mirarán al que traspasaron” (Jn 19,37). El ver performativo.....	39
3.2. Narración y memoria: temporalidad y espacio.....	43
3.3. Arquetipo y decisión: el “por mí” y el “reflexionar” ignaciano como aportación al ejercicio teologal de la imaginación.....	45
3.4. Nueva síntesis: contemporaneidad del misterio y el “sacar provecho”.....	47

4. Medio imaginal, “composición de lugar” y <i>metanoia</i>	49
5. La emergencia de un genio de la <i>Mystica Theologia</i>	50
6. Por la imagen, recuperar la hondura de la existencia cristiana.....	51
III. “REPRESENTAR A CRISTO” EN TERESA: TEXTOS Y CONTEXTOS	53
1. Léxico teresiano: las varias acepciones para la consideración imaginativa de los misterios de Cristo.....	53
1.1. El lenguaje encarnado en su tiempo: “representar”, “imagen”, “imaginación” según Covarrubias.....	55
1.1.1. Representar.....	56
1.1.2. Imagen.....	57
1.1.3. Imaginación.....	57
1.2. El repertorio teresiano para la representación de los misterios de Cristo. Los textos de Teresa de Ávila.....	58
a. Representar / representar con el entendimiento / discurrir / discurso con el entendimiento / meditar / recogimiento.....	60
b. Traer dentro de mí presente / cabe sí.....	62
c. Aprovechar con la imaginación / pensar en el Señor (o en la Pasión) / mirarlo y mirar lo que le debemos.....	64
2. La Sagrada Escritura desde la representación de la Pasión en clave esponsal.....	65
2.1. Composición de lugar teresiana: los lugares del amor.....	66
3. El representar a Cristo y sus experiencias fundantes.....	67
3.1. La emergencia de una maestra: la experiencia visionaria de Teresa.....	68
3.1.1. El ojo del cuerpo, del alma y el ver-sin-visión.....	68
3.2. El encierro, la visión y la Puerta: la experiencia de la finitud creatural y el “ver-la- salida”.....	69
3.3. El representar teresiano: una construcción compleja.....	70
4. Representación y presencia: imagen externa, imagen mental y visión imaginaria.....	71
4.1. Imagen externa y devociones.....	72
4.2. Ejercicio imaginativo e imagen mental.....	73
5. Representar a Cristo y “rezar con advertencia”: el impacto de la alteridad.....	74
5.1. El yo teresiano que representa: autoridad y cortesía exhortativa.....	74

6. Recapitulación.....	75
IV. “REPRESENTAR A CRISTO” EN TERESA: DIMENSIÓN TEOLÓGICA.....	76
1. Teresa mistagoga, de un Jesús mistagogo: una teóloga audaz.....	78
2. Las “teologías” en la teología teresiana de la representación de Cristo.....	82
2.1. Por la representación, una teología mística de la presencia.....	83
2.2. A partir de la representación, una teología de la condescendencia (<i>synkatabasis</i>)...	85
2.3. Una teología de la amistad, una cristología del Dios-amigo de los hombres.....	86
2.4. Mística de la encarnación, mística de la representación y <i>Theologia Crucis</i>	88
3. Humanidad de Cristo y teología del cuerpo: la representación para una soteriología integral.....	90
3.1. El desvelamiento del cuerpo: la geomorfología teándrica de la Humanidad de Cristo.....	91
3.2. El cuerpo de Cristo “en metonimia”: significado teológico de la corporeidad martirizada.....	92
4. No abandonar la Humanidad del Señor: una teología de la mediación.....	93
4.1. Cristo mediador en tanto que “tercero” (V 22,11).....	95
4.2. Cristo mediador en tanto que víctima agradable.....	95
4.3. Cristo mediador en tanto que sacerdote eficaz.....	96
5. Recapitulación.....	97
V. REPRESENTACIÓN, PERFORMATIVIDAD Y ESPONSALIDAD.....	98
1. Impactada por la imagen.....	99
1.1. Del impacto a la impresión: la memoria del Señor.....	100
2. Desde la imagen impresa en el alma a los efectos de la representación de Cristo cabe sí.....	102
3. El despertar al amor: <i>Veni, Sponsa Christi</i>	104
3.1. La continua revelación de la Humanidad esponsal de Cristo.....	107
3.2. El discurso esponsal en la representación de Cristo-Esposo.....	109
3.3. Performatividad y adquisición de la belleza de Cristo-Esposo.....	110
3.4. Representar y representarse: performatividad esponsal “especular” en Teresa.....	111

3.5. Recogida en el interior del alma: la esposa en los aposentos reales.....	113
4. Representación, imitación (esponsal y combatiente) y <i>Sequela Christi</i>	114
4.1. Sentir con el Esposo: la sensibilidad habitada por lo divino.....	116
4.1.1. Conversión.....	117
4.1.2. Conocimiento de Cristo.....	118
4.1.3. Otros efectos.....	119
5. Recapitulación.....	120
CONCLUSIÓN	122
BIBLIOGRAFÍA	134

NEXOS ETERNOS

*Pierdo la luz
Que vislumbra mis ojos
Siento hacia adentro
Toco tu voz...
Cantar de Amores*

*De amados y amantes
De vientres y semillas
Del Uno en el uno
De nexos internos
De nexos eternos*

José Eduardo L. de Araújo

AGRADECIMIENTOS

Reconociendo esos nexos eternos, en los cuales nos son concedidos compañeros de viaje, agradezco a mis padres por la comunicación de la vida, en todas sus dimensiones.

Doy las gracias a todos los que ejercieron un papel de maestros para mí, formando mi inteligencia y mi corazón. Maestros en todos mis tiempos, en todos los niveles, desde mi infancia hasta el día de hoy.

Mi gratitud al P. Juan Antonio Marcos, O.C.D., que con mucha disponibilidad, bondad y aguda inteligencia, aceptó guiarme en ese trabajo de cercanía amorosa a Teresa de Ávila

En fin, gratitud infinita a Marie-Dominique Philippe (†), padre, maestro, amigo de Jesús y testigo del amor de Cristo, por desvelarme la vía hacia las 3 sabidurías, hacia la “*mystica theologia*”

SIGLAS Y ABREVIATURAS

ESCRITOS TERESIANOS:

<i>V</i>	<i>Libro de la vida</i>
<i>C</i>	<i>Camino de perfección</i>
<i>M</i>	<i>Moradas</i>
<i>F</i>	<i>Las Fundaciones</i>
<i>R</i>	<i>Las Relaciones (Cuentas de conciencia)</i>
<i>Con</i>	<i>Conceptos del Amor de Dios (Meditaciones sobre los Cantares)</i>
<i>Ex</i>	<i>Exclamaciones del alma a Dios</i>
<i>Cst</i>	<i>Constituciones</i>
<i>P</i>	<i>Poesías</i>
<i>Cta</i>	<i>Cartas</i>

(Según TERESA DE ÁVILA, *Obras Completas*, Álvarez, T. (dir.), Editorial Monte Carmelo, Burgos 2014. Edición utilizada para las citas de la autora en el presente estudio).

OTRAS OBRAS:

<i>AA.VV.</i>	<i>Autores varios</i>
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid</i>
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Beauchesne – París, 1937-1995</i>
<i>PG</i>	<i>Migne, J. P. (ed.), Patrologiae cursus completus. Series graeca (161 vols.), Paris 1857-1880</i>
<i>PL</i>	<i>Migne, J. P. (ed.), Patrologiae cursus completus. Series latina (217 vols. Y 4 vols. índices), Paris 1844-1855.</i>
<i>STh</i>	<i>Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, Madrid 2010</i>

*“Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído,
lo que hemos visto con nuestros ojos,
lo que contemplamos y tocaron nuestras manos
acerca de la Palabra de vida,...
Os escribimos esto para que nuestro gozo sea completo”
(1 Jn 1, 1.4)*

INTRODUCCIÓN

El presente estudio versa sobre el significado y valor de la representación imaginativa de Cristo en el proceso oracional según santa Teresa de Jesús. En primer lugar, hemos escogido dicho tema en razón de la sorpresa suscitada, en la lectura de los escritos teresianos, por el valor acordado a la imaginación y a la representación de Cristo en la doctrina espiritual de la santa de Ávila, en el proceso y experiencia mística. Tal admiración viene del hecho de percibir en Teresa, doctora de la oración, testigo experiencial de las cumbres de los estados oracionales, una actitud altamente positiva con relación al mundo de los sentidos interiores, manifestada en la exhortación a tener siempre delante de los ojos la imagen de Cristo.

Una segunda motivación consiste en, a partir de tal estudio, poder descubrir, fundamentar y justificar, desde las perspectivas antropológica, filosófica y teológica, el estatuto auténticamente humano y humanizante del mundo imaginal y su importancia para el proceso de crecimiento de la persona, llamada a abrirse a su propia interioridad, al otro y al Misterio. Tal positividad propia a la imagen, como realidad específicamente humana, una vez asumida por la gracia, puede ser el lugar epifánico del encuentro entre Dios y el hombre. Santa Teresa de Ávila, como veremos, realizó tal descubrimiento: la representación como lugar teológico del encuentro con Cristo.

Tal tema no se remite sólo a una perspectiva histórica. Su relevancia permanece siempre actual, ya que la cuestión aparece una y otra vez en diferentes momentos del pensar teológico. Emergen desde ello dos situaciones histórico-teológicas que, contrastadas, arrojan luz sobre un aspecto muy importante de la vida espiritual cristiana. Se trata de la comprensión y la praxis alrededor de la teología de la imagen, más propiamente de la legitimidad (o no) y del valor de la *Imago Christi* en la economía del misterio cristiano¹ y de los diferentes posicionamientos sobre

¹ Cf. HANS BELTING, *La vrai image. Croix aux images?*, Gallimard, Paris 2007, 25-69. En la introducción de dicha obra, el autor analiza la realidad de las imágenes y establece varios escenarios que permiten comprender la evolución histórico-teológica de la disputa en torno a la imagen de Cristo. El autor señala un primer escenario (el final de la

ello, por un lado. Por otro, contemplamos a Teresa de Ávila, una de las figuras más eminentes de la mística cristiana, doctora de la vida oracional, y su enseñanza espiritual, en la que trasparece su especial afección a la representación de los acontecimientos de la Pasión².

La legitimidad de la teología y praxis de la representación ahonda raíces, definitivamente, en la realidad de la encarnación del Verbo, dinámica que instaura la visibilidad de Dios en un rostro de hombre, y por lo tanto, le hace capaz de representación e imagen: «Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad. [...] A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn 1, 14.18)³; y «Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación» (Col 1, 15). La teología joánica y paulina, explicitada en esos textos, manifiesta el escándalo de la carne de Cristo, cuya consideración exige una toma de posición teórica y práctica en una adhesión o rechazo (1 Jn 4, 1-3).

Teresa a su vez tuvo que confrontarse con tal cuestión. Como se verá en el desarrollo de la argumentación, Teresa defiende sin medias tintas el empleo de los sentidos interiores, especialmente la visión – considerada como percepción totalizante – aplicados a Cristo paciente, lo que nuestra Santa llama el “traerlo dentro sí”⁴. Sin embargo ese ejercicio imaginativo no puede comprenderse de modo aislado de las otras formas de contacto con la representación de Jesús: las imágenes externas y las visiones místicas imaginarias⁵.

antigüedad, caracterizado como una etapa entre la absoluta interdicción judaica y el politeísmo de la imagen-objeto), un segundo escenario (la época de la Reforma, que proponía limpiar la imaginación y expulsar las imágenes “impuras”, regresando a lo que se creía ser el cristianismo primitivo), y los escenarios actuales, en los cuales predominan la oscilación entre la idolatría contemporánea (los simulacros y las “imágenes de consumación” – o la consumación de imágenes) y el iconoclasmo moderno, caracterizado por el vandalismo contra las imágenes o las obras de arte religiosas. Véase también GEORGES DIDI-HUBERMAN, *L'image ouverte. Motif de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, Paris 2007.

² Véase V 7,2; V 22,4; R 30; C 26,9; 34,11. El diccionario de santa Teresa explicita de modo claro el amor que la santa manifestaba hacia la imagen de Cristo y de los santos (cf. E. LLAMAS, “Religiosidad popular”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 532-539). De igual modo, en un ilustrador artículo sobre el tema, Antonio Cea Gutiérrez demuestra cómo la Santa expresa la necesidad apremiante de la representación de Cristo y de los santos, definidas por el autor como “*scala caeli*” para la ascensión espiritual (cf. ANTONIO CEA GUTIÉRREZ, “Modelos para una Santa. El necesario icono en la vida de Teresa de Ávila”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2006, Madrid enero-junio, vol. LXI, n. 1, 7-42).

³ Referimos las citas bíblicas a la *Nueva Biblia de Jerusalén, revisada y aumentada*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

⁴ Las diferentes acepciones con las que Teresa nombra el ejercicio imaginativo de la representación de Cristo serán objeto del III capítulo.

⁵ Las visiones intelectuales para la Santa son de otro orden. Sin embargo, reciben de igual modo el apelativo de “visión”, en relación al primer analogado de su experiencia mística: la visión del *Ecce Homo*, motor de su proceso de conversión y adquisición de la *Forma Christi*.

Teresa posee sus motivos. Ciertamente no son razones derivadas de análisis y conjeturas mentales, más bien nacen de una vivencia y de una experiencia amorosa de Cristo: ello engendra una profunda teología narrativa⁶. El acontecer de Cristo en el proceso espiritual de la santa de Ávila capta integralmente sus fuerzas vivas, en un solicitar la totalidad de su persona: cuerpo, alma, espíritu. La experiencia teresiana implica, desde luego, un remitirse a Jesús, utilizando las facultades – consideradas como puertas – por las que el Verbo encarnado le pueda llegar: la imaginación no escapa a ese “ponerse” a servicio de la gracia y de la presencia real del Señor vivo.

En ese sentido, el proceso escogido para un acercamiento a la representación de Cristo en el pensamiento de Teresa de Jesús implica una diversidad de puntos de vista: consideraciones fenomenológico-existenciales, reflexiones desde la perspectiva de la filosofía de la religión y de la teología mística, aspectos de la historia y de la teología de la espiritualidad cristianas en cuanto a la representación de los misterios del Señor y, desde luego, todo un estudio del pensamiento de la Santa sobre ese tema en sus fuentes y en los innumerables comentarios a sus obras.

Además, dada la extensión del tema, buscamos construir nuestra argumentación en torno a un eje, que en realidad, es una tríada: ver/ojo/imagen. Por lo tanto, el desarrollo que procuramos dar a nuestro trabajo consiste en comprender la representación de Cristo en Teresa desde esa triada y según los diferentes puntos de vista arriba referidos. Nuestro estudio tendrá la siguiente evolución: una consideración propedéutica, matizando el eje central (*visión/ojo/imagen* – función antropológica) desde su dimensión fenomenológico-existencial, después un enmarcar históricamente la cuestión de la representación de Cristo (*visión/ojo/imagen* – aplicación de los sentidos) en la espiritualidad que prepara el magisterio de la santa abulense y, por fin, una énfasis en la teología de Teresa de Ávila sobre el pensar internamente en Cristo (un *ver/ojo/imagen* en la experiencia espiritual mística).

⁶ La teología mística, «que se sabe por amor, en que no solamente se saben [las verdades divinas], mas justamente se gustan» (Juan de la Cruz, CB prólogo 3), se realiza bajo la forma de un narrar la propia experiencia de Dios. Por lo tanto, consiste en un conocimiento por contacto amoroso. Teresa se reviste de la autoridad que le da esa experiencia, cuando se trata de comunicar la *mystica theologia*: V 11,15; V 13,12; V 27,11; C 6,2; 7M 1,7. (Véase a ese propósito SALVADOR ROS GARCÍA, O.C.D., “La otra teología de Santa Teresa”, en *Teresianum, Rivista della Pontificia facoltà teologica e del Pontificio Istituto di spiritualità “Teresianum”, Teresa e l’Humanum – Congresso teresiano internazionale*, Edizioni OCD, Roma 2015, 307-333); del mismo autor, (“El carisma mistagógico de Santa Teresa”, en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 419-443). Juan Antonio Marcos resalta también, en ese describir y contar la propia experiencia, una acción de autoterapia y autoconocimiento (cf. JUAN ANTONIO MARCOS, OCD, *Teresa de Jesús, la transparencia del misterio*, San Pablo, Madrid 2015, 51-52).

Hemos elegido distribuir tal evolución temática en cinco capítulos que, a nuestro parecer, nos permiten desarrollar con cierta profundidad los argumentos que queremos considerar y, a la vez, permanecer en el marco exigido a un trabajo académico. Como ya mencionamos anteriormente, el tema es vasto y abre espacios para desarrollos aún más extensos y con más profundidad. En un esfuerzo por mostrar la riqueza del tema (la representación de Cristo en Teresa de Ávila), aludiremos a temáticas afines que pueden estar implicadas en él. Sin embargo, no pretendemos ni agotar el contenido ni pasar a un lado de esas mismas implicaciones en el hacerse de nuestro estudio. Por lo tanto, nuestro trabajo queda abierto a desarrollos posteriores.

El primer capítulo abre la reflexión considerando el “ver” como un tipo particular entre los “existenciaros” (*die Existenzialien*)⁷. Por lo tanto, se pretende pensar el estar-en-el-mundo desde la categoría de la vista como percepción organizadora de sentido, de la que emerge la historia propia⁸. En ese sentido, vivir, existir y ver adquieren una cierta co-extensividad. Análogamente se pudiera parafrasear la sentencia cartesiana⁹ y pensar en un “veo luego existo”, comprendiéndolo como un existir en la apertura y en la profundidad de la perspectiva con la que el ojo aprehende lo real, y, por lo tanto se aprehende a sí mismo. *Homo videns*, la persona entonces se erige de modo constitutivo como realidad vidente.

En el capítulo segundo, buscamos enmarcar el contexto histórico-espiritual que constituye también la espiritualidad en tiempos de Teresa. Así, destacaremos la *devotio moderna* que con su giro hacia un cristianismo más popular, menos intelectualista¹⁰, centra el ojo de la fe en los misterios de la vida de Cristo, contemplados desde la óptica de la imitación. Tal espiritualidad desvía el pensamiento y la praxis cristiana hacia una relación cercana y contemporánea de los hechos evangélicos en el interior del alma. La aplicación de los sentidos espirituales, el recogimiento en lo interior que deviene lugar de encuentro, el ejercicio del ojo de la imaginación que compone los acontecimientos de la vida de Jesús, la posibilidad de participación en ellos,

⁷ Dicho termino, que pertenece al universo de la fenomenología, indica un modo existencial de concebir las categorías condicionantes del ser (la idea de fondo es desde luego una reinterpretación y extensión vital de las categorías aristotélicas, que para el estagirita consisten en los condicionamientos según la forma de las realidad que son).

⁸ Las circunstancias, las de cada uno, se refieren a la visión en esa construcción de la historia personal: veo cuando, veo como, veo donde, etc.

⁹ El “*cogito ergo sum*”, indicando una modalidad del existir, en una perspectiva fenomenológica, estaría subordinado a la visión, que goza de la capacidad de producir conciencia de sí y del mundo.

¹⁰ Cf. JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO, “Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media”, en *Clio & Crimen* n. I (2004), 301-335.

generan igualmente una mística del seguimiento performativo. Teresa es deudora de todo ese clima espiritual que la precede y la envuelve; no obstante, con su genio místico, también lo trasciende. En los capítulos siguientes, buscaremos explicitar lo propio de Teresa en cuanto a la representación de Cristo en la vida espiritual y en el ejercicio oracional.

El tercer capítulo versa sobre el representar a Cristo en los textos y contextos teresianos. Buscaremos subrayar el lenguaje y el vocabulario que indican la contemplación de los misterios de Cristo, revelando el puesto significativo del representar a Jesús, del pensar en su Pasión, del traerlo cabe sí, del meditar en la vida del Señor, en los escritos teresianos. De igual modo, trataremos de remitir el léxico teresiano a ciertas experiencias vividas por la santa de Ávila, que justifican, en sus escritos, la abundante presencia de la exhortación teresiana a no prescindir de la Humanidad de Cristo.

El cuarto capítulo, en el cual buscaremos tratar del representar a Cristo desde el punto de vista teológico, nos permite descubrir a Teresa de Ávila como una gran teóloga y mistagoga. Enseñando con autoridad, la mística abulense teje una rica teología de la representación de Cristo, con argumentos teológicos variados que dan fundamento a su posicionamiento acerca de la imagen de Cristo. La santa doctora se mueve al interior de una cristología de la encarnación, una teología de la condescendencia, una teología de la presencia real, una *theologia crucis*, una teología del cuerpo y del gesto amical, una teología de la mediación.

La confluencia de todas esas visiones teológicas desemboca en la defensa de la *Imago Christi* representada en la oración mental y su real performatividad. Tal será el contenido del quinto capítulo. Los frutos del traer al Señor cabe sí, especialmente la creatura nueva – la *Sponsa Christi* – que se va formando desde el contacto con Cristo-Esposo, garantizan la legítima necesidad del ejercicio imaginario¹¹. Además, según Teresa, la novedad de una existencia transformada en Cristo, anclada en la meditación de los padecimientos del Esposo, implica la “determinada determinación”

¹¹ «La Santa desarrolla estas Moradas [las séptimas moradas, la aclaración es nuestra] en cuatro capítulos: [...] el segundo, cristológico, cuyo tema central es la unión con Cristo en “divino y espiritual matrimonio”; el tercero, antropológico, donde nos presenta los “grandes efectos que hacen e la vida concreta de la personas estas gracias de la inhabitación trinitaria y del matrimonio espiritual» (cf. RÓMULO CUARTAS LONDOÑO, O.C.D., “La oración, proceso de integración humana”, en Francisco Javier Sancho (dir.), *Mística de la plenitud humana*, CITEs, Ávila, 65-92, 66).

del seguimiento (7M 4,4)¹² e imitación de los sentimientos de Jesús, como construcción de una nueva eticidad.

Queremos con tal estudio proponer desde Teresa pistas para un redescubrimiento de la vida espiritual desde un camino seguro. Hoy día, la mística vuelve al horizonte del hombre contemporáneo, en búsqueda de sentido. Por lo tanto, los místicos reaparecen en la escena de la historia como maestros de una vida en plenitud, en la apertura y relación al misterio de Dios. Teresa emerge como maestra de una vida divina que irrumpe y transforma el *humanum*, desde el *humanum* del Dios encarnado. Teresa apuesta por la mística cristiana en su realidad fundante: la carne de Cristo, el cuerpo del Señor, lugar de encuentro amical.

Por lo tanto, el aviso teresiano que exhorta a buscar lo que más despierte al amor y determinadamente hacerlo (4M 1,7), encuentra en el terreno de la imaginación las virtualidades excelentes para el aparecer de un mundo interior sumamente rico de expresiones y sentidos, que nos dirigen hacia la unión, para que la finalidad del proceso oracional se haga realidad: la relación esponsal a Cristo hombre y la vida transfigurada en la Trinidad.

¹² Por lo tanto, *Sequela Christi* y *Contemptus mundi* encuentran en Teresa una razón esponsal: constituyen el modo de existir de alma-esposa, que poniendo el ojo místico en el Esposo, se descubre en la obligación amante de “ocuparse de las cosas del marido” (7M 3,2).

I. FENOMENOLOGÍA DE LA “REPRESENTACIÓN”

Los místicos de todos los tiempos fueron hombres y mujeres de visión¹. Lograron ver más allá de su tiempo. Pudieron vislumbrar perspectivas insospechadas. Con ojos de explorador, alcanzaron a penetrar profundidades impensadas para los que miran sin ver, y que permanecen en un plano sin hondura². Llegaron a abarcar los adentros y afueras, los versos y reversos, los abajos y arribas de las realidades a las que, en el mismo giro de la visión que teje panorámicas, aplicaron la mirada.

Para Evelyn Underhill, esa capacidad de visión o “visión iluminada” acolita el sentido de la Presencia, transfigurando el mundo y la existencia. Para dicha autora, la mirada de profundidad de los místicos es cuestión de consciencia iluminada: «La visión de “un nuevo cielo y una nueva tierra”, o de una significación y realidad añadida en el mundo fenoménico»³. Otro modo de nombrar esa capacidad de visión de los místicos consiste en reconocerla como un «fenómeno de lucidez visual»⁴ que, para Evelyn Underhill, da un peso de excelencia a la experiencia mística. Estos hombres y mujeres de visión poseen una mirada tal que podemos identificarla con una cierta *forma Dei*: «Dios es toda cosa que es buena para mi vista, y la bondad que toda cosa tiene es Él»⁵.

Teresa de Ávila, por lo tanto, nos da un perfil de sí misma como una mujer cuya mirada⁶ se erige hacia las alturas. Pero cuanto más su visión accede a las cumbres de la vida mística, tanto más se ancla en la realidad, transfigurándola con una mirada que ilumina la constitutiva opacidad del mundo y sus engranajes. Desde luego, si tal es la capacidad de posicionarse en faz de la existencia, con una mirada de fuego, Teresa no puede ser otra sino una mujer de pasión. Enamorada de la vida, su aventura humano-espiritual será por consiguiente un captarse a sí misma y su historia con esa misma mirada de águila, para hilar el sentido interno y a la vez trascendente que se perfila en todo lo que le acontece.

¹ El ver en la mistagogía de Teresa de Ávila tiene un lugar de suma importancia. Teresa es maestra del “ver”. A ese propósito, podemos conferir “Ver” y “Visión” en JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *Concordancias de los Escritos de Santa Teresa de Jesús*, Vol. I y II, Editoriales O.C.D., Roma 2000, 2883-2886.

² La hondura de la realidad, sus dimensiones que se imponen al abstracto y emergen como otro existente, capaz de impactar.

³ Cf. EVELYN UNDERHILL, *La mística. Estudio de la naturaleza y del desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid 2006, 290.

⁴ *Ibid.*, 292.

⁵ Cf. JULIANA DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, Trotta, Madrid 2002, cap. VIII, 45.

⁶ Véase la importancia del término mirar, mirada y correlatos en la teología de Teresa de Ávila (cf. JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 1636-1649).

Tal mirada no surge de modo espontáneo. Es parte de su personalidad y crece con ella. Un episodio de su infancia lo manifiesta de modo evidente (V 1,4). Así nos lo cuenta padre Marie-Eugène de l'Enfant Jesús:

«Thérèse n'était qu'une enfant, lorsqu'elle entraîna son frère Rodrigue vers le pays des Maures dans l'espoir qu'on y ferait tomber leurs têtes. Les deux fugitifs furent rencontrés par un de leurs oncles qui les ramena à la maison paternelle. Aux parents déjà inquiets qui s'enquéraient du motif de cette fuite, Thérèse, la plus jeune des deux enfants mais le chef de l'expédition, répond: "Je suis partie parce que je veux voir Dieu, et que pour le voir il faut mourir". Mot d'enfant qui déjà révèle son âme et annonce l'heureux tourment de sa vie»⁷.

Con su mirada versátil, la santa abulense diseña poco a poco la poética de su propio existir. La irrupción de una realidad mayor y trascendente en la vida de Teresa⁸ – las experiencias y comunicaciones divinas vividas en la dinámica oracional – aporta horizontes nuevos a su mirar. Teresa se da inmediatamente la tarea de comprender esos desconocidos *sentires* en los que Dios está aconteciendo en su interioridad. Se obliga a discernir detenidamente, buscar “letrados”, cuestionar, dejarse aleccionar (V 40,24). El mundo de Teresa puede ser leído ahora desde otro prisma y, por lo tanto, deviene un mundo aclimatado existencialmente al vivir de Dios en ella.

Tal acomodación a lo divino, que nace de la mirada transfigurada, no puede ser entendida como algo completamente extraño a la natural sed de ver, un añadido a la esencia misma del hombre en tanto que *Homo videns*. Al contrario, es esa misma naturaleza la que ofrece a la experiencia mística la “materia humana” para ser asumida y elevada por la gracia⁹. Así, la persona humana, por su constitución como espíritu encarnado que ama “ver”¹⁰, se sitúa en la existencia, posicionándose

⁷ Cf. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Editions du Carmel, Toulouse 2014.

⁸ La dicha “tercera conversión” ante un Cristo muy llagado (V 9,1) abre una etapa nueva en la vida de Teresa. Trataremos de dicha conversión en el capítulo quinto.

⁹ «La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona» (STh I, 1, art.8 ad 2). La gracia por lo tanto presupone, sana, eleva y perfecciona la naturaleza. En ese sentido, santo Tomás de Aquino afirma: «La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible» (STh I, 2, art. 2 ad 1); o «necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza» (STh I-II, 109, 3 in c.). Sobre la relación naturaleza-gracia y su interpretación en ciertos teólogos actuales véase HERMAN-EMIEL MERTENS, “Naturaleza y gracia en la teología católica del siglo XX”, en *Louvain Studies* 16 (1991), 242-262.

¹⁰ «Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias» (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica, libro I (A), c. I*, Editorial Gredos, Madrid 1994, 69-70).

como observadora y constructora de sentido, poniéndose en la brecha que delimita exterioridad e interioridad y, a la vez, respondiendo a la solicitud de “querer ver a Dios”.¹¹

Por lo tanto, nuestro discurso procederá buscando comprender el acto de ver, su lugar e importancia totalizadora en la percepción de la existencia. En seguida, destacaremos la experiencia y función del ojo como órgano que constituye el mundo propio, mundo relacional interior y exterior. Luego, pasaremos a considerar el ver interior y lo visible interno: el mundo de la imagen y de la representación y sus respectivos “órganos” (el tercer ojo, el ojo contemplativo y el ojo místico), analogados del ojo físico. Concluiremos subrayando que la experiencia espiritual se caracteriza por ser una vivencia visual, un moverse en el adentro con los ojos abiertos.

1. La existencia como acto de ver

La visión y el ojo se manifiestan muchas veces como metáfora del mismo existir, casi como realidades que lo definen. De igual modo, el cerrar los ojos a la luz del mundo indica la salida de ella. ¿Qué razones conducen a tal identificación?¹² ¿Qué lógica permite una tal metonimización del vivir bajo la categoría de la visión? Una primera respuesta se impone: existir no es simplemente la factualidad de ser-ahí, lanzado en un “*quelque part*” amorfo e inconsistente¹³. De modo concomitante, la mecánica del entrar en el mundo es co-extensiva al abrir los ojos a la vida¹⁴ en la

¹¹ Cf. Éx 33, 18. 20: «Entonces dijo Moisés: “Déjame ver, por favor, tu gloria”. [...] Y añadió: “Pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo”». En la tradición veterotestamentaria, el deseo de ver a Dios topa con la interdicción pedagógica de parte de Dios. La experiencia cristiana, en su realidad fundante, a saber la encarnación del Verbo, levanta a una el velo sobre la faz de Dios y la dicha prohibición (véase Jn 1, 18; 2 Cor 3, 7-18). El rostro de Cristo concentra en sí tanto el deseo humano de ver a Dios, como el rostro divino deseado: «Le dice Felipe: “Señor, muéstranos al Padre y nos basta”. Le dice Jesús: “¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre”» (Jn 14, 2-3). Juan Pablo II sintetizó ese gran misterio, afirmando: «somos invitados a mantener fija la mirada en Jesús, rostro humano de Dios y rostro divino del hombre» (cf. JUAN PABLO II, *Angelus en la Fiesta del Bautismo del Señor, Domingo 11 de enero de 2004*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004).

¹² «El ojo «no es sólo un instrumento que el hombre vivo usa, sino que es la vida misma de ese hombre. El hombre vive en su mirar [...]. Por ello, todos los problemas de su vida se repiten en su visión» (cf. R. GUARDINI, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid 1965, 32). Véase la reflexión de Guardini sobre la función del ojo y el conocimiento religioso en *ibid.*, 22-48.

¹³ El “*ser lanzado*” corresponde al “*Die Geworfenheit*”, neologismo forjado por Martin Heidegger en su obra *Ser y Tiempo (Sein und Zeit)* para dar cuenta del *ser-en-el-mundo* o el *Dasein*. Indica su existencia concreta, su espacialidad, movilidad y temporalidad, y también la pluralidad de momentos o posibilidades ligados estructuralmente a esa existencia. *Ser lanzado* indica asimismo la conciencia de existir como *ser-encerrado* en un horizonte de posibilidades que no se pudo escoger anteriormente. Lanzado en circunstancias que ultrapasan la capacidad de decisión, el *Dasein* imperativamente debe asumirlas.

¹⁴ Abrir los ojos a la vida y percepción de existir (vivir y ser) se vuelven experiencias intercambiables. Ya Aristóteles, en su *Peri Psyché (Acerca del Alma)*, nos lo afirma: «ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio» (cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 2014, (c. II, 415 b) 59). Véase también MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, *Introduction à la philosophie d’Aristote*, Editions Universitaires, Paris 1991, 138.

emergencia de un yo que se ubica en la percepción de la entrada y de la apertura como conciencia de existencialidad.

Tal percepción de la existencialidad es también experiencia de corporeidad viva, dotada de un movimiento inmanente vital y un movimiento local. Por lo tanto, el cuerpo funge como órgano de la movilidad vital-espacial que se desplaza y se localiza en íntima relación al campo visual. Por consiguiente, la existencia como acto de ver indica la intrínseca necesidad de la referencia visual en la situación propia. A ese propósito, Merleau-Ponty se refiere a un movimiento corporal que ubica y se ubica, en el «entrelazamiento de visión y movimiento»:

«Mi cuerpo móvil cuenta en el mundo visible, forma parte de él [...]. Por lo demás, es verdad también que la visión está suspendida al movimiento. Solo se ve aquello que se mira. ¿Qué sería de la visión sin ningún movimiento de los ojos, y cómo el movimiento de estos no embarullaría las cosas si fuera reflejo o ciego, si no tuviera sus antenas, clarividencia, si la visión no se precediera en él? Todos mis desplazamientos figuran por principio en un rincón de mi paisaje y son trasladados al mapa de lo visible»¹⁵.

Si el cuerpo vivo, móvil, de alguna manera, existe para la sensación y la aprehensión del mundo, podemos afirmar que existe más todavía para la visión. Por ella, las cosas son captadas en tanto que una cierta prolongación del cuerpo compacto y el ojo ve y abarca circularmente el mundo visible, «hecho de la pasta misma del cuerpo»¹⁶. La doble movilidad de la visión (la del cuerpo por su capacidad de rotación y la del globo ocular) garantiza que el ver se mezcle en todas las cosas, esté como que atrapado constantemente en la visibilidad del real fenoménico.

Además, si en la vida sensible la percepción corporal táctil se manifiesta como el sentido más vital, necesario y concreto para la vida animal, y por lo tanto, más fundamental para la inmediatez del contacto con lo real, la vista emerge como el sentido de las determinaciones de luces, colores y formas, sintetizando tales cualidades físicas ya portadoras de una cierta inmaterialidad. Pascal Haegel asevera el carácter último de la visión en la experiencia de la percepción sensible:

«Ne somme-nous pas en Occident dans une culture où la vision prédomine? La vision a cette capacité de ramener à l'unité une diversité de dimensions extraordinairement vaste. Ce caractère

¹⁵ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *El ojo y el espíritu*, Trotta, Madrid 2003, 21.

¹⁶ «Pero puesto que ve y se mueve, tiene las cosas en círculo en torno a sí, ellas son un anexo o una prolongación de él, están incrustadas en su carne [...] y el mundo está hecho de la pasta misma del cuerpo» (cf. *Ibid.*, 23).

synthétique manifeste sa supériorité et fait qu'elle a quelque chose d'ultime dans l'ordre sensible [...] C'est bien ultimement la *lumière*, qualité des couleurs et qualité des qualités sensibles, ce qu'il y a de plus spirituel dans le monde, qui est ce qui active la faculté de vision»¹⁷.

En razón de su superioridad sobre los otros sentidos (capacidad de percepción de la existencialidad, movilidad abarcadora de mundo y apertura a las calidades sensibles más espirituales), la vista privilegia su órgano propio, el ojo, en la morfología corporal¹⁸: éste se sitúa en la parte elevada del cuerpo orgánico, en la cabeza, específicamente en el rostro. Tal emplazamiento permite a la vista y al ojo afinar la percepción de los sentidos de un modo sublime, es decir, trascender la finalidad sensible-vegetativa para devenir icono de la luz y primer analogado del conocimiento. De tal modo se comprende su importancia¹⁹:

«Icône naturelle de la présence de la connaissance, elle illumine tout le visage, par le regard, et par le visage devient lumière de la personne, depuis la limpidité du regard intelligent de l'enfant jusqu'à la profondeur grave pleine de sagesse du regard de certains vieillards. [...] L'homme éprouve la joie à regarder, à voir les couleurs, le ciel [...] nous vivons ce monde de la lumière, ce qui est source de joie»²⁰.

Por la visión, la vida sensible accede a una dignidad particular. La vista perfecciona la materia humana, haciéndola transparente y aurora del mundo de la interioridad espiritual, cognitiva y volitiva. Por lo tanto, el ojo deviene el órgano de la captación del ser en la apertura misma a la existencia. La asimilación intencional visual se vuelve el modo propio de un estar en el mundo, aprehendiéndolo en la riqueza de sus determinaciones. Sin embargo en la misma toma de conciencia de las calidades visibles captadas en el espectro visual, emerge todo el peso óptico de las cosas vistas.

Desde luego, en la aprensión de lo visible se manifiesta el vínculo particular entre el espíritu y el ojo, haciendo del ver algo mucho más complejo que la relación material sujeto vidente-objeto

¹⁷ Cf. PASCAL HAEGEL, *Le corps, quel défi pour la persona?*, Fayard, Paris, 1999, 222-223.

¹⁸ Sobre la geomorfología (orden morfológica y el equilibrio de las partes) del cuerpo humano escribe Samuel Rouvillois: «la tête, le tronc, le bras, et les mains, le bassin, les jambes et les pieds imposent un ordre et un équilibre: le corps humain a à la fois un sommet – la tête et le crâne – et une face, un centre – le plexus solaire – et un axe de symétrie» (cf. SAMUEL ROUVILLOIS, *Corps et sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayard, Paris 1995, 156-157).

¹⁹ La vista amada por sí misma, véase la nota 8. Piénsese en la gratuidad de la vista en la mirada amical, en la contemplación artística, en la admiración de lo creado, en la contemplación religiosa que permea de nostalgia de infinito al rostro, etc.

²⁰ Cf. PASCAL HAEGEL, *op. cit.*, 223.

visible. Éste se transforma en percepción diáfana de la profundidad y de la consistencia de las cosas mismas²¹. Las formas visibles, puestas de manifiesto en y por la luz, el medio diáfano que les hace emerger en el campo visual, los sensibles comunes tales como la figura, las dimensiones, la situación espacial, el cuerpo medible, hacen obra común con la luz del espíritu que en, por y más allá del acto de ver, finaliza en la afirmación de la alteridad existencial²².

1.1. Del ver a la experiencia del ojo

La experiencia en sí misma es un todo complejo. Si se la quiere entender, se necesita una particular atención y una capacidad para describirla, para hacer resaltar sus elementos constitutivos. Se hace necesario un descomponer su complejidad, para recomponerla a partir de la comprensión adquirida²³. En el todo de la experiencia perceptiva, vivida siempre como síntesis de la multitud de afectaciones exteriores y movimientos interiores, la visión tiene primacía como sentido integrador, constituyéndose el lugar privilegiado para el nacimiento de la pregunta “¿qué es?”.

Por lo tanto, esos dos dinamismos – síntesis y cuestionamiento – permiten al ojo desarrollar un papel capital en ese primer abordaje del mundo. Si, por los sentidos, el hombre percibe y siente una gama de sensaciones específicamente distintas, casi como irreductibles unas a otras, sin embargo, dotada de capacidad de síntesis, la visión organiza y crea un mundo perceptivo unitario, en una armonía en donde cada realidad en sí tiene su emplazamiento en un conjunto igualmente unitario. Además, crea unidad de sentido, porque el mundo visto es más que un *ahí*, es mundanidad histórico-personal cargada de sentido. En ese sentido, Guardini explicita lo complejo de la experiencia visual en cuanto a su contenido:

«En realidad, desde el primero momento veo “figuras” (totalidades), en las que cada elemento es sostenido por todos los demás, y el todo resulta tan fundamental como la suma de las particularidades. Una figura de esta tipo no es, empero, únicamente corpórea. Representa una ley

²¹ Así, la duda cartesiana y el miedo al engaño perceptivo, actitudes “segundas”, no son por lo tanto del orden del contacto primero con el mundo visible que emerge como fuerza de existencialidad en faz del ojo que mira.

²² «Lo que ha de ser visto [...] no es un caos de “cualidades sensibles secundarias”, sino un conjunto de “formas” que se expresan para ser percibidas. [...] El que ve [...] entra “en el campo de fuerzas de una esencia” que opera a partir de sí misma y exige una decisión una resistencia o una entrega, o incluso obliga a ellas» (cf. H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica (6 vols)*, Encuentro, Madrid 1985-1989, vol. I, 346).

²³ Aristóteles realiza la distinción entre la experiencia y la ciencia en el primer capítulo del libro A de su *Metafísica*. La experiencia en tanto que fenómeno es el complejo del sentiente-sentido, imaginación, memoria, afectación, cogitación, vividos a una. Por lo tanto, se distingue del saber que analiza, descompone y busca causas y principios (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 71-74).

de proporciones, un conjunto de funciones, una forma de evolución, una imagen esencial, una figura de valor – y todas estas cosas son tan espirituales como materiales –. La cosa meramente material no existe, en absoluto, sino que el cuerpo está de antemano determinado por el espíritu»²⁴.

Viendo, el hombre aprehende y en un cierto modo espiritualiza y personifica lo percibido. Lo nombra²⁵, lo dispone, lo refiere a sí asimilando y creando su realidad propia. Por lo tanto, la aprehensión visual va siempre acompañada de estimación personal, de deseo y proyección hacia. Tal personalización espiritualizante viene descrita, por lo tanto, como un “salir del espíritu por los ojos” y un “paseo del espíritu en las cosas”²⁶. En tal tránsito del espíritu a las cosas, se da la configuración del mundo propio:

«Ha de reconocer, como dice un filósofo, que la visión es espejo o concentración del universo, o que, como dice otro, el *ἴδιος κόσμος*, se abre por la visión a un *κοινος* de un espíritu venido de otra parte, lo cual supondría aún que el cuerpo mismo es sin interior y sin “sí-mismo”»²⁷.

De similar manera, el *homo videns*, en la misma actividad visual descubre nexos y causalidades. Emerge como un yo personal que *ad-mira*. Desde luego, la espiritualización de su propia existencia pasa por la *ad-miración* y el asombro, motores de las preguntas que van abriendo el horizonte de destino de cada persona y encarnando esperanzas. Por lo tanto el *homo videns* es constitutivamente un dador de sentido y un constructor de historia, deviene capaz de orientar el curso de los acontecimientos, interpretándolos desde un sí mismo vital-vivencial²⁸.

²⁴ Cf. R. GUARDINI, *op. cit.*, 26-27.

²⁵ «Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, más para el hombre no encontró una ayuda adecuada» (Gn 2, 19-20).

²⁶ Merleau-Ponty emplea tal expresión de Malebranche para indicar la visión aguda y mágica del pintor, en su saber-ver artístico (cf. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 27).

²⁷ *Ibid.*, 23-24.

²⁸ Por la visión y en la constitución del mundo propio, se da un proceso selectivo, una asimilación de experiencias que nutren y cooperan al crecimiento de la interioridad propia. Constitúyese por consiguiente el vínculo entre experiencia visual y memoria, fundamento para la actividad imaginativa. Proceso selectivo en la nutrición vegetativa, la digestión emerge, por lo tanto, como primer analogado de la memoria, ya que ésta separa, selecciona lo que debe ser recordado y en el mismo movimiento rechaza y olvida lo que debe ser eliminado. Aparece aquí la función saldar del olvido, o en lenguaje psicoanalítica, del inconsciente.

1.2. El ojo y la percepción de mundo: constitución de un sí mismo y del otro

Por lo tanto, la visión domina ubicando, ordenando y enumerando un sinfín de realidades vistas. Sin embargo, en tanto que *homo videns* y ser-que-percibe²⁹, la persona mira para conquistar primeramente el espacio propio de subjetividad y de igual modo ordenar ese universo interno, el *ἴδιος κόσμος*, el mundo propio. Desde luego, el ver se constituye también como epifanía y salida de la propia intimidad, ya que siempre implica ángulo y perspectiva del yo interno, incidiendo sobre la realidad.

Estando en el límite de lo externo/interno en la dinámica visual, el *homo videns* se vuelca hacia una mundanidad percibida desde dentro, y retorna hacia el adentro enriquecido por la novedad que emerge desde otra subjetividad³⁰. Por consiguiente, el ojo deviene revelador de sí y puerta de acceso al mundo interior, íntimo de la persona. Sin embargo, la función reveladora de la visión no se agota en la mirada propia, en la que el vidente se ve siendo. Por más profunda que sea, dada la cercanía del observador, la mirada propia pide un acabamiento, un perfeccionamiento que le viene del enfoque de los demás. Desde luego ver en totalidad significa observar desde la mirada de un tú, recibida en el contacto empático.

Urs von Balthasar, comentando a Karl Barth, en su *Kirchliche Dogmatik III/2*, resalta desde la dinámica del *homo videns*, el aspecto del ser-con los otros hombres: éste «es un ser que mira al otro a los ojos»³¹. Por lo tanto, la visión es el sentido del encuentro y de la presencia, que propicia un existir particular, «en la apertura del uno al otro para el otro»³²:

«Todo ver que no encierre en sí ese modo de ver es inhumano. [...] Cuando uno mira realmente al otro a los ojos, automáticamente, se deja también mirar a los ojos por el otro. [...] éste es el «momento humano» (*Augenblick*), el “des-cubrimiento” recíproco, la “construcción radical de toda humanidad”»³³.

²⁹ «El hombre viviente, total, es un sujeto espiritual libre, que coexiste con el cosmos material en cuanto ser-que-percibe. “El percibir es el acto indiviso en el que la percepción hace posible el pensamiento y el pensamiento hace posible la percepción [...]”» (cf. H. URS VON BALTHASAR, *op. cit.*, 341-342).

³⁰ La perspectiva visual, descubierta después en el arte como “truco mecánico” y “truco” de proporción, permite la metamorfosis del vidente y del visible, constituyendo el ojo como un cierto espejo (cf. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 30-31).

³¹ Cf. H. URS VON BALTHASAR, *op. cit.*, 338.

³² *Ibid.*, 338.

³³ *Ibid.*, 338.

1.3. Dinámica visionaria: ver y ser visto, una apertura relacional

Punto focal y punto de encuentro, el ver y el ojo alcanzan su máxima expresión en la mirada intersubjetiva amical. Se consuma y se plenifica en la apertura mutua en la que el ver se vuelve puente para un don amoroso que los amantes se hacen el uno al otro. Si todo tipo de sentimientos puede migrar de un yo a otro en el acto de posar los ojos sobre – por lo que no toda acción visual es realmente un mirar –, de forma particular y única es en la contemplación como intercambio de miradas en la dinámica amorosa que el ver alcanza su plenitud humana y espiritual³⁴.

El intercambio de miradas en la amistad revela cómo, en esa apertura relacional, la visión amorosa adquiere trazos de contemplación. La amistad impone la gratuidad a la mirada, de modo que el vidente-visto y viceversa experimenta “la visión por la visión”, es decir una especie de gratuidad visual que se posa sobre el rostro de los amigos, gratuidad propia de una mirada contemplativa³⁵.

Por lo tanto, de entre los sentidos, el ver propio, en tanto que mirada amorosa, proporciona una experiencia de trueque espiritual, de comunicación de secretos en el silencio del sin palabras, y en el decir de las miradas que hablan más que cualquier discurso. Por consiguiente, el mirar común revela la vocación del hombre a la comunión: el ver y ser visto se transforman en un *plus* de existencia, una amplificación de lo que somos, en el amor, y que nos libera de nuestra propia finitud individuada e individualizante.

1.4. El ojo, el espejo y el portal

La experiencia del ver como percepción cumbre y conciencia de la existencialidad totalizante, percepción que unifica y organiza los otros *sentires*, indica, además, lo que no es inmediatamente visto, pero que sí emana en el horizonte de las vivencias personales como anhelo. En ese sentido,

³⁴ « Adiós —dijo el zorro—. He aquí mi secreto, que no puede ser más simple: sólo con el corazón se puede ver bien; lo esencial es invisible para los ojos. —Lo esencial es invisible para los ojos —repitió el principito para acordarse» (cf. ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY, *El principito*, c. XXI, 24, Biblioteca Virtual de la UEB, Ecuador 2003).

³⁵ En la esfera humana, la contemplación conoce diferentes niveles: la contemplación artística, relativa al placer que la obra de arte causa a la vista (véase ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, III, 13, 1118 a 1sq, Editorial Gredos, Madrid 1985), la contemplación en la relación de amistad, relativa a la felicidad que causa el amor recíproco y la vista del bien-amado, la contemplación natural, causada por la belleza y la armonía del creado vehiculando la Presencia de inmensidad del Creador, la contemplación religiosa, puesta en marcha por el *Tremendum et fascinans* de la presencia divina y, por fin, en terreno cristiano, podemos hablar de la contemplación según la gracia y la gloria. La primera enfatiza el ver a Dios *in via*, según el ejercicio del ojo de la fe, formado por la caridad, impulsado por la esperanza. La segunda, destaca la contemplación en la visión beatífica, en el cara a cara según la *lumen Gloriam*.

el ojo y la visión devienen metáfora de lo que está por detrás, de lo que no se muestra, pero que se deja “*entre-ver*” en el horizonte, de lo que fundamenta o acaba y plenifica, de lo que está en el fondo, pero que sin embargo, suscita deseo de ser visto y contemplado y ansias de un «no sé qué»³⁶ percibido como fuente siempre presente.

Por tanto, el acto de ver y el ojo vienen experimentados como espejo³⁷ y portal. Tales metáforas dan cuenta de la función simbólica de la visión en tanto que facultad que permite el paso hacia la experiencia de una realidad espiritual transcendente. En tanto que espejo, el ojo explicita el estar bajo la mirada de otro reflejándole su imagen. En la dinámica especular amorosa, tal imagen constituye una huella o “*impronta*” dejada en la memoria visual que mueve a la búsqueda incesante de lo que es referido en la misma huella. Desde luego, la visión-espejo³⁸ deviene herida o dolencia – «Yo os conjuro, hijas de Jerusalén, si encontráis a mi amado, ¿qué le habéis de anunciar? Que enferma estoy de amor» (Ct 5, 8) –, y robo no robado: «Me robaste el corazón, hermana mía, novia, me robaste el corazón con una mirada tuya, con una vuelta de tu collar» (Ct 4, 9)³⁹.

En tanto que portal, indica y envía a un más allá “de las figuras”, casi como subrayando el aspecto tipológico de la vida misma. Lo alcanzado por la visión, o la realidad vista, se vuelve imagen de un real más real que la misma vivencia factual presente:

«Os digo, pues, hermanos: El tiempo (*καιρός*) es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia [figura o forma (*σκημα*) – la aclaración es nuestra] de este mundo (*κόσμον*) pasa» (1 Cor 7, 29-31)⁴⁰.

³⁶ «Por lo que por el sentido / puede acá comprenderse / y todo lo que entenderse, / aunque sea muy subido, / ni por gracia y hermosura / yo nunca me perderé, / sino por un no sé qué / que se halla por ventura» (cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, “*Glosa a lo divino, del mismo autor, 12*”, en *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 2010).

³⁷ «Se podría buscar en los cuadros mismos una filosofía figurada de la visión y como su iconografía. No es un azar, por ejemplo, si con frecuencia en la pintura holandesa [...] un interior desierto es “digerido” por “el ojo redondo del espejo”» (cf. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 30).

³⁸ Tal como el agua refleja el rostro de quien en ella se mira, así refleja el ojo-espejo la mirada amante del amado, dejando herida y sed: «Tus ojos, las piscinas de Jesbón, junto a la puerta de Bat Rabbim» (Ct 7, 5). Por el espejo, «todo lo que tengo de más secreto pasa a ese *rostro*, a ese ser plano y cerrado que ya me hacía sospechar mi reflejo en el agua» (cf. *ibid.*, 30).

³⁹ La metáfora del robo no robado, que obliga a salir tras el amado, pertenece de igual modo al universo sanjuanista, tan embebido estaba nuestro santo poeta de las imágenes de los *Cantares*.

⁴⁰ También el libro del Apocalipsis nos sugiere la imagen de la realidad como figura, cuyo “detrás” constituye lo que verdaderamente es: «Y el cielo fue retirado como un libro que se enrolla» (Ap 6, 14).

En ese punto, la simple y directa mirada deviene ojo contemplativo. En la experiencia religiosa, el ojo contemplativo se hace mirada mística, un ver que va a la búsqueda del misterio que se esconde y se asoma por entre la mundanidad experimentada exteriormente o en el dentro del alma⁴¹.

2. Imagen y mundo interior: de la visión externa a la representación interior

La experiencia sensible-espiritual imaginativa se caracteriza como un retorno hacia el dentro del yo; consiste en la exploración del mundo interior constituido a partir de la interacción de las percepciones y vivencias externas y los movimientos internos, las afectaciones, estimaciones y cogitaciones del sujeto. En ese aspecto, el mundo interior no responde jamás a la idea de copia⁴²: emerge a la vez como continuidad y discontinuidad, llegando asimismo a ser algo nuevo. Desde luego, la mirada se revela visión exploradora del universo íntimo, descubriéndolo como una realidad particular⁴³ aconteciendo dentro.

El mundo imaginativo interior, que en la reflexión de Merleau-Ponty consiste en un duplicado que va de la «visibilidad manifiesta a la visibilidad secreta» y un «visible de segunda potencia, esencia carnal o icono del primero»⁴⁴, porque está hecho de la misma pasta de la mundanidad y corporeidad, explica la hondura de las vivencias perceptivas:

«[La imagen es (la aclaración es nuestra)] el dentro del fuera y el fuera del dentro, que hace posible la duplicidad del sentir, y sin los que no se comprenderá jamás la casi presencia y la visibilidad inminente que constituye todo el problema del imaginario. [...] Lo imaginario está mucho más cerca y mucho más lejos de lo actual: más cerca porque es el diagrama de su vida en mi cuerpo, su pulpa o reverso carnal expuestos a las miradas. [...] Mucho más lejos porque [...] ofrece a la mirada los rasgos de la visión interior, y a la visión lo que la tapiza interiormente, la textura imaginaria de lo real»⁴⁵.

⁴¹ Dos miradas contemplativas, dos emplazamientos y direcciones del ojo místico que de algún modo dan razón de la mística en el cristianismo: mística de la exterioridad y mística de la interioridad.

⁴² «La palabra “imagen” tiene mala fama, porque se creyó atolondradamente que un dibujo era un calco, una copia, una segunda cosa, y que la imagen mental era un dibujo de esa especie en nuestro baratillo privado» (cf. *ibid.*, 25).

⁴³ La realidad particular o el mundo interior posee un modo de existencia “intencional”. En ese sentido, se comprende la continuidad y la discontinuidad entre la realidad en su alteridad existencial y la realidad aprehendida por los sentidos o por la inteligencia. La intencionalidad, tal como es concebida por Husserl, se distingue de la intelección clásica, ya que lo real fenoménico viene aprehendido en su intencionalidad total, no limitado por naturalezas “verdaderas e inmutables” (cf. AA.VV., *Panorama des idées contemporaines*, Gaëtan Picon (dir.), Gallimard, Paris, 1968, 83).

⁴⁴ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 24.

⁴⁵ *Ibid.*, 25.

Tal paso instaura la dinámica de la representación, en la que las cosas experimentadas, sentidas y percibidas, son reelaboradas desde una aprehensión tan personal, que deviene un contar el mundo en el contarse a sí mismo. El mundo interior de cada uno, lugar de la puesta en escena de la vida propia, representada con las particularidades de cada yo, se desarrolla como implicación y responsabilidad, espacialidad constitutiva de la que no se puede abstraer. Por lo tanto, la representación interior y el ojo que imagina y narra (*oculus imaginationis*) permiten al *homo videns* expandir los límites de su existencialidad hacia lo vivido y reconstruido en los recónditos del alma. Porque *homo videns*, que ve hacia adentro, la persona se manifiesta también como *homo imaginalis*.

2.1. El tercer ojo

La exploración del mundo interior imaginativo no se da sin una cierta especialización del ojo o un suplemento de mirada, un *plus* cualitativo que potencia la visión. En ese sentido, “à bon droit” Merleau-Ponty se refiere a una mirada interior caracterizada como un tercer ojo, que logra ver lo invisible. Si el “el ojo de la carne” es ya un órgano especializado tanto en su capacidad para captar luces, formas y colores, como en su facultad de aprehender la mundanidad como un visible lleno de sentido⁴⁶, la mirada interior exige de igual modo un don y un aprendizaje.

Por tanto, el nexo entre el mundo interior imaginativo y la dinámica visual implica un aprender a ver, una pedagogía del mirar. Conviene aquí destacar que tal pedagogía de la vista ya había sido señalada por Nietzsche, en *El ocaso de los Dioses*. Según él, la tarea educadora implica una triple educación consistiendo en un consecuente triple aprender: aprender a mirar, a pensar y a hablar:

«Aprender a mirar significa «acostumbrar el ojo a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen al ojo», es decir, educar el ojo para una profunda y contemplativa atención, para una mirada larga y pausada. Este aprender a mirar constituye la “primera enseñanza de la espiritualidad”»⁴⁷.

Podemos reconocer, desde luego, en la sociedad tele-dirigida actual, en la cultura de lo virtual y de las fotos *selfies* una disminución de la capacidad de ver⁴⁸, del mirar con atención, del saborear

⁴⁶ «Nuestros ojos de carne son [...] computadores del mundo que tienen el don de lo visible» (cf. *Ibid.*, 26).

⁴⁷ Cf. BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2012, 33.

⁴⁸ «Hay millones y millones de turistas que van a los museos pero no ven nada. La última vez que visité el Vaticano tuve la *Pietà* a mi lado. [...] Había una aglomeración increíble. [...] Llegaban y hacían *selfie* y se iban. Estoy convencido que el 95% de estos si les hubiese preguntado a la salida qué les había suscitado el dolor de una madre que

con la vista la mundanidad exterior e interior⁴⁹. De igual modo, el tomarse tiempo y el armarse de paciencia para ver con atención no están de moda, cuando se trata de sobrevivir en la mentalidad impulsiva e hiperactiva contemporánea.

2.2. El ojo contemplativo

La pedagogía del ver, del mirar con atención, del tercer ojo que explora la intencionalidad imaginativa del adentro permite la emergencia de una visión más penetrante – la mirada contemplativa – y de la apertura del ojo contemplativo. Como ya hemos señalado anteriormente⁵⁰, la mirada contemplativa es analógica, cuyo elemento común (τί κοινόν) consiste en la espiritualización del ojo, ejercido en el asombro. A ese propósito, afirma Byung-Chul Han:

«La *vita contemplativa* [...] está ligada a aquella experiencia del Ser, según la cual lo Bello y lo Perfecto son invariables e imperecederos y se sustraen de todo acceso humano. Su carácter fundamental es el asombro sobre el Ser-Así de todas las cosas, que está libre de toda factibilidad y procesualidad»⁵¹.

La mirada contemplativa religiosa capta la totalidad de la existencia – mundo propio y mundanidad externa, hechos de la misma pasta – como lugar experiencial del *Mysterium Tremendum*. En la misma visión, el ojo contemplativo discierne la «existencia desnuda», cuyo contenido se manifiesta en el simplemente existir. Martín Velasco ilustra, con una experiencia de A. Huxley, ciertos datos constitutivos de la contemplación religiosa:

tiene a su hijo en las rodillas, hubiesen dicho *what*, “de qué me estás hablando”. No habían visto ni madre ni rodillas: no habían visto» (cf. RAFAEL ARGULLO – TAMARA DJERMANOVIĆ, “La filosofía, arte del pensar”, en *Razón y fe*, t. 273, n. 1408 (2016), 118-119).

⁴⁹ Giovanni Sartori desarrolla una reflexión sobre las relaciones entre el *homo sapiens* y el *homo videns*, remarcando progresos y regresos, puntos positivos y negativos de la sociedad tele-dirigida: «[La televisión, la aclaración es nuestra] lo convierte en el *ictu oculi*, en un regreso al puro y simple acto de ver. La televisión produce imágenes y anula los conceptos, y de este modo atrofia nuestra capacidad de abstracción y con ella toda nuestra capacidad de entender». La crítica, aunque justa, no obstante sólo ve en la imagen el “*fantasma*” de una realidad percibida por los sentidos. La perspectiva que propone la imagen como dadora de sentido y visión de mundo se le escapa (cf. GIOVANNI SARTORI, *Homo videns. La sociedad tele-dirigida*, Taurus, Buenos Aires 1998,47).

⁵⁰ Véase nota 34.

⁵¹ Cf. BYUNG-CHUL HAN, *op. cit.*, 23-24. Tal afirmación enfatiza la contemplación religiosa. Sin embargo el autor, refiriéndose a Paul Cézanne, describe también la contemplación artística: «Merleau-Ponty describe la mirada contemplativa de Cézanne como un proceso de desprendimiento y desinteriorización» (cf. *Ibid.*, 24). Ya Martín Velasco, citando A. Huxley, aproxima la contemplación artística a la contemplación religiosa: «El arte se ha acercado a esa visión de la realidad [contemplación religiosa, la aclaración es nuestra] sin conseguirlo del todo. Los artistas han visto la *istigkeit*, la totalidad o infinitud... y han intentado expresarlo sin conseguirlo» (cf. JUAN MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 314).

«Se trataría de la *istigkeit* de Eckhart. “Ser, transitoriedad, vida eterna, perpetuo perecimiento al mismo tiempo que puro ser, un puñado de particularidades insignificantes en las que cabía ver [...] la divina fuente de toda existencia”. [...] “Belleza, gracia, transfiguración [...] eso es lo que las flores, entre otras cosas, sostenían...”»⁵².

Por lo tanto, la visión contemplativa se apoya en la experiencia de una cierta iluminación, de un caer en la cuenta de la Presencia del *totalmente Otro*. Experiencia que se da en el “ojo del alma” y que se manifiesta a la vez interior y exteriormente, pues se trata de la presencia vivenciada del Ser «*interior intimo meo et superior summo meo*».⁵³

2.3. El ojo místico

La mística no es propiedad del cristianismo. De hecho, las diferentes tradiciones religiosas teístas y ateístas desarrollaron su propia vertiente mística, acentuando por veces el conocimiento o *gnosis*, y por veces destacando la dimensión afectiva y la transformación del corazón. Desde luego, encontramos en esas diferentes místicas el ejercicio del ojo místico como nota predominante, definiendo la experiencia mística como un “abrírsele los ojos”⁵⁴. Para Martín Velasco, se trata de una “vivencia de desvelamiento” del fondo de las cosas, un ir más allá de lo aparential, y en la vía teísta, de conciencia de la Presencia del divino.

Experiencia de una certitud absoluta, aunque según un modo de oscuridad, la visión mística, según Evelyn Underhill consiste en la conciencia lúcida de la compañía divina, y desde esa lucidez visual, es «aprehensión iluminada de las cosas»⁵⁵. En su estudio sobre el desarrollo y la evolución de la conciencia, concluye:

«La inteligencia superficial, purificada del dominio de los sentidos, es invadida más cada vez por la personalidad trascendente: el «Hombre nuevo», que es, por naturaleza, un morador del mundo espiritual independiente, y cuyo destino, en lenguaje místico, es una vuelta a su Origen. De ahí,

⁵² Cf. JUAN MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 314.

⁵³ Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* III, 6, 11. Juan Martín Velasco desarrolla las características de la contemplación religiosa o de la mística profana al describir la dinámica del fenómeno religioso y del fenómeno místico (cf. *Ibid.*, 289-356).

⁵⁴ Cf. VÍCTOR I. STOICHITA, *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Alianza Editorial, Madrid 1996. En dicha obra, el autor explicita la relación entre la visión, el metadiscurso imaginario – como desdoblamiento icónico y desdoblamiento narrativo – las imágenes, el ojo y el cuerpo vidente.

⁵⁵ Cf. EVELYN UNDERHILL, *op. cit.*, 290-301.

por tanto, el influjo de nueva vitalidad, la aprehensión más profunda y más amplia del misterioso mundo en el que se encuentra, la exaltación de sus facultades intuitivas».⁵⁶

Por consiguiente, el ojo místico se constituye en ojo cósmico, conciencia cósmica. La visión mística reconoce la grandeza y dignidad del mundo, lo conoce a la luz del misterio que lo envuelve y le da existencia, del cual se vuelve vestigio. Por eso, dirá Evelyn Underhill, el místico no niega el mundo, «niega el mundo estrecho del yo, y encuentra en cambio los secretos de ese poderoso universo que comparte con la Naturaleza y con Dios».⁵⁷

Además el ojo místico se hace confluencia de iluminación y amor. La experiencia mística en tanto que visión lúcida, cósmica y totalizante no se agota en el conocimiento intuitivo del misterio, sino que implica también una mirada de amor. Citando Récéjac, Evelyn Underhill, subraya que en la mirada mística, «la conciencia toda se inunda de luz hasta profundidades ignotas, bajo la mirada del amor, a la que nada escapa»⁵⁸.

El ojo místico llena la visión de añoranza y anhelos. A la conciencia lúcida y serena, la purificación, la simplificación y la unificación de la visión iluminada, se añade la mirada de amor, que es a la vez fruición y tormento. Santa Teresa traduce esa pena, cuando afirma: «queda el alma tan deseosa de gozar del todo al que se las hace [...] que vive con harto tormento, aunque sabroso» (6M 6,1). La añoranza se vuelve el horizonte divino de la mirada mística:

«Aquí, pues, existe y nace una perpetua hambre que nunca puede saciarse y esta es una aspiración codiciosa y ansiosa de la virtud amante o amativa y del espíritu criado al bien increado: porque como el espíritu sea arrebatado de un vehemente deseo de fruición y Dios le convide a ella, y se la pida, intenta llegar totalmente a la dicha fruición.»⁵⁹.

Sin embargo, queremos realzar que en la mirada mística cristiana, el ojo místico se posa de modo fundamental sobre el misterio Trinitario, su presencia de habitación en el creyente (ojo teologal), y sobre el misterio de Cristo (ojo crístico), misterios constituyentes de la fe cristiana. Igualmente, la encarnación del Verbo permite un intercambio de mirada entre Dios y el hombre en la carne humana. Por lo tanto, la carne, en esa experiencia religiosa y mística particular, deviene la misma mundanidad visible compartida. La mirada de fe avanza discerniendo en los misterios de la

⁵⁶ *Ibid.*, 296.

⁵⁷ *Ibid.*, 297.

⁵⁸ *Ibid.*, 299.

⁵⁹ Cf. J. RUYSBROECK, *Adorno de las bodas espirituales*, Montaner y Simón, Barcelona 1943, libro II, cap. LV, 232.

vida de Jesucristo, la revelación del amor trinitario que eleva y diviniza. Así, en la mirada contemplativa, el ver al Señor y comprender las “elevadas noticias” acerca de su misterio es don y luz infusa.

3. Moverse en el adentro con ojos abiertos: la experiencia espiritual

La espacialidad espiritual, entendida como espacio de movilidad personal, obliga a que se aprenda a caminar mientras haya luz⁶⁰. Por consiguiente, la mística del occidente cristiano fue tomando la característica de un moverse en el adentro con los ojos abiertos. Movimiento paradójico, ya que el descender en el íntimo de la espacialidad interna empieza por un cerrar los ojos físicos⁶¹. Sin embargo, en el acto mismo de cerrar los “ojos del cuerpo” se da la apertura de los del alma⁶². El ojo contemplativo, el ojo místico reconoce en esa misma interioridad una profundidad cuyo acceso radica en la atención.

La experiencia mística, entonces, solicita el desarrollo de una mirada perspicaz, penetrante y siempre atenta. Desde luego, perspectiva y profundidad preservan el realismo de la experiencia espiritual desde lo visto y contemplado: no se trata de imponer sobre la experiencia espiritual ideas preconcebidas, sino de comprender el hecho místico que está aconteciendo dentro, con sus características propias, sus implicaciones y su realismo y hondura. El ojo místico debe acostumbrarse a ese “pobreza” ascética de modo continuo.

La atención caracteriza la mirada contemplativa y mística, cuyas notas de pobreza y simplicidad expresan la total dependencia a la realidad espiritual que se está dando en lo íntimo del alma. Por lo tanto, moverse con los ojos abiertos en la aventura de la experiencia espiritual implica esas dos actitudes fundamentales para que la visión constituya de hecho apertura a la alteridad divina. Los ojos atentos expresan pobreza en tanto que la apertura misma es un dejar llegar la experiencia en

⁶⁰ «Jesús les dijo: “Todavía, por un poco de tiempo, está la luz entre vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que no os sorprendan las tinieblas; el que camina en tinieblas, no sabe a dónde va. Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de luz”. Dicho esto, se marchó Jesús y se ocultó de ellos» (Jn 12,35-36).

⁶¹ El acto de cerrar define etimológicamente el significado del vocablo “místico”: «Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos [...]» (cf. JUAN MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 19).

⁶² «Estos mucho se aprovechan de la lumbre natural y sentidos interiores del ánima, abriendo bien los ojos del corazón, que son las noticias y conocimientos de las cosas, y escuchando y parando mientes en las correspondencias de los misterios, y hablando, esto es, argumentando dentro de sí, deduciendo y sacando unas cosas por otras, y trayendo muy convenientes congruencias y probaciones para mejor conocer» (cf. F. DE OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*, BAC, Madrid 2005, tr.3, cap. I, 141-142).

toda su riqueza, sin filtrarla en nuestros pre-conceptos. Tal pobreza impide que la visión mística incurra de algún modo una disminución de la experiencia divina.

En seguida, la atención como acceso a la experiencia mística, permite al ojo contemplativo y místico guardar la fundamental actitud de simplicidad. Tal simplicidad no significa superficialidad o escasez de entendimiento. Indica, al contrario, la capacidad casi inmediata de captación de lo real espiritual, de su inteligibilidad, en una especie de conocimiento intuitivo. La simplicidad garantiza la frescura de la mirada mística. Ésta se actúa en el instante presente de la experiencia divina, como novedad constante, impidiendo todo proceso de habituación.

En la experiencia espiritual y mística, considerada como un moverse con los ojos abiertos, la visión pobre y simple promueve un proceso de pobreza y simplificación del yo⁶³, informando todo el hacerse de la vida como aventura espiritual con esas dos notas específicas. Los místicos pasan por un progreso personal de purificación cuyo aspecto central es un cambio de mirada, una transformación de su modo de ver las cosas. San Pablo llamaría tal conversión de la mirada: transformación de la manera de comprender los acontecimientos⁶⁴. Así se queda notorio el vínculo entre la adquisición de la mirada mística y el proceso de divinización.

3.1. El viajero y el ver como condición *sine qua non* del peregrinar

La experiencia mística, como la vida misma, es ante todo cuestión de visión. Las consideraciones que hemos desarrollado previamente lo demuestran. Más todavía, hemos buscado explicitar la omnipresencia del ojo, órgano del ver, en las vivencias externas e internas, su significado analógico y la importancia de la pedagogía del mirar. En ese sentido, la existencia “tout court”, sus circunstancias y acontecimientos, el mundo propio interior y su constitutiva la intencionalidad imaginativa y la misma vida espiritual y mística, caen bajo la metáfora del viaje, y el visionario deviene el peregrino, el viajero.

La metáfora del viajero y sus correlatos (la vida, en sus diversas modalidades, como camino a recurrir; el sentido de la existencia como destino y meta en donde llegar, los reveses existenciales como los obstáculos y piedras en la ruta a remontar, la presencia de compañeros de viaje, etc.)

⁶³ José García de Castro nos ofrece claves para comprender la simplificación y de la desposesión de sí mismo en el proceso espiritual. A ese propósito véase J. G. DE CASTRO VALDÉS, *El Dios emergente*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 2001, 220-239.

⁶⁴ «Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así. Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5, 16-17).

constituyen por así decir uno de los simbolismos más excelentes que dan cuenta del aventura humana. No sin razón el mismo existir viene descrito como el peregrinar de cada persona. Al interior de tal simbolismo, el acto de ver desempeña un papel de capital importancia, constituyéndose condición *sine qua non* para el emprender el viaje⁶⁵.

Martín Velasco destaca el uso frecuente de la metáfora del viajero en diferentes culturas y tradiciones, indicando la experiencia mística⁶⁶. Destaca el empleo de tal simbolismo en clave de ascensión espiritual, camino o vía:

«Por ejemplo, el término *tarika* (camino, senda), que designa a la vez en el islamismo el camino que sigue el practicante [...] y la congregación o cofradía de los que llevan una vida orientada a ese fin. [...] todos los ascetas musulmanes [...] coinciden en calificar (ese camino) de viaje (*safara*), viaje que San Juan Clímaco denominaba *xeniteia*, es decir, viaje al extranjero»⁶⁷.

Por una vez, Evelyn Underhill coincide con Martín Velasco en cuanto a la afirmación del uso frecuente de ese simbolismo, no obstante insiere la idea de la búsqueda (la “búsqueda del tesoro que debe ser hallado”, o la “búsqueda del Grial”) y de la peregrinación⁶⁸. Sin embargo, búsqueda y peregrinación se llaman mutuamente, son correlatos. Empezar el viaje-peregrinación solo alcanza sentido si existe una búsqueda cuya meta contemplada de modo anticipado sea horizonte de felicidad y plenitud.

Desde luego, en terreno cristiano, “Jerusalén”, destino último y peregrinación por antonomasia, simboliza a la vez el viaje y la meta. Cabe señalar que para la mística cristiana, en la simbología de la peregrinación a “Jerusalén” (visión de paz) resalta el vínculo entre el viajero y la visión contemplativa y mística. A ese propósito, W. Hilton afirma: «Jerusalén es tanto como decir una visión de paz, y requiere la contemplación en perfecto amor de Dios»⁶⁹. En ese sentido, se hace

⁶⁵ «Y adonde yo voy sabéis el camino. Le dice Tomás: Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino? Le dice Jesús: Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14, 4-6). Reflexión que puede parecer ingenua la de Tomás, sin embargo no existe viaje sin un ver a donde se va.

⁶⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 302-303.

⁶⁷ *Ibid.*, 302. En la espiritualidad cristiana no podía ser distinto: la imagen de la *vía* (*iter*), en san Agustín, indicando el proceso que conduce el alma a Dios, o el término itinerario en san Buenaventura. En Teresa, la metáfora del viajero se expresa en el *Camino de perfección*. San Juan de la Cruz propone el simbolismo del que toma la ruta en términos de camino hacia arriba, subida.

⁶⁸ Cf. EVELYN UNDERHILL, *op. cit.*, 151-155.

⁶⁹ «According to our spiritual proposition, Jerusalem is as much as to say sight of peace and stands for contemplation in perfect love of God, for contemplation is nothing other than a sight of Jesus, who is true peace. Then if you long to come to this blessed sight of true peace and to be a faithful pilgrim toward Jerusalem - even though it should be that I was never there, yet as far as I can - I shall set you in the way that leads toward it» (cf. WALTER HILTON, *The Scala of*

necesario que el viajero sea un visionario, que vislumbre y añore las tierras lejanas⁷⁰, o el lugar de su origen. Guiados por la visión, el místico-viajero se descubre en la atracción que suscita la vista de la meta deseada, la unión beatificante en el término de su peregrinar⁷¹.

Encontramos en la mistagogía de santa Teresa ese vínculo entre la visión, en su carácter totalizante, el ojo místico que representa a Cristo en el ejercicio imaginativo y la vida espiritual, en tanto que camino y viaje: «Las muchas cosas que es menester para comenzar el “viaje divino”» (C 21,1). Un viaje hacia la interioridad habitada por Dios, bajo la guía de Cristo hombre. De igual modo, podemos pensar que Teresa describe el crecimiento en la vida mística cómo una cuestión de progreso en la plenitud humano-divina (C 19,4; 21,1). En sentido, afirma Juan Antonio Marcos que la oración teresiana está planteada como un camino hacia la ‘plenitud’ de lo humano y un viaje cuya hoja de ruta es el dejar total libertad a la acción del Dios que llena todas las cosas:

«En cambio, la 'plenitud' apunta hacia la meta del viaje místico (y por ende, de la vida humana) que, por supuesto, no excluye la moral, sino que la sitúa en el ámbito de los 'efectos' y consecuencias lógicas de toda experiencia mística verdadera. Curiosamente, en Vida 35,13-14, Teresa ya utiliza la expresión 'camino de la perfección'; 'camino' que nuestra mística califica también allí mismo de 'camino real', 'camino seguro', 'camino de Dios'...»⁷².

4. Recapitulación: visión, ojo e imagen

Para dar cuenta de la dinámica representativa, hemos realizado una consideración fenomenológico-espiritual desde la triada visión, ojo e imagen. La descripción de la experiencia visual, de las funciones propias del ojo en la esfera de lo humano (punto 1), y la formación e importancia de la intencionalidad imaginativa en la constitución del mundo propio interior (punto 2), permiten una comprensión más aguda de la experiencia espiritual y de la espiritualidad cristiana, puesto que, en ella, la visibilidad de Dios en el rostro de Jesús pide una mistagogía del

Perfection, Paulist Press, New York 1991, book II, chap. 21-23, 226-233). La traducción en español de este texto citada en el cuerpo de nuestro estudio es de Carlos Martín Ramírez.

⁷⁰ Dinamismo presente en la mística de Margarita Porete en su *Espejo de las almas Simples*.

⁷¹ «Hay por tanto que pensar que el viaje del espíritu humano hacia casa se debe al empuje de una vida divina dentro de nosotros, que responde a la atracción que ejerce la vida divina desde el exterior. Sólo es posible porque ya existe en ese espíritu una cierta afinidad con lo Divino, una capacidad para la Vida eterna [...]» (cf. EVELYN UNDERHILL, *op. cit.*, 155).

⁷² Cf. JUAN ANTONIO MARCOS, *Un viaje a la plenitud. El Camino de Perfección de Teresa de Jesús*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2010, 13.

encuentro en la *Imago Christi* misma, ofrecida al ejercicio imaginativo y a la contemplación de sus misterios (punto 3).

Tales reflexiones, de orden propedéutica, nos permiten captar la importancia del giro cristológico y del descubrimiento de la aplicación de los sentidos interiores, especialmente de la vista, en la espiritualidad de los siglos XI al XV. Tal espiritualidad puso los cimientos para la mística de la Humanidad de Cristo, visible y representable, de la cual Teresa de Ávila será uno de los más notables portavoces.

II. LA IMAGINACIÓN COMO LUGAR TEOLÓGICO

En ese capítulo previo a la consideración sobre el significado y valor de la imaginación en Teresa, buscamos tratar algunos temas que nos ayudarán a situar la doctrina teresiana, enmarcándola en la espiritualidad de su tiempo. Trataremos del estatus de la cuestión e importancia de la imaginación en el hacerse de la teología espiritual, de los sentidos espirituales, de la teología de los misterios de Cristo en la Baja Edad Media, en la *devotio moderna* y de la aportación de san Ignacio de Loyola con la *Compositio Locis*.

Sobre todo, buscamos resaltar la relación entre el ejercicio de la imaginación como lugar teológico y el acontecer de Dios en el alma, especialmente su relación con la teología de la encarnación del Verbo y la consideración amorosa de la Humanidad de Cristo. Asimismo, enfatizaremos la performatividad de la contemplación de los misterios de Cristo que, en el lenguaje de la *devotio moderna*, viene expresado como un “sacar provecho” del contacto con la vida de Cristo por los sentidos espirituales. El contacto en la fe, por lo tanto, favoreciendo un “reflexionar” (por mí / por nosotros), se culmina en la asimilación de la vida de Cristo en la propia existencia.

Cabe notar que la descripción de dicho contexto histórico se realiza en sus grandes líneas con una visión sintética, pero no menos precisa y con una cierta profundidad. Tales temas preparan el terreno y disponen a la comprensión de la doctrina de Teresa en cuanto al valor del representar a Cristo. La Santa recibe esa herencia espiritual desde los autores – representantes ilustres de la espiritualidad de la *devotio moderna* – con los cuales entra en contacto por sus lecturas¹, sin

¹ Teresa nos da a conocer en su autobiografía su amor por la lectura como un rasgo de su personalidad: Nace en una familia de aficionados a la lectura (V 1,1.4; 2,1; 3,4-5.7; 4,7). Ella misma se describe así: «Si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento» (V 2,1); sufre por verse privada de ellos: «Yo sentí mucho, porque algunos [sobre los libros puestos bajo la prohibición en el verano de 1559] me daba recreación leerlos, y yo no podía ya por dejarlos en latín» (V 26,5). Al mismo tiempo, menciona en varias de sus obras autores y libros espirituales de su preferencia o de habitual consulta por la fuerte impresión dejada en su alma: el “*Flos sanctorum*” (V 1,1.4; 3,5), el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna (V 3,4; 4,7; 7,10; 9,5), obras atribuidas a tres padres de la Iglesia – *Cartas de san Jerónimo* (3,7), *Los Morales* de san Gregorio (V 5,8), *Las Confesiones* de san Agustín (V 9,7-8; 40,6) con referencias a los *Soliloquios* (C 28,2; 4M 3,3; 6M 7,9; Ex 5,2), la “*Via spiritus*” de Bernabé de Palma (V 22,1), la “*Subida del Monte Sión*” de Bernardino de Laredo (V 23,12), “*los Cartujanos*” (los cuatro volúmenes de la “*Vita Christi*”) de Ludolfo de Sajonia (V 38,9; R 67,1), el “*Contemptus mundi*” de T. de Kempis (Constituciones 2,7). Teresa parece conocer igualmente las obras de contemporáneos tales como Pedro de Alcántara, el “*Audi, filia*”, de San Juan de Ávila, los escritos de Fray Luis de Granada (cf. TOMÁS ÁLVAREZ, “Lecturas teresianas”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 399-404).

embargo la transforma desde su experiencia personal, profundizando a su manera y desde su personal mistagogía oracional.

1. Alrededor de dos constataciones: estatus de la cuestión

Una reflexión acerca del valor teológico-espiritual de la imagen implica primeramente un situarse en lo actual de la cuestión: ¿qué hay de la imaginación en el proceso teologal hoy día? Así mismo, se podría en esa misma línea preguntar si una real incidencia sobre la existencia cristiana emerge de la dinámica imaginativa. Esta última, cuestión primordial que animó la praxis y el debate teológico desde los albores del cristianismo y que perdura hasta nuestros días.

Tanto uno como otro interrogante permiten depararnos con dos constataciones. Primero, a lo largo del desarrollo de la teología – piénsese aquí en las diferentes disputas iconoclastas o en la intelectualización del hacerse teológico, especialmente a partir de la escolástica – la imagen permaneció sin derecho de “ciudadanía” cuanto al vehicular un *logos* teológico, pese a la constante recurrencia del proceso imaginativo en la vida cristiana. Por lo tanto, aún presenciamos un cierto desprecio por la imagen², en una visión de mundo cuyo criterio epistemológico se enraíza en una matriz racionalista.

Segundo, se constata de igual modo un relegar la imagen y la imaginación a la esfera de un pietismo “devocional” privado e inoperante. Así entendida, la imagen pierde toda fuerza creativa y se la arrincona en el puro sentir emocional³. Aquí también se manifiesta un cierto menosprecio por la imagen en cuanto a la capacidad de fomentar una existencia teologal. En esa perspectiva, tocamos el problema de la performatividad. Luego dos preguntas se imponen: ¿la imagen constituye una realidad performativa o consiste solo en un recurso denotativo, una figuración

² “Aquí topamos con el «Sitz im Leben» existencial de la veneración de las imágenes. La imagen no es una ‘concesión’ para los ‘débiles’. Está arraigada en la naturaleza del hombre que la Palabra eterna ha aceptado para siempre haciéndose hombre” (cf. CH. SCHÖNBORN, *El ícono de Cristo. Una introducción teológica*, Encuentro, Madrid 1999, 204-207). Ch. Schönborn hace alusión a esa concepción presente en la teología de la imagen para los *illiterati*.

³ Desde otra perspectiva también reductiva y despreciadora, se llega a una misma conclusión: la teología como sola actividad racional. A ese respecto, Michel de Certeau afirma: «D’une part, sous des signes divers (le pauvre, l’«idiotus», l’illettré, la femme ou l’«affectus», etc.), l’identification d’espaces irréductibles à la especulation théologique et professionnelle». Michel de Certeau especifica que, de algún modo, la *mystica theologia*, por su lado, y la *Devotio moderna*, por otro, ambas ponen en jaque la pretensión del absoluto de la teología racional, constituyéndose espacios cuyo acceso «seuls les “simplices idiotae”» son admitidos y pueden ser elevados a ellos (Gérard Grote, † 1384) (cf. MICHEL DE CERTEAU, *La fable mystique, I. XVI^e - XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1982, 145).

mental estéril? En el mejor de los casos, ¿sería sólo un medio a ser ultrapasado en el progreso místico?

Ahora bien, en los últimos años, la reflexión teológica ha destacado el concepto de “performatividad” aplicado a la Palabra revelada y al *logos* que de ella se origina⁴. Sin embargo, la performatividad, desde un contexto lingüístico-artístico originante, indica la capacidad del lenguaje para realizar una acción⁵. Igualmente, Austin considera la performatividad desde el punto de vista de la comunicación y del discurso persuasivo, que mueve la voluntad a decidirse por tal acción práctica del sujeto, creando un *voló* transformativo⁶. Tal equivalencia entre performatividad y realización, en terreno teológico, nos hace considerar el aspecto potente del *Verbum Domini*⁷. La escritura misma da testimonio del carácter potente de la Palabra que “sale de la boca de Dios” (Gn 1 y Is 55,11) y de la problemática de la cooperación de la gracia (como iniciativa divina) y la naturaleza que responde de modo determinado, tanto como sea posible.

Sin embargo, más allá del “discurso teológico” performativo, si atendemos a la experiencia mística y a la teología como *Scientia Amoris*⁸, no tanto como racionalidad conceptual, podemos descubrir el peso ontológico de la imagen como creadora y dadora de sentido, portadora de una *ratio* que sugiere e instaura una novedad en el concreto existir. La performatividad de la imagen salta a los ojos y se puede evidenciar su debida importancia para una vivencia y comprensión

⁴ Con la presencia de la instancia performativa del proceso interpretativo en la dinámica de la elaboración de la teología, se pretende construir un discurso teológico que «no solamente interprete la realidad del creyente, sino que proyecte también modelos operativos para transformarla y muestre, justo en la praxis, la validez de su interpretación actualizadora» (cf. SCHILLEBEECKX, *La interpretación de la fe: aportes para una teología hermenéutica y crítica*, 158, citado por A. R. RAMÍREZ, “El lenguaje en la revelación: performatividad y pragmática”, en *Theologica Xaveriana* 180 (2015), 302).

⁵ Cf. H. AGUILAR, “La performatividad o la técnica de la construcción de la subjetividad”, en *Universidad Nacional de Río Cuarto* (www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Vol7/pdf/La_performatividad, 19.12.2016).

⁶ Austin distingue en los actos del sujeto dichos performativos más especialmente los “promissifs”: prometer, estar decidido a, hacer votos de, consagrarse a, declarar su intención de, etc. Por lo tanto, son actos que realizan (performs) lo que dicen. De igual modo, en el plano espiritual, considera la oración como acto locutivo, ilocutivo y perlocutivo (performatividad) (cf. J.L. AUSTIN, *How to do things with words*, The Clarendon press, Oxford 1962). Por otro lado, Ladrière destaca el lenguaje autoimplicativo en el discurso bíblico, la performatividad del lenguaje, performatividad de los textos evangélicos y palabras de Cristo, performatividad litúrgica (cf. JEAN LADRIÈRE, *La articulación del sentido*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001).

⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica postsinodal Verbum Domini*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2010, n.8-9.

⁸ El desarrollo de la teología va de par con la mística como *Scientia Amoris*, siendo esa ‘la teología’ en su cumbre. H. U. Von Balthasar resaltó el vínculo entre teología y espiritualidad y el distanciamiento operado por una cerebralización del proceso teológico.

auténticas del ser cristiano. Buscaremos explicitar algunos elementos que denotan la fuerza performativa del “*logos imaginal*” al interior de la experiencia espiritual.

2. Hacia una comprensión de la imagen como lugar teológico

Un primer acercamiento a la realidad imaginativa (que con H. Corbin⁹ llamaremos *imaginal*) pudiera parecer que aquella no va más allá de la dinámica figurativa mental según un modelo percibido desde el exterior o la reproducción de una forma ejemplar interna impresa en la materia sensible. En ambos casos, una cierta causalidad ejemplar permea el proceso imaginativo, pudiendo caracterizarlo como un mecanismo de copia e imitación. Lo imaginado dentro o la imagen externa pueden situarse objetualmente en la faz del que “imagina”. La tendencia natural en ese sentido es la cosificación de las imágenes, haciendo de ellas un *in se y per se*, un algo-ahí. Desde luego, en dicho caso, imagen e imaginación pierden su fuerza y pueden derivar hacia un proceso idolátrico.

Sin embargo, desde una perspectiva fenomenológica, imagen e imaginación dicen mucho más. Indican un mundo interior en el que confluye toda la vitalidad perceptivo-afectiva, interpretativa y poética del sujeto, constituyéndose un espacio privilegiado de sentido de sí, del otro y del mundo; por lo tanto, por la imagen, se entra en contacto con un *topos imaginal*, vehiculizador de una visión de mundo o un mundo visionado en y desde la imagen¹⁰.

En ese sentido, la imagen se configura “*à bon droit*” como un lugar epifánico, desde y en donde se da un desvelarse y presencalizarse de realidades - el sí mismo, la humanidad y su historia o Dios (Cristo y los misterios de su vida). En la experiencia espiritual cristiana, el mundo *imaginal* sin duda alguna, alcanza el estatus de transparencia del divino, en tanto que *locus* particular de interrelación con el Dios que se autocomunica. La imaginación como potencia del alma¹¹ no se queda afuera de la dinámica de revelación que Dios hace de sí mismo, como si esta estuviera reservada únicamente a los “sentidos mentales o superiores”¹².

⁹ Cf. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, Jorge Baudino Ediciones – Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires 2005, 22-26.

¹⁰ Visión de mundo (*Weltanschauung*) que se configura desde la capacidad poética de la imaginación considerada como horizonte de significación.

¹¹ STh. I-II q. 23, art. 4c; q. 79, art. 8.

¹² Cf. Directorio del P. Polanco (D20), nn. 30,65. A propósito de los Directorios de Ejercicios, (véase *Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)*, M. Lop (ed.), Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2000). Sobre la aplicación de los sentidos en el Directorio de Polanco, (véase A. ALBUQUERQUE, “Los Directorios de Ejercicios. Síntesis histórica y de contenidos. Utilidad y posibilidad de actualización de los Directorios hoy”, en *Manresa* 62 (1990), 401-438).

Ahora bien, se puede afirmar incluso que el ejercicio imaginativo es condición *sine qua non* para que el lenguaje de la Revelación produzca lo que significa, puesto que su performatividad implica un “tocar” la persona en su integralidad, en el interactuar mutuo de las potencias del alma según la función propia de cada una: en la relación entre los *sentires*, los *imaginarios*, los *inteligibles* se comunica y se presencializa performativamente Dios¹³. Por consiguiente, la imagen y la imaginación, en tanto que lugar teológico, desempeñan un papel imprescindible en la experiencia cristiana entendida como *Transformatio Christi*.

3. Imagen performativa: ejercicio teológico transformante

Afirmado el carácter de la imagen como espacio teológico-espiritual epifánico, precisemos en seguida algunos elementos que confieren performatividad al *exercitio imaginationis* en la experiencia espiritual cristiana¹⁴. Tales elementos implican primeramente un ver performativo, comprendido en el ámbito de la doctrina de los sentidos espirituales – enseñanza que se ha desarrollado en el seno de la tradición mística cristiana – como percepción del acontecer de Dios en el alma.

De igual modo, en el “hoy” de los misterios de Cristo, contemporáneo a cada época histórica, el ejercicio de la imaginación que representa la vida del Señor toma la forma de una narrativa personalizada, cuya implicación en la historia de Jesús abre la posibilidad de una nueva temporalidad y una nueva espacialidad para el creyente. Por lo tanto, la memoria del Señor emerge como fuerza de transformación, como tarea de imitación.

Así, la representación imaginativa se manifiesta como un “tocar” al Señor. La performatividad de ese divino contacto al interior de la dinámica representativa va de par con la debida apropiación de los gestos y palabras de Cristo: el “por mí” de la dinámica imaginativa oracional se concluye en la respuesta performativo-implicativa de una vida ofrecida “por Él”. Por lo tanto, el ejercicio

¹³ José García de Castro utiliza más bien la forma gramatical verbal para indicar el concreto existencial, en lugar de sentimiento, imaginación o intelección. Para J. G. de Castro, «es posible y probable para el hombre alcanzar a Dios en la lógica de la propia interioridad» (cf. J. G. DE CASTRO, “La estructura interna del discernimiento”, en *Manresa* 80 (2008), 125-140).

¹⁴ Una aclaración se hace necesaria: la imagen posee performatividad por sí misma. En la experiencia cristiana se dará el encuentro de tres performatividades: la de la imagen como logos imaginal poético y transformador, la performatividad de la gracia, cooperando a la impresión de la *forma Christi* y la del receptor que recibe con mayor o menor docilidad tal impresión en el alma.

imaginativo se vuelve dinámica sacramental cuya finalidad consiste en un “sacar provecho” para la identificación a Cristo. Veamos cada uno de esos elementos.

3.1. El ojo interior: “Mirarán al que traspasaron” (Jn 19, 37). El ver performativo

En el cristianismo de occidente, la experiencia espiritual paulatinamente se cristalizó de modo fundamental como un proceso de interioridad¹⁵. Por lo tanto, el alma es aprehendida como una espacialidad en donde la vivencia exterior como factualidad se constituye propiamente como historia personal. Desde esa espacialidad anímica, se teje un mundo intermedio entre exterior e interior, en donde una nueva relación perceptiva emerge y se dirige hacia el “dentro” del alma¹⁶. La tradición espiritual no hesitó en nombrar ese giro hacia el “dentro” de alma para percibirlo como un ejercitar los “sentidos interiores”, con una clara analogía con los sentidos externos¹⁷. Agustín explicita esos sentidos espirituales de la siguiente manera:

“Dios mío, ¿qué amo cuando te amo? No gentileza de cuerpo, no hermosura corporal ni resplandor de luz, no dulces melodías de cantares, ni suave olor de flores, ni ungüentos aromáticos, ni maná ni miel, no miembros de carnes aceptables para ser abrazados. [...] empero amo una luz y una voz, un olor, y un manjar, un abrazo de mi hombre interior [...]”¹⁸.

Tal aproximación no constituye sólo una cuestión de similitud de nomenclatura. Existe de modo principal un punto en común (*ti koinón*) que permite dicha analogía. A nuestra manera de ver, la similitud toca primeramente la relación contacto-realismo. Tal como en los sentidos externos el tocar (sentido del *con-tacto*) es el más fundamental y nos da la percepción de la realidad existente

¹⁵ En la antropología espiritual de Edith Stein, la vida íntima del alma es ese estar en el centro de su ser personal, llegar a la posesión de su esencia (cf. F. J. SANCHO FERMÍN, O.C.D., *Edith Stein, modelo y maestra de espiritualidad en la escuela del Carmelo teresiano*, Monte Carmelo, Burgos 2005, 319-326).

¹⁶ Aquí hacemos referencia al giro hacia el dentro del alma realizado por san Agustín, relativamente a la mística de oriente que desemboca en la “exterioridad” de un cosmos glorificado, siendo la doctrina de san Máximo el confesor un gran ejemplo de ello. San Agustín invita a esa mística de la interioridad: «No quieras derramarte fuera; entra en ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad» (*La verdadera religión*, XXXIX, 72, BAC, vol. IV). Véase también los “*Sermos*” 22; 52,16; 102,2 y 107,9. Podemos ver en ese giro hacia la interioridad la influencia neoplatónica sobre Agustín: «Hacia el mes de junio, aproximadamente, del año 386, cuando Agustín tenía ya 32 años, lee a los neoplatónicos (*Confesiones* VII, 9, 13), sigue sus indicaciones, entra en su interior ayudado, dice él, por Dios, y llega a tener la experiencia inefable de Dios (*Confesiones* VII, 10, 16)» (cf. JOSÉ LUIS CANCELO GARCÍA, *La personalidad de San Agustín. A propósito del escudo agustiniano pintado por Pereira Cão*, Editabor, Madrid 2016, 59).

¹⁷ Cf. K. RAHNER, “Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, en *RAM* 13 (1932); “La doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen – Âge. En particulier chez Saint Bonaventure”, en *RAM* 14 (1933). (Véase también H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*).

¹⁸ *Confesiones*, X, 6,8.

(por lo que el tacto se vuelve el primer analogado de los otros sentidos externos¹⁹), el mundo imaginal permite en el ejercicio de los sentidos espirituales un tocar las realidades del “dentro” del alma.

Aun más, como la aprehensión da la realidad, involucrando los sentidos externos, implica la estimación de conveniencia de la realidad aprehendida, a la que se sigue una inclinación de la voluntad (o su contrario), dejándose afectar y moviéndose hacia (o su contrario), de igual modo los sentidos internos se dirigen hacia una realidad imaginal, favoreciendo el contacto, la afectación y la moción hacia. En esa línea, queda claro que el proceso imaginativo en el que los sentidos espirituales se desarrollan nada tiene de un fantasear, del crearse una ilusión, o del producir un irreal. Se trata de captar la realidad interior desde su modo de existencia imaginal y establecer el debido contacto que permita una mutua interacción.

Cabría aquí desde luego adentrarnos un poco más en la relación entre imaginación y sentidos espirituales. En sus estudios sobre la emergencia de una sistematización del tema en la teología, tanto K. Rahner como H. U. von Balthasar convergen en señalar una presencia constante desde la teología mística de Orígenes, pasando por Evagrio Póntico, por el Pseudo-Macario para confluir en una teología de los sentidos espirituales de san Buenaventura²⁰. En la edad media, otros autores espirituales y teólogos de igual modo tocaron el tema que, después de un cierto olvido, vuelve a ser objeto de manuales de ascética y mística más cercanos a nuestra época, especialmente las obras del P. Arintero²¹.

Sin embargo, a pesar de la constancia del tema, en el estudio de Rahner se enfatiza el carácter metafórico de los sentidos espirituales, cuestionándose una existencia propia a cada uno de ellos, así como su número, en similitud con los sentidos externos. El carácter metafórico adviene para denotar un conocimiento interior espiritual de Dios y de sus atributos, bajo la comparación con el conocimiento sensible (visión, audición, gusto, olfato, tacto). En todo caso, hablar de

¹⁹ Los sentidos como un cierto tocar implicando un contacto mediatizado. Sobre el tacto como sentido más fundamental (véase ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 422 b 15-30).

²⁰ Cf. K. RAHNER, *art. cit.*, 136-145. En el mismo artículo, Rahner afirmará que, en la patrística latina, la aportación de la doctrina de San Agustín y de San Gregorio Magno es considerable, pero siempre según la línea de la doctrina origenista.

²¹ Especialmente en la *Evolución mística*, el tema de los sentidos espirituales es tratado de modo exhaustivo (cf. J.G. ARINTERO, *Evolución mística*, Editorial San Esteban, Salamanca 1989).

sentidos espirituales es expresar metafóricamente un conocimiento de orden intelectual que poca relación tiene con los sentidos propiamente dichos y su aplicación al ejercicio espiritual²².

Ahora bien, en esa línea de hermenéutica, los sentidos espirituales mantienen conexiones con las virtudes teologales, con los dones del Espíritu Santo y con las Bienaventuranzas. Así, indican – en una escala de importancia entre ellos – la evolución espiritual del creyente. Indican también un conocimiento amoroso experiencial de Dios (del cual Dios mismo es la única fuente) y, en una axiología de los sentidos espirituales, el tacto se remite al éxtasis como experiencia interna más sublime²³.

H. U. von Balthasar, por otro lado, remarcará desde la doctrina de los sentidos espirituales en Orígenes el aspecto soteriológico. Aludiendo a K. Barth²⁴, afirmará, a partir de una antropología bíblica en la que el hombre consiste en una unidad integral, un proceso de participación de las facultades de conocimiento sensible del misterio de la Muerte, del Descenso a los infiernos y de la Resurrección de Cristo²⁵. Por lo tanto, se abre espacio para una consideración no tanto de orden metafórico, pero más bien para una analogía propia dentro de un proceso anagógico, en la que los sentidos externos puedan ser espiritualizados y cristificados en y desde la relación al Verbo encarnado, en su misterio de Pasión y Gloria²⁶. Aquí ya se puede percibir una relación cercana entre sentidos espirituales, ejercicio de la imaginación y memoria y el dinamismo de la transformación en Cristo.

En esa línea, más allá del desarrollo de la teología de los sentidos espirituales de matriz origenista, todo otro hacer-teología se da (cuanto al estatus teológico espiritual de la imaginación y la aplicación de los sentidos) desde la iconología, desde la liturgia, desde la mística visionaria

²² Aunque en la doctrina de Orígenes, Cristo sea el objeto de cada sentido espiritual (Luz para ser vista por los ojos del alma, Pan para ser saboreado etc.), los sentidos espirituales no se remiten a la imaginación y a la memoria sino al *nous*, ellos son órganos del *nous* (cf. *Ibid.*, 124).

²³ Cf. K. RAHNER, “La doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen – Âge. En particulier chez Saint Bonaventure”, en *RAM* 14 (1933), 263-299.

²⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, 340-345.

²⁵ *Ibid.*, 375.

²⁶ H. U. von Balthasar cita Paul Claudel: «No es sólo Tomás el que grita: ‘Si no lo toco con mis manos, no creeré’; detrás de él hay un ejército inmutable de sordos y ciegos que piensan de la misma manera. No vino para hacerse comprender (*comprendre*), sino para hacerse comprobar (*constater*)...Se dirige a nuestros sentidos, es decir, a las diferentes formas de nuestro sentido íntimo (*sens intime*), de nuestro sentido del sentido». Balthasar afirma aun “à la suite” de Paul Claudel: «alude [...] a una capacidad perceptiva sobrenatural y sensible, fundada en la encarnación de Dios y en la eucaristía y orientada hacia la cualidad específica del ser divino» (cf. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, 356-357).

y/o no visionaria y desde la fuerte corriente de la “contemplación de los Misterios de Cristo (en la *devotio moderna* de modo especial). En tales “lugares teológicos”, los sentidos espirituales, unidos al ejercicio de la imagen e imaginación, permanecen relativos a una realidad visible, audible, tangible, gustable y sentible – la vida de Cristo representada interiormente – sin perderse en la metafórica alusión al conocimiento de los atributos divinos que in *stricto sensu* no son objeto de sentido de modo inmediato, sino de una cierta intelección.

En esa relación entre imaginación y sentidos espirituales, en definitivo, la Edad Media es un marco decisivo. El principio teológico – que hasta entonces se centraba en la divinidad del Verbo y su indecibilidad mayestática – conoce un giro sorprendente para fijarse atenta y amorosamente en el misterio de la encarnación y en la Humanidad de Cristo²⁷. Ahora bien, a los misterios de la vida de Cristo propuestos a la meditación y la contemplación corresponde en el hombre su capacidad de traerlos a la visión, a la audición, al gusto, al olfato y al tacto. La espiritualidad de la *devotio moderna* se configurará en ese remitirse a la Humanidad del Señor como apertura al misterio del Dios invisible, como brecha por donde adentrarse en la vida divina²⁸.

Por lo tanto aquí vemos de modo explícito el vínculo entre imaginación y sentidos espirituales – entendidos como ese contacto real con los misterios y la Humanidad santa – cuya consecuencia inmediata es la performatividad misma del ejercicio imaginativo y su capacidad de transformación del creyente en Cristo.

²⁷ «Toda la tradición espiritual consiste en este punto (la meditación de los misterios de Cristo): así Orígenes, san Bernardo y toda la Edad Media. Bossuet escribió meditaciones sobre el evangelio [...]» (cf. CHARLES ANDRÉ BERNARD, *Teología espiritual, hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Atenas, Madrid 1994, 537).

²⁸ Los autores espirituales y la mística cristiana de la Baja Edad Media conocen un giro cristocéntrico fundado en la consideración amorosa de los misterios de la vida de Cristo, en la Humanidad santa del Señor. En la teología de santo Tomás de Aquino, la consideración de la vida de Cristo ocupa la *Tertia Pars* (q. 27-59) y, en la misma línea, el doctor angélico contempla el misterio de Cristo en sus comentarios espirituales sobre la Escritura. Además, en la literatura espiritual aparecen variadas obras alrededor de la meditación sobre Cristo, entre las cuales se podría ejemplificar el *Stimulus amoris* de Santiago de Milán, la *Meditationes Vitae Christi* del Pseudo-Buenaventura, el *Horologium* de H. de Suso, la *Imitación de Cristo* del Kempis. Sin embargo, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia podría ser considerada el libro por excelencia de la llamada teología de los Misterios de Cristo, propia de la Edad Media. Dicha obra espiritual influyó en la conversión y en la orientación a la santidad de los místicos más representativos del siglo de Oro: san Ignacio de Loyola y santa Teresa de Ávila (cf. M. KARNES, *Imagination, Meditation & Cognition in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago – London 2011, 141-172); véase también E. DEL RÍO MAESO, “Ludolfo de Sajonia y su Vida de Cristo”, en *Cistercium* 255 (2010), 119-148.

3.2. Narración y memoria: temporalidad y espacio

El ejercicio imaginativo en la experiencia espiritual aborrece la atomización de imágenes, como si de unidades desvinculadas se trataran²⁹. Por lo tanto, no dice nada respecto a una construcción desconectada de figuras o formas. Consiste más bien en una capacidad de contar y ser contado, de narrar y ser narrado. Así, implica un tejer un hilo de sentido, que va desde la consideración del pasado, recuperado mnemónicamente, a un poner de relieve el presente como apertura y contacto y un proyectarse en un futuro como posibilidad de deliberación y compromiso.

La narratividad, al interior del ejercicio imaginativo, garantiza el hacerse de la *Transformatio Christi*, y por lo tanto, tiene relación directa con la performatividad de la imagen e imaginación. Combina a la vez la consideración de la historia de Cristo - meditada y contemplada con debida atención y reverencia, la recuperación de la historia propia y de los hombres y el horizonte de sentido apropiado y elegido desde una síntesis nueva.

Desde luego, la narración es elemento esencial en el dinamismo de una existencia cristiana en performatividad. Ella se da al interior del *exercitio imaginationis* y de la aplicación de los sentidos que se fijan en los misterios de la vida de Cristo, remitiéndose a ellos desde la situación histórica del que medita. H. U. von Balthasar resaltará la pobreza de una vida y una teología cristiana sin narración: «El mundo se ha convertido en algo privado de imágenes y valor, en un cúmulo de «hechos» que ya no dicen nada, ante los cuales se congela y se angustia una existencia igualmente privada de imágenes y formas»³⁰.

Con semejante fuerza, el Papa Francisco asevera la necesidad de reaprender a narrar, casi como defendiendo la narración como la condición fundamental en el proceso dialogal:

«El desafío que hoy se nos propone es, por tanto, volver a aprender a narrar, no simplemente a producir y consumir información. Esta es la dirección hacia la que nos empujan los potentes y valiosos medios de la comunicación contemporánea. La información es importante pero no

²⁹ Marko Rupnik denuncia una fragmentación al interior del cristianismo en cuanto al crear mentalidad. El cristianismo hoy día se ve incapaz de crear cultura, entendida como visión global e integradora de significado. Marko Rupnik nos transmite tal argumento en la ponencia: “*e se l’evangelizzazione chiedesse una novità nella vita consacrata?*” en la facultad de Misiología de la Pontificia Universidad Gregoriana, con ocasión de las jornadas sobre la vida consagrada (“*Va’ e infiamma il mondo. La testimonianza della vita consacrata*”, 3 dicembre 2015). (Véase también MARKO RUPNIK, SJ., “La belleza, lugar del conocimiento integral”, en *Relecciones. Revista interdisciplinaria de filosofía y humanidades*, n. 1 (noviembre 2014), 23-31).

³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, 372.

basta, porque a menudo simplifica, contraponen las diferencias y las visiones distintas, invitando a ponerse de una u otra parte, en lugar de favorecer una visión de conjunto [...] Narrar significa más bien comprender que nuestras vidas están entrelazadas en una trama unitaria, que las voces son múltiples y que cada una es insustituible»³¹.

La literatura místico-espiritual de la Edad Media, por lo tanto, apuesta por la narración, y los autores se dejan guiar por la convicción de que la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, como ejercicio imaginativo, es un “regalo” que se sitúa en la misma dinámica de la encarnación³². Prueba de eso son las diferentes obras de teología medieval que recurren plásticamente a las etapas de la vida del Señor, centrándose de modo preferencial en la Pasión y Gloria.

Imaginando, la mente sigue la condescendencia de la encarnación, por la que Dios realizó el maravilloso intercambio, haciéndonos participar de su naturaleza divina³³. El ejercicio imaginativo, al interior de la vida teológica, es un modo privilegiado para estar en ese trueque, que no es otra realidad que un intercambiarse - tiempo, espacio, circunstancias y sentimientos - con Cristo. Desde luego, se hablará de un entrenamiento de los sentidos para traer a la imaginación y a la memoria la *Vita Christi*. Ahora bien, podemos inferir algunas características de la teología medieval de la humanidad de Cristo y su influjo decisivo sobre el ejercicio de la imaginación y la aplicación de los sentidos internos a la dinámica espiritual-oracional³⁴:

- a. La meditación hace uso de la imaginación para alcanzar la imitación de Cristo. Desde luego, hay una confianza en la capacidad imaginativa y en su poder de permitir el acceso al misterio de Cristo. En ese sentido, en el ejercicio imaginativo se da una *encarnación adicional*.

³¹ Cf. Mensaje del Santo Padre Francisco para la XLIX Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, Vaticano, 23 de enero de 2015.

³² Cf. L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, “La aplicación de sentidos”, en *Manresa* 81 (2009), 141-155; M. KARNES, *op. cit.*, 141-172; S. ARZUBIALDE, “Teología de los Misterios de la vida de Cristo y contemplación ignaciana”, en *Manresa* 82 (2010), 341-354.

³³ «¡Qué admirable intercambio! El Hijo de Dios en persona, aquel que existe desde toda la eternidad, aquel que es invisible, incomprensible, incorpóreo, principio de principio, luz de luz, fuente de vida e inmortalidad, expresión del supremo arquetipo, sello inmutable, imagen fidelísima, palabra y pensamiento del Padre, él mismo viene en ayuda de la criatura, que es su imagen: por amor del hombre se hace hombre, por amor a mi alma se une a un alma intelectual, para purificar a aquellos a quienes se ha hecho semejante, asumiendo todo lo humano, excepto el pecado...» (cf. *De las disertaciones de San Gregorio de Nacianzo, obispo*; Disertación 45, 9.22.26.28: PG 36, 634-635.658-659.662).

³⁴ Las características de la Teología de los Misterios de Cristo están basadas en las obras citadas en la nota 32.

- b. Porque la encarnación tiene carácter definitivo y siempre actual, el creyente puede tocar la Humanidad de Cristo – en sentido largo, es decir ver, oler, palpar, gustar todo lo referente a su Humanidad contracta, así como personas, lugares, tiempos de la historia santa. No es de extrañar desde luego el amor por la Tierra Santa presente en los grandes conversos, de los cuales san Ignacio de Loyola es un representante luminoso de ese amor.
- c. La meditación de los misterios de Jesús tiene índole de transportación mística y el ejercicio imaginativo crea el contacto espacio-temporal con la geografía de Cristo, como si la meditación constituyera una “peregrinación espiritual”.
- d. El contacto con el Verbo encarnado revela lo que Dios espera de cada uno, por consiguiente suscita una nueva praxis al interior de una mistagogía imaginal.
- e. La teología medieval reconoce, por lo tanto, el nexa entre los ojos de la imaginación y la moción amorosa o deseo despertado: podemos afirmar que la relación *oculus imaginationis / oculus cordis* es la temática fundamental.
- f. La moción del afecto, en términos de compasión hacia la humanidad sufriente de Cristo, contemplada en el ejercicio de la imaginación y en la aplicación de los sentidos, engendra la búsqueda de conformidad con Cristo. La performatividad, por lo tanto, sigue una “lógica” amorosa de imitación como un trabajo interior (*labor cordis*).
- g. La aplicación de los sentidos en gestos concretos hacia la humanidad de Cristo permite un cierto contacto³⁵ “físico” que no es de orden extático, por un lado, o sólo “devocional”, por otro, sino teologal-reverencial, en una dinámica de cercanía y de adoración. Desde luego, no hay espacio tampoco para una meditación moralizante.

3.3. Arquetipo y decisión: el “por mí” y el “reflectir” ignaciano como aportación al ejercicio teologal de la imaginación

La dinámica encarnatoria introduce una nueva manera de relacionarse con el *Deus absconditus*. La perspectiva del encuentro en la carne³⁶ (el *Kai o logos sarx egeneto* de Jn 1, 14

³⁵ El “ser tocado por Cristo” impele a la búsqueda de “tocarlo”, por la contemplación de su Humanidad santa. La espiritualidad de la Edad Media implicará el realismo de lo “tangible”.

³⁶ “Por tanto, la contemplación se halla anclada en la tangibilidad de la carne del Verbo” (cf. S. ARZUBIALDE, *art. cit.*, 349. Y, en el mismo artículo, citando san Agustín: “Tocar la humanidad de Cristo con la mano de la fe”, (nota 25) 350).

deviene experiencia imprescindible) en Jesucristo eleva por así decir la experiencia sensible, el ejercicio de la imaginación y la memoria al rango de lugar epifánico y teológico. Desde luego se abre espacio a una experiencia corpórea de lo divino, que Balthasar definirá como un «sentir experimental del misterio de la fe»³⁷. Aun más, la corporeidad del Dios encarnado – en su sentido también expansivo – se vuelve humanidad arquetípica cuyo contacto sensible, en la aplicación de los sentidos espirituales, desvela y realiza la novedad de la existencia humana redimida.³⁸

Ahora bien, la meditación de los Misterios de Cristo emerge en la teología del medioevo como un apropiarse de la vida del Señor en clave salvífica personal: el “por mí” o el “por nosotros”. Citando el pseudo-Buenaventura en su *Meditationes Vitae Christi*, M. Karnes subraya ese apropiarse de los misterios de Cristo:

«I think that if you knew how to share in his sufferings [...] you would realize an Easter in each and every one of these appearances. It could happen for you on any day. If you would prepare yourself for it with an uncompromised mind: with meditations on the Lord’s passion every Friday and Saturday [...]»³⁹.

El “por mí” o el “por nosotros” se caracterizará como el punto en que todo lo vivido de Cristo incide directamente sobre el creyente – el ejercitante en los EE de San Ignacio o el que medita (representando a Cristo, trayéndolo dentro) según Santa Teresa – moviéndole a una respuesta amorosa. Tal respuesta es el “por Él” del creyente, en la correspondencia performativa. E. del Río Maeso, en un estudio sobre Ludolfo de Sajonia en paralelo con San Ignacio, asevera:

«[...] Cristo es el modelo mostrado en el monte «que debe guiar y reconducir toda nuestra vida», y, «toda la vida de Cristo es Pasión» (san Ignacio en el Nacimiento: «y al cabo de tantos trabajos...y todo esto por mí»; EE 116) y «derrama su sangre por nosotros». [...] «Mira el modelo de la Pasión del Señor e incorporándola visceralmente a ti con íntima compasión, haz según el modelo, imitándolo de hecho»⁴⁰.

³⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, 332.

³⁸ *Ibid.*, 337-339; 364-375.

³⁹ Cf. M. KARNES, *op. cit.*, 154.

⁴⁰ Cf. E. DEL RÍO MAESO, *art. cit.*, 144.

A ese proceso de apropiación de los misterios de la vida de Cristo y la consecuente respuesta a ellos desde lo personal (la relación “por mí” / “por Él”), san Ignacio llama “reflexionar”. En ese sentido, S. Arzubialde dirá:

«Se trata, por consiguiente, de un vaivén referencial que va de la humanidad del Verbo [...] al sujeto orante y viceversa del sujeto a Jesús de Nazareth: el ‘reflexionar’ (reflejo) de la luz infinita en el espejo del alma pura, guiado por el Amor, obra del Espíritu»⁴¹.

La apropiación de los misterios de Cristo, de los sucesos acerca de lo vivido en la carne, permite un conocimiento experiencial e interno del Señor⁴², de su divinidad. Ahora bien, en ese punto, nos situamos en la dinámica paulina del “conocer según la carne” y el “conocer según el Espíritu”. Sin el “por mí” y el “por Él” el misterio de Cristo será percibido desde una mayor o menor extrañeza y lejanía. Sobre eso Arzubialde dirá: «Por consiguiente, los misterios de la vida de Cristo solo pueden ser meditados o contemplados “en el Espíritu”; a saber con los ojos de la fe pascual (la *oculata fides*)»⁴³.

Señalamos además que ese “por mí” no consiste en un recuerdo lejano de los gestos y palabras de Cristo. No confundamos el “traer a la imaginación” los misterios de la vida de Cristo con un proceso de recuerdo de eventos estancados en un pasado al cual ya no se tiene acceso. Bien al contrario, se trata de entrar en el “hoy” de la encarnación, por lo que la temporalidad se ve permeada por la eternidad. Por lo tanto los misterios de la vida del Verbo encarnado alcanzan a todo hombre en todos los tiempos⁴⁴. Veamos tal punto en seguida.

3.4. Nueva síntesis: contemporaneidad del misterio y el “sacar provecho”

Llegados a ese punto, conviene aseverar que la meditación de la vida de Cristo, en la que el ejercicio de la imaginación y la aplicación de los sentidos espirituales están implicados de modo esencial, garantiza una contemporaneidad con el Misterio contemplado. Por eso, Ludolfo de Sajonia, al narrar las escenas de los evangelios, lo hace en un presente que alcanza el lector o el que medita en su momento específico. Por lo tanto, el ejercicio imaginativo tiene una dimensión

⁴¹ Cf. S. ARZUBIALDE, *art. cit.*, 350.

⁴² San Ignacio pide “conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le sirva” (cf. EE, 104).

⁴³ *Ibid.*, 346.

⁴⁴ Intuición teológica retomada en el Concilio Vaticano II: “El Hijo del hombre con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre (GS 22,2).

sacramental, entendida como la fuerza de presenciar a Cristo en su Humanidad santa (véase aquí una analogía con el Misterio eucarístico y la acción epiclética). Sobre ese aspecto dirá S. Arzubialde:

«Poseen un cierto carácter sacramental debido a su dimensión supra-temporal, por estar radicado en el «hoy eterno de Dios». Acontecen aquí y ahora para el bien de la persona o de la comunidad cuando esta lo medita. De ahí, la posibilidad que se le ofrece al orante de hacerse presente a ellos (la presenciarización) y la reviviscencia por la que el ser humano es incorporado por la obra del Espíritu a la entrega de Cristo al designio del Padre... y la configuración con sus persona»⁴⁵.

En el *exercitio imaginationis* los misterios de Cristo acontecen en el ahora del creyente. El sujeto que medita puede participar de los eventos de la vida del Señor, interactuando con Él, o “vivir” los acontecimientos ordinarios desde la presencia de Cristo que ilumina y da nueva significación. Ejemplo extraordinario de tal consciencia es san Pedro Fabro – quien mejor daba los Ejercicios Espirituales según san Ignacio⁴⁶ – y su gran capacidad de remitirse a la vida de Cristo para estar con Él, o traer a Cristo a vivir lo suyo, definido como el hombre de la presencia de Dios⁴⁷.

El presente del acontecer de Cristo en el *exercitio imaginationis* implica una gracia actual de unión cuyo provecho para el alma es indudable. El que medita o el ejercitante, en el acto mismo de aplicar sus sentidos detenidamente en los Misterios de la Vida de Cristo, experimenta el beneficio de la tal contemplación en términos de moción a la imitación. En ese punto tocamos otro elemento indicador de la performatividad de la imagen en su estatus teológico-espiritual. Veamos ese aspecto.

⁴⁵ Cf. S. ARZUBIALDE, *art. cit.*, 344-345.

⁴⁶ Según el testimonio de P. Câmara: «Hablando de ejercicios decía [San Ignacio] que de los conocía en la Compañía, el primer lugar en darlos tuvo el P. Fabro...» (cf. FN 1, 658 [*Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (4 vols.), Roma 1943-1965]).

⁴⁷ A modo de petición, san Pedro Fabro establece ese coloquio con Cristo: «Jesucristo, que tu muerte sea mi vida y en tu muerte sepa yo hallar mi vida; que tus trabajos sean mi descanso; tu debilidad humana mi fortaleza; tu confusión mi gloria; tu pasión mis delicias; tu tristeza mi gozo; en una palabra que en tus males estén mis bienes» (cf. PEDRO FABRO, *Memorial*, Mensajero, Bilbao 2014, [FM 137]).

4. Medio imaginal, “composición de lugar” y *metanoia*

Según Arzubialde, la contemplación está anclada en la tangibilidad del verbo inaugurada en la dinámica encarnatoria. La Humanidad santa de Cristo invita sin duda a ese acercamiento sensible⁴⁸, al ejercicio de la imaginación que presencializa los misterios de la vida del Señor. Se trata de un proceso oracional, ubicado en la vivencia de la fe, que implica la adhesión y la incorporación – *la fides qua creditur*.

San Ignacio se refiere a esa aplicación de los sentidos como *compositio locis*. Ya en la teología y en la oración de la *devotio moderna*, el ejercicio de la imaginación se da en un proceso oracional y consiste no tanto en reproducir las escenas de los evangelios tal cual, así como aparecen en los relatos neotestamentarios, sino más bien, desde la apropiación del misterio, expandir la misma escena a partir de la implicación de la propia vida en la vida de Cristo. Santa Teresa ejercitará una composición de lugar a su manera, según su mistagogía del proceso oracional⁴⁹.

La composición de lugar permite realizar una nueva síntesis en que la vida de Cristo se vuelve propia. Por lo tanto, el ejercitante no se queda fuera del misterio contemplado, como un espectador que mira una película. Interactúa con él, percibiendo el lugar, las circunstancias, las personas. Sobre todo, interactuando con Cristo mismo y con la Virgen María, aprende de ellos su modo de ser, sentir y actuar. La aplicación de los sentidos consiste por lo tanto en el fijarse en los sentimientos de Cristo (y de María)⁵⁰ para aprender a sentir-con (en consonancia con la exhortación paulina de Fil 2, 5).

El sentir con Cristo, desde y como él, permite que la composición de lugar sea ya en sí misma performativa: el ejercitante es invitado a aprender el modo de ser y de actuar de Cristo, dejarse configurar, para tener los mismos sentimientos de Cristo. Por lo tanto, en ese sintonizar con el humano sentir de Cristo, el deseo y la voluntad se mueven a la imitación. Para Ignacio, el ejercicio oracional debe implicar un traer las tres potencias en una acción conjunta: la vista imaginativa y la

⁴⁸ «[...] los santos...deseaban poder palpar más de cerca todavía la humanidad de su Señor. A ese género de oración la tradición lo denominó “Meditaciones Vitae Christi”, mientras que Ignacio la denomino sin más contemplación» (cf. S. ARZUBIALDE, *art. cit.*, 345).

⁴⁹ Varios autores han subrayado los puntos de contacto entre Santa Teresa y San Ignacio. Citamos de modo especial la obra de VICTORIANO LARRAÑAGA, S.J., *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola: estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, Casa de San Pablo, Madrid 1944.

⁵⁰ Cf. L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *art. cit.*, 151.

memoria para presenciar desde los sentidos; la voluntad para, desde el deseo y la moción interior, demandar; el entendimiento para discurrir y, en consecuencia, formular una elección deliberada.

Así trasparece que la composición de lugar, tal como lo fue para Ludolfo de Sajona y para la teología de la contemplación de los misterios de Cristo, es para Ignacio el medio de la conversión. Él, y tantos espirituales de esa época, lo experimentaron en su propia existencia: la fuerza performativa de la *Imago Christi* contemplada y puesta como realidad para ser imprimida en el alma.

5. La emergencia de un genio de la *Mystica Theologia*

Es en ese marco histórico-espiritual descrito precedentemente, en ese caldo de cultivo místico (medio espacio/temporal previo y al mismo tiempo simultáneo a la experiencia de Teresa de Ávila) que la santa abulense emerge como educadora de vida mística. Su mistagogía, de algún modo, recibe la influencia de maestros diversos y de las corrientes de las espiritualidades de su tiempo⁵¹. Sin embargo, Teresa aprende de su propia experiencia, evitando la repetición material de doctrinas o asumiendo conclusiones ajenas. Con entera libertad, confronta la doctrina espiritual recibida con su vivencia y desde ese punto de autoridad indica un camino propio.

Desde luego, si podemos hablar de las influencias en los contenidos de la espiritualidad teresiana, cabe matizar esa afirmación: Teresa recibe diferentes informaciones espirituales, sin embargo sintetiza de modo personal, añade, profundiza, confirma o discuerda, corrige y al mismo tiempo abre perspectivas nuevas en la comprensión de la vida mística y del proceso espiritual, con una penetración particular en los misterios y una capacidad única para describirlo. Su mistagogía nace de una búsqueda constante de la verdad y de la confrontación de sus experiencias con la recta doctrina eclesial.

La teología de la meditación de los misterios de la vida de Cristo, en Teresa, tendrá su nota distintiva, asumiendo las características que tal meditación posee al interior de la *devotio moderna*, y a la vez explicitando nuevas razones teológicas para tal aplicación de los sentidos espirituales.

⁵¹ Diversos historiadores y comentaristas de Teresa de Ávila enumeran, a partir de las referencias en sus escritos, los maestros que pudieron influir en el pensamiento espiritual de la santa. Véase especialmente la introducción de Tomás Álvarez, y las obras de Daniel de Pablo Maroto, Jesús Barrena Sánchez, Álvaro Bizzicari, entre otros.

Así mismo, de cara a una espiritualidad “de elite” que tiende a una contemplación pura, a la ausencia absoluta de imágenes sensibles o conceptos mentales en la vida mística⁵², Teresa, con la audacia que le da la experiencia, defiende el significado y el valor de la representación de Cristo, del ejercicio imaginativo en el proceso oracional.

6. Por la imagen, recuperar la hondura de la existencia cristiana

Péguy remarcaba la resistencia a la performatividad de la gracia o la ineficacia del mensaje evangélico en la sociedad burguesa de su tiempo. Decía el poeta francés:

«Hay algo peor que tener un alma perversa. Es tener un alma acostumbrada. Se ha visto de qué artimañas se vale la gracia para penetrar en el alma mala y un alma perversa, salvando lo que parecía perdido. Pero nunca se ha visto mojar lo que está barnizado, atravesar lo que es impermeable, empapar lo que está habituado. Se le puede echar toda el agua que se quiera, pues no se trata de cantidad, sino de contacto. Si no hay contacto con el agua, no te mojas»⁵³.

Con mucha razón, hoy día se quiere quitar la teología de los escritorios y de los círculos académicos para devolverla a la vida concreta. El reto consiste desde luego en crear “contacto”. La experiencia espiritual, como la vida cristiana “*tout court*”, lo afirma Péguy, se trata de contacto. Un ejercicio teológico-espiritual cerebralizado puede estar en la raíz de un cristianismo “de ideas”, en donde fe y vida permanecen en dicotomía, por lo tanto, de una fe que “no moja”. Desde luego, conceder su lugar a la imaginación en el proceso teológico-espiritual resultaría una posibilidad de ofrecer una visión transformativa e integradora de la existencia cristiana.

La implicación de la persona en su totalidad en la dinámica de la vida teologal, que consiste en una existencia según Cristo, pide la fuerza performativa de la imagen y de la imaginación. S. Arzubialde afirma:

«Los misterios de la vida de Cristo desempeñan un papel esencial en la configuración del creyente con la persona del Señor, porque solo a través de ellos (la cristología concreta) el ser humano

⁵² El Maestro Eckhart, distinguiendo “*got*” de “*gottheit*”, puede ser considerado un insigne representante de una mística que se sustrae a la Humanidad de Cristo y su representación interior imaginativa y afirma en *La montaña Verde*: «...quien quiera comprender la doctrina de Dios debe superar y elevarse por encima de todas las cosas que tienen extensión: debe separarse de ellas...debe superar las potencias del alma, tan numerosas y tan ampliamente divididas...», y aun: “...a quien diga que Dios está aquí o allí, no le creáis. La Luz, que es Dios, brilla en las tinieblas. Dios es una luz verdadera; quien quiera verla debe ser ciego y debe mantener a Dios lejos de todas las cosas» (cf. MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 2006,90-98).

⁵³ Cf. CHARLES PÉGUY, *Oeuvres en prose complète*, Gallimard, Paris, 1992 [la traducción es nuestra].

conoce vitalmente y se identifica al Verbo encarnado y, en él accede al Misterio infinito del Padre»⁵⁴.

Y, citando A. E. Arredondo, dirá: «Se contemplan los misterios de Cristo, el ‘Misterio de Cristo’ y eso contagia y configura interiormente al hombre, que luego actuará desde ese misterio de amor»⁵⁵.

La performatividad de la imagen, según los elementos subrayados desde la contemplación de los Misterios de Cristo o la “composición de lugar”, abre espacio a la performatividad de la gracia, que emana del contacto con el *Logos icónico*, vuelto *Logos encarnado*. La imaginación como ejercicio teológico-espiritual se configura, en definitivo, como condición indispensable para un cristianismo coherente desde su fin: la unión transformante con/en Cristo, cuya forma (la *forma Christi*) se imprime en el creyente.

⁵⁴ Cf. S. ARZUBIALDE, *art. cit.*, 345.

⁵⁵ *Ibid.*, (nota 37) 353.

III. “REPRESENTAR A CRISTO” EN TERESA: TEXTOS Y CONTEXTOS

La palabra, dicha o escrita, puede crear cercanía como promover distanciamiento. Tal es desde luego la paradójica vocación del lenguaje humano: constituirse vehículo de una interioridad comunicada y, por lo tanto, ser puente entre dos subjetividades; o perderse en la habladuría¹ que, pese a la emisión de sonidos, consistiría en articulaciones vocales vacías (*flatus vocis*)².

En ese sentido, a palabra de Teresa, plasmada en sus escritos, es palabra fuerte. Llena de sentido, conecta toda la persona de la santa – sus vivencias, su interioridad anímica sensitiva, psicológica y espiritual, sus deseos más profundos - con sus lectores. Deviene palabra que ilustra el proceso y revela el peso de amor existente en las experiencias de nuestra doctora de la vida de oración. Por consiguiente, lo que sabemos de la mística abulense, de algún modo, nos viene de esa palabra que goza de la prerrogativa autobiográfica: Teresa extrae lo mejor de sí y se lo comunica en primera persona, y lo mejor de Teresa es el acontecer de Dios en ella.

En ese sentido, en ese tercer capítulo, buscamos acercarnos a la palabra de Teresa presente en sus escritos, permitiendo que la santa se auto-revele y nos haga entrar en contacto con su experiencia mística. En ese aproximarse a Teresa, consideramos la diversidad del léxico teresiano para expresar el representar a Cristo. En seguida buscaremos delimitar ciertas experiencias que fundamentan la construcción de dicho lenguaje y pensamiento. Finalmente, abordamos, de modo sucinto, ciertos aspectos literarios utilizados por Teresa en la composición de su discurso autobiográfico.

1. Léxico teresiano: las varias acepciones para la consideración imaginativa de los misterios de Cristo

El quinto centenario de la muerte de Teresa de Ávila volvió a enfatizar una constatación cuya evidencia, reconocida desde antaño, no deja lugar a dudas: la eximia vena literaria de la Santa³.

¹ La habladuría (*das Gerede*) para Heidegger es lo propio de una existencia inauténtica, que esconde el ser de las cosas. Por el contrario, en el pensamiento heideggeriano, «el lenguaje es la casa del ser. En esta morada habita el hombre. Los poetas y los pensadores son los guardianes de esta morada» (cf. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid 2006, 11).

² Expresión acuñada al interior de la querrela nominalista acerca de la existencia real (o un ser substancial) o no de los conceptos universales. La expresión se refiere hoy día a palabras desprovistas de significación o contenido.

³ «Cuando Teresa escribe extrae un placer más que obvio del hecho de fijar sus pensamientos. Casi se puede observar cómo fluyen, de qué manera se organizan en las páginas, escritas a toda prisa, en tiempos de auténtico record. Las

Escritora nata, Teresa de Jesús no lo es por el hecho de la extensión de su obra. La vasta producción literaria impacta, considerando la marginada situación de la mujer en el contexto de la vida socio-intelectual de su época⁴. Más bien, la doctora abulense es maestra en el arte de expresar en la escritura la íntima relación de amistad entre Dios y la persona humana (V 8,5-6; R 42), en describir el camino espiritual del alma hacia la unión divina con estilos literarios, figuras de lenguaje, artimañas del juego de palabras⁵. De igual modo, su vocabulario, pese a su estilo dialógico-coloquial, se manifiesta rico y diversificado.

En todo caso, en la pluma de Teresa, la univocidad no encuentra espacio. Una realidad puede ser dicha de muchos modos (*tò òn légetai pollachos*)⁶. Porque se trata de mejor comunicar su experiencia de Cristo y de la Trinidad, Teresa se vale de todas las virtualidades de la palabra, de sus insinuaciones y significaciones, para dar cuenta de la hondura misma de la experiencia que, con un realismo continuo⁷, supera siempre lo que de esa misma experiencia se pueda decir. Teresa manifiesta la conciencia de la posible inadecuación de la palabra dicha, o escrita, con el hecho mismo que intenta traducir en su papel (V 11,6). Por eso redacta, retoma lo escrito, intenta decírselo

monjas decían que su pluma volaba mientras ella miraba al infinito, en una suerte de escritura automática»; así se expresa Espido Freire acerca del don de escritora de Teresa (cf. ESPIDO FREIRE, “Santa Teresa de Jesús y la literatura”, en Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad, Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol 2*, Monte Carmelo – CITeS, Burgos 2016, 307).

⁴ Mucho se ha escrito sobre la condición de la mujer en tiempos de Teresa. Sin embargo, con una suerte de astuta *captatio benevolentiae*, la Santa se sirve de tal discriminación – y se esconde tras ella – para ganarse a quienes lleguen a leer sus escritos y a la vez construir un espacio de libertad literario-doctrinal inmune a rechazos misóginos. De igual modo, los “letrados” a quienes recurre la santa constituyen un tipo de defensa a su condición de mujer mistagoga y escritora. Tomás Álvarez traza el proceso teresiano del hacerse escritora, identificando varias etapas, tales como las fuentes, el desarrollo, la dicha “obediencia”, el recurso a los letrados, etc. (cf. TOMÁS ÁLVAREZ, *Cultura de mujer en el s. XVI, el caso de Santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos 2006). Sobre este tema, véase también MARÍA ROSAURA GONZÁLEZ, S.T.J., *La fuerza de la mujer en Teresa de Jesús, crecimiento y maduración en la experiencia mística y profética*, Editorial Claretiana, Buenos Aires 2007; y DOMINIQUE DENEUVILLE, *Santa Teresa de Jesús y la mujer*, Editorial Herder, Barcelona 1966.

⁵ Cf. JUAN ANTONIO MARCOS, *Mística y subversiva, Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002.

⁶ Aristóteles subraya con esa afirmación el carácter analógico del ser – o de “*lo que es*” (el concreto de la existencialidad en perspectiva fenomenológica), y consecuentemente del pensar y del decir. La analogía será el principio que rige la fuerza de un pensar en profundidad y de un decir versátil que busca dar cuenta de la multiplicidad de sentidos que ofrece cualquier realidad conocida, más allá de toda univocidad genérica (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z 1, 1028a10: *tò òn légetai pollachos*. véase también A 3, 992b18 ss.; Γ 2, 1003a33; 1003b5; Δ 7; 10, 1018a35; 11, 1019a4 ss.; E 2, 1026a33-b2; 4, 1028a5 ss.; K 3, 1060b32 ss.; 1061b11; 1064b15; M 2, 1077b17; N 2, 1089a7; 1089a16).

⁷ Especialistas en la figura de Teresa acuerdan en aseverar su personalidad realista que, de cierta manera, tendrá influjo sobre el proceso espiritual vivido y enseñado por la santa: «Que Sainte Thérèse ait eu le tempérament réaliste, son ami et premier biographe Ribera l’a dit à sa maniere et on l’a si souvent démontré qu’il suffira de le rappeler en quelques mots [...]» (cf. MARCEL LEPÉE, *Sainte Thérèse d’Ávila, Le réalisme chrétien*, Desclée de Brouwer, Paris 1947, 13-15).

de otro modo, abre paréntesis para justificar lo afirmado apenas lo termina de expresar⁸. Utiliza sinónimos en abundancia, en un intento de que se haga mayor claridad sobre lo que pretende comunicar.

Por lo tanto, como suele pasar con los grandes escritores de todos los tiempos, se advierte la necesidad de establecer un léxico – aquí se trataría de un léxico teresiano⁹ – que explicita, más allá de la materialidad de una palabra, las diferentes acepciones equivalentes sobre una misma realidad. En ese sentido, cabría buscar establecer las diferentes maneras como Teresa se refiere al ejercicio de la imaginación y al uso de la imagen en el proceso espiritual, situando la importancia de ello en los diferentes grados de oración.

1.1. El lenguaje encarnado en su tiempo: “representar”, “imagen”, “imaginación” según Covarrubias

La palabra humana, sea dicha o escrita, se enraíza en el contexto de cada época y, de ese modo, los múltiples sentidos que pueda vehicular permanecen circunscritos al medio espacio-temporal en donde ha tenido origen o en donde se la emplea. Así es para el léxico teresiano. Ubicado en el universo lingüístico del siglo XVI, se hace menester acercarnos al diccionario de Covarrubias¹⁰, a fin de cernir el empleo de las palabras “representar”, “imagen” e “imaginación”, para entender la polisemia de esos términos y su uso.

⁸ «[...] Tales son la advertencia de inevitables repeticiones (fruto a su vez de su presunta memoria débil) [...], Santa Teresa bien puede “guisar” el mensaje “de diferentes maneras”. [...], el inagotable espacio temático del discurso místico determina en Santa Teresa la constante matización o el enriquecimiento de lo escrito anteriormente [...]» (cf. JORGE CHECA, *Experiencia y representación en el Siglo de Oro, Cortés, Santa Teresa, Gracián, Sor Juana Inés de la Cruz*, Junta de Castilla y León – Consejería de Educación y Cultura, Valladolid 1998, 73-74). Jorge Checa además afirma la “obsesión” teresiana de darse a entender, justificando de modo casi automático las correcciones y repasos, con un constante re-escribir una experiencia que no puede ser encerrada de modo conclusivo en los enunciados.

⁹ Véase el exhaustivo artículo sobre el léxico teresiano presentado por A. Fortes. El autor nos presenta datos sobre la evolución en la constitución de tal léxico, la aportación de los especialistas en ese campo de estudio, el avance en la identificación de la sinonimia entre las palabras o expresiones, y la cantidad numérica de utilización de las palabras de mayor importancia (cf. A. FORTES, “Léxico teresiano”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 406-408).

¹⁰ *Tesoro de la Lengua Castellana o Española, compuesto por el licenciado Don Sebastián de Covarrubias Orozco, Capellán de Su Majestad, Mastrescuola y Canonigo de la Santa Yglesia de Cuenca, y consultor del Santo Oficio de la Inquisición. Dirigido a la Magestad Católica del Rey Don Felipe III, nuestro señor*, Ediciones Turner, Madrid 1979. Desde ahora, nos referimos a esa obra como *Covarrubias*.

1.1.1. Representar

Covarrubias nos ofrece una definición del “representar” con diversos matices, con un acento especial en la directa relación con la interioridad imaginativa:

«Hazernos presente alguna cosa con palabras o figuras que se fixan en nuestra imaginación; de ay se dixeran representantes, los comediantes, porque uno representa al rey, y haze su figura como si estuviesse presente [...] Representar es encerrar en sí la persona del otro, como si fuera el mesmo, para sucederle en todas sus acciones y derechos, como el hijo representa la persona del padre. [...]. Representación, el acto de representar»¹¹.

El aspecto que nos interesa en esta definición equivale a la capacidad de presentificación aplicado al hecho de representar. Ese hacer presente una realidad se efectúa desde la palabra o la imagen impresa en la imaginación, de tal modo que la figura producida ejerza una acción performativa (encerrar en sí la persona del otro, como si fuera el mesmo, para sucederle en todas sus acciones...)¹². Covarrubias de igual modo articula la representación con el “recordar”:

«Recordar: es renovar y traer de nuevo a la memoria alguna cosa passada notable; es vocabulo antigua castellano, y lo mesmo significa membrar, quasi memorar, del verbo *memorar*; de allí se dixo remembrança; que vale el dicho recuerdo, con alguna representación de cosas exteriores; y así llamavan remembrança ciertos passos de la pasión de Nuestro Redentor Jesu Christo, que con justa causa se han vedado»¹³.

Considerando la acción de “recordar” desde una perspectiva religiosa cristiana, la representación consiste en el traer a la mente la pasión de Jesucristo (*ciertos passos*). Dicha afirmación corresponde, por lo tanto, al giro operado por la mística de la *devotio moderna* en la que la imagen y la representación imaginativa de la *Vita Christi* viene presentada como un tipo de evangelio interiorizado, un evangelio representado y visto con los ojos interiores.

¹¹ Cf. COVARRUBIAS, s.v. “Representar”.

¹² La performatividad en ese caso se vincula al universo artístico teatral, a la puesta en escena de un personaje, representándolo (cf. ERIKA FISCHER-LICHTE, JENS ROSELT, “La atracción del instante. Puesta en escena, performance, performativo y performatividad como conceptos de los estudios teatrales”, en *Ensayos e investigación*, III, 2001, 115-124).

¹³ Cf. COVARRUBIAS, s.v. “Recordar”.

1.1.2. Imagen

El vocablo “imagen” en Covarrubias comporta varios elementos en su definición. Sin embargo, para nuestro tema, retendremos en su explicación el siguiente párrafo:

«[...] entre los fieles católicos llamamos imágenes las figuras que representan a Cristo Nuestro Señor, a su benditísima Madre y Virgen Santa María, a sus apóstoles y a los demás santos y los misterios de nuestra fe, en quanto pueden ser imitados y representados, para que refresquemos en ellos la memoria y que la gente ruda, que no sabe letras, les sirven de libro, como al que las sabe, la historia; y de aquí viene que los libros que tienen figuras, que significan lo que contienen cada uno y cada capítulo, se llaman libros historiados y las estampas históricas [...]»¹⁴.

La dinámica de las imágenes debe conducir a la imitación, activando la memoria. Covarrubias permanece, sin embargo, vinculado a la concepción corriente de la necesidad de la representación imaginativa para los rudos y primitivos¹⁵. Además, la comparación entre imagen y libro, entre imagen e historia es de fundamental valor para captar la importancia de la imagen en el proceso espiritual. Tal parangón (imagen/libro) puede ser considerado como una idea común en terreno cristiano desde las disputas iconoclastas y, desde luego, es doctrina común en la cristiandad de la Baja Edad Media¹⁶.

1.1.3. Imaginación

Con una definición más sucinta, Covarrubias alude a la imaginación como un algo concebido o realizado por la interioridad (*mente*) y como un “*aliquid rei*” que guarda una similitud con el intelecto pasivo en Aristóteles¹⁷. Por ella, reproducimos una suerte de simulacro en el alma. También acerca la voz “imaginar” al “pensar”: «es imaginar o rebolver alguna cosa en su memoria,

¹⁴ COVARRUBIAS, s.v. “Imagen”.

¹⁵ Ch. Schönborn alude a la doctrina de Teodoro Estudita en defensa de la imagen. Afirma: «No hay en la Iglesia dos clases de cristianos: los “primitivos”, simples, que no pueden todavía renunciar a las imágenes, porque están orientados “carnalmente”; y los “más perfectos”, los cristianos espirituales que ya no necesitan tales muletas» (cf. CH. SCHÖNBORN, *op. cit.*, 205).

¹⁶ «Junto al binomio visibilidad – invisibilidad de Dios, una de las asociaciones que atraviesa la Edad Media hasta el siglo XVI es la de la imagen y la escritura, entre lo que denomina O. Boulnois «le visible et le lisible» [...] Siguiendo la relación entre lo “lisible” y lo “visible”, dos son los caminos: a) La aparición de la imagen que suscita el discurso; b) El discurso que genera la aparición de las imágenes. En ambos casos “hay una carga de la capacidad visionaria”» (cf. EDUARD, LÓPEZ HORTELANO, S.J., *Poética y Forma Christi. El valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana: «Imaginando...»* (Ej 53), Tesis para la obtención del grado de Doctor, Universidad Pontificia Comillas, Facultad de Teología, Instituto de Espiritualidad, Madrid 2016, 536-537).

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 4, 429 a 14 sq. La similitud recae sobre el ser “*en potencia*” a toda figura imaginable, tal como el intelecto pasivo es “*en potencia*” a todo inteligible antes de pensado en acto.

del verbo latino *pensare, frequentativum o pendendo*, que es pesar con peso alguna cosa, porque el que piensa pondera las cosas, y assí se haze mejor de pensado que derrepente [...]»¹⁸.

Desde luego, esas diferentes acepciones para las palabras representar, imaginar e imaginación, que hacen parte del vocabulario vivo en la España de los siglos XV y XVI, se van a encontrar utilizadas en el lenguaje teresiano y, como se supone en todo proceso literario, van a conocer una expansión semántica en y desde la escritura de Teresa.

1.2. El repertorio teresiano para la representación de los misterios de Cristo. Los textos de Teresa de Ávila

Teresa se expresa sobre la consideración imaginativa de los misterios de Cristo con un vocabulario abundante¹⁹. Con mayor frecuencia emplea el verbo representar²⁰. Este viene conjugado sea de modo activo (referido al sujeto que representa – Teresa/ sus hijas / o cualquier otro interlocutor-lector), sea en su forma reflexiva cuyo sujeto es Cristo. En ese caso, Jesús se le representa en visión imaginativa o intelectual, resucitado (V 29,4), pudiendo por veces figurar una escena evangélica en el primer caso (visión con imagen sobrenatural), y, en el segundo, sin referencia a los días de su vida terrestre (en la visión intelectual). El representar se atribuye de similar modo al entendimiento (representar con el entendimiento, o un discurso del entendimiento – un discurrir). La Santa de Ávila propone al que medita “cansar el entendimiento”²¹.

Un caudal de otras acciones designa el representar los misterios de la vida de Cristo en la interioridad del alma. Teresa lo designa por el “traer [...] dentro de mí presente” o tenerlo “cabe sí”²². Otras veces, lo caracteriza como un “aprovechar con la imaginación”²³. Además, se trata de un “pensar a Cristo” y “escudriñar lo que el Señor pasó por nosotros”²⁴. De igual modo, emplea los términos comunes ya conocidos en la tradición espiritual de su momento, en los libros de autores y teólogos como en las prácticas devocionales: el “considerar” o “meditar”, un “pensar en

¹⁸ Cf. COVARRUBIAS, *s.v.* “Imaginación”.

¹⁹ Véase la voz “Imaginar” en las concordancias teresianas. El vocablo imaginar en el sentido de representar (figurar, pintar, presente [hacer presente]) (cf. JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 1336).

²⁰ V 9,4; V 10,1; V 12,2; V 22; V 28,8; V 29,4; V 40,5; C 26,1; F 1,8.

²¹ V 4,7-8; V 9,4; V 11,9; V 13,12. 22; C 26,2.

²² V 4,7; V 10,1; V 22,4. 9; C 26,1.

²³ V 4,7; V 9,6; V 23,17.

²⁴ V 12,1; V 13,22; V 22,14; 2M 11; 6M 7,15.

la Pasión”²⁵. También traduce el ejercicio imaginativo que representa los misterios de la vida del Señor como un cierto recogimiento activo u oración mental²⁶.

Desde un dimensión más afectiva, nuestra mística designa el representar a Cristo como un ejercicio de los sentidos internos²⁷, en términos de un “hablar y regalarse con el Señor”²⁸, un “mirarlo y mirar lo que le debemos”²⁹. Esas múltiples expresiones para indicar la actividad imaginativa se distribuyen ampliamente por la obra teresiana y dan a entender la importancia del ejercicio imaginativo en el proceso oracional. Cabría realizar, entonces, como una especie de *lectio divina* a partir de los escritos de la santa, un señalar dichos términos en el texto mismo, para que su significación aparezca de modo claro. Así tendríamos³⁰:

- *Libro de la Vida*: 4,7-8.22; 7,6; 9,4.6; 10,1; 11,9; 12,1-3; 13,11-13. 22; 14,2; todo el capítulo 22; 23,2.17; 24,2; 27,2; 28,3.8-9; 29,1-4; 33,13; 37,4; 38,14.19; 40,5.
- *Camino de Perfección*: 2,1; 18,4; 19,1; los capítulos 22, 24 y 26 enteros; 28,4.
- *Castillo interior*: 1M 1,7; 2M 11; 4M 1,6-8; 4M 2,3; 6M 5-15; 6M 9,3-4 y 14; 7M 2,1-3.
- *Las Fundaciones*: F 1,2; 4, 8; 5,2-3; 8,2-3.
- *Las Relaciones*: 1, 1.2.7; 4a,1-2; 5,2-5; 9; 18.
- *Conceptos del amor de Dios*: 1,7-8; 3,10-11.
- *Exclamaciones del alma a Dios*: XIV, 1-2.
- *Poesías*: “Dichoso el corazón enamorado”; “Alma, buscarte has en Mí”.

Cada una de esas maneras de decir la representación de los misterios de Cristo o la *Imago Christi* reproducida en el alma elucida aspectos específicos del valor de la imaginación y de las imágenes en el proceso espiritual oracional. Conviene, por lo tanto, resaltar lo propio de las expresiones afines empleadas por Teresa:

²⁵ V 4,7.22; V 9,4; V 13,12-13; V 22,6; C 28,3-4; 6M 7,6; R 4 a.

²⁶ V 4,7; V 8,5; V 15,9; V 18; C 28,3-4.

²⁷ V 9,11; 4M 2,6.

²⁸ V10,2; 12,2; V 13,22; C 28,5; 2M; 7M 4,8.

²⁹ C 2,1; C 16,11; C 26,3-5.

³⁰ No se pretende ser exhaustivo con esa lista de textos, sino resaltar los más significativos en los que la acción de representar (o los otros términos sinónimos en la Santa) tienen como contenido Cristo viviendo sus misterios o el representarse de Cristo glorificado a Teresa. Por otro lado, se pretende aseverar la importancia de la actividad imaginativa, desde el *corpus teresianum*, en la doctrina de la santa. En la obra epistolar de Teresa no trasparece el uso del representar a Cristo, sino más bien emergen aspectos de la vivencia devocional de la Santa.

a. Representar / representar con el entendimiento / discurrir / discurso con el entendimiento / meditar / recogimiento³¹

Teresa caracteriza la representación como un discurso particular, visual. Así, lo atribuye al entendimiento. Por lo tanto, no se trata sólo de una construcción de figuras sin un sentido vasto y propio, desconectadas del que las contempla. Al contrario, se trata más bien de una escena interior, cargada de una circunstancia, de un contenido, de una relacionalidad viva que involucra la historia personal. Representar es una realidad compleja. Por eso, Teresa lo considera un trabajo penoso y confiesa no tener talento para discurrir con el entendimiento. Sin embargo, la Santa va a lo esencial en su meditación: el Cristo hombre. Dice Teresa:

«Si pensaba en algún paso, le representaba en lo interior; aunque lo más gastaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación; porque no me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento ni de aprovecharme con la imaginación, que la tengo tan torpe, que aun para pensar y representar en mí -como lo procuraba traer- la Humanidad del Señor, nunca acababa. Y aunque por esta vía de no poder obrar con el entendimiento llegan más presto a la contemplación si perseveran, es muy trabajoso y penoso. Porque si falta la ocupación de la voluntad y el haber en qué se ocupe en cosa presente el amor, queda el alma como sin arrimo ni ejercicio, y da gran pena la soledad y sequedad, y grandísimo combate los pensamientos»³².

Teresa centra en Cristo (en su Humanidad sufriente, en el Hombre del dolor de Is 52) su representación como discurso interior (con el entendimiento), como meditación, recogimiento o construcción de narrativa. Nuestra mística deja a un lado cualquier descripción de circunstancias particulares en la escena imaginada: «Tenía tan poca habilidad para con el entendimiento representar cosas, que si no era lo que veía, no me aprovechaba nada de mi imaginación, como hacen otras personas que pueden hacer representaciones adonde se recogen. Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre»³³.

³¹ Aquí también las concordancias de los escritos de Santa Teresa nos ofrecen la identificación del vocablo imaginación con consideración, contemplación, discurso, entendimiento, meditación, oración, pensamiento, razonamiento (cf. JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 1334-1336).

³² V 4,7; podemos darnos cuenta de que Teresa substantiva en la persona de Cristo los acontecimientos, es decir, no se trata tanto de la Pasión, se trata del Cristo paciente; no de la agonía en el Huerto, sino del Cristo agonizante, y así sucesivamente: el Cristo a la columna, el Cristo coronado de espinas, el Crucificado.

³³ V9,6; aquí aparece una de las características de la composición de lugar teresiana: el ojo interior se figura tan únicamente Cristo, y aunque Teresa nombre lugares que sitúan el misterio (Getsemaní, la columna, la cruz), es siempre Cristo el punto focal.

Por consiguiente, el recogerse dentro o la oración mental para meditar en la pasión consiste en un ejercicio (C 26,8), no se produce como generación espontánea. Implica un educar la imaginación. Teresa invita para ello a un acostumbrarse necesario: «Digo que esto, que puede acostumbrarse a ello, y trabajar andar cabe este verdadero Maestro» (V 26,2)³⁴.

Manera toda particular de concebir el representar, ya que en una consideración común a diferentes antropologías y psicologías, se lo asignan más propiamente a la imaginación o a la memoria. ¿Qué comprende Teresa por entendimiento? ¿Qué vínculo establece entre éste y la representación? Tomás Álvarez explicita que la Santa realizó la distinción entre pensamiento (imaginarse) y entendimiento desde un texto de *Moradas*:

«Yo he andado con esta barahúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el pensamiento (o imaginación, porque mejor se entienda) no es el entendimiento... Porque, como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíaseme recia cosa andar tan tortolito algunas veces...» (4M 1,8)³⁵.

Todo parece indicar que Teresa hace confluir en la representación la formación de la imagen interior y el atento ejercicio de la mente que considera con ponderación amorosa³⁶. Así, el representar con el entendimiento podría referirse, dentro del giro efectuado por la espiritualidad de la *devotio moderna*, a un tipo particular de narración. Teresa, al tratar de las distracciones³⁷, subraya cómo el representar no es tarea sólo de la imaginación, que puede por sí misma y con constancia “divertirse”³⁸. La consideración narrativa de los misterios de Cristo implica el entendimiento como capacidad de clara y atenta conciencia, pese a la redundancia.

Otro aspecto a subrayar se refiere a la importancia del representar con el entendimiento para las oraciones más subidas. El vivenciar elevadas experiencias de Dios no legitima el desprecio del

³⁴ Véase también V 12,2; C 26,10.

³⁵ Tomás Álvarez comenta: “Es interesante notar que en el proceso de conocimientos psicológicos de Teresa hubo un momento (tardío) en que tuvo conciencia de que el pensamiento no es el entendimiento. Lo anota ella al titular el capítulo primero de las *Moradas* cuartas: “dice el contenido que le dio entender que es cosa diferente el pensamiento y el entendimiento”. Y explica enseguida: Lo interesante es que ese hallazgo no le ha llegado por vía informativa sino por experiencia. Y que ello supone haberse parado más de una vez a escrutar el propio psiquismo” (cf. TOMÁS ÁLVAREZ, “Pensamiento”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 507-508).

³⁶ Aunque en algunos textos parezca distinguir de modo absoluto representación y oración discursiva (6M 7,10).

³⁷ Distracción es, generalmente, el desvío involuntario de la mente, fuera del normal centro de atención, bien sea en el plano psicológico, o bien y sobre todo en el acto religioso de la oración, o incluso en la organización de la propia vida, (*Ibid.*, 244-246).

³⁸ Volveremos a tratar esa temática cuando explicitaremos la composición de lugar teresiana en el punto dos.

ejercicio imaginativo de los misterios de la Pasión del Señor: «Este modo de traer a Cristo con nosotros aprovecha en todos estados, y es un medio segurísimo para ir aprovechando en el primero y llegar en breve al segundo grado de oración, y para los postreros andar seguros de los peligros que el demonio puede poner» (V 12,3); y aún: «Creo queda dado a entender lo que conviene, por espirituales que sean, no huir tanto de cosas corpóreas que les parezca aun hace daño la Humanidad sacratísima» (6M 7,14). Teresa da a entender tal importancia formulando una metáfora en la que compara un gigante a un niño³⁹:

«Y aunque esto del conocimiento propio jamás se ha de dejar, ni hay alma, en este camino, tan gigante que no haya menester muchas veces tornar a ser niño y a mamar (y esto jamás se olvide, quizás lo diré más veces, porque importa mucho); porque no hay estado de oración tan subido, que muchas veces no sea necesario tornar al principio, y en esto de los pecados y conocimiento propio» (V 13,15).

b. Traer dentro de mí presente / cabe sí

Teresa no cede a débiles fantasías. Tomás Álvarez, en efecto, califica el término fantasía/fantasear en los escritos teresianos como un hápax. Aunque, en un sentido negativo, la actividad imaginativa pueda desviarse y constituirse la “loca de la casa”⁴⁰, la mística de Ávila prima por un realismo tan arraigado en su personalidad que le es imposible recrearse en ilusiones devotas⁴¹. Por lo tanto, representarse Cristo consiste en un “traerlo dentro de sí presente”, expresión teresiana que revela la realidad teologal vinculada a la actividad imaginativa: el “traerlo dentro”, “cabe sí”, despierta el alma a la gracia del ser “en Cristo” (*en Christô* – Ef. 1,3) y a la inhabitación trinitaria: «Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración» (V 4,7).

En la pluma teresiana, tal expresión encierra varias consideraciones. La primera consideración, típicamente agustiniana, expresa una elevada certeza acerca de la interioridad del alma como lugar

³⁹ Teresa afirma los beneficios del representar a Cristo dentro: se está por buen camino (V 19,1), advienen muchos provechos y ganancias (V 13,11.22), preserva del peligro de una imaginación desgobernada (V 4,8), genera un sentimiento de la presencia de Dios (V 10,1), es cimiento para el edificio de la vida de oración (V 24,2), es humildad y verdad (V 22), actitudes fundantes para un auténtico trato con Dios.

⁴⁰ Tomás Álvarez reporta tal afirmación a V30, 16: «De ahí la famosa definición de “la imaginación: la loca de la casa”, atribuida a la Santa, pero que en realidad no es frase suya» (cf. TOMÁS ÁLVAREZ, *op. cit.*, 507-508). La Santa afirma igualmente: «[...] en esa quietud, no haga caso del entendimiento más que de un loco» (V 31,8). Véase también sobre la acepción negativa de la imaginación: V 15,6; V 17,5-6; 4M 1,8.13; F 5,2; 5M 1,5.

⁴¹ «De devociones a bobas nos libre Dios» (V 13,16).

del acontecer trinitario y de la relación amorosa con Cristo Esposo⁴². El alma deviene lugar natal de la experiencia de Dios – según Juan Antonio Marcos⁴³ – y lugar de una relación amical y de la mística sponsal. Ese primer elemento será un trazo específico de la mistagogía teresiana: el alma como espacialidad habitada por la divina presencia - un castillo todo de diamante (1M 1,1-3.5), como huerto (V 14,9)⁴⁴.

Mística realista, centrada en la experiencia – por lo que podríamos caracterizar su proceso espiritual como mística de la experiencia cristiana – Teresa coloca toda su atención en la experiencia interna⁴⁵ y descubre que el espacio interior, sea sensible o espiritual, en su integridad coopera y está involucrado en la acción de la vida divina en el interior anímico. Además, interioridad como lugar del acontecer divino y sentido de la experiencia interna desembocan en lo que, en Teresa, será una nota propia de su camino espiritual: una teología mística experiencial de la presencia divina⁴⁶.

Teresa se comprende en una continua relación de amistad con Jesucristo, embebida (V 28,9; R 45; R 61) y engolfada (V 10,1) en el amor trinitario. Por el hecho de que la dinámica amorosa aborrece toda abstracción y exige una reciprocidad actual, nuestra Santa fija su deseo y su visión interior en la santa Humanidad de Cristo. Profundamente cristiana, Teresa construye una mística de la encarnación, y por consecuencia una mística para la imagen⁴⁷. La presencia amorosa de Jesús a Teresa y de Teresa a Jesús no puede darse afuera de la dinámica encarnatoria, de la corporeidad (R 33,3; R 47), y sus diferentes modalidades de presencIALIZACIÓN (la imagen consiste en una de ellas).

⁴² Frase directa y llena de sentido común encontramos en C 28,10: “No nos imaginemos huecas en el interior [...], si trajésemos cuidado de acordarnos tenemos tal huésped dentro de nosotros [...]”. Véase V 7,17; C 28,2; 1M 1,5; 5M 1, 10; R 5,25; R 6,9; R 16, R 54, R 56, Ex I,3.

⁴³ Cf. JUAN ANTONIO MARCOS, O.C.D., “El lenguaje de Santa Teresa: una visión interdisciplinar. Fenomenología, hermenéutica y metáfora”, en *Teresianum, Rivista della Pontificia facoltà teologica e del Pontificio Istituto di spiritualità “Teresianum”, Teresa e l’Humanum – Congresso teresiano internazionale*, Edizioni OCD, Roma 2015, 335-351.

⁴⁴ Cf. MERCEDES CAMINA DEL AMO, “Formas de la mirada: Paisaje interior. Experiencia como materialidad del paisaje en Santa Teresa de Ávila”, en *III Congreso Internacional de la Asociación EASLCE. “Paisajes culturales. Herencia y conservación”*, Alcalá de Henares 2008.

⁴⁵ V 25,1.

⁴⁶ Cf. ÁNGEL M^a GARCÍA ORDÁS, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia (Claves de interpretación)*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2011.

⁴⁷ Cf. EMMANUEL FALQUE, *Triduum Philosophique. Le passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitud. Les nocces de l’Agneau*, Cerf, Paris 2015.

c. Aprovechar con la imaginación / pensar en el Señor (o en la Pasión) / mirarlo y mirar lo que le debemos

En la mística de la *devotio moderna*, el aprovechamiento espiritual desde el ejercicio oracional deviene una meta a ser alcanzada, dado que ello corresponde a la unión y la transformación en Cristo operada en el creyente. Desde ese punto de vista, la vida espiritual no consiste en un ejercicio piadoso ineficaz. Al contrario, se acompaña la conciencia del debido cambio que debe operarse en el proceso espiritual. De igual modo, Teresa apuesta por un aprovechamiento espiritual en el orden del amor desde la imaginación y desde el pensar en el Señor:

«Puede en este estado hacer muchos actos para determinarse a hacer mucho por Dios y despertar el amor, otros para ayudar a crecer las virtudes, conforme a lo que dice un libro llamado Arte de servir a Dios, que es muy bueno y apropiado para los que están en este estado, porque obra el entendimiento. Puede representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con Él, pedirle para sus necesidades y quejarse de sus trabajos, alegrarse con El en sus contentos y no olvidarle por ellos, sin procurar oraciones compuestas, sino palabras conforme a sus deseos y necesidad» (V 12,2).

Por lo tanto, la actividad imaginativa deviene el lugar de un escudriñar los acontecimientos de la Pasión del Señor, de un meditar en la encarnación por amor que culmina en sus sufrimientos por nosotros. La consideración imaginativa y discursiva permite, según Teresa, compartir los sentimientos del divino Esposo, y llevar con Él el peso de sus labores de salvador, produciendo una dinámica continua de “despertar al amor” (V 10,4; V 22,4; 2M 7,11; R 30, Con 1,4-5). Así, para Teresa, el mirar mutuo se vuelve la comunicación performativa por excelencia (C 26,9).

La mirada interior puesta en el amado suscita y saca amor (V 22,14). En una evolución siempre más profunda, el mirar con consideración engendra ímpetus de amor renovado⁴⁸. La comunicación amorosa en la dinámica del ejercicio imaginativo, prueba de buen sentido de la santa, deviene

⁴⁸ La convicción de que amor saca amor es el motor de la respuesta en reciprocidad al amor de Cristo. Santo Tomás de Aquino asevera que la “*amatio et redamatio*” es la dinámica propia de un amor que crece y se profundiza. Escribe Santo Tomás de Aquino (STh. I, IIae q. 28, art. 2): «La mutua inhesión puede entenderse aún de una tercera manera, en el amor de amistad, a saber: según la *correspondencia o redamatio*; es decir, en cuanto que los amigos se aman uno a otro y se quieren y hacen bien uno a otro». Santa Teresa explicita tal verdad a su manera en la poesía *Coloquio Amoroso*: “Un alma en Dios escondida / ¿qué tiene que desear, / sino amar y más amar; / y en amor toda encendida / tornarte de nuevo a amar?”.

discurso personal y dialógico. En todo caso, no cabe la repetición de palabras sin la necesaria atención que, caso de que no existiera, resultaría vana la oración (V 12,2).

2. La Sagrada Escritura desde la representación de la Pasión en clave esposal

La Sagrada Escritura ocupa un lugar primordial en el camino y la mistagogía teresiana⁴⁹. Teresa conoce la escritura y la cita con su singular libertad. De hecho, muchos comentaristas ilustres de las obras de la santa resaltan la presencia abundante de texto escriturísticos en las obras de nuestra doctora⁵⁰. Podemos, desde luego, hablar de una mística bíblica en Teresa.

La santa abulense lee la Escritura y los diferentes personajes bíblicos le sirven de *tipos* para su relación personal con Dios y con Cristo. De igual modo, contempla los misterios de la vida del Señor, buscando estar presente en lo que vive Jesús. Sin embargo, en el proceso oracional, manifiesta predilección por los misterios de la pasión Señor. En una visión global, podemos distribuir los relatos de la Pasión presentes en la meditación teresiana de la siguiente forma:

Última cena – la Pasión según el modo sacramental – Eucaristía Mt 26, 26-29; Mc 14, 17-21; Lc 22, 21-23 Jn 13, 21-30	V 29,4; V 38, 14.19
Getsemaní – Huerto de los Olivos Mt 26, 36-46; Mc 14, 32-42; Lc 22, 40-46	V 9,4; V 29,4; C 26,5; 6M 7,10-11, Con 3,11
Flagelación – Coronamiento de espinas Mt 27, 25-31; Mc 15, 16-20 ; Jn 19, 2-3	V 13,22; V 29,4; C 26,5; R 9
<i>Via Crucis</i> – el crucificado Mt 27, 32-55 ; Mc 15, 21-42; Lc 23, 26-49 Jn 19, 17-37	V 11,11; V 15,13; V 20,15; V 29,4; V 38,19 C 26,5.7-8; 6M 7,10; 7M 4,8; Con 3,11

⁴⁹ Dice la Santa: «Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras de los Evangelios que libros muy concertados» (C 21,4).

⁵⁰Cf. DANIEL DE PABLO MAROTO, *El teresianismo. Teología, Espiritualidad y Moral*, Monte Carmelo, Burgos 2015, 147-170.

2.1. Composición de lugar teresiana: los lugares del amor

El cuadro anterior nos muestra que Teresa, en la contemplación de los misterios de Cristo, se centra de modo especial en los lugares de la Pasión⁵¹. Desde esa constatación, vemos que la santa conoció y recibió los influjos de la espiritualidad predominante en su época, a partir de la lectura de los maestros espirituales citados en sus obras. Por consiguiente, la “composición de lugar” y la aplicación de los sentidos espirituales tan preconizadas y vividas en la espiritualidad de la *devotio moderna* también se encuentran en la enseñanza teresiana y se revisten de un carácter esponsal totalizador.

Para Teresa, la aplicación de la imaginación en el ejercicio oracional, a diferencia de la composición de lugar ignaciana, está privada de la descripción interior de las circunstancias que envuelven tal o cual misterio de Cristo – personas, objetos, sonidos, olores, etc. - para recaer con una fuerza única sobre Cristo mismo y sus sentimientos, en el Señor viviendo su Pasión. Teresa traza así un mapa de los lugares del sufrimiento amoroso y redentor. Tales lugares son los espacios del amor y del reconocimiento. Teresa exhorta a que se mire al Esposo, y se advierta lo que él vivió en total abnegación y amor por nosotros. Tal mirada amante engendra la gratitud en el alma⁵².

En su pluma, tales lugares del amor, consisten en los espacios de soledad e intimidad esponsal⁵³, de intercambio amoroso de deseos y de la unión transformante de la esposa en el Esposo. Son los lugares de la mística amorosa⁵⁴, de las hablas y gestos de cortesía tierna y afectiva (tales como mirarse a los ojos, tomarse las manos, el beso, el abrazo, estar a sus pies, sentarse a un lado, enjugárselo el rostro, etc.). Teresa prima lo esencial en la composición del lugar: una presencia

⁵¹ En efecto, Teresa recibe el amor por los misterios de la Pasión como herencia de la religiosidad popular en la Edad Media, en la cual el culto a Cristo, hombre y Dios, toma la centralidad. La vida de Cristo, de Belén a la Cruz alcanza su zénit en la devoción a la Pasión y Muerte de Jesús (cf. JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO, *art. cit.*, 302.335).

⁵² Cf. M. ROSA ELOSUA, “Un estudio preliminar de la psicología de la gratitud en Teresa de Jesús”, en *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITeS, Burgos 2014, 829 - 843.

⁵³ Teresa comparte la soledad de Cristo y, en ella, ve la ocasión del encuentro amoroso: «Tratar a solas» (V 8,5; V 11, 12; C 24,4, C 35,1); «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» (V 9,4).

⁵⁴ La teología de las *mulieres religiosae* y la “*minnemystik*” (el lenguaje cortés teologal) de las místicas que precedieron a Teresa encuentran, en la experiencia espiritual de la santa, una realización del femenino esponsal traducido en los gestos de ternura, en una liturgia afectiva, según el modelo de la “gloriosa Magdalena” (V 9,2; V 21,7; V 22,12). (Véase IRENE GONZÁLEZ HERNANDO, “La unción de Cristo en el imaginario medieval y la exégesis sobre la identidad entre María Magdalena, María de Betania y la pecadora anónima”, en *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VII, nº 14, 2015, 77-96).

mutua, en la que se pueda establecer una relación amorosa de trueque⁵⁵, de real camino unitivo, de asunción del todo de Cristo en la vida del que ora.

Se subraya un segundo elemento distintivo en la composición de lugar teresiana: la santa de Ávila invierte el orden de la conformidad de los sentimientos en la relación a Cristo. Si en la *devotio moderna* se busca descubrir los sentimientos de Jesús para pedírselos en el diálogo interior, por su parte Teresa aconseja acercarse a Cristo según los sentimientos que habitan el alma, viendo en Él emociones similares⁵⁶ y encontrar alegría o consolación mutua.

3. El representar a Cristo y sus experiencias fundantes

Para Secundino Castro, Teresa se hizo teóloga y su doctrina refleja el trabajo de una inteligencia amante que busca entender el proceso espiritual que está aconteciendo en su interior. Por lo tanto, una pregunta se impone: ¿qué experiencia o experiencias pueden fundamentar la importancia del ejercicio imaginativo y de la meditación de los misterios de Cristo en el proceso espiritual según Teresa de Ávila?

Hemos distinguido ciertas vivencias que podrían dar cuenta del significado y alcance de la representación de Cristo en la mistagogía teresiana. Primero, la capacidad de visión y la mirada penetrante características de Teresa, que engendran una actitud receptiva hacia lo real y un deseo constante de conocer. En ese sentido, la santa educa su mirada y aprende a ejercitar los ojos del cuerpo, del alma, logrando un ver performativo.

Además, algunas experiencias existenciales potencian la visión de Teresa y su deseo de fijar su mirada en Cristo: la percepción de su vida como encierro, la experiencia de sus finitudes y vulnerabilidades. Teresa percibe también en la dinámica representativa la moción de la gracia que

⁵⁵ En C 16,10, escribe Teresa: «Mirad que es hermoso trueco dar nuestro amor por el suyo». La idea del trueque es una constante en la dinámica “gratuidad del Señor/gratitud nuestra” enseñada por la santa de Ávila. Tal enseñanza se resume en la poesía “*Sobre aquellas palabras «dilectus meus mihi»*”: «Ya toda me entregué y di, / y tal suerte he trocado, / que es mi Amado para mí / y yo soy para mi Amado».

⁵⁶ «Si estáis alegre, miradle resucitado; que sólo imaginar cómo salió del sepulcro os alegrará. [...] Si estáis con trabajos o triste, miradle camino del huerto: ¡qué aflicción tan grande llevaba en su alma, pues con ser el mismo sufrimiento la dice y se queja de ella! O miradle atado a la columna, lleno de dolores, todas sus carnes hechas pedazos por lo mucho que os ama; tanto padecer, perseguido de unos, escupido de otros, negado de sus amigos, desamparado de ellos, sin nadie que vuelva por Él, helado de frío, puesto en tanta soledad, que el uno con el otro os podéis consolar. O miradle cargado con la cruz, que aún no le dejaban hartar de huelgo. Miraros a Él con unos ojos tan hermosos y piadosos, llenos de lágrimas, y olvidará sus dolores por consolar los vuestros, sólo porque os vayáis vos con Él a consolar y volváis la cabeza a mirarle» (C 26,4-5). (Sobre ese aspecto, véase MÓNICA BELLTRONDE, *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*, Erasmus Ediciones, Barcelona 2012, 72).

engendra sentimientos renovados. Identifica el ejercicio imaginativo como el espacio de una presencia particular del Señor. Veamos cada una de esas experiencias.

3.1. La emergencia de una maestra: la experiencia visionaria de Teresa

Puesto que Teresa afirma con frecuencia haber aprendido desde su experiencia y desde ella enseña, su magisterio sobre el significado y valor del ejercicio imaginativo se ancla sobre la misma vivencia humano-espiritual de nuestra santa. Se hace necesario recordar que en los autores espirituales leídos, o maestros contemporáneos de Teresa, la contemplación de los misterios de Cristo permanecía considerada como la antesala de vivencias místicas supuestamente de orden espiritual. Por consiguiente, dicha meditación debe ser abandonada poco a poco en el proceso oracional.

Teresa de Ávila, a partir de su experiencia, transmite a sus lectores otra enseñanza acerca de la representación de Cristo⁵⁷. Pese a la autoridad de maestros y letrados, la santa abulense sostiene que el aprovechar con la imaginación, fijando la mirada interior en la Humanidad de Cristo, representada en el interior del alma, no es algo para incipientes. Por el contrario, de ella “nos ha venido y viene todo el bien” (V 13,13; V 22,7). Desde luego, la vida oracional es una cuestión de aprender a ver, una experiencia de visión y, por ende, del ojo de la fe puesto en Cristo. El valor del ejercicio imaginativo que representa Cristo equivale a la importancia del ojo de la imaginación (*oculus imaginationis*), asumido en la dinámica teologal de la oración⁵⁸.

3.1.1. El ojo del cuerpo, del alma y el ver-sin-visión

Teresa prima la experiencia visual en la vida teologal de oración, casi como si, entre los sentidos espirituales, el ojo y la visión constituyeran el modo primordial y más apto para “alcanzar” a Cristo y ser alcanzada por Él (Fil. 3,2). Ciertamente, la santa abulense transmite sus experiencias de las hablas y silbos amorosos del Señor (V19,9; 25; 4M 3,3) – vivencias auditivas por tanto – que afectan el oído espiritual como tal. Sin embargo, es al interior de la visión, como sentido envolvente, que se dan otras sensorialidades: representado Cristo, viéndolo cabe sí, se puede sentir su perfume (4M 2,6), escucharlo cuando habla y tocarlo con ternura (C 34,10).

⁵⁷ Cf. SALVADOR ROS GARCÍA, O.C.D., *art. cit.*, 307-333.

⁵⁸ Sobre el ojo de la imaginación, véase en EDUARD LÓPEZ HORTELANO, S.J., *op. cit.*, 545.641.

A ese propósito, Tomás Álvarez comenta que «Cristo ha sido el punto de mira a lo largo de todo el proceso»⁵⁹ descrito en Moradas, y por ende, de toda la vida de Teresa. Así, en la comunicación de su experiencia espiritual, la mística de Ávila distingue el ojo del cuerpo (impactado por la representación externa de Cristo; Teresa afirma nunca haber tenido visiones místicas con sus ojos de carne), el ojo del alma (impactado por la imagen formada en el interior, sea de modo natural o sobrenatural) y un ver-sin-visión⁶⁰.

Tales experiencias visionarias consisten, para Teresa, en un horizonte de liberación - un entrar del alma en sí para poder mejor subir sobre sí misma (V 22,1.4-5.7; V 27,1; 4M 3,2.6) - y la representación de Cristo deviene, en efecto, un espacio de ensanchamiento del corazón (“*Cum dilatasti cor meum*” 4M 1,5; 4M 3,9; 5M 1,2). Su contrario, la ceguera (V 5,3-5) se caracteriza como encierro y muerte.

3.2. El encierro, la visión y la Puerta: la experiencia de la finitud creatural y el “ver-la-salida”

Nuestra doctora de la vida de oración nos ofrece en el libro de su autobiografía – libro de la Vida – un recuento de su periplo espiritual desde su infancia en la casa paterna, ciertos hechos de su adolescencia y sus pasos en la vida religiosa. Ese mundo de acontecimientos y circunstancias, percepciones y vivencias anímicas, revelan la personalidad aguda y penetrante de Teresa. Sin embargo, Teresa describe de igual modo las luchas que traba: sus fragilidades anímicas, las enfermedades corporales que le advienen, las adversidades y penas suscitadas por personas y sucesos⁶¹.

Teresa desarrolla, por consiguiente, una percepción de la vida como encierro: «¡Ay, qué larga es esta vida! / ¡Qué duros estos destierros, / esta cárcel, estos hierros / en que el alma está

⁵⁹ Véase en TERESA DE ÁVILA, *Obras Completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2014, 784.

⁶⁰ Cf. V 22,4; V 27,2; V 28; V 38,7.23; V 39,12; C 2,1; C 16,11; C 31,2; C 34; 1M 1,11; 6M 9; 7M 4,8; R 4,15. (Sobre los procesos y “productos” mentales o actividad imaginativa en Teresa véase JESÚS SÁNCHEZ-CARO, “Sueños y visiones de Teresa de Ávila: una aproximación hermenéutica e interdisciplinar”, en Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad, Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol. 1*, Monte Carmelo – CITEs, Burgos 2016, 173-177).

⁶¹ En la cronología de Teresa, el periodo de 1538 a 1542 se caracteriza por el advenimiento de una enfermedad desconocida que conlleva a un sinnúmero de curas, conduciéndola a las puertas de la muerte. Teresa se encontrará tullida por casi tres años. Por otro lado, desde el punto de vista socio-religioso, Teresa experimenta luchas y persecuciones: la posibilidad de una condena por parte de la inquisición, ataques por parte de particulares, etc. La precariedad de su existencia, interpretada a la luz del seguimiento de Cristo, constituye un motivo más para descubrirse esposa que lleva la cruz y se ocupa de los asuntos de su Esposo.

metida!»⁶². La existencia experimentada como finitud y encierro de algún modo explica la comprensión del misterio de Cristo como única vía de salida y apertura a una existencia en plenitud⁶³. Por lo tanto, se conjugan la vivencia del propio “ser-en-prisión”, la visión como ver-la-salida del propio “en-cerramiento” (apertura amorosa hacia el otro de Dios) y el descubrimiento de la Humanidad de Cristo como puerta (V 22,6). La visión del infierno, descrita en V 32, se añade a esas vivencias de padecimiento, como meta-experiencia de la finitud creatural. Tal visión marcará de modo constante el proceso teresiano⁶⁴.

El horizonte de apertura como existencia en plenitud y el descubrimiento de la Humanidad de Cristo permiten a Teresa acudir a todas las virtualidades de la experiencia de Cristo en su Humanidad. La representación de Jesús, y la relación con la Humanidad santa del Señor que se establece, en el dinamismo teologal de la fe, emerge como acceso privilegiado a un vida en Dios caracterizada como un traspasar el misterio de Cristo como portal. Teresa, de igual modo es traspasada por el misterio de Cristo, deviniendo transparencia y transfiguración del Dios que le habita⁶⁵.

La positividad del ejercicio imaginativo reside por lo tanto en la experiencia humano-divina de una consideración visual que abre espacio a la experiencia de ser en relación amorosa a Cristo-Puerta (Jn 10), toda trasfigurada en Él: «Entrad, entrad hijas mías, en lo interior [...] Mirad los santos que entraron a la cámara de este Rey» (1M 1,6).

3.3. El representar teresiano: una construcción compleja

Para Teresa, el pensar en lo que el Señor padeció por nosotros engendra un mundo interior de afectos que mueven al amor de amistad concretado en un empleo total de sí y consagración a la causa de Esposo Cristo, un deseo de imitación y obras. Si la experiencia en ella misma es un todo complejo, el camino de introspección permite a la santa abulense discernir los diversos efectos de

⁶² Cf. Poesía “Vivo sin vivir en mí”.

⁶³ Emmanuel Falque afirma: «l’horizon bouché de notre existence exhibé au Vendredi Saint (Passeur de Gethsémani) devance heuristiquelement sa trouée au jour de Pâque [...]» (cf. EMMANUEL FALQUE, *op. cit.*, 13).

⁶⁴ Cf. Sobre el sentido teológico del sufrimiento en la vida de Teresa, (véase ANSELMO A. DONAZAR, *La cierva vulnerada. Retorno de Teresa de Jesús*, El Carmen, Vitoria 1982). Escribe el autor: «[...] pero Dios la hiere para tensarla», *op. cit.*, 146.

⁶⁵ «Lo transparente remite a lo que se deja adivinar o vislumbrar sin declararse o manifestarse plenamente. Y así hay realidades y personas transparentes. [...] Uno de esos seres transparentes fue Teresa de Jesús. [...] Al leer sus escritos, siempre se tiene la sensación de estar asistiendo a una (re)transmisión “en directo” [...] de esa intimidad sorprendida y disidente por la que ella se sabe y se siente habitada» (cf. JUAN ANTONIO MARCOS, *Teresa de Jesús*, 9).

la contemplación de la pasión del Señor. Salvador Ros García considera el proceso de Teresa como un camino original que parte del sentir, exige imperiosamente un entender, desembocando en un comunicar (V 17,5)⁶⁶: «Paréceme será bien declarar cómo es este hablar que hace Dios en el alma y lo que ella siente, para que vuestra merced lo entienda» (V 25,1).

En ese sentido, Teresa describe los efectos de la aplicación amorosa y atenta de los sentidos en la Pasión de Cristo: sentimiento a deshora de la presencia de Dios (V 10,1); un regalo, una ternura que no es ni sensual ni espiritual (V 10,10), se enternece el corazón y vienen lágrimas⁶⁷, consuelo, un regalarse y holgarse en el Señor (V 10,2), experimenta gustos y ternuras (V 11,13), una compasión y una sabrosa pena (V 12,1), engendra humildad (V 22) y sobretodo despierta e inflama el alma en amor, disponiéndola para grados más elevados de oración (V 24,2). El sentimiento en Teresa asume, por lo tanto, el papel de conector entre la humanidad de la Santa y la Humanidad de Jesús⁶⁸.

4. Representación y presencia: imagen externa, imagen mental y visión imaginaria

Teresa revela su familiaridad con la representación imaginativa de Cristo y su aprecio para con ella, puesto que descubre tesoros de gracias en la consideración amorosa de tal imagen. Sin embargo, podemos reconocer una cierta evolución en el valor acordado a las representaciones de Cristo. A la medida que la experiencia oracional se profundiza y el entendimiento de las gracias místicas se produce en su alma, Teresa de igual modo, comprende el significado de la representación de Cristo para el crecimiento en la vida espiritual desde la oración, en sus tres presencias espaciales: representación exterior, interior imaginativa y visión imaginativa mística. Teresa con frecuencia va de una a otra, tejiendo relaciones entre ellas⁶⁹.

⁶⁶ Cf. SALVADOR ROS GARCÍA, OCD., *art. cit.*, 324. El autor habla de la teología mística de Teresa en términos de “*Cognatio Dei experimentalis et affectiva*” (STh. II-II, q. 97, art. 2).

⁶⁷ Teresa distingue las lágrimas oriundas de una compunción natural del don de lágrimas. «Pierre Adnès [...] sitúa a san Ignacio y santa Teresa como últimos representantes de una larga serie de santos, místicos y buscadores de Dios que fueron agraciados o teorizaron sobre el don de lágrimas» (cf. CARLOS EYMAR, “Lágrimas de Santa Teresa”, en *Revista de Espiritualidad* 74 (2005), Madrid, 513).

⁶⁸ Cf. AGUSTINA SERRANO PÉREZ, “El sentimiento como nexo creativo en el *Castillo Interior* de Santa Teresa de Ávila”, en Sancho Fermín, F.J. (dir.), *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITeS, Burgos 2014, 803-817.

⁶⁹ Cf. JUAN ANTONIO MARCOS, *art. cit.*, 337. (Para una teología espiritual de la presencia en Teresa véase ÁNGEL M^a GARCÍA DE ORDÁS, *op. cit.*, 51-121).

4.1. Imagen externa y devociones⁷⁰

Las imágenes externas (estatuas, estampas religiosos, miniaturas, etc.) así como las fiestas litúrgicas jalonan la vida espiritual de Teresa⁷¹. La Santa conjuga la vida teologal de oración con un ejercicio devocional personal y comunitario que conserva una singular importancia como memoria de acontecimientos claves en su propia historia y en la historia de sus fundaciones⁷². La santa de Ávila lamenta la desdicha de los herejes, califica de soberbia su desprecio o el no holgarse en el divino retrato y, de modo explícito, expresa su aprecio por las imágenes: «A esta causa era tan amiga de imágenes ¡Desventurados de los que por su culpa pierden ese bien!» (V 9,6)⁷³.

Sin embargo, a nivel personal, Teresa tiene predilección por las imágenes del Cristo sufriente. El Cristo muy llagado le arranca las lágrimas soñadas y produce la tan anhelada conversión (V 9,1-3), después de sus veinte años de mediocridad. Lo guardará consigo en toda su aventura fundacional como marco de un cambio radical de vida. Deteniéndonos en la relación de Teresa a ese *Ecce Homo* (simple, de un tamaño pequeño y de algún modo común) – de hecho Teresa declara que tal imagen siempre estuvo ahí⁷⁴, podemos darnos cuenta del impacto que la vista, solicitada por la gracia de tal conversión, engendra la moción del afecto hacia el arrepentimiento y en conocimiento a la vez de su miseria y del amor del Señor⁷⁵.

La vista que contempla la alteridad de la escultura se llena de la conciencia de una presencia que interpela e invita a la vida nueva. Teresa descubre así la fuerza de la imagen como experiencia fundante y un punto de inflexión para sucesivas conversiones posteriores. Dinámica de presencia y corporeidad, la imagen de Cristo sufriente funge como una realidad que engendra un padecer en el orden del amor de amistad. Por la imagen, Cristo se manifiesta como el amigo que se revela en su amor-pasión y solicita la reciprocidad.

⁷⁰ En las concordancias de los escritos de Teresa: dibujo, figura, [...] representación, retrato (cf. JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 1333-1334).

⁷¹ El artículo de Antonio Cea Gutiérrez explicita al lugar irremplazable de la imagen en la vida espiritual de Teresa. (Cf. ANTONIO CEA GUTIÉRREZ, *art. cit.*, 7-42).

⁷² Véase E. LLAMAS, *art. cit.*, 535-539, y TOMÁS ÁLVAREZ, “Jesucristo en la vida y enseñanza de Teresa”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 376-378.

⁷³ Véase también V 7,2; V 22,4; C 26,9; C 34,11; R 30.

⁷⁴ La fuerza de la gracia que, mediante la contemplación de la imagen, realiza en Teresa el paso del sujeto psíquico al sujeto pneumático; Teresa capta y se deja captar a través de la representación el sujeto Cristo redentor, en un trueque de mirada (V 13,22) (Cf. SALVADOR ROS GARCÍA, “La conversión de Santa Teresa. Lectura de una experiencia fundante (450 años)”, en *Revista de espiritualidad* 63 (2004), 380-382).

⁷⁵ Teresa vive en una constante tensión *ex-céntrica* y en *epéktasis* (cf. *art. cit.*, 382-384).

4.2. Ejercicio imaginativo e imagen mental

En la misma dinámica de la percepción de la moción producida por la vista de imágenes exteriores, Teresa descubre en el “traer Cristo dentro”, representado en los misterios de su Pasión, una fuente perenne de amor. Por lo tanto, la representación externa de Cristo se interioriza, abriendo espacio para la imagen interior, accesible en todo momento en la meditación de los misterios de la Pasión⁷⁶.

Además, el proceso de interiorización de la *Imago Christi* alcanza profundidades místicas operadas por la gracia, en las que Teresa reconoce la pasividad absoluta de las potencias de imaginación y memoria, implicando por un lado, una cierta continuidad y, a la vez, una discontinuidad total. Ciertamente, la poesía “*Alma búscate en mí*” puede ser una apología de la interiorización de la imagen de Cristo ya en su punto de llegada – impresa a partir de la gracia del matrimonio espiritual - y el descubrimiento de su fuerza performativa de la gracia⁷⁷.

Hablamos de continuidad y discontinuidad entre esos tres niveles de imágenes. Continuidad porque entre imagen exterior, imagen interior producida por el entendimiento (imaginación) y visión imaginaria mística se permea una causalidad dispositiva que las vincula entre sí (6M 7,10. 12). Por otro lado, existe continuidad por el hecho de que esos tres tipos de imágenes, para Teresa, se retroalimentan. De hecho, encomienda pinturas de Cristo según sus visiones: «Algunos testimonios, como el de su sobrina Teresita, avalan que fue concretamente la imagen de esa visión la que quiso reproducir en la pintura al fresco de esta ermita»⁷⁸.

En fin, discontinuidad cuanto al modo de producción: contacto visual para la imagen externa, representación activa desde las potencias y sentidos internos para la imagen interior y pasividad de las potencias cuando se trata de las visiones místicas (V 28,8; 6V 29,1.4; 6M 9,1.3-4), ya que Dios mismo es el autor.

⁷⁶ Sobre el estatuto y la función de la imaginación en el proceso cognitivo de la imaginación, (véase GUILLERMO SERÉS, “La imaginación de Santa Teresa: virtudes y desatinos de «la loca de la casa»”, en *Edad de Oro*, XXXIV (2015), 11-34). El autor argumenta la complementariedad de las potencias del alma en el proceso oracional según Teresa.

⁷⁷ Teresa distingue la representación (retrato) de la persona representada en ello y establece una relación y una axiología: el retrato posee su valor e importancia relativamente a la persona – que es la realidad primera – con la cual se permite una puesta en contacto. En el caso de las representaciones de Cristo, Teresa parece experimentar casi como una supresión de la distancia retrato-persona, porque en repetidas experiencias Cristo le interpela desde la imagen.

⁷⁸ Cf. BELÉN YUSTE, SONNIA L. RIVAS-CABALLERO, *El arca de las tres llaves. La Reforma de Santa teresa de Jesús*, Homo Legens, Madrid 2008, 437-445.

5. Representar a Cristo y “rezar con advertencia”: el impacto de la alteridad

Teresa establece de modo claro el sentido profundo de la dinámica de la representación y el lugar de la imagen en la vida espiritual, en el proceso oracional. Retomando a su manera la instrucción de Cristo sobre la oración – «Y al orar, no charléis mucho, como los gentiles [...]» (Mt, 6,7) - la santa de Ávila descubre a sus lectores el secreto del trato íntimo con Dios: una relación amorosa de persona a persona. La representación y los diferentes niveles de imágenes de Cristo se insieren en esa línea y permiten el contacto personal de intimidad.

En ese sentido, a Cristo representado cabe sí, percibido como alteridad relacional, se le debe “advertencia”, es decir, la consideración del *yo* a quien hablo. Tal consideración determina el *cómo* y el *qué* le hablo. Repetidas veces, con una fina conciencia subjetiva interpersonal, exhorta la santa abulense⁷⁹: «¿[...] que comience a pensar con quién va a hablar [*receptor*] y quién es el que habla [*emisor*], para ver cómo le ha de tratar [*mensaje*]?» (C 22,3)⁸⁰.

5.1. El yo teresiano que representa: autoridad y cortesía exhortativa

La santa de Ávila, en definitiva, involucra la autoridad que le viene de la experiencia propia. No puede quitar el valor a las representaciones de Cristo para el crecimiento en el camino oracional, ya que ella misma ha sacado abundante provecho del pensar en el Señor y en el cuanto padeció por nosotros (C 1,7). En su mistagogía, tal aplicación de los sentidos interiores en los misterios de la Pasión constituye lugar natal de una vivencia de gracia y transformación.

Por consiguiente, desarrollando un magisterio que promueve el amor a la santa humanidad del Señor representada en los misterios de su Pasión, la Santa aconseja, exhorta, avisa y advierte sin real o aparente modestia⁸¹. Juan Antonio Marcos subraya, desde un análisis literario, los diferentes “yoes” de Teresa implicados en sus escritos y enseñanzas, que oscilan entre atrevimiento y sumisión⁸².

⁷⁹ Véase también sobre el orar con consideración IM 1,5.7.

⁸⁰ Las aclaraciones entre corchetes son nuestras.

⁸¹ «Una cosa quiero decir, a mi parecer importante; si a vuestra merced le pareciere bien, servirá de aviso, que podría ser haberle menester [...] Esto bien me parece a mí, algunas veces; más apartarse del todo de Cristo y que entre en cuenta este divino Cuerpo con nuestras miserias ni con todo lo criado, no lo puedo sufrir. Plega a Su Majestad que me sepa dar a entender» (V 22,1). Y aún: «Pues lo que quiero ahora aconsejaros y aun puedo decir enseñaros, porque como Madre, con el oficio de priora que tengo, es lícito [...]» (C 24,1).

⁸² Cf. JUAN ANTONIO MARCOS, *Mística y subversiva, Teresa de Jesús*, 19-32.95-99.

Ahora bien, para afirmar el valor de la representación de Jesús en el proceso espiritual de oración, Teresa implica su autoridad desde la experiencia (*yo audaz*): abandonar la contemplación interior de la Humanidad de Cristo causa daño al alma. Teresa conoció ese mismo error en un determinado momento de su vida y sufrió las graves consecuencias de ello. Por eso, puede contradecir toda actitud oracional que prescinda de la Humanidad del Señor.

6. Recapitulación

En guisa de conclusión para ese recorrido por el universo literario teresiano en cuanto a la representación de Cristo, hemos visto que la Santa pone en marcha todo su genio de escritora para comunicar el valor de la imagen del Señor, contemplada imaginativamente en la oración. Vimos la diversidad de las expresiones utilizadas para indicar ese tipo privilegiado de meditación y señalamos los relatos de la Pasión – en la Sagrada Escritura – como el lugar de encuentro amoroso y de la actividad representativa (puntos 1 y 2).

De igual manera hemos querido relacionar el léxico teresiano sobre la representación de Cristo con ciertas experiencias específicas que podrían constituirse el fundamento existencial de la enseñanza teresiana sobre el ejercicio imaginal de la Pasión del Señor (puntos 3 y 4). Los avisos y advertencias abundan sobre esa materia. Teresa no escatima esfuerzos, su vocabulario sugerente, sus expresiones dotadas de plasticidad, la autoridad de su estilo persuasivo y la potencia de la experiencia espiritual comunicada terminan por ofrecer (punto 5), desde la consideración imaginativa de la Humanidad sufriente de Cristo, una auténtica teología de la representación.

IV. “REPRESENTAR A CRISTO” EN TERESA: DIMENSIÓN TEOLÓGICA

La posibilidad de una teología de la representación de Cristo viene afirmada desde los orígenes del cristianismo. La comprensión de la fe así como la vivencia de los misterios del Señor, tanto a nivel personal como litúrgico-comunitario abre espacio para un ejercicio visual e imaginativo¹ de lo que Jesús hizo, habló y vivió por nosotros. Por lo tanto, desde los principios, se percibe la estrecha relación entre la profesión de la fe en la encarnación del Verbo de Dios, las representaciones externas de los misterios cristianos y la mirada interior que medita y busca la faz de Cristo². Tal es en terreno cristiano la economía de la *Imago Christi*³.

Por consiguiente, una teología de la representación de Cristo va de la mano con el acontecimiento constitutivo de la realidad cristiana: la carne de Cristo (*De Carne Christi*)⁴, el cuerpo del Verbo, su santa Humanidad. Realidad fundante, la encarnación del Verbo interdicta toda

¹ La arqueología paleo-cristiana reconoce intentos tempranos de representación de Cristo, tanto según un modo simbólico (el buen pastor, el orante, el ave fénix, el pelicano) como figurativo de sus misterios. En ese sentido, ciertas interpretaciones de la afirmación paulina: «¡Oh insensatos gálatas! ¿Quién os fascinó a vosotros, a cuyos ojos fue presentado Jesucristo crucificado? (Gal 3, 1)» insinúa pensar la existencia de representaciones pictóricas de Cristo en su Pasión ya en tiempos apostólicos presentadas a los “ojos” de los creyentes. La cuestión se quede abierta. Piénsese también en toda la catequesis visual en la tradición cristiana, de fundamental importancia en los primeros siglos del cristianismo, cuyas comunidades estaban formadas en su mayoría por personas sin letras (1 Cor 1, 26-28). La mistagogía visual acompañará la actividad evangelizadora en la historia del cristianismo (a ese propósito véase RAFAEL GARCÍA MAHÍQUES (dir.), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana V. I, La visualidad del Logos*, Encuentro, Madrid 2015).

² La presencia de una teología de los misterios de Cristo ya se observa documentada en los primeros siglos del desarrollo del dogma cristológico. (Véase en ÁLVARO BARREIRO LUAÑA, S.J., *Los misterios de la vida de Cristo*, Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014).

³ «Cette pensée patristique qui met d’une façon fulgurante la question du désir de voir et du désir de Dieu d’être vu au centre de la question, et puis le surgissement de l’objet qui exige une solution nouvelle, c’est l’économie. [...] ce mot d’«économie!», je l’ai rencontré pour désigner tour à tour et simultanément la totalité du plan de l’incarnation, c’est-à-dire le Christ avec toute son histoire, sa Passion, sa résurrection!; pour dire le plan de la rédemption divine et le plan providentiel du salut de l’image dans l’incarnation du Fils!; pour dire tous les moyens employés par l’Église pour prendre le relais dans la mimésis, dans l’imitation, donc «!à l’image de!», de l’incarnation, comment l’économie ecclésiastique est venue relayer sans écart et sans discontinuité la christologie, sous la forme justement et de la mariologie et de l’iconicité et de la pédagogie, et ensuite de tous les moyens mis en oeuvre par le pouvoir temporel pour que des visibilités soient à la fois lieu de communication et de sens [...]» (Cf. MARIE-JOSÉ MONDZAIN, “Image, Icône, économie”, en *Les Conférences du Collège international de philosophie*, à l’amphithéâtre Stourdzé, Paris 6-11-1996, 15. 17).

⁴ Tertuliano habla explícitamente de un llevar la carne «*carnem gestare*», y en el cuerpo (*sôma*) asumido, poder llevar la cruz «*crucem gestare*» (cf. TERTULLIEN, *La Chair du Christ (De carne Christi)*, Sources Chrétiennes n.216, Editions du Cerf, Paris 1975, 227. 237). De igual modo, en su *De resurrectionem mortuorum* 9, 2, declara la dignidad de carne, tan amada por Dios (véase en TERTULLIEN, *La résurrection des morts*, en J.-P Migne, col. Les Pères dans la foi n.15, Madrid 2014). Ireneo, a su vez, en su *Salus carnis*, se muestra defensor de la realidad de la encarnación y, por consecuencia, de la Carne de Cristo, semejante a la carne de todo hombre (véase MICHEL HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, 180-195).

y cualquier tendencia docética. Por lo que, de algún modo, docetismo, iconoclasia y negación o descrédito del valor de la imaginación van de par como orientaciones análogas. Se puede, así, considerar la economía del misterio cristiano desde un doble realismo: primero, el realismo de la Humanidad santa de Cristo, como realidad glorificada que puede ser alcanzada, en razón de su contemporaneidad a toda época, en la experiencia de fe de los creyentes. Y un segundo realismo, antropológico, la revelación en la carne como adaptación al modo de conocer y amar humanos.

Aun más, la mística cristiana, en sus primeros intentos como ciencia de amor, reconoce en la teología de la encarnación el lugar del intercambio efectuado por el dinamismo de la caridad de Dios⁵. Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios y, en ese divino comercio, en ese acostumbramiento propuesto al hombre de parte de Dios mismo⁶, la visibilidad de la Humanidad de Cristo autoriza el ejercicio imaginativo que representa y desvela el misterio escondido desde el principio de los tiempos: «Misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1, 26-27).

Además, la visibilidad del Verbo hecho carne permite un conocimiento del misterio de Dios en el acto mismo de la mirada puesta sobre Cristo: «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). ¿Acaso ya en la espiritualidad de la *devotio moderna* no estaba presente ese vínculo entre la aplicación de los sentidos y el conocimiento verdadero de Cristo?⁷ No se puede negar desde luego el nexo entre representación y conocimiento. Representar puede ser considerado como una acción que permite acceder a un conocimiento de Cristo y del valor de su vida ofrecida “por y para mí”.

Por lo tanto, la mistagogía visual y representativa, en sus diferentes niveles, toma fuerza en el proceso de la transformación en Cristo como una realidad de particular importancia. Sin embargo, una cuestión queda aún por resolver: ¿representación de Cristo, para qué tipo de creyente? O desde otro punto de vista, ¿a qué etapa correspondería servirse de imágenes externas o imágenes mentales

⁵«Porque tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre: para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo y al recibir así la filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios» (cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* 3, 19, 1).

⁶«El Verbo de Dios ha habitado en el hombre y se ha hecho Hijo del hombre para acostumbrar al hombre a comprender a Dios y para acostumbrar a Dios a habitar en el hombre, según la voluntad del Padre» (cf. *Ibid.*, 3, 20,2).

⁷«Sea pues todo nuestro estudio pensar en la vida de Jesucristo, la doctrina del cual excede a la doctrina de todos los santos» (cf. TOMAS DE KEMPIS, *Imitación de Cristo*, capítulo I, 1).

en el proceso espiritual-oracional?⁸ Tales preguntas, de uno u otro modo, poblaron las diferentes corrientes de espiritualidad, los diferentes carismas que fueron emergiendo en la historia.

En su enseñanza, Teresa toma partido por una mistagogía que asume de modo pleno la dinámica de la encarnación, toma en serio la Humanidad santa de Cristo, y por lo tanto, la capacidad humana para representarla adquiere un valor primordial en la vitalidad espiritual. En ese sentido, Teresa realiza un constante ejercicio teológico de entendimiento de su vida de fe teologal (*fides quaerens intellectum*) centrada en la oración. Por eso, sondea su experiencia mística, busca razones con letrados y, con la debida claridad, compone sus propias síntesis (V 26,5).

En ese cuarto capítulo, buscaremos destacar cómo el pensamiento teresiano vino a ser un punto de encuentro de diversas “teologías”. Anclada en la Humanidad de Cristo, la santa de Ávila echa los cimientos para una teología de la representación de Cristo en sus obras.

1. Teresa mistagoga, de un Jesús mistagogo: una teóloga audaz

Teresa es una mujer de lecturas. Su personalidad amante de libros la pulsa a buscar alimento para su espíritu tanto en la literatura profana como en la espiritual con regular frecuencia⁹. En su decir, ella se engolosina en la lectura espiritual y saca abundante provecho de las doctrinas de los maestros con los que entra en contacto. Un acontecimiento, sin embargo, deviene la ocasión para que, en un diálogo interior, Jesús se le revele como su definitivo libro, su mistagogo: «No tengas pena, que Yo te daré libro vivo [...]. Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar » (V 26,5). Jesús deviene para Teresa el buen Enseñador (C 38,5).

El habla del Señor abre un nuevo horizonte de vida espiritual para la santa abulense: Teresa debe desde entonces detenerse a leer la Humanidad del Señor, aprender de Él – «y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11, 29) –, poner la vista en los renglones escritos en su carne, estudiar su manera de ser y actuar, dejarse enseñar en la meditación de sus misterios. Por lo

⁸ El ejercicio de los sentidos superiores corresponderían a los contemplativos y aprovechados, en el lenguaje de Teresa, y los sentidos inferiores y el ejercicio de la imaginación corresponden a los incipientes. La visión de Teresa va por otra dirección. No se trata de grados comunicables, bien al contrario. Desde la imagen del Castillo y sus muchas moradas, cabe la posibilidad de pasearse de una a otra sin que se produzcan daños en el proceso espiritual.

⁹ V 6,4; muchos autores resaltaron la vasta actividad de lectura de Teresa, motivado por el amor que nuestra Santa declara tener por los libros.

tanto, la Humanidad de Cristo, libro divino ofrecido a Teresa, se vuelve el punto focal de la mistagogía teresiana, estrictamente anclada en la encarnación del Verbo¹⁰:

Se establece entre Jesús y Teresa una relación visual particular que va de lo visto a lo que debe ser vivido, puesto en práctica con imperiosa determinación. Recibir a Jesús como mistagogo, a partir del cual Teresa deviene mistagoga, en analogía con el libro que se debe leer, desvela elementos imprescindibles para el proceso de discipulado espiritual: la aplicación de los sentidos internos, la construcción de la narración como representación interior e implicación propia, el impacto afectivo de la misma narración, y la asimilación del contenido de ese “libro vivo”, con la consecuente transformación ética que tal proceso genera.

Cabría aseverar que una teología de la representación de Cristo en los misterios de su vida no se identifica “*tout à fait*” con la teología simbólica en sentido estricto; ambas constituyen un modo característico del hacerse de la teología mística. Se hace necesario precisar ese punto ya que encontramos en Teresa de Ávila un ejercicio imaginativo simbólico¹¹, con un fuerte contenido mistagógico, en paralelo al desarrollo místico de su teología de la representación de Cristo. Dionisio Areopagita, el padre de la teología mística, en una a carta a Tito, subraya algunos principios para la comprensión de la teología simbólica.

La teología simbólica, según Dionisio, existe como una explicación de las expresiones que, en la Escritura, son atribuidas a Dios y que, de algún modo pueden parecer impropias. Entre los símbolos utilizados para hablar de Dios en la Escritura, Dionisio distingue las imágenes semejantes, que poseen el riesgo de detener la inteligencia en ella mismas, y las “similitudes disímiles”. Éstas últimas provienen de cosas corporales y sensibles¹². Sin embargo, afirma Dionisio, por detrás de tales realidades corporales y sensibles, muchas veces absurdas, se esconden secretos de sabiduría y verdades místicas inaccesibles a los profanos. De ahí la conclusión del exegeta:

¹⁰ Secundino Castro llega a afirmar que, en Teresa, la mística se vuelve explícita y específicamente cristiana. De igual modo, Jesús Castellano escribe: «Teresa descubre la humanidad de Cristo, hallazgo que constituirá el eje de su doctrina y su gran tesis doctoral en abierta polémica contra los espirituales de su tiempo» (cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Guiones teresianos. Apuntes sobre la figura y doctrina espiritual de la primera doctora de la Iglesia*, Valencia 1970, 85).

¹¹ El simbolismo teresiano constituye un mundo muy variado. Encontramos simbolismos espaciales, el bestiario, simbolismos bíblicos, parábolas y fábulas mistagógicas (cf. T. ÁLVAREZ, “Simbología teresiana”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 592-596 y TOMÁS ÁLVAREZ, “Simbología bíblica, *ibid.*, 568-592).

¹² Cf. MICHEL DE CERTEAU, *La fable mystique*, I, 204-208.

«Mais il faut les en dépouiller et les considérer dans leur nudité pure. En les contemplant de la sorte, nous pourrons vénérer cette Source de vie qui s'épanche en soi-même et qui demeure en soi-même, cette Puissance unique, simple, qui se meut et agit spontanément [...] car elle ne cesse jamais de se contempler elle-même»¹³.

Desde luego, para Dionisio se hace necesario liberar los símbolos sagrados de toda imaginación pueril y, por la ciencia mística, permitir a la inteligencia contemplativa penetrar las verdades simples, maravillosas y transcendentales de los símbolos. Esa consigna permanecerá vigente en la *mystica theologia* y será en su nombre que no pocos autores espirituales de la época de Teresa proponían, en la contemplación, elevarse por encima de la Humanidad de Cristo, ya que ésta pertenece a similitudes disímiles, es decir, realidades corpóreas y sensibles¹⁴.

De un modo distinto del símbolo y tal como se concibió en la *devotio moderna*, la teología de la representación presentifica los hechos mismos de la vida del Señor y se centra sobre todo en los gestos y palabras del Señor, en la dinámica de su corporeidad como instrumento conjunto¹⁵ de una actividad soteriológica, en su Humanidad en la cual trasparece el misterio de la divinidad. Por consiguiente, se trata de captar los gestos de Cristo como acción que vehicula la perenne salvación, y entrar en una suerte de configuración con él¹⁶.

Teresa, mistagoga del misterio de la Humanidad de Cristo, a partir de su propia experiencia, propone una especie de *lectio divina* de los actos salvíficos de Cristo, al interior de una cristología esponsal. En el aprehender el gesto del Señor en la aplicación imaginativa de los sentidos internos, preponderando la visión, se entra en contacto con las intenciones más profundas del alma esponsal de Cristo, con los sentimientos que le habitan. Por consiguiente, la santa abulense, a sabiendas o

¹³ Cf. *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Traduction, préface et notes par MAURICE DE GANDILLAC, Aubier Montaigne, Paris 1943, (Lettres de saint Denys l'Aréopagite [lettre 9, à Titos], 13).

¹⁴ La representación de la Humanidad de Cristo no sufre equivalencia con las imágenes simbólicas que procuran decir algo del misterio de Dios: ese es uno de los argumentos de Teresa.

¹⁵ La cristología vislumbra el misterio de la Humanidad santa de Cristo en tanto que instrumento conjunto a la divinidad, en razón de la unión hipostática. Desde luego, el tratado cristológico afirmará en el misterio de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, la *comunicación de idiomas*, por los que los gestos humanos de Cristo se finalizan en la Persona del Verbo. Teresa pondrá de manifiesto con su lenguaje esa verdad cristológica profesada en la fe cristiana.

¹⁶ En la teología narrativa y afectiva, en la teología mística de Teresa, el gesto es de capital importancia. Tal valor de la gestualidad viene significado en la mutua pertenencia, que se encarna en el gesto amical-esponsal: «mi Amado es para mí, y yo soy para mi Amado» (P 3).

no, desarrolla una cristología densa de contenidos, cuya tematización revela diferentes aspectos del misterio de Cristo.

Para fundamentar su mistagogía de la representación de Cristo, Teresa evoca razones teológicas y razones antropológico-psicológicas, que en la pluma de la Santa se vuelven axiomas o líneas maestras que indican el camino espiritual a seguir. Tales razones se encuentran en las dos grandes síntesis cristológicas de V 22 y 6M 7. Convendría reproducir aquí los capítulos enteros, sin embargo subrayaremos únicamente los puntos-clave de la argumentación. Empecemos por V 22:

a. Problema presentado en ciertos manuales de oración: en elevados estados místicos (aquí la Santa toma por sinónimos iluminados y aprovechados), se debe abandonar toda imaginación corpórea, incluso la Humanidad de Cristo;

a.1. Razones: es impedimento para estados superiores;

a.2. Justificativa bíblica: «Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, no os vendrá el Paráclito (Jn 16, 7)» (V 22,1).

Teresa contradice – aun afirmando lo contrario (V 22,2)¹⁷– esa postura, sin embargo confiesa haberse adherido a tal opinión teológica en un momento de su vida, lo que ella llama haber traicionado la Humanidad santa de Cristo. En su respuesta al problema levantado, la Santa argumenta:

b. Certeza de fe, como premisa teológica: «¿De dónde me vinieron a mí todos los bienes sino de Vos?» (V 22,4.7). Certeza procedente de su propia experiencia con Jesús, Teresa evoca a Cristo mismo como maestro: «[...] se hallaba muy mal mi alma hasta que el Señor la dio luz» (V 22,5) y «Él le enseñará» (V 22,7);

b.1. Razones teológicas: Teresa considera como poca humildad no considerar de modo agradecido la kénosis de Cristo. De igual modo, al movimiento de condescendencia misericordiosa que lleva al Verbo encarnado a asumir nuestros padecimientos, no mirarlo (a tan buen capitán – V 22,6), o mirar su victoria o darse cuenta de su presencia en el Santo Sacramento, creyendo poder elevarse sin referirse a Él, es cosa de soberbios y miserables;

¹⁷ La cortesía y modestia teresiana, como artimaña del lenguaje, visa una especie de “*captatio benevolentiae*”. Teresa posee un arte singular para argumentar, para decir con autoridad su pensamiento sin levantar sospechas o canjearse enemigos gratuitos.

b.2. Razones antropológico-psicológicas: «Es gran cosa, mientras vivimos y somos humanos, traerle humano» (V 22,9) y aun: «nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles, estando en la tierra [...] es desatino, sino que ha menester tener arrimo el pensamiento para lo ordinario» (V 22,10). Teresa evoca el modo humano de conocimiento, en dependencia de nuestros sentidos corporales, diferente del modo intuitivo angélico¹⁸;

b.3. Razones de Autoridad: «Bienaventurado quien de verdad le amare y siempre le trajere cabe sí»; Teresa evoca la autoridad de la santidad en la Iglesia: el glorioso San Pablo (Cristo en su boca y su corazón), San Francisco (las llagas de Cristo), San Antonio de Padua (al niño Jesús), San Bernardo (deleite en la Humanidad), Santa Catalina de Siena (V 22,7).

En 6M 7, Teresa añade otras demostraciones en defensa de la meditación en los misterios de la Humanidad de Cristo: no apartarse de nuestro “bien y remedio” (razón soteriológica- 6M 7,5), permanecer en contemplación perfecta de modo continuo es imposible a la condición humana, por lo que se necesita la ayuda del «entendimiento para encender la voluntad» (6M 7,7), la presencia de Dios experimentada en Cristo, «adonde divino y humano juntos es siempre su compañía» (6M 7,9), necesidad de buscarlo como la esposa de los Cantares, escrudiñando la memoria del Señor (6M 7,10-11), seguir lo que nuestro dechado Cristo pasó, porque «es muy buena compañía el buen Jesús» (6M 7,13). Por fin, abandonar el camino de la Humanidad de Cristo puede consistir en exponerse a la posibilidad de «perder la devoción con el Santísimo Sacramento» (6M 7,14).

2. Las “teologías” en la teología teresiana de la representación de Cristo

Por lo tanto, en lo implícito de las dos síntesis cristológicas, Teresa nos propone una teología de la representación permeada de una teología – cristología – de la presencia (*par-ousia*) de Jesús, de la condescendencia (*synkatabasis*), una teología de la amistad y del descanso, una *Theologia Crucis*, una teología del cuerpo, una cristología de la mediación. Veamos cada uno de esos aspectos de la doctrina de Teresa de Ávila.

¹⁸ El modo humano de conocer es acción compleja y, por lo tanto, sigue sus leyes y desarrollos propios: implica el conocimiento sensible, una fase intermedia imaginativa, seguido por un proceso de abstracción y conocimiento conceptual. El conocimiento angélico es acto simple intuitivo, según la impresión de formas plenamente cognoscibles en el mismo acto de conocimiento.

2.1. Por la representación, una teología mística de la presencia

El papel de la contemplación del misterio de la Pasión del Señor en el camino oracional teresiano corresponde a la dinámica de la presencia. En el traer el Señor dentro en sí, se desvela otro trazo de la cristología de Teresa: por y en la corporeidad, el ser-para de Cristo, realizando una cristología relacional/afectiva. En esa línea, para Secundino Castro, la reflexión teresiana en ámbito cristológico no pertenece únicamente al orden especulativo, sino que es doctrina vivencial. Por lo tanto, la caracteriza como vitalista y existencialista, implicando una praxis¹⁹. Esas características conceden peso a la relación mutua entre Teresa y Cristo: «presencia personal entrañable y cálida, viva»²⁰.

Tal consideración es comprensible porque el conocimiento de una alteridad personal no puede realizarse desde la abstracción conceptual: el otro es una realidad conocible al interior de la dinámica de un proceso amoroso (filosofía de la persona). En ese sentido, el conocimiento amoroso se da por modo de inclinación y salida de sí (éxtasis), implicando un dejarse determinar por el yo del otro, asumiendo características nuevas por lo que cada uno se considera otro yo mismo.

Así pues, la cristología teresiana de la presencia se sitúa en la línea de la cristología del cuarto evangelio, marcada por la revelación del “*Ego eimi*” de Cristo²¹, un “Yo soy” relacional en un doble aspecto, es decir, su ser-para el Padre y su ser-para el discípulo-amigo. En Teresa, el “yo soy” sponsal de Jesús asume otras dimensiones personales: el amigo, el libro vivo, el Maestro, el Rey, el Alcalde, el Capitán. Teresa responde, según Secundino Castro, desde una vertiente ascética y mística²². La santa reúne las fibras vivas de su interioridad, y retribuye la relación a Cristo desde su “yo soy”, considerado también desde múltiples dimensiones: la esposa, el castillo, el huerto, esponja embebida, la sierva del amor.

Los simbolismos en Teresa finalizan en la persona amante que responde a la iniciativa amical de Jesús. La actividad imaginativa está, en todo caso, a servicio del “yo soy” personal, el de Cristo

¹⁹ Cf. SECUNDINO CASTRO, *Cristocentrismo de la espiritualidad de Santa Teresa de Ávila*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1978, 16. 20.

²⁰ Cf. MAXIMILIANO HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1992, 21. Véase también JUAN MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 268; EVELYN UNDERHILL, *op. cit.*, Trotta, Madrid 2006, 279.

²¹ Véase ANDRÉ FEUILLET, “Les *Ego Eimi* christologiques du quatrième évangile. La révélation énigmatique de l’être divin de Jésus dans Jean et dans les synoptiques”, en *Recherches de Science Religieuse* (1966), 5-22. 213-240.

²² Cf. SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 16.

y el de Teresa, representando los misterios del Esposo y utilizando símbolos que indican esa misma relación esponsal y la acción divina en el alma. De acuerdo con Secundino Castro, el intercambio amoroso personal o el nexo esponsal (en la representación de Cristo o en su representarse) se vuelve el lugar teológico de la presencia del sujeto presencializado [Jesús] al sujeto presencializante [Teresa]. Para legitimar su teología de la presencia, Teresa se sirve de la categoría del encuentro: la oración es “dual”, «el yo ante el Tú, llegando hasta lo más íntimo»²³.

La cercanía personal de “Yo” a “yo” establece un marco de acción ininterrumpida que va de Cristo a Teresa y de Teresa a Cristo²⁴. Para Secundino Castro, tal acción impregna toda la psicología humana de Teresa, activando todas sus facultades, sean sensibles o espirituales. Por lo que la imaginación y la capacidad representativa viene solicitada para el “pensar en Cristo hombre”, también en las cumbres del proceso oracional. La presencia de Cristo, en el representar al Señor (y en su representarse) adquiere características que según el especialista carmelita podrían ser descritas como transformativas, dinámicas, bíblicas e inmanentes al yo cristiano²⁵.

Además, el mismo progresar en la vida oracional de Teresa corresponde a un ahondarse siempre más en la presencia divina que se le ofrece, en un *crescendo* en intensidad y comprensibilidad, en una proximidad que va de abismo en abismo, hasta la experiencia de unidad última²⁶. Juan Antonio Marcos afirma que en el proceso espiritual de Teresa se pueden identificar tres momentos cristológicos que equivalen a una internalización de la presencia de Cristo en términos espaciales, es decir, del afuera hacia el adentro del alma: exterioridad sensible, interioridad imaginativa y

²³ Cf. M. ANGELES ALMACELLAS, “Aproximación a la antropología religiosa de Santa Teresa. A la luz del pensamiento de A. López Quintás”, en Sancho Fermín, F.J. (dir.), *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITeS, Burgos 2014, 743-761.

²⁴ Pensemos al célebre dialogo entre Jesús y Teresa, en el cual se presentan y se definen por la pertenencia mutua: «Las leyendas teresianas con mayor difusión o mayor influjo serían apenas media docena: a) la del nombre de “Teresa de Jesús” en el diálogo mantenido por ella con “Jesús de Teresa” en una de las escalinatas del monasterio de la Encarnación de Ávila» (cf. T. ÁLVAREZ, “Leyenda teresiana”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 408-409).

²⁵ Cf. SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 88-93.

²⁶ Teresa expresa ese “más” en la vida cristiana como una actitud de *epéktasis*: un avanzar en el amor, un «amar y más amar». De esa manera Salvador Ros caracteriza el actitud de Teresa, citando a William James: «A eso mismo se refería William James cuando decía que la experiencia mística es *dinamogénica*, porque además de dinamizar la existencia del sujeto que la padece, de generar energías que ninguna otra realidad es capaz de engendrar, es por sí misma dinámica y sólo puede ser comprendida adecuadamente como *epéktasis*, en progresión permanente» (cf. SALVADOR ROS GARCÍA, “La conversión de Santa Teresa”, 383-384).

visión imaginaria mística. A esas tres situaciones de ejercicio imaginativo corresponden la presencia de Dios *al lado*, *dentro del yo* del creyente, y *el creyente dentro* de Dios²⁷.

Por lo tanto, el ejercicio de la representación favorece la conciencia cristiana de la inhabitación trinitaria. En Teresa, la conciencia de su intimidad implica el saberse habitada por Dios. En todo caso, esa interioridad en donde vive Cristo genera la necesidad apremiante de representarlo dentro²⁸. De igual modo, el “yo” a “yo” personal, pasible de ser representado, arrastra ambas corporeidades y se vuelve un cuerpo a cuerpo. Jesús mistagogo conduce a Teresa a hilar la relación intrínseca entre la encarnación y el misterio de la santa Humanidad de Cristo presente en la Eucaristía. La cristología de la presencia desemboca en una teología del Emanuel²⁹, el ser-ahí, el ser-con y el ser-para de Jesús totalizante que ocupa el horizonte teresiano como sentido de plenitud.

2.2. A partir de la representación, una teología de la condescendencia (*synkatabasis*)

Teresa llama a la consideración humilde de la kénosis de Cristo en el misterio de su Pasión. Humildad y agradecimiento permiten acoger la absoluta condescendencia manifestada en la encarnación del *Logos*, adaptándose a nuestro miserable condición humana, para despertarnos al amor³⁰. Así, Teresa se inscribe en la misma línea de san Juan Crisóstomo, cuya teología de la condescendencia divina corresponde al amor-primero que se inclina a la pobreza de la creatura, asumiéndola³¹. Teresa, por consiguiente, ve en la actitud humilde que contempla los

²⁷ JUAN ANTONIO MARCOS, *art. cit.*, 335-351.

²⁸ Cf. JUAN CRESPO DE LOS BUEIS, “Jesucristo, servidor de los misterios (6M – 7M)”, en *Revista de espiritualidad* 74 (2015), 91-121.

²⁹ La teología del Emanuel se ha desarrollado alrededor de la formación de la dogmática cristológica, del *Mysterium Salutis* desde los motivos de la encarnación (*Cur Deus Homo*) de la consideración dogmática sobre la psicología y gnoseología de Cristo (véase DOM H. M. DIEPEN, O.S.B., *La théologie de l’Emmanuel: les lignes maîtresses d’une Christologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1960). Teresa propone una teología mística del Emanuel, es decir, de una vivir teologal del Verbo encarnado.

³⁰ La *Dei Verbum* 3 retomada la tesis patrística de la condescendencia divina, para manifestar el acomodarse de Dios al lenguaje humano en la revelación. Sin embargo, dicho acomodar posee un primer momento: el acomodarse del Verbo eterno a nuestra condición humano, a nuestra carne: «Sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios, la Sagrada Escritura nos muestra la admirable condescendencia [*condescensio*] de la Sabiduría eterna, “para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta [*attemperatione*] su lenguaje a nuestra naturaleza con providencia solícita”. La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante [*assimilia*] al lenguaje humano, como la Palabra del Padre eterno, asumiendo la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres» (*Dei Verbum* 3).

³¹ San Juan Crisóstomo, doctor de la condescendencia, explicita ese concepto frente a las herejías de matriz arriana, escandalizadas por lo que, en el misterio de Cristo tal como le presenta las Escrituras, pueda haber de flaqueza humana, miedos o sufrimientos, vaciando así el realismo de la encarnación del Verbo. (Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen 3,8 (hom. 17,1): «condescendencia»*, PG 53,134. En sus homilías, la noción de *synkatabasis* será central en su teología de la Revelación).

acontecimientos de la Pasión más que una postura ética. Consiste esta en la verdad misma que abre espacio para el encuentro en la pequeñez.

Jesús Collado Gómez propone un vínculo entre la humildad y el ejercicio imaginativo en Teresa de Ávila. Para éste autor, «la humildad es un hueco para la verdad y es una forma de pensar y sentir el mundo [...] el mundo de lo pequeño, un mundo que enlaza con el imaginario antropológico. Todo lo que hace, piensa y siente Teresa está traspasado de humildad»³². En consecuencia, Teresa pone los ojos del alma en el Dios muy humano, y ante el anonadamiento del Cristo paciente, representado en el interior, desarrolla sentimientos esponsales de compasión. Los ojos puestos en la pequeñez del Dios hecho carne y sufriente desemboca en la consideración del cuerpo de Cristo en la Eucaristía, condescendencia divina prolongada en la economía salvífico-sacramental de la Iglesia.

2.3. Una teología de la amistad, una cristología del Dios-amigo de los hombres³³

El punto de inflexión en la experiencia teresiana consiste, por lo tanto, en el descubrimiento de una relación vital-amical con Cristo. Su conversión evidencia que la santidad tan anhelada y a la vez inalcanzable por sus propias fuerzas, es fruto de una creciente amistad con el Señor³⁴. Por lo tanto, Teresa desarrolla una teología vivencial desde la amistad divina con Cristo, en donde el ejercicio imaginativo y la aplicación de los sentidos en clave amical-esponsal tienen un puesto muy relevante³⁵.

La cristología de Teresa ahonda sus raíces en la misma línea de la revelación joánica: el Verbo hecho carne que llama a los suyos amigos (Jn 15, 15). Por lo tanto, teje desde su experiencia una

³²Cf. JESÚS COLLADO GÓMEZ, “La humildad: un hueco para la verdad y el imaginario en Teresa de Jesús”, en Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad, Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol. 1*, Monte Carmelo – CITEs, Burgos 2016, 237.

³³ En la vida y en la pluma de Teresa la amistad tiene un lugar de suma importancia. Teresa, con su carácter sociable, sabe hacerse amiga de las personas. En la vida mística, la Santa descubre que lo esencial es el trato de amistad que Dios quiere establecer con los hombres. (Véase “Amigo” y “Amistad” en JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ED.), AGUSTÍ BORREL (COL.), *op.cit.*, 136-140. 141-142).

³⁴Teresa ofrece como materia para ese cambio procesual una conciencia siempre lúcida del “más” de la existencia en Cristo, con un descontento por la mediocridad. Además, se percibe habitada por un deseo amoroso de auténtica relación a Dios, que lejos está de manifestarse como pasiones sentimentales: se trata de su determinada determinación de ser-para Dios de modo absoluto. Sin embargo, la vivencia de sus propias finitudes la impide cualquier sombra de semi-pelagianismo en el ejercicio de su vida espiritual-oracional. De algún modo, sus esfuerzos se demuestran insuficientes o más bien incapaces de lograr su meta. La narración de su vida presenta el estado de desesperación al cual llega nuestra santa, descubriéndose atrapada en una vida religiosa vacía y desabrida (véase V 4-8).

³⁵ V 8,5-6; R 42.

teología del gesto amical de Cristo, una cristología fundamentada en el lenguaje más propio del amor de amistad: el gesto de persona a persona, de amante a amado, y viceversa. En su mistagogía, la santa exhorta a la actitud audaz, a la entrega incondicionalmente de sí a Cristo representado, a través del gesto amoroso.

La cristología de Teresa, que fundamenta el ejercicio imaginativo de los misterios de su Pasión y muerte, encuentra en los gestos de Cristo el terreno para una mística gestual, una liturgia esponsal de parte suya (y del alma esposa). Así, el contenido de fe y la reflexión teológica acerca de la comunicación de los idiomas alcanza su manifestación más elevada en la ternura del Dios humanado que, en el cuerpo y en el gesto, se hace el lugar privilegiado del encuentro amoroso con su creatura. Desde la dinámica representativa, Teresa comprende la instrumentalidad amorosa de la Humanidad de Jesús, elucidando el misterio del don que Dios hace de sí mismo. Y así, la Humanidad asumida en el misterio de la encarnación se vuelve total transparencia del misterio nupcial (las bodas del Cordero – Ap 19,7-10), se hace toda revelación del gran amor con el que Dios nos ha amado.

Por lo tanto, para su mistagogía acerca de la representación de Cristo, Teresa selecciona en los evangelios la gestualidad indicativa de la relación entrega-receptividad entre el alma y Jesús en su Humanidad santa, por el hecho de que el gesto propiamente humano vehicula en la esfera personal tanto el éxtasis (salida de sí hacia el otro) como el acogimiento (del otro yo mismo). La mística de la representación de Cristo desde la gestualidad del Verbo encarnado permite una densidad y una vivencia de Cristo *in concreto*, concediéndole profundidad y altura, largura y anchura, al amor entre Cristo y Teresa³⁶. Tales medidas del amor pueden ser observadas en los gestos amicales que Teresa invita a que tengamos cuando nos representemos a Cristo:

- La mirada: sentido de la profundidad desde la dinámica exterioridad / interioridad. En la experiencia amical denota la compenetración de la subjetividad personal.
- El habla: experiencia del sonido afectivo personal, indicador de dirección y movimiento hacia. En la experiencia amical deviene atracción y finalidad.

³⁶«[...] seáis capaces de comprender con todos los santos cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad, y de conocer el amor de Cristo que sobrepasa el conocimiento, para que seáis llenos hasta la medida de toda la plenitud de Dios» (Ef 3, 18-19).

- El abrazo: sentido del ser contenido, que en la experiencia amorosa significa ser recibido o dicho de otro modo ser sostenido.
- El tocar: sentido del cuerpo limitante, que en la experiencia amical se vuelve lugar del reposo.
- El beso: experiencia de un tocar interno. En la experiencia amical indica comunión en una aspiración vital³⁷.

Todo ese caudal de gestualidades, vividas en la oración mental, permite que la existencia de Teresa consista en una continua tensión hacia el Amado de su alma. En ese sentido, el ejercicio imaginativo se ancla en la imposibilidad de “pensar” en Cristo de otro modo afuera de su encarnación (El Verbo se hizo carne - Jn 1, 14). La tensión de Teresa hacia Cristo implica de algún modo un cuerpo a cuerpo teologal instaurando un estado teopático, en que según el decir de Juan Martín Velasco consiste la vida mística. De modo más propio, Teresa expresa su vida teologal desde una cristopatía con incidencia sobre toda su persona, sus facultades y capacidades humanas³⁸.

La representación de Cristo hombre corresponde a tal estado cristopático, cuya fisicidad del cuerpo sufriente de Jesús, su figura y la interacción con su estado anímico preservan todo el realismo del amor de Teresa. La santa de Ávila se remite al cuerpo de Cristo con un movimiento de compasión tierna, entendido como un “cuidado” en el orden del amor. La fisicidad del cuerpo de Cristo, representada en sus trazos sufrientes, deviene el espacio por excelencia hacia donde Teresa se deja atraer para encontrar a su Dios. Tienda del encuentro, lugar de la presencia de Dios, el Cristo hombre, que Teresa trae cabe sí en el ejercicio imaginativo, constituye la presencia presente por excelencia.

2.4. Mística de la encarnación, mística de la representación y *Theologia Crucis*

El representar a Cristo de Teresa tiene como punto focal el misterio de la Pasión, muerte y resurrección del Señor. De modo categórico, nuestra santa doctora afirma ser tal Humanidad la fuente de donde emana todo bien. De algún modo, en esa afirmación la santa se remite a su experiencia del Cristo muy llagado, representación que le mueve a la conversión y radical cambio

³⁷ Las acciones descritas corresponden a la descripción fenomenológica de la gestualidad amical (cf. PASCAL HAEGEL, *op. cit.*, 80-97). El autor traza una fenomenología del gesto corporal toda direccionada a la amistad, como finalidad personal de actuar humano.

³⁸ Cf. LAURA DALFOLLO, “Teresa donna – Gesù uomo. Il patire di una storia d’amore”, en *Teresa e l’humanum. Congresso teresiano internazionale, Teresianum* n. 1-2 (2015), anno LXVI, Edizioni OCD, Roma 2015, 127-149.

en su vivencia religiosa. Por lo tanto, el ejercicio imaginativo de la Pasión, con la meditación de todo lo que el Señor ha sufrido por ella, constituirá la piedra angular y la base teresiana de la aplicación de los sentidos.

Cabe notar que Teresa representa los sufrimientos de la vida del Cristo *in via*, centrando su representación en los misterios de la Pasión. Sin embargo, no se trata de un recuerdo, sino más bien de la contemporaneidad del misterio, en el que la Santa vive con Cristo “sus asuntos”³⁹. En ese sentido, en la contemporaneidad del misterio como acontecimiento meta-histórico y desde el *hoy* del Verbo encarnado que abarca todos los tiempos, Teresa afirma ser siempre el Señor resucitado, aun cuando la representación se refiera a los misterios dolorosos de la Pasión.

Así siendo, se puede notar que Teresa distingue la actividad imaginativa y la representación de los misterios del Señor como relativas a “los días de su vida mortal”, mientras que las visiones de la Humanidad resucitada consisten más bien en un don gratuito de parte de Cristo mismo, una iniciativa divina. Por lo tanto, la santa no aconseja representar a Cristo resucitado en su Humanidad. Ésta pertenece al orden de la experiencia sobrenatural. Y así, en la cristología y la mística de la representación de la vida del Señor según Teresa, se da una progresión y una síntesis entre misterios dolorosos y la realidad gloriosa de Cristo vivo y vivificador.

Teresa concibe, no obstante, una teología de la cruz *sui generis*. Si, en el tratado tradicional de la *theologia crucis*⁴⁰, la temática gira alrededor de contenidos tales como la necesidad de la Pasión para la salvación, la satisfacción vicaria y el amor penitente de Cristo, los motivos y efectos de la Pasión, en Teresa, en cambio, no se plantean. Teóloga de la experiencia, su *Theologia crucis* consiste en la narración de un vivir “el crucificado”, compartiendo sus trabajos y su cruz, como experiencia de amor unitivo-transformativo.

³⁹ «Las escenas se representa como si estuvieran actualmente aconteciendo dentro de ella. No es necesario trasladarse con la imaginación al monte del Calvario y a la columna (C 28,4)» (cf. JOSÉ LUIS CANCELO GARCÍA, O.S.A, “El agustinismo de Santa Teresa (1515-1582)”, en Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad. Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol. 2*, Monte Carmelo – CITEs, Burgos 2016, 151).

⁴⁰ «La cruz de Cristo nos descubre como hijos de la misma gracia y como amigos en la misma comunión del Espíritu. En esta comunión bajo la cruz Teresa de Ávila no sólo es una "santa" y "doctora" española, sino, y sobre todo, hermana de todos los amigos de Dios sobre la tierra». Con esta afirmación, Moltmann resalta el carácter vivencial de la teología de la cruz de Teresa, sin argumentaciones transcendentales (cf. JURGEN MOLTSMANN, “Mística de Cristo en Teresa de Ávila y Martín Lutero”, en *Revista de Espiritualidad* 42 (1983), 459-478).

Tanto en la representación de Cristo sufriente como en la experiencia sobrenatural del resucitado (visiones, locuciones, éxtasis), la figura o la forma de Cristo, la percepción y la relación a la corporeidad del Señor juegan un papel fundamental en la mistagogía teresiana: el cuerpo de Cristo, llagado o glorioso es transparencia del misterio o de la divinidad. La vocación epifánica del cuerpo de Cristo marca de modo definitivo la experiencia y la cristología de Teresa, deviniendo de modo manifiesto el hito primordial de una auténtica experiencia espiritual cristiana.

Además, en la experiencia de las gracias místicas de Teresa, la corporeidad de Cristo, pasible de representación y de una amorosa actividad imaginativa en los misterios de su vida terrestre, instaura un tipo particular de éxtasis: es salida hacia la materia glorificada, reposo en la Humanidad santa de Cristo, descubierta como revelación del amor que da descanso. Si, en una concepción más platónica, el movimiento extático pudiera ser considerado como un abandonar la materialidad del mundo, para encontrarse en la esfera del espíritu puro, en el mundo eidético del ser, en la mistagogía teresiana, el éxtasis paradójicamente se caracteriza como un éntasis hacia la Humanidad de Cristo: “*en Christôs*”. Consiste en un entrar en Cristo, plantar su tienda en la Humanidad de Cristo, deviene un encuentro entre el éxtasis de la encarnación y el éntasis del existir en ella y desde ella, según el lenguaje paulino, ser-injertado en ella.

En esa intersección de movimientos que concurren, Teresa elucida la calidad de la experiencia cristiana como mundanidad (y mundanidad representada): la mundanidad de la corporeidad de Cristo y la de Teresa coinciden en la cotidianeidad de las vidas puestas en común, es decir, Teresa va a la vida de Cristo y la hace suya, Cristo asuma la vida de Teresa y la transfigura: «ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2, 20).

3. Humanidad de Cristo⁴¹ y teología del cuerpo: la representación para una soteriología integral

En el representar a Cristo, Teresa expresa su máxima confianza en la humanidad, en la capacidad de Dios (*Capax Dei*) atribuida a la persona humana a partir de y en sus distintas facultades. Comprende de igual modo que la dinámica encarnatoria se finaliza en el gesto amical del Verbo hecho hombre, por lo que Dios revela su amor incondicional. Por lo tanto, la Humanidad

⁴¹ Véase “Humanidad” en JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ED.), AGUSTÍ BORREL (COL.), *op. cit.*, 1319.

de Cristo, lugar natal de una constante experiencia teologal, es para la visibilidad. A partir de esa visibilidad, el gesto teándrico de Jesús tiene un puesto imprescindible en tanto que acción amorosa redentora.

El humanismo realista de Teresa infiere de la misma consideración de la encarnación del Hijo de Dios la importancia del permanecer en esa misma Humanidad santa: lo que significa habitar la gestualidad del Señor en su totalidad, apostando por la intersubjetividad relacional establecida con Él. Por lo tanto, el representar a Cristo se insiere en la búsqueda de comprender su subjetividad habitada por Dios⁴². La teología del gesto de Cristo desemboca en un análisis teológico y fenomenológico de la vida espiritual, abriendo espacio para una mistagogía de la Carne de Cristo, del cuerpo de Señor captado como desvelamiento (o metáfora viva) expresivo de su Persona amante.

3.1. El desvelamiento del cuerpo: la geomorfología teándrica de la Humanidad de Cristo

Teresa recorre geomorfológicamente el cuerpo del Señor, explorando tal Humanidad santa y recogiendo el sentido místico-esponsal de ella. Como las grandes místicas que la precedieron, la santa de Ávila se refiere a la Humanidad santa para encontrar en el rostro de Cristo las aperturas al misterio de Dios y acercarse a él con toda la confianza sponsal: los sentidos corporales de Cristo indican la brecha en donde Teresa se coloca para sorber la vida divina que le es comunicada.

El rostro de Cristo, rostro teándrico, deviene el lugar por excelencia de la revelación sponsal de Dios. Así, los sentidos externos de Cristo constituyen la brecha para el encuentro amoroso: la representación de Cristo tendrá su eje central en la cabeza del Señor, parte superior de la morfología corporal que abriga la totalidad de los sentidos como apertura a la alteridad. Teresa se percibe acogida e interpelada por la dinámica sensorial de Cristo, descubriendo la percepción de Jesús como vivificante, transformante y santificadora⁴³.

Además, el cuerpo adorable del Señor se ofrece a la contemplación como transparencia de la ternura divina, se expone al amor de Teresa en su realidad orgánica flagelada: la herida del pecho, del codo o de las rodillas, los azotes o las marcas de la corona. También el cuerpo extendido del

⁴² Teresa se acerca a Ignacio de Loyola quien propone una subjetividad habitada por Dios: C 28,2.10; 29,4; 3M 1,6; 5M 1,10; R 5,25; R 6,9.

⁴³ Teresa manifiesta una especial atención a los ojos de Cristo, pero se muestra muy perceptiva a la voz, el hecho de hablarle al Señor, al tocar de sus manos.

Señor se vuelve objeto de representación imaginativa, suscitando amor y agradecimiento; su sudor, sus lágrimas, su sangre constituyen la materia necesaria para una liturgia esponsal que despierta al amor y permite la adquisición de la forma de Cristo.

De similar modo, el cuerpo de Teresa adquiere la capacidad de receptáculo para las acciones amorosas del Señor. En la representación de Jesús, la dinámica corporal recíproca juega un papel de fundamental importancia, pues la intencionalidad amical no existiría sin la donación del cuerpo. El sentir de la amistad o la intencionalidad relacional pasa por el intercambio de una gestualidad personal vehiculante de intersubjetividad.

Michel de Certeau, a este propósito evoca, en la mística de los siglos XVI y XVII, una dinámica que él denomina “*le corps mis en scène*”⁴⁴. En ese sentido, el juego que va del cuerpo de Cristo al cuerpo de Teresa, en el que se intercambian la *Passio*, concede a la capacidad simbólica de la corporeidad lograr su máxima expresividad. Michel de Certeau, aludiendo a la relación de Teresa con el cuerpo teándrico de Cristo, afirma:

«Elle caresse, elle blesse, elle monte la gamme des perceptions, elle en atteint l’extreme qu’elle excède. Elle parle de moins en moins. Elle se trace en messages illisibles sur un corps transformé en emblème ou en mémorial gravé par les douleurs d’amour. La parole est laissé hors de ce corps, écrit mais indéchiffrable, pour lequel un discours érotique se met désormais em quête de mots et d’images»⁴⁵.

Teresa, por lo tanto, compone una mistagogía del cuerpo considerado como lugar natal de la experiencia espiritual en la que Dios se revela y se da, salvando y dignificando la carne humana⁴⁶. Simultáneamente, deviene lugar teológico para la hermenéutica de dicha experiencia.

3.2. El cuerpo de Cristo “en metonimia”: significado teológico de la corporeidad martirizada

La teología de la representación de Cristo que emerge a partir de los escritos de Teresa resalta el aspecto martirizado de la Humanidad del Señor en su amor por nosotros. Por consiguiente, el amor que transluce a través del dolor en la carne “despedazada” o extendida en derramamiento de

⁴⁴Cf. MICHEL DE CERTEAU, *La fable mystique, II*, 219.

⁴⁵Cf. MICHEL DE CERTEAU, *La fable mystique, I*, 14-15.

⁴⁶Cf. JEAN-GUY NADEAU, “Du corps sauvé au corps lieu de l’expérience de Dieu”, en *Théologiques*, vol. 5, n° 2, 1997, 71-90. Véase también JOSÉ GRANADOS, *Teología de la carne. En cuerpo en la historia de su salvación*, Monte Carmelo, Burgos 2012.

sí (lágrimas, sudor, sangre) gana todo el protagonismo en la contemplación de los misterios al interior de la vida oracional.

El ejercicio imaginativo, por lo tanto, fija el ojo místico, interior, en las heridas del cuerpo del divino Salvador, se proyecta para recibir su sudor, sus lágrimas, su sangre. El cuerpo del dolor salvífico de Cristo, así, adquiere una fuerza de atracción de la mirada hacia esos puntos focales en donde el amor se hace tangible, visible, acaparando la contemplación amorosa en torno a ellos. Tal proceso metonímico lo encontramos en la teología de la representación de Teresa⁴⁷. La santa de Ávila se remite a ciertas partes del cuerpo de Cristo, casi como si todo el amor y el dolor del Hijo sufriente se resumieran en ellas y, por ende, atribuye a ellas la capacidad de redención y transformación, la capacidad de divinización⁴⁸.

4. No abandonar la Humanidad del Señor: una teología de la mediación

La representación interior de Cristo como ejercicio imaginativo se inscribe en la línea directa de una reflexión teológica sobre la mediación. El pensar en Cristo hombre no consiste para Teresa en un imaginar estético o una piadosa figuración religiosa. Va mucho más allá. La relación inmediata al misterio de la encarnación concede a la representación imaginativa de Cristo y su Pasión una significación mediadora según la misma lógica encarnatoria: el Verbo de Dios hecho carne emerge como el único mediador entre Dios y los hombres. A ese propósito afirma Secundino Castro:

«Teresa piensa que el Hombre Cristo Jesús, que es Dios, es el Mediador *necesario* y *absoluto* para nuestro encuentro con Dios; [...] ella confiesa la absoluta necesidad de la Humanidad del Señor. [...] Teresa piensa que en la preparación del acto místico no debemos prescindir de las imágenes y representaciones de la Humanidad del Señor»⁴⁹.

Por lo tanto, la cristología teresiana implica una visión experiencial-teologal sobre el lugar único de Cristo en el misterio de la salvación y de la divinización. La mediación de Cristo, tematizada en la epístola a los Hebreos desde una clave sacerdotal, en Teresa asume también una

⁴⁷ Michel de Certeau hace referencia al proceso de puesta “en metonimia” del cuerpo (cf. MICHEL DE CERTEAU, *La fable mystique*, II, 227).

⁴⁸ Cf. BRITTE SOUVIGNIEUR, *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2008. En dicha obra la autora presenta el cuerpo como instrumento de percepción de mundo (40-54), sin embargo prevalece la percepción del sufrimiento corporal asumido en el amor a Cristo como su mayor dignidad en la doctrina de Teresa (segunda parte, 189-324).

⁴⁹ Cf. SECUNDINO CASTRO, *Cristología teresiana*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2009, 300-301.

característica esponsal: Cristo es el Esposo-mediador. Se trata de una mediación soteriológica en el orden de la plenitud en el amor. La corporeidad del Verbo encarnado, y su consecuente visibilidad y tangibilidad – «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida» (1 Jn 1, 1) –, permiten una comunión perene con Cristo-mediador, «fuente de toda gracia y de toda verdad» (Jn 1, 14).

Teresa sintoniza con la teología de la mediación al reconocer que de “Él nos viene todo bien” (V 22,4.7). La mediación de Cristo en el orden de la salvación por lo tanto no conoce un límite, como si, llegado a un determinado umbral de la vida mística y espiritual, se pudiera prescindir de tal instrumentalidad de la Humanidad santa. Así, de la irremplazable mediación de Cristo, Teresa concluye la necesidad de nunca abandonar la Humanidad del Señor.

Además, a ese propósito, Teresa defiende la Humanidad de Cristo en tanto que revelación y “lugar concreto en donde Dios se hace concreto”⁵⁰. El concreto de esa Humanidad instaura una presencia salvífica, es decir, realiza activamente la redención. Por lo tanto, parece constituirse una cristología de matriz alejandrino (“de lo alto”); no obstante reconocemos una cristología de síntesis (implica la cristología asiática-antioquina, “desde abajo”) por la consideración de la mediación teándrica⁵¹, en la línea de la condescendencia: Cristo es “escalera” en la cual la escena tipológica de génesis (la escalera de Jacob – Gn 28, 11-19) cobra realidad. Por ella, Dios desciende al hombre y el hombre sube a Dios⁵².

Casi como una inferencia necesaria, la defensa de la representación de Cristo sigue a la mistagogía de la mediación esponsal irremplazable de Cristo. El ejercicio imaginativo interior que representa a Cristo en los misterios de su vida posee la misma fuerza redentora. La representación

⁵⁰ Con esa sentencia, Olegario González de Cardenal observa que, aferrándose a la Humanidad de Cristo, Teresa se substrahe a todo peligro de una espiritualidad que se vuelca en la búsqueda de una divinidad a-histórica. (Cf. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDENAL, “Realidad y experiencia de Dios en Santa Teresa: «contenidos específicos de esa experiencia teológica»”, en *Congreso Internacional Teresiano*, Volumen II, Universidad de Salamanca – Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de la Cultura, Salamanca 1983, 844-845).

⁵¹ En la teología narrativa y vital de Teresa no hay predominancia de una cristología de arriba o de abajo, en la líneas de las escuelas de Alejandría o de Antioquia. El “hombre y Dios juntos” de Teresa implica la consideración de la vida de Jesús y a la vez el ver esa misma Humanidad en la Trinidad y revela la cristología sintética de la santa de Ávila.

⁵² En el himno *akáthistos*, la imagen de la escalera es aplicada a María, por su singular participación en la única mediación de Cristo: «Salve, celeste escalera que Dios ha bajado; salve, oh puente que llevas los hombres al cielo» (cf. *Akáthistos*, *Antiguo himno a la Madre de Dios*, traducción métrica del texto griego por JESÚS CASTELLANO CERVERA, O.C.D., presentación de E. M. Toniolo, O.S.M., Centro de cultura mariana «Mater Ecclesiae», Roma 1991).

interior de Cristo-Esposo no consiste en un ejercicio estéril, al contrario es fuerza de Dios actuando en el alma del creyente. La imagen interior de Cristo en el proceso espiritual-oracional asume la función de mediadora de gracias para el alma que se le representa.

Según la enseñanza de Teresa, podemos distinguir tres aspectos de la mediación salvífica, ya explicitados en las dos grandes síntesis cristológicas citadas anteriormente: la mediación del “tercero”⁵³, la mediación de la víctima agradable y, por fin, la mediación del sacerdote eficaz⁵⁴.

4.1. Cristo mediador en tanto que “tercero” (V 22,11)

En V 22,11, declara Teresa:

«Mucho contenta a Dios ver un alma que con humildad pone por tercero a su Hijo y le ama tanto, que aun queriendo Su Majestad subirle a muy gran contemplación -como tengo dicho-, se conoce por indigno, diciendo con San Pedro: Apartaos de mí, que soy hombre pecador».

Con esa afirmación, Teresa se hace eco de la enseñanza cristológica del autor de la carta a los Hebreos, es decir, el mediador debe ser un tercero, cuya prerrogativa esencial consiste en compartir a la vez características de las dos realidades mediadas:

«Puesto que esos hijos son de carne y sangre, Jesús también experimentó esta misma condición y, al morir, le quitó su poder al que reinaba por medio de la muerte, es decir, al diablo. De este modo liberó a los hombres que, por miedo a la muerte, permanecían esclavos en todos los aspectos de su vida. Jesús no vino para hacerse cargo de los ángeles, sino de la raza de Abrahán. Por eso tuvo que hacerse semejante en todo a sus hermanos, y llegó a ser el sumo sacerdote lleno de comprensión, pero también fiel en el servicio de Dios, que les consigue el perdón. Él mismo ha sido probado por medio del sufrimiento, por eso es capaz de ayudar a aquellos que son puestos a prueba» (Hb 2, 14-18).

4.2. Cristo mediador en tanto que *víctima agradable*

La doctora de la oración evoca, al interior del ejercicio imaginativo y de la representación de Cristo, una acción que, según la teología del sacerdocio de Cristo en Hebreos, es típicamente sacerdotal: se trata del ofrecer. Teresa atribuye al alma la acción sacerdotal de ofrecimiento, cuya

⁵³ «Tercero. Dize orden. Tercero, el que medía entre dos para componerlos [...]» (cf. COVARRUBIAS, s.v. “Tercero”).

⁵⁴ Teresa presenta una sintonía impactante con la teología de la mediación contenida en la epístola a los Hebreos: Cristo, Sumo sacerdote de la nueva alianza, Cristo nuevo templo y altar, Cristo la víctima definitiva y eficaz. Tal teología de la mediación se encontrará en Concilio Vaticano II, en la constitución *Sacrossanctum Concilium*.

víctima-oferta es Cristo en su Pasión: «Porque allí metida consigo misma, puede pensar en la Pasión y representar allí al Hijo y ofrecerle al Padre» (C 28,3-4)⁵⁵. Y aun en R 57, vuelve a enseñar sobre la realidad de Cristo mediador en tanto que víctima agradable, aquí referida a la Eucaristía y a la presencia de gracia que se genera en el alma⁵⁶:

«Una vez acabando de comulgar, se me dio a entender cómo este santísimo Cuerpo de Cristo le recibe su Padre dentro de nuestra alma, como yo entiendo y he visto están estas divinas Personas, y cuán agradable le es esta ofrenda de su Hijo porque se deleita y goza con Él -digamos- acá en la tierra; porque su Humanidad no está con nosotros en el alma, sino la Divinidad, y así le es tan acepto y agradable y nos hace tan grandes mercedes».

4.3. Cristo mediador en tanto que *sacerdote eficaz*

En la mistagogía de Teresa, la Humanidad de Cristo, por la que el Verbo encarnado es el Sumo Sacerdote de la nueva Alianza, actúa de modo eficaz. Tal prerrogativa se aplica de modo similar a la representación de Cristo paciente; ésta posee una eficacia en el orden de la comunicación de la gracia, y desde ella despliega su poder de redención y sumisión de todo a sí. Escribe Teresa: «Veo que queréis dar a entender al alma cuán grande es, y el poder que tiene esta sacratísima Humanidad junto con la Divinidad » (V 28,9).

Además, la cristología de Teresa, que está a la base de la teología de la representación en la mistagogía teresiana, presenta la mediación de Cristo como fuente de todo bien y de toda merced. La santa abulense asume la mediación de la Humanidad de Jesús en la comunicación de todo los bienes, la propone como un axioma irremplazable: «Este Señor nuestro es por quien nos viene todos los bienes» (V 22,7)⁵⁷. Teresa tiene conciencia de la instrumentalidad conjunta de la santa Humanidad de Cristo, por la que la divinidad influye en la santificación del alma: «Acá vese claro que está aquí Jesucristo, hijo de la Virgen. En estotra oración representanse unas influencias de la Divinidad; aquí, junto con éstas, se ve nos acompaña y quiere hacer mercedes también la Humanidad Sacratísima» (V 27,4).

⁵⁵ «Díjole el mismo Crucificado, consolándola, que Él le daba todos sus dolores y trabajos que había pasado en su Pasión, que los tuviese por propios, para ofrecer a su Padre» (6M 5,6).

⁵⁶ Teresa ofrece la presencia de Cristo al Padre, en las diferentes modalidades como tal Presencia se manifieste: presencia real en la representación imaginativa, presencia real eucarística, presencia real mística.

⁵⁷ Teresa en varias ocasiones retoma esa afirmación casi como un refrán teológico que guía su proceso espiritual. Véase también V 13,13; V 22,4.

5. Recapitulación

A partir de esos rasgos teológicos presentes en la enseñanza de Teresa sobre la representación de Cristo – líneas teológicas que hemos destacado en ese presente capítulo –, podemos inferir la riqueza de la mistagogía teresiana. Señalamos cómo Teresa sitúa en el gran dinamismo de la economía la visualidad del Verbo encarnado pasible de ser representada, en la Tradición de la *Imago Dei*.

Después, partiendo de la experiencia y del gran provecho producido en su evolución espiritual, vimos cómo Teresa declara las razones de conveniencia para el representar el Señor “cabe sí”, en vistas de la unión y transformación en Cristo (punto 1). En seguida, hemos subrayado cómo la Santa desarrolla una serie de reflexiones teológico-espirituales y, con eximia inteligencia, justifica su posicionamiento, a saber: teología de la presencia, teología de la condescendencia, teología de la cruz, teología de la amistad, teología de la mediación, todas centradas en la Humanidad santa de Cristo, de la cual no se debe jamás prescindir (puntos 2-4).

En definitiva, la mistagogía de la imagen de Cristo en Teresa se configura como un cruce de diversas teologías-cristologías, con una profundidad considerable, abriéndose así un camino espiritual seguro para todo creyente. Por él, Teresa se inscribe, *à bon droit*, entre los maestros de la fe y doctrina cristianas⁵⁸.

⁵⁸ «Queridos hermanos y hermanas, santa Teresa de Jesús es verdadera maestra de vida cristiana para los fieles de todos los tiempos. En nuestra sociedad, a menudo carente de valores espirituales, santa Teresa nos enseña a ser testigos incansables de Dios, de su presencia y de su acción; nos enseña a sentir realmente esta sed de Dios que existe en lo más hondo de nuestro corazón, este deseo de ver a Dios, de buscar a Dios, de estar en diálogo con él y de ser sus amigos» (cf. BENEDICTO XVI, *Audiencia general, miércoles, 2 de febrero de 2011*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2011).

V. REPRESENTACIÓN, PERFORMATIVIDAD Y ESPONSALIDAD

Teresa reconoce que el meditar la vida del Señor siempre fue su manera de orar: «No entiendo esto que temen los que temen comenzar oración mental, ni sé de qué han miedo. [...] Esta fue toda mi oración y ha sido cuando anduve en estos peligros [...]» (V 8,7). De igual modo, declara que su oración mental consistía muchas veces en pensar en la Agonía de Cristo en el Huerto:

«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. [...] En especial me hallaba muy bien en la oración del Huerto. Allí era mi acompañarle. Pensaba en aquel sudor y aflicción que allí había tenido, si podía. [...] Muchos años, las más noches antes que me durmiese, cuando para dormir me encomendaba a Dios, siempre pensaba un poco en este paso de la oración del Huerto, aun desde que no era monja» (V 9,4).

Sin embargo, Teresa advierte desde esa oración representativa¹ – el pensar en Cristo en Getsemaní – el vínculo causal entre la meditación de la Pasión y el progreso del alma: «Y tengo para mí que por aquí ganó muy mucho mi alma, [...] En aprovechando, se aprovecha mucho, porque es en amar» (V 9,4.5). La mística abulense, casi como enfatizando la fuerza performativa de la representación de Cristo, en su Humanidad sufriente, escribe: «Verdad es que [...] quedaba con unos efectos tan grandes que, con no haber en este tiempo veinte años [...]» (V 4,7).

Además, según Teresa, el representar a Cristo, ejercicio performativo cuyos efectos son del orden del amor, comunica una gracia esponsal que informa poco a poco el ser y el actuar de la persona orante, llevándola a la plenitud en Dios². Ésta es la experiencia de la santa. En los últimos años de su trabajada vida, nuestra fundadora da un testimonio acerca del nexo estrecho entre representación, efectos (performatividad) y esponsalidad:

«¡Oh, verdadero Hombre y Dios, Esposo mío! ¿En poco se debe tener esta merced? Alabémosle, hermanas mías, porque nos la ha hecho, y no nos cansemos de alabar a tan gran Rey y Señor, que nos tiene aparejado un reino que no tiene fin por unos trabajillos envueltos en mil contenidos, que se acabarán mañana. Sea por siempre bendito, amén, amén» (F 31,47).

¹ El “traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de sí presente” (V 4,7) ya era oración y recogimiento, aunque que la santa no lo supiera (V 9,4).

² Cf. RÓMULO CUARTAS LONDOÑO, O.C.D., *art. cit.*, 55-92.

Veamos, en los puntos que siguen, el camino recorrido por Teresa en su mistagogía de la representación de Cristo cuanto a sus efectos. Tal camino va de la impresión de la imagen del Señor en el alma, a la gracia de la sponsalidad, que impregna todo el ser del creyente, constituyéndose experiencia totalizadora, y al compartir los sentimientos de Cristo, en una imitación cada vez más intensa del vivir de Jesús.

1. Impactada por la imagen

La tenaz voluntad de Teresa pudiere hacernos pensar en la santa de Ávila como una personalidad de difícil acceso a la acción de Dios. Sin embargo, se trata de todo lo contrario. Teresa crece en la docilidad a la gracia y en la capacidad para advertirla y discernirla. De hecho su determinación consiste más bien en estar en esa capacidad de ser impactada por el misterio de Dios que está aconteciendo en ella. Cristo se vuelve el mundo personal de Teresa³ y, por lo tanto, ser impactada por la presencia del Señor, permitiéndole una continua transformación de su persona constituye la sola tarea, según nuestra mística, del alma-esposa.

La experiencia teologal de la santa de Ávila en su esencia indica la apertura y el dejar llegar de la presencia de Cristo, en diferentes modos, pero siempre presencia potente y operante, capaz de generar vida nueva en quienes la acogen. Por lo tanto, la relación a Cristo-imagen – «Él es Imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación» (Col. 1,15)⁴ – consiste siempre en un contacto con el Cristo experimentado en la dinámica de la fe, vivo y resucitado. Teresa manifiesta la certeza de la acción de Dios desde la contemplación de la figura de Cristo y, así, la imagen externa o interna del Señor sigue en la línea de la experiencia cristiana del Cristo presente, Cristo Emanuel, del Cristo viviente en el tiempo de la Iglesia⁵.

Por lo tanto, en la mistagogía teresiana, el ejercicio imaginativo corresponde a la dinámica de la vida cristiana eclesial comprendida como *Memoria Christi*. El impacto de la imagen consiste

³ La afirmación original reza que Dios es el mundo personal de Teresa (véase en OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDENAL, “Realidad y experiencia de Dios en santa Teresa: «Contenidos específicos de esa experiencia teologal»”, en Egido Martínez, T., García de la Concha, V. González de Cardenal, O. (dirs.), *Congreso Internacional Teresiano*, Volumen II, Universidad de Salamanca – Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de la Cultura, Salamanca 1983, 835-881).

⁴ La prerrogativa de Cristo como imagen e impronta de la sustancia de Dios pertenece al núcleo de la teología-cristología de la carta a los Hebreos: «el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia» (Hb 1, 3).

⁵ Secundino Castro inscribe la experiencia de Teresa en el orden directo de su sentir la Iglesia, de su sentir con la Iglesia: «También el Cristo resucitado es quien da vida a los sacramentos y el que Teresa percibe actuante en la Iglesia»; (cf. SECUNDINO CASTRO, *Cristología teresiana*, 322). El autor también se refiere a la fe teresiana y a su experiencia mística situadas siempre en el ámbito eclesial, vinculadas a la Iglesia (cf. *ibid.*, 171).

primeramente en ese producir una constante memoria del Señor en el alma. Tal memoria permite un estar despierto: «En todo es menester cuidado y andar despiertas, pues Él no duerme» (C 7,6), un estado de vigilia sponsal que acelera la venida del Esposo en la cotidianeidad diaria⁶:

«Es cosa muy clara que amamos más a una persona cuando mucho se nos acuerda las buenas obras que nos hace. Pues si es lícito y tan meritorio que siempre tengamos memoria que tenemos de Dios el ser y que nos crió de nada y que nos sustenta y todos los demás beneficios de su muerte y trabajos, que mucho antes que nos criase los tenía hechos por cada uno de los que ahora viven, ¿por qué no será lícito que entienda yo y vea y considere muchas veces que solía hablar en vanidades, y que ahora me ha dado el Señor que no querría sino hablar sino en Él? He aquí una joya que, acordándonos que es dada y ya la poseemos, forzado convida a amar, que es todo el bien de la oración fundada sobre humildad» (V 10,5)⁷.

1.1. Del impacto a la impresión⁸: la memoria del Señor

Por lo tanto, la memoria de Cristo⁹ consiste en una primera impresión, según un orden genético, de la imagen de Cristo en el interior del alma. Tal memoria juega un papel fundamental en el despertar al amor, en el mantenerlo y en el estado de perfección (V 13,12) alcanzado en el matrimonio místico: «toda la memoria se le va en cómo más contentarle, y en qué o por dónde mostrará el amor que le tiene. Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras» (7M 4,6).

⁶ Cf. Mateo 25, 1.4-7: «Entonces el Reino de los cielos será semejante a diez vírgenes que, con su lámpara en la mano, salieron a encuentro del novio [...] Más a media noche se oyó un grito: “¡Ya está aquí el novio! ¡Salid a su encuentro!»». Teresa de igual modo establece una relación entre la memoria despierta y el estado sponsal: «De gran provecho es ocuparnos en pensar estas grandezas y regalarnos en ser esposas de Rey tan sabio y poderoso» (5M 2,2). Para Teresa el amor apresura los pasos (C 40,1).

⁷ Teresa se mueve, cuanto al ejercicio de la memoria, en las tres direcciones en que se aplicaba la memoria espiritual en la oración: la memoria del Creador; la memoria de los pecados y del ser pecador; y la *memoria Christi*.

⁸ En la concordancia de los escritos teresianos, se relaciona a esculpir, fijar (cf. JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 1348-1349).

⁹ Además de la memoria cultivada y adquirida en el ejercicio de tal potencia, Teresa afirma la presencia de una memoria mística, el ímpetus, de la cual emerge a “deshora” un traer la presencia divina a la percepción y la conciencia: «Ímpetus llamo yo a un deseo que da al alma algunas veces, sin haber precedido antes oración, y aun lo más continuo; sino una memoria que viene de presto de que está ausente de Dios, o de alguna palabra que oye, que vaya a esto. Es tan poderosa esta memoria y de tanta fuerza algunas veces, que en un instante parece que desatina; como cuando se da una nueva de presto muy penosa que no sabía, o un gran sobresalto, que parece quita el discurso al pensamiento para consolarse, sino que se queda como absorta. Así es acá, salvo que la pena es por tal causa, que queda al alma un conocer que es bien empleado morir por ella» (R 5,13). Ambas memorias señalan al proceso de impresión de la forma de Cristo en el alma. (Véase “Memoria” en JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 1585-1587).

La memoria de Cristo, entonces, en tanto que primera impresión de la imagen de Jesús, se vuelve un “*metaxu*” entre la experiencia del contacto vivida en la aplicación de los sentidos en la Pasión de Cristo, el representarlo dentro, y la consecuente configuración ontológica y ética (*operatio sequitur esse*)¹⁰. Cabe decir que ya en la espiritualidad de la baja Edad Media, la memoria fungía como la facultad que permite un constante repaso de la historia personal como acontecimiento de salvación, renovando por lo tanto la conciencia de la grandeza de Dios y de la pequeñez de la creatura¹¹.

Santa Teresa conoce esa función de la memoria en la vida espiritual, en la vida oracional. Algunas veces recurre en su oración a la consideración de la gloria del creador en la contemplación de las creaturas. De igual modo, en diferentes ocasiones recurre a la confesión de su estado de pecadora para proclamar la bondad, la misericordia y la paciencia magnánima de Dios hacia su ser miserable. Sin embargo, en la doctrina de Teresa, la memoria asume una tarea esencialmente sponsal: deviene tela en donde se imprime, en donde se pinta la figura sponsal de Cristo¹².

Desde luego, Teresa aborda la dimensión de la impresión de Dios en el alma, temática central en la espiritualidad de la *devotio moderna*¹³, en clave amorosa y bajo la relación esposo-esposa. Uniendo representación, impresión y efectos, Teresa explicita su pensamiento utilizando la imagen del “relámpago”: «Esto jamás vio nada ni lo ha visto con los ojos corporales, sino una

¹⁰ Secundino Castro distingue dos clases de efectos que la contemplación de los misterios de Cristo producen en el alma, según la doctrina espiritual de Teresa de Jesús: efectos llamados de ontológicos y los psicológicos (ascéticos o éticos) (cf. SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 27).

¹¹ Ludolfo de Sajonia veía en la memoria un recuperar la vida de Cristo en la aplicación de los sentidos. Por lo tanto la meditación se identifica con la renovación de la memoria del Señor. Hugo de Rouens (+1164) la considera como facultad que permite un recurrir y meditar el conjunto de las obras de Dios en la historia de la Salvación. Ya San Buenaventura, en el *Tractatus de Memoria*, afirma que la memoria es relativa a la presencia divina: consiste en una memoria de la presencia de Dios, que concede al hombre la capacidad de proclamar la gloria de Dios, en dos aspectos bien precisos: la pobreza del hombre y el reconocimiento de su estado de pecador, por un lado, y el reconocimiento de los beneficios de Dios (cf. ANDRÉ BORD, “Memoire”, en *DSp*, Beauchesne, Paris 1974, 991-1008).

¹² La epopeya de la Verónica, que recibe la impresión del rostro de Cristo en su lienzo, con retribución a su compasión por el Cristo sufriente cautiva el imaginario medieval, especialmente en el medio femenino religioso.

¹³ La imagen de Dios es impresa en el alma, ya que la divina caridad es infundida en el centro de ella. En su visión sobre el recogimiento, la *devotio moderna* considera 3 etapas en el progreso espiritual: conocimiento de sí, iluminación y unión transformante. Al conocimiento de sí corresponde un camino de reconocimiento de anihilación, de humildad y ascesis. La iluminación se remite a la aplicación de los sentidos en la humanidad de Cristo, reorientando los mismos sentidos a la gratitud por los beneficios recibidos. De igual modo, la contemplación de la Humanidad de Cristo permite la conversión del corazón y de sus cuatro pasiones y un iluminar la imaginación y la memoria, llenándolas de Dios por el ejercicio de la presencia continua (cf. HERMANN-JOSEF SIEBEN, SATURNINO LÓPEZ SANTIDRÍAN, “Reccueillement”, en *DSp*, Beauchesne, Paris 1974, 247-267).

representación como un relámpago, mas quedábasele tan imprimido y con tantos efectos, como si lo viera con los ojos corporales, y más» (R 4 a,2)¹⁴.

Así, memoria e impresión¹⁵ van a la par. Tal polaridad tiene un puesto de suma importancia en la obra de Teresa, en donde la teología de la representación de Cristo, desemboca en la mística esponsal teresiana¹⁶:

«Pues quiero concluir con esto: que siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor. Y aunque sea muy a los principios y nosotros muy ruines, procuremos ir mirando esto siempre y despertándonos para amar; porque si una vez nos hace el Señor merced que se nos imprima en el corazón este amor, sernos ha todo fácil y obraremos muy en breve y muy sin trabajo. Dénsle Su Majestad -pues sabe lo mucho que nos conviene- por el que Él nos tuvo y por su glorioso Hijo, a quien tan a su costa nos le mostró, amén» (V 22,14)¹⁷.

2. Desde la imagen impresa en el alma a los efectos de la representación de Cristo cabe sí

En la fenomenología teresiana, el criterio para una auténtica acción de Dios consiste en los efectos advertidos en el alma¹⁸. Teresa parece describir efectos generales a los diferentes grados de oración. De igual modo, elenca, desde su experiencia, efectos particulares relativos a las diversas gracias místicas: «también pretendo decir las gracias y efectos que quedan en el alma, y que es lo que puede de suyo hacer, o si es parte para llegar a tan gran estado» (V 18,6). El discernimiento se

¹⁴ Véase también 6M 9,3: «y aunque con tanta presteza que lo podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin la pueda gozar».

¹⁵ «Teresa habla de un rasgo fenomenológico que acompaña siempre la ‘unión’ con Dios, ‘impresión anímica de raíz neoplatónica y petrarquista [...] la del amante impreso (imprimido y esculpido y gravado) en el alma», (cf. JUAN ANTONIO MARCOS, *Teresa de Jesús*, 207). De igual modo, (véase *ibid.*, 236, nota 17). Otra influencia más directa en la doctrina teresiana para la relación memoria e impresión se encuentra en el *Tercer Abecedario* de Osuna: «en este libro, si paras mientes, todo lo hallarás porque al principio y al fin se abrevia la doctrina, que se dilata en el medio para que mejor se imprima en tu corazón, siendo por más razones confirmada (2004: 129)». La estructura en abecedario facilitaba la memorización y la consecuente interiorización del texto meditado (cf. IRIS ROEBLING-GRAU, “Cómo escribir sobre una técnica de la oración. El Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna”, en *Olivar*, junio 2015 16(23)).

¹⁶ Véase “Esposa”/“Esposo” en JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 1072-1705.

¹⁷ Teresa retorna una y otra vez sobre la imagen impresa sea en la imaginación, en la memoria, en la hondo del alma. Véase V 7,6; V 22,4; V 28,9; V 37,4; V 40,9; 6M 7,11; 6M 9,3; etc.

¹⁸ Véase “Efectos” en JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 904-906.

realiza por consiguiente en la observación de la fuerza performativa capaz de elevar el alma y producir la unión divina.

Tales efectos, en la pluma de Teresa, suelen ser caracterizados como una cierta transformación ontológica. Los posibles cambios de afecto, por lo tanto, con su importancia propia, permanecen relativos a la transformación que se realiza en el muy hondo del alma. Ciertamente, ciertos estados psicológicos pueden acompañar la performatividad de la gracia en el alma. Sin embargo, Teresa se centra fundamentalmente en las alteraciones que tocan a las potencias del alma en su esencia: «Oh nudo que así juntáis / dos cosas tan desiguales [...] / Juntáis quien no tiene ser, / con el Ser que no se acaba, / sin acabar acabáis, / sin tener que amar amáis, / engrandecéis nuestro nada» (P 6)¹⁹.

Teresa aplica en su mistagogía sobre la vida espiritual-oracional una diversidad de metáforas performativas que denotan el proceso de plenificación humano-divina por el cual atraviesa el alma: la metáfora del huerto (V 11; R 24, 44) y su evolución en el recibir el agua (V 11,6-9; 14,2; 19,2; C 28,5; 7M 2,9), la metáfora del gusano que deviene mariposa²⁰ (V 20,7; 19,2; C 3,9; 1M 1,3; 5M 4,10; 6M 4,7.10; Con. 1,10), la esponja que se empapa de agua (R 18; 45).

En ese sentido, para Antonio Vázquez Fernández, la progresión en la vida espiritual descrita por la santa de Ávila corresponde a un proceso de individuación en el que el rostro del alma aparece con su belleza propia²¹. La identidad espiritual se delinea en la relación a Cristo-Esposo y adquiere poco a poco los rasgos del Señor. Por lo tanto, el ejercicio imaginativo de los misterios de la vida de Cristo permite el apareamiento de la creatura-esposa como efecto primero y principal, en el cambio ontológico que se perpetra en el alma.

¹⁹ También la poesía “*Alma, buscarte has en Mí*” aborda la temática de la pintura estampada en el alma. Por lo tanto, los efectos ontológicos emergen de modo explícito en ese escrito.

²⁰ Para Santiago Guerra, el simbolismo teresiano del gusano transformado en mariposa indica de modo especial la performatividad de la vida oracional, de la relación amorosa con Cristo: «El gusano de seda, símbolo de la etapa ascética, en la que el “yo” del hombre es el protagonista, debe morir para dejar el protagonismo al “yo” de Cristo que transformará el gusano ascético en la mariposa mística mediante la oración de unión, cuya maduración será el matrimonio espiritual en el que “el alma-mariposa” se convertirá en “alma-esposa”» (cf. SANTIAGO GUERRA, “El gusano y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual”, en *Revista de espiritualidad* 72 (2013), 537).

²¹ Cf. ANTONIO VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, “Las Moradas, proceso de individuación”, en Egidio Martínez, T., García de la Concha, V. González de Cardenal, O. (dirs.), *Congreso Internacional Teresiano*, Volumen II, Universidad de Salamanca – Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de la Cultura, Salamanca 1983, 1114.

3. El despertar al amor²²: *Veni, Sponsa Christi*

Podemos definir la teología de la representación de Cristo como una mistagogía del amor. De ese modo Teresa transmite su experiencia del traer Cristo cabe sí. El camino del amor, para la santa de Ávila, no entra en la categoría de lo opcional²³. Consiste en una decisión firme y una visión que determina la espiritualidad comunicada a su familia espiritual. El camino del amor en el pensamiento teresiano consiste en un proceso del aprendizaje esponsal, y el despertar al amor Teresa lo entiende como crecimiento en nupcialidad²⁴:

«Mas cuando este Esposo riquísimo la quiere enriquecer y regalar más, conviértela tanto en Sí, que como una persona que el gran placer y contento la desmaya, le parece se queda suspendida en aquellos divinos brazos y arimada a aquel sagrado costado y aquellos pechos divinos. No sabe más de gozar, sustentada con aquella leche divina que la va criando su Esposo, y mejorando para poderla regalar y que merezca cada día más» (Con 4,4).

En *Conceptos del Amor de Dios* citado anteriormente, Teresa une dos imágenes bíblicas para dar a entender el crecimiento en nupcialidad: el niño que se nutre de la leche en el seno materno y la esposa que bebe de la leche divina, que es vino de embriaguez mística. La santa abulense con una fuerza y plasticidad desconcertantes, expresa el aspecto relacional del ser esposa: el alma esposa es engendrada en su estar vuelta hacia (*pros ton*) el Esposo. Sin ese retorno constante a la fuente de la nupcialidad, dejaría de ser tal:

«Porque así como un niño no entiende cómo crece ni sabe cómo mama, que aun sin mamar él ni hacer nada, muchas veces le echan la leche en la boca así es aquí, que totalmente el alma no sabe de sí ni hacer nada, ni sabe cómo ni por dónde (ni lo puede entender) le vino aquel bien tan grande. Sabe que es el mayor que en la vida se puede gustar, aunque se junten juntos todos los deleites y gustos del mundo. Vese criada y mejorada sin saber cuándo lo mereció; enseñada en grandes verdades sin ver el Maestro que la enseña; fortalecida en las virtudes, regalada de quien tan bien lo sabe y puede hacer. No sabe a qué lo comparar, sino al regalo de la madre que ama mucho al hijo y le cría y regala» (Con 4,4).

²² Teresa insiste en el despertar al amor: V 22,4; 4M 1,7; 6M 2,8; 3,1.

²³ «No sé para qué desea aquellos terrores y miedos, pues Dios le lleva por amor » (Cta. 172,16), Carta de Teresa a su hermano Lorenzo.

²⁴ “Un toque que da al alma de amor” (Cta. 177,5). Desde Luego, Teresa se manifiesta continuadora de la estirpe de teólogos y místicas que hacen una teología del amor esponsal desde la propia femineidad, por lo que la metáfora adquiere fuerza de realidad existencial vivida.

Y aun:

«Porque es al propio esta comparación que así está el alma elevada y tan sin aprovecharse de su entendimiento, en parte, como un niño recibe aquel regalo, y deléitase en él, mas no tiene entendimiento para entender cómo le viene aquel bien: que en el adormecimiento pasado de la embriaguez, no está el alma tan sin obrar, que algo entiende y obra, porque entiende estar cerca de Dios; y así con razón dice: Mejores son tus pechos que el vino» (Con 4,5)²⁵.

Por consiguiente, la enseñanza de la santa abulense manifiesta la conciencia nítida de que el despertar al amor consiste en la tarea fundamental e imprescindible, que debe impregnar toda la vida cristiana. En ese sentido, interpretando la mística teresiana, Antonio Maria Sicari define el magisterio de la santa como una guía hacia la escuela del amor esponsal, en la que la «creatura aprende a ser esposa»²⁶. Sin embargo, podríamos preguntarnos de qué realidad esponsal se trata en la descripción del proceso oracional, ya que desde luego la esponsalidad puede ser considerada desde varios enfoques en la espiritualidad cristiana²⁷.

El conocido episodio del 18 de noviembre de 1572, en lo tocante al matrimonio místico vivido por Teresa en las cumbres de vida mística – del que se nos habla en las sextas y séptimas moradas – nos llevaría a pensar que la Santa se refiera a la nupcialidad mística:

«Díjome Su Majestad: «No hayas miedo, hija, que nadie sea parte para quitarte de Mí»; dándome a entender que no importaba. Entonces representóseme por visión imaginaria, como otras veces, muy en lo interior, y dióme su mano derecha, y díjome: «Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy. Hasta ahora no lo habías merecido; de aquí adelante, no sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía: mi honra es ya tuya y la tuya mía» (R 35).

²⁵ Todo el capítulo cuarto de *Conceptos del Amor de Dios* puede ser visto bajo el prisma del aprendizaje de la nupcialidad y de la comunicación de la forma propia, ontológica, de la esponsalidad, de la *talitas* esponsal. Tal forma es comunicada, nutrida, perfeccionada por Cristo-Esposo y su acción sobre el centro más hondo del alma.

²⁶ Cf. ANTONIO MARIA SICARI, “Il dono di Santa Teresa d’Ávila alla Chiesa e al mondo”, en *Teresa e l’humanum. Congresso teresiano internazionale, Teresianum* n. 1-2 (2015), anno LXVI, Edizioni OCD, Roma 2015, 53.

²⁷ La categoría “esposa” en la mística cristiana corresponde a la revelación bíblica con la que Dios caracteriza su Amor celoso hacia el pueblo de Israel, y pide una fidelidad y pertenencia absolutas. La caracterización del amor divino como realidad esponsal emerge y toma fuerza en la predicación de los profetas y, desde entonces recorre el hacerse de la revelación veterotestamentaria. El nuevo Testamento retoma tal revelación desde la plenitud de la manifestación de Dios en Cristo. El Verbo encarnado es el esposo: las parábolas nupciales de los evangelios sinópticos le testimonian; en los escritos joánicos hacen de la teología esponsal relativa a Cristo uno de los cardos de su mensaje; correlativamente la iglesia deviene realidad esponsal. Secundino Castro analiza el sentido del vocablo esposo en la obra de Teresa, siempre aplicado a Cristo hombre (cf. SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 341-348).

Por lo tanto, desde esa perspectiva, la mayoría de los comentaristas de Teresa, al enfocar la temática de la unión esponsal en la enseñanza de la santa, se refieren a tal gracia sobrenatural. En ese sentido, tenemos afirmaciones tales como «el seguimiento de Cristo se transforma en nupcialidad»²⁸, o que Teresa pasa del definirse como sierva del amor a experimentarse esposa, en su avanzar espiritual²⁹.

Sin embargo, un elemento nos sugiere pensar de modo distinto: Teresa se dirige primeramente a sus hijas del Carmelo. Entre ellas, afirma Teresa, hay religiosas que están en grados de oración diversos³⁰. Y aun así, se dirige a todas como esposas de Cristo, dándoles consejos y avisos de cómo tratar con el Esposo Cristo³¹. Luego la nupcialidad, efecto primero de la representación de Cristo dentro del alma, no es exclusiva para las “aprovechadas” en la mística de la unión. ¿Habría Teresa distinguido la nupcialidad como efecto de la gracia santificante, de la nupcialidad como gracia mística carismática³²? En nuestra opinión, tal distinción se encuentra presente de modo implícito en la enseñanza de Teresa.

En la mistagogía teresiana, el despertar al amor es un proceso esponsal dependiente de la gracia santificante que nos pone en contacto con la fuente de la nupcialidad eclesial y, así, de la nupcialidad del alma: Cristo-Esposo. La representación de Cristo en los misterios de su Pasión concurre a ese descubrimiento y a un vivir de ello. Para Teresa, no se trata de actitudes exteriores

²⁸ Cf. CECILIA I. AVENATTI DE PALUMBO, “Hacia un canon poético místico en clave estético-teológica. Vigencia de la figura del centro como expectación del Otro”, en Sancho Fermín, F.J. (dir.), *La identidad de la mística. Fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITeS, Burgos 2014, 454.

²⁹ De hecho, se reconoce una graduación en el camino del amor propuesto por Teresa: se empieza por ser *siervos* del amor, después *tocados* por el amor, en la etapa sucesiva, *atrapados* por el amor, y por fin, *unidos* en el amor. En esos grados, el ser esposa corona las etapas. Sin embargo, se puede de igual modo pensar el ser esposa como el que pone en marcha el proceso descrito, ya que el amante es para el amado el mejor servidor. El ser *tocado* por el amor, cabe aquí resaltar, es una realidad espiritual presente en la enseñanza del maestro Eckhart y de Ruusbroec como lo constitutivo de las Bodas espirituales en el dinamismo de las tres venidas de Cristo.

³⁰ «Pues tornando a lo que decía -que me he divertido mucho- son tantas las mercedes que el Señor hace en estas casas, que si hay una o dos en cada una que la lleve Dios ahora por meditación, todas las demás llegan a contemplación perfecta; algunas van tan adelante, que llegan a arrobamiento. A otras hace el Señor merced por otra suerte, junto con esto de darles revelaciones, y visiones, que claramente se entiende ser de Dios; no hay ahora casa que no haya una o dos o tres de éstas. Bien entiendo que no está en esto la santidad, ni es mi intención loarlas solamente; sino para que se entienda que no es sin propósito los avisos que quiero decir» (F 4,8).

³¹ Véase en C 2,1; C 7,8; C 13,2; C 23,2; etc.

³² La gracia santificante (*gratum faciens*) y la gracia carismática (*gratis data*) actúan el alma del creyente según modos y finalidades distintas. La gracia santificante, entitativa, realiza la transformación y unión a Cristo, cabeza y fuente de toda gracia, el carisma en la línea de la edificación del cuerpo místico de Cristo: la comunidad eclesial. En ese sentido, Teresa posee toda razón en aseverar que el matrimonio místico es para que aparezcan obras. Teresa vive el matrimonio a esos dos niveles.

o de maneras superficiales de comportamiento. La esponsalidad consiste fundamentalmente en la adquisición de una calidad relacional ontológica, entitativa, que adviene en el contacto con Cristo, por lo que se instaura una mutua pertenencia personal. La llamaremos la *forma Sponsa Christi*³³.

La *forma Sponsa Christi* se caracteriza como un nuevo centro, utilizando la categoría de Cecilia I. Avenatti de Palumbo³⁴, un “adentro” que concentra en sí todo el deseo de Dios y desde donde el alma se mueve hacia el exterior con un rostro transfigurado. Descentrada de sí, el alma puede constituirse espacialidad vacía, en donde de modo constante puede darse una «irrupción de la forma verdadera de la revelación del Otro como un Tú»³⁵. Que la *forma Sponsa Christi* sea un “centro” indica precisamente la acción ontológica de la gracia que transforma el alma en el punto focal de la acción de Cristo-Esposo sobre ella, y fondo irradiador de esponsalidad que empapa todo el dinamismo de la persona. Teresa propone la mirada fija en Cristo, representado en el interior, para la emergencia de tal centro de nupcialidad.

3.1. La continua revelación de la Humanidad esponsal de Cristo³⁶

Teresa, tal como san Pablo, se deja aferrar por Cristo (Fil. 3,12) y, como la esposa del *Cantar de los cantares*, lo agarra hasta llevarlo “a la alcoba nupcial” (Ct. 3,4). Todo el camino de oración y la vida cristiana para Teresa devienen dinámica esponsal. Ciertamente, Teresa se deja impregnar de nupcialidad desde la lectura de los místicos que la precedieron, de los comentarios espirituales de la Escritura en clave de desposorio. Sin embargo, Teresa aprende a ser esposa desde su misma relación a la Humanidad de Cristo y se espanta de que no nos ejercitemos en ese amor esponsal: «Por cierto que me acuerdo oír a un religioso un sermón harto admirable, y fue lo más de él declarando de estos regalos que la Esposa trataba con Dios; y hubo tanta risa y fue tan mal tomado lo que dijo, porque hablaba de amor [...], que yo estaba espantada» (Con 1,5)³⁷.

³³ Ya nos hemos referido precedentemente al engendramiento de una forma en el más hondo del alma, bajo la acción de Cristo Esposo, que responde a la vocación esponsal (véase nota 16). Ahora la denominamos explícitamente *Forma Sponsa Christi*. Tal forma es a la vez forma *eidos*, cuya propiedad es determinar y dar talidad y forma *entelecheia*, que pone en su acabamiento una realidad tal.

³⁴ Cf. CECILIA I. AVENATTI DE PALUMBO, *art. cit.*, 452.

³⁵ El “Yo soy Tú que me haces”, propuesto por Luigi Giussani (cf. LUIGI GIUSSANI, *Il senso religioso*, Jaca Book, 1986) puede ser amplificado en clave esponsal, para definir la experiencia mística amorosa en Teresa: yo soy Tú, esposo divino, que me haces esposa, en 451-463).

³⁶ Cf. ANTONIO MARIA SICARI, *art. cit.*, 62.

³⁷ Teresa concluye cuán mal estaba su alma con los temores de acceder al amor esponsal de Cristo hombre: «Y sé de alguna que estuvo hartos años con muchos temores, y no hubo cosa que la haya asegurado, sino que fue el Señor servido oyese algunas cosas de los Cánticos, y en ellas entendió ir bien guiada su alma. Porque, como he dicho, conoció

En ese sentido, en el misterio de la encarnación del Verbo resplandece el divino e incondicional amor con el que Dios ha amado a los hombres. Más aun, Teresa contempla el amor esponsal como motivo totalizante para los acontecimientos de la Pasión:

«El amor que nos tuvo y tiene me espanta a mí más y me desatina, siendo los que somos; que teniéndole, ya entiendo que no hay encarecimiento de palabras con que nos le muestre, que no le haya mostrado más con obras; sino, cuando lleguéis aquí, por amor de mí os ruego que os detengáis un poco pensando en lo que nos ha mostrado y lo que ha hecho por nosotras, viendo claro que amor tan poderoso y fuerte que tanto le hizo padecer ¿con qué palabras se pueda mostrar que nos espanten?» (Con 1, 7).

La santa de Ávila lee en ese “libro vivo” la carta de amor y la invitación explícita al trato amoroso que en Cristo Dios dirige a la humanidad. Además, Teresa advierte desde Cristo un progresivo revelarse como el Esposo que ama con celos y pide la reciprocidad de modo absoluto³⁸. Teresa busca responder de modo total (V 25,17). Sin embargo, no sabría atribuirse un tal estado de desposorio si tal revelación no se realizara a partir del desvelamiento de la esponsalidad de Cristo, percibida y sentida en el trato amoroso oracional. Por lo tanto, poniendo los ojos en Cristo, que se manifiesta como Esposo, Teresa se arma de audacia desde su ser femenino, desde esa *forma Sponsa Christi* que se está formando en ella.

A partir de la representación de Cristo dentro hasta la visión imaginaria sobrenatural en la que Cristo anuncia el desposorio místico establecido con la Santa, Teresa aprende a ser esposa de un Señor que la está conduciendo a la experiencia mística de unión definitiva, ontológica³⁹. Podemos afirmar, entonces, que Teresa va conociéndose a sí misma bajo el prisma de la nupcialidad en la contemplación de la Pasión del Señor y se determina a responder en la misma línea esponsal de don total de sí misma.

que es posible pasar el alma enamorada por su Esposo todos esos regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con El» (Con 1,6).

³⁸ La reciprocidad absoluta se manifiesta en el “*idem velle*”, la unión de voluntades realizada por el amor, expresada por Teresa de modo claro en C 32,10: «Cúmplase, Señor, en mí vuestra voluntad de todos los modos y maneras que Vos, Señor mío, quisieréis. Si queréis con trabajos, dadme esfuerzo y vengan; si con persecuciones y enfermedades y deshonras y necesidades, aquí estoy, no volveré el rostro, Padre mío, ni es razón vuelva las espaldas. Pues vuestro Hijo dio en nombre de todos esta mi voluntad, no es razón falte por mi parte; sino que me hagáis Vos merced de darme vuestro reino para que yo lo pueda hacer, pues Él me le pidió, y disponed en mí como en cosa vuestra, conforme a vuestra voluntad». En ese intercambio de voluntades, el Esposo Cristo cuida del alma (C 34,4).

³⁹ «Desde esa perspectiva nupcial contemplará toda la panorámica de la vida del espíritu; para ella la vida espiritual será una maravillosa historia de amor entre el hombre y Cristo, que terminará en la transformación de aquél en éste» (cf. SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 108-109).

3.2. El discurso esponsal en la representación de Cristo-Esposo

La nupcialidad que se instaura en la representación de los misterios de la Pasión entre el alma y Cristo, también definida por la Santa como un “despertar al amor”, puede ser considerada como el efecto primero del ejercicio oracional de la aplicación de los ojos de la imaginación en el Señor paciente. Precedentemente caracterizado como un emerger de una forma esponsal, tal efecto es totalizante y abarca las diferentes dimensiones de la persona orante: *in-forma* las potencias espirituales, el sentir, la corporeidad. Por consiguiente, el decirse en palabras deviene, de similar modo, esponsal y revelador del muy hondo del alma.

Teresa pide a sus hijas un trato de amor permeado de palabras de ternura, de lenguaje cortés y amical. El discurso esponsal, entonces, debe ser espontáneo, revelador del propio centro nupcial⁴⁰. A Cristo representado dentro, Teresa pide una palabra transfigurada y vehiculadora de amistad, no palabra vacía, sino habitada por el amor, no palabras ligeras, sino palabras densas y con el peso del amor (*pondus amoris*), palabras que el mismo Esposo puede conferir:

«No os curéis, hijas, de estas humildades, sino tratad con Él como con padre y como con hermano y como con señor y como con esposo; a veces de una manera, a veces de otra, que Él os enseñará lo que habéis de hacer para contentarle. Dejaos de ser bobas; pedidle la palabra, que vuestro Esposo es, que os trate como a tal» (C 28,3).

Así, Teresa apuesta por una esponsalidad que se aprende en el contacto con Cristo-Esposo⁴¹, contacto que se establece de modo más personal en la representación de los misterios de la Pasión del Señor, asumidos y hechos propios en el “por y para mí”⁴² de cada orante. Escuela de un continuo despertar al amor, la representación de Cristo contribuye para el desarrollo del “ser-esposa”, desde el surgimiento de un centro irradiador de nupcialidad, la *forma Sponsa Christi*, y deviene el lugar de un decirse esponsal.

⁴⁰ «Puede representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con Él, pedirle para sus necesidades y quejarse de sus trabajos, alegrarse con Él en sus contentos y no olvidarle por ellos, sin procurar oraciones compuestas, sino palabras conforme a sus deseos y necesidad» (V 12,2).

⁴¹ «Es excelente manera de aprovechar y muy en breve; y quien trabajare a traer consigo esta preciosa compañía y se aprovechara mucho de ella y de veras cobrara amor a este Señor a quien tanto debemos, yo le doy por aprovechado» (V 12,2).

⁴² Sin embargo, Secundino Castro afirma que Teresa da el salto del “*pro me*” al “*pro nobis*”. La cristología de Teresa, a diferencia de la de Lutero, se orienta y desemboca en el “por nosotros”. Dirá el autor: «Teresa contempla la cruz de Cristo desde un ángulo más profundo que Lutero. El sufrimiento de Cristo “*pro me*” está observado desde una perspectiva más amplia: “*pro nobis*”, la Iglesia» (cf. SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 45).

3.3. Performatividad y adquisición de la belleza de Cristo-Esposo

La contemplación de Cristo en el ejercicio imaginativo de los sentidos internos permite a Teresa de Jesús descubrir otro aspecto más del maravilloso intercambio operado en la encarnación del Verbo: al asumir nuestra humanidad capaz de sufrir y de ser ultrajada, golpeada, herida, Cristo “trueca” su belleza por nuestra fealdad. Él, el “más bello de los hijos de los hombres” (Sl 44), canjea la gloria que posee por naturaleza (*morphe tou theou*) por la condición vil del esclavo (*morphe tou doulou*)⁴³, hasta sus últimas consecuencias. De ese modo, Cristo ofrece su belleza a la criatura desfigurada por la fealdad, aceptando ser “el desfigurado”, de quien se le retira la mirada (Is. 51).

Teresa advierte en la contemplación del rostro desfigurado de Cristo en el huerto, en la columna y el en Calvario, el lugar natal de la experiencia de transfiguración en la belleza del Esposo martirizado⁴⁴, y paradójicamente el lugar teológico para una mistagogía de la belleza: la belleza de la esposa (cuya fealdad le es característica – «Negra soy, pero graciosa, hijas de Jerusalén» (Ct 1, 5) – consiste en la belleza del Amado resplandeciendo en ella⁴⁵. Por lo tanto, la belleza que emana del centro nupcial que vuelve bella al alma consiste en la belleza misma de Cristo-Esposo estampada en ella; así podemos decir que la *forma Sponsa Christi*, en tanto que calidad relacional, recibe la *in-formación* y transformación en hermosura de la *Forma Christi* desde lo muy hondo del alma hasta los más pequeños aspectos personales⁴⁶.

En ese sentido, el trueque de fealdad y belleza constituye el núcleo de la dinámica empática en el proceso oracional del representar a Cristo: Jesús, en los misterios de su Pasión, es el Dios

⁴³ «El cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios [...] sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo» (Fil 2, 6-7).

⁴⁴ Véase la relación entre martirio y sponsalidad en ALEJANDRO BERTOLINI, “Un Dios empatizable y empatizante. Alteridad, cuerpo y martirio en la síntesis de Edith Stein”, en Sancho Fermín, F.J. (dir.), *La identidad de la mística. Fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITeS, Burgos 2014, 478-483.

⁴⁵ El *Mysterium Lunae*, que explicita el recibimiento del resplandor de la Iglesia desde la fuente que es Cristo, es también el misterio de cada creyente: resplandecemos en belleza por el influjo Señor (2 Cor 3, 18).

⁴⁶ Teresa recurre también a los vocablos pintar, retratar, estampar, todos indicando la impresión de la imagen y hermosura de Cristo en el alma. Sobre la hermosura de la imagen de Cristo y del alma, véase V 28,3. 9; V 29,1-2; V 33,13; V 37,4; 1M 1,1; 1M 2,1. A ese propósito, Secundino Castro afirma que «todo el quehacer que se propone al hombre va dirigido a que se adentre en la persona de Jesús, en que (Teresa) ve plasmada la imagen de Dios» (cf. SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 92).

empatizable⁴⁷. Teresa vislumbra amor en el hecho de hacerse hombre capaz de sufrir⁴⁸, descubre en el lenguaje del sufrimiento y de la pobreza asumida por Cristo, el espacio que crea una cercanía tierna y compasiva. Nuestras fealdades, que podrían distanciarnos del contacto amoroso con Dios, asumidas por el Verbo encarnado, se vuelven lugar de experiencia de gracia (en su sentido literal: *charis*/belleza).

Por lo tanto, Teresa, que se sabe esposa engalanada por y para el divino Esposo, canta la misericordia del Dios que la esperó y la hizo bella, aun confesando su “ser ruin” repetidas veces: «Pues si a cosa tan ruin como yo tanto tiempo sufrió el Señor, y se ve claro que por aquí se remediaron todos mis males, ¿qué persona, por malo que sea, podrá temer?» (V 8,8)⁴⁹. Cabría aquí aseverar que, en una locución mística, Cristo parece corregir a Teresa de modo definitivo cuanto a ese considerarse ruin y miserable, dándole motivos para una transfiguración de su mirada sobre sí misma y sobre el alma humana:

«Y como estaba espantada de ver tanta majestad en cosa tan baja como mi alma, entendí: «No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen». También entendí algunas cosas de la causa por qué Dios se deleita con las almas más que con otras criaturas, tan delicadas que, aunque el entendimiento las entendió, de presto no las sabré decir» (R 54).

3.4. Representar y representarse: performatividad esponsal “especular” en Teresa

En la mística de Teresa, la dimensión especular⁵⁰ aparece desde la representación de Cristo y la dinámica de la mirada interior (ojos del alma). Teresa describe una percepción sobrenatural que marca profundamente su experiencia espiritual:

⁴⁷ Cf. ALEJANDRO BERTOLINI, *art. cit.*, 469.

⁴⁸ El Dios empatizable en Cristo hombre sufriente deviene una constante en la espiritualidad del Carmelo. Otra Teresa - Thérèse de l'Enfant Jesús - manifiesta esa necesidad en el orden del amor de un Dios hecho hombre: «¡Yo necesito a un Dios de humanidad revestido, que se haga hermano mío y que pueda penar!» (P 23,4).

⁴⁹ Véase también V 7,1-2; V 18,4; F 2,2; F 4,6, R 38; etc.

⁵⁰ La metáfora del espejo emerge en el escenario de los textos espirituales cristianos ya en los escritos neotestamentarios, denotando una relación del hombre al Dios que se hace ver, que revela su rostro, instaurando una similitud. Desde luego, el simbolismo catóptrico indica una experiencia relacional refractaria y, desde esa experiencia, poco a poco se configurará como un *topos imaginal* recurrente en la espiritualidad y la mística cristiana. La metáfora de tipo especular tiene varios matices en la literatura cristiana, pero predomina un elemento común fundamental: indican una relación óptica, basada en la diada creador-creatura, leída en clave de arquetipo e imagen, abriéndose también a procesos espirituales de representación, imitación, transformación. En tanto que experiencia, implica un vivir y un conocer el ente creatural en prismas especulares a tres niveles principales: la naturaleza (*speculum naturae*), el alma (*speculum animae*) y la Escritura (*speculum scripturae*). (Véase la historicidad de la refracción desde la antigüedad hasta la Baja Edad Media en J. VERGARA CIORDIA, “Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media. La teoría pedagógica del espejo medieval”, en *AHIg* 18 (2009), 295-309.

«Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo⁵¹ claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo -yo no sé decir cómo- se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amoroso» (V 40,5).

Teresa narra de igual modo una noticia sobrenatural recibida en el alma cuyo contenido especular se refiere a la divinidad:

«Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante, muy mayor que todo el mundo, o espejo, a manera de lo que dije del alma en estotra visión, salvo que es por tan más subida manera, que yo no lo sabré encarecer; y que todo lo que hacemos se ve en ese diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza» (V 40,10).

Teresa experimenta de un modo místico, en la dinámica catóptrica, una relación particular con Cristo, Verbo «en el cual todo se ve» y «que encierra todo en sí», Verbo que en la Trinidad, por apropiación, se le atribuye el “ser-espejo”, «resplandor de su gloria e impronta de su substancia» (Hb 1, 3). La experiencia mística catóptrica permite un acercamiento a lo divino en clave unitiva, por el acto de ver y/o ser visto, en el cual los dualismos y exterioridades objetuales desaparecen⁵². Intuición paulina (1 Cor 13, 12; 2 Cor 3, 18; Col 1, 15-17) por excelencia, Teresa la retoma en clave esponsal⁵³ y ve de modo refractario la relación de pertenencia y co-penetración de la esposa en el Esposo: Teresa de Jesús y Jesús de Teresa

Sin embargo, la manera sobrenatural o mística de esa experiencia no agota la esencia de la gracia vivida por la Santa: la relación entre la mirada y la translucidez de la *Imago Christi* o del alma. Teresa aprende a verse en el Espejo-Cristo y, de igual modo, aprende a ser espejo para Él. Por lo tanto, el representar o el representarse de Cristo no indican en Teresa una causalidad ejemplar

⁵¹ Véase “Espejo” en JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 1059-1060.

⁵² «Así desaparece el monoteísmo abstracto que opone un ente divino (*ens supremum*) a un ente creatural. Éste es integrado en el advenimiento mismo de la señorialidad de su señor. Es su secreto. Uno y otro son compañeros de una misma epopeya teogónica [...]. Esta función epifánica se entiende en el nivel de una catóptrica (ciencia de los espejos) esotérica» (cf. H. CORBIN, *La paradoja del monoteísmo*, Losada, Madrid 2003, 9).

⁵³ Como en otras místicas del amor esponsal. Por ejemplo, Clara de Asís dirá en dos de sus cartas: «mira diariamente este espejo (Cristo, esplendor de la gloria) [...] para revestirte totalmente [...] de todas sus virtudes» (4CtaCl); y aún: «aplica tu mente al espejo de la eternidad [...] y tu corazón en la figura de la divina sustancia, y transfórmate totalmente por la contemplación en la imagen de su Divinidad» (3CtaCl) (cf. I. OMAECHEVARRÍA, *Escritos de santa Clara y documentos complementarios*, BAC, Madrid 1993, 369-371).

exterior que genera un ejemplar material, sino más bien revelan una mutua inhesión⁵⁴, a modo especular, cuyos espejo e imagen reflejada forman una cosa sola ontológicamente⁵⁵.

La *Transformatio Christi*, por lo tanto, como proceso de reproducción de la imagen de Cristo en el alma, comienza en la experiencia interna de la mirada que contempla la Pasión del Señor con los ojos internos. Teresa apuesta en tal transformación esponsal como fruto y efecto primario de la representación de Cristo en el interior del alma, que en definitiva consiste en un proceso de cristologización, tendiendo a la plenitud de Cristo en el alma (Ef. 4, 13)⁵⁶.

3.5. Recogida en el interior del alma: la esposa en los aposentos reales

A veces, Teresa identifica el representar a Cristo con el recogimiento activo. Tal identificación es posible si consideramos que pensar en la Pasión del Señor implica ese “entrar en sí para subir sobre sí”. Por lo tanto, son movimientos activos significando un volverse hacia lo interior⁵⁷. Sin embargo, podemos interpretar el recogimiento como estado en que el alma se encuentra una vez entrada en la intimidad de sí.

La representación de Cristo en los misterios de su Pasión constituye una causa dispositiva para tal estado, en el que la esposa descansa en su Esposo y puede exhalar sus perfumes (Ct 1, 12). Teresa, fenomenóloga “*avant la lettre*”, describe tal estado de recogimiento con expresiones que indican el reposo alegre y pacífico: un “contento” (V 14,2), un “deleite” (V 14,9), un “regalarse con Él” (V 13,11), un “gozo virtuoso” (V 12,1). La Santa caracteriza ese estado de recogimiento como sentimiento de presencia:

⁵⁴ Santo Tomás de Aquino, en STh II, Ilae, c.28, describe los efectos del amor, que en su totalidad son conservativos y performativos: Unión (*Coaptatio*), éxtasis, celo, herida, licuefacción, fruición, desfallecimiento, fervor. Entre ellos, se sitúa la inhesión mutua: tal efecto del amor según la potencia aprehensiva, hace que el amado more en la aprehensión del amado, como una suerte de intercambio de intimidad. Según la potencia apetitiva, la inhesión mutua realiza la complacencia y un deleite (en el amado, en sus bienes) estando el amigo en su presente. En su ausencia, produce deseo del otro y de sus bienes. Como amor recíproco e íntimo, en la amistad, los amigos consideran los bienes y males del amado como suyos, la voluntad del amigo como suya, identificándose el uno con el otro.

⁵⁵ Cf. A. M. ZACHARIE IGIRUKWAYO, OCD, “Dimora-Dimorare: antropologia dell’Unione nel Castello interiore di Santa Teresa”, en *Teresa e l’humanum. Congresso teresiano internazionale, Teresianum* n. 1-2 (2015), anno LXVI, Edizioni OCD, Roma 2015, 264. El autor ve en la mistagogía de las Moradas una “*ontologia de la comunione*”.

⁵⁶ Cf. SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 90: «el itinerario espiritual teresiano [...] tendrá por objeto el que la persona humana se *cristologice* plenamente y llegue a tener los mismos sentimientos y anhelos de Jesucristo».

⁵⁷ En la *devotio moderna*, el recogimiento se perfila como el medio rápido y privilegiado para alcanzar el centro del alma. Ya en la reflexión espiritual sobre el recogimiento, se pueden distinguir varios aspectos: su modalidad, su referencia al sujeto y la psicología del recogimiento. Cuanto a la modalidad se identifican un recogimiento general, otro como ejercicio, y otro según un modo infuso. Desde el punto de vista del sujeto: existe un recogimiento activo / adquirido (meditación, contemplación o mirada simple) y un recogimiento sobrenatural (pasivo e infuso).

«Acaeciame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística teología. Suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí» (V 10,1).

Por consiguiente, en tanto que estado del alma o actitud psicológico-espiritual, el recogimiento se presenta, ya en la espiritualidad de la *devotio moderna*, como tres silencios del alma, correspondientes a la dinámica espacial de entrada en sí y subida por encima de sí⁵⁸. Ricardo de San Victor asume ese doble movimiento. Ya Laredo, reconoce cuatro etapas: llegar a sí, entrar a sí, subir por encima de sí, salir hacia Dios. En esos tres silencios de alma se dan sucesivamente un cesar los fantasmas e imágenes; en un segundo recogimiento, se produce quietud en sí mismo; el tercero, relativo a la unión transformante⁵⁹.

Teresa entonces asume esas distinciones por medio de la lectura del *Tercer abecedario* de Osuna, sin embargo, no separa el estado de recogimiento del ejercicio imaginativo, ni asume de modo acrítico la visión negativa sobre la imaginación contenida en los libros espirituales de su época, según la cual se debe hacerla vacía y silenciosa. La ascesis teresiana no se realiza por una suerte de silencio impuesto al entendimiento discursivo o a la memoria sensitiva o espiritual, sino en ponerlas al servicio del despertar al amor, al servicio del desarrollo en plenitud de la nupcialidad⁶⁰.

4. Representación, imitación (esponsal y combatiente) y *Sequela Christi*

Podemos reconocer en la doctrina espiritual de Teresa un fuerte acento sobre el seguimiento de Cristo. El Señor, contemplado en los misterios de su Pasión, engendra en el corazón de aquel que pone su mirada sobre su vida, la determinación de una auténtica “*sequela Christi*”, comprendida como dinamismo de imitación⁶¹. Tal punto de la mistagogía de la santa de Ávila posee relación

⁵⁸Teresa asume esa descripción espacial del “entrar en sí” y del “subir por encima de sí”. Sin embargo, contra cualquier movimiento de soberbia, la santa exhorta a no “subir” si Dios mismo no lo realiza. Tal argumento constituye también una razón para no abandonar jamás la representación de Cristo. Si, por creerse espiritual, alguien abandona la Humanidad del Señor, para subir por sus propias fuerzas, comete un gran error en la vida mística. Véase el capítulo 12 de Vida, C 27,1; 3M 3,2.

⁵⁹Cf. HERMANN-JOSEF SIEBEN, SATURNINO LÓPEZ SANTIDRÍAN, *art. cit.*, 247-267.

⁶⁰ Para Secundino Castro, Teresa se distingue de Osuna, cuanto a la comprensión del recogimiento en eso: que el recogerse es interiorizar la presencia de Cristo.

⁶¹ Véase “Imitación”/ “Imitar” en JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 1336-1337.

directa con el representar a Cristo dentro, constituyéndose un efecto necesario. En la distinción realizada por Secundino Castro, la imitación correspondería a la nueva eticidad que emerge del cambio ontológico. Afirma el comentador de Teresa:

«[...] esta ascética [...] toda ella está en función de la transformación en Jesucristo, mediante su seguimiento, su imitación y la comunión con él; se orienta toda la vida a conocer a Jesucristo y a experimentarle; la meta última del esfuerzo ético de Teresa se dirige a tener los mismos sentimientos que tenía Jesucristo»⁶².

Los textos de nuestra doctora de la oración son inequívocos sobre este aspecto. Uno, de modo particular, explicita el vínculo entre el ejercicio imaginativo que “piensa en lo que el Señor padeció por nosotros” y el seguimiento-imitación:

«Si es así, Señor, que todo lo queréis pasar por mí, ¿qué es esto que yo paso por Vos? ¿De qué me quejo? Que ya he vergüenza, de que os he visto tal, que quiero pasar, Señor, todos los trabajos que me vinieren y tenerlos por gran bien por imitaros en algo. Juntos andemos, Señor. Por donde fuereis, tengo de ir. Por donde pasareis, tengo de pasar» (C 26,6)⁶³.

Por lo tanto, para Teresa, el ver a Cristo paciente con los ojos del alma, recorriendo sus padecimientos, interactuando con Él en un trueque de gestos esponsales y de compasión, endereza los pasos de la creatura, haciendo de ella un fiel seguidor, estableciendo sus pasos en la ruta del amor. Por consiguiente, para Teresa ese seguimiento-imitación se realiza siempre con una nota nupcial, en primer lugar, y con un aspecto combatiente, en segundo: la esposa seguidora combate por su Esposo⁶⁴: «¡Oh precioso amor, que va imitando al capitán del amor, Jesús, nuestro bien!» (C 6, 6); y aun: «Torno otra vez a decir, que se parece y va imitando este amor al que nos tuvo el buen amador Jesús; y así aprovechan tanto, porque no querrían ellos sino abrazar todos los trabajos, y que los otros sin trabajar se aprovechasen de ellos» (C 7,4). En esa línea, Teresa llama a los contemplativos “soldados de Cristo” (C 38,2).

⁶² SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 92.

⁶³ Tal texto posee una estructura dialogal (Teresa ↔ Jesús / Teresa ↔ hermanas). A la exclamación de Teresa, cuya tonalidad se asemeja a una promesa decidida, síguese la enseñanza exhortativa: «Tomad, hija, de aquella cruz. No se os dé nada de que os atropellen los judíos, porque Él no vaya con tanto trabajo. No hagáis caso de lo que os dijeren. Hacedos sorda a las murmuraciones. Tropezando, cayendo con vuestro Esposo, no os apartéis de la cruz ni la dejéis» (C 26,7).

⁶⁴ Esa característica de combate se queda tan marcada en la espiritualidad del Carmelo, que la podemos reencontrar en otras místicas carmelitas, por ejemplo Santa Teresa de Lisieux, la mártir Edith Stein. Véase aun V 22,6 («buen capitán que se puso en lo primero en sufrir»)

La *sequela Christi*, en tanto que imitación, implicando el “tener-los-ojos-fijos” en Él, consiste primordialmente en la primacía del amor. Se trata de avanzar bajo la guía del Capitán del amor⁶⁵. Por lo tanto, así como a Teresa le repugnan las devociones a bobas, de igual modo Teresa no simpatiza con las penitencias desmedidas. Desde luego, la dinámica sponsal que emerge de la contemplación de Cristo funge como criterio regulador del seguimiento y de la imitación a ser vividos: «porque no nos puede Su Majestad hacerle [conceder mercedes y regalos, la aclaración es nuestra] mayor, que es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; y así tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza -como aquí he dicho alguna vez- para poderle imitar en el mucho padecer» (7M 4,4).

Para Secundino Castro, toda la ética teresiana toma a Jesús como paradigma a ser imitado. Por consiguiente, imitación y transformación son las claves para entender la teología de la representación de Cristo en la mistagogía teresiana. No se trata de la imitación-copia forjada con los propios esfuerzos, sino que consiste en la acción de la gracia⁶⁶. El contenido de tal seguimiento es Cristo en su Pasión (Jesús sufriente, cargado de la Cruz)⁶⁷, descubierto como libro a leer, o como espejo en que nos reflejamos, o como Humanidad que se refleja en el espejo del alma, dejando en ella su imagen.

4.1. Sentir con el Esposo: la sensibilidad habitada por lo divino

La contemplación del *Mysterium Salutis*⁶⁸ crea la cercanía necesaria para un intercambio de sentimientos que va del alma sufriente de Cristo al corazón de Teresa, cristificando la sensibilidad de la Santa. Así, la experiencia teresiana se amolda a la exhortación paulina: «tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo» (Fil. 2, 5). Tal parénesis paulina pide una conformidad con los movimientos anímicos del Señor en su descenso kenótico. Para Secundino Castro, en el

⁶⁵ Teresa anticipa la idea central que caracteriza la visión conciliar sobre la vida consagrada en la Iglesia: ésta consiste en la perfección de la caridad (*Perfectae Caritatis*). En ese sentido, el capítulo 11 de *Vida* inicia con la reflexión teresiana sobre la determinación en alcanzar la perfección en el amar a Dios. El “torno otra vez a decir” enfatiza el “yo de autoridad” de la Santa e indica la insistencia de Teresa sobre ese punto que no puede sufrir ninguna transigencia. Ella se esfuerza en conservar esa noción de perfección, más allá de todo formalismo y perfeccionismo. Casi por intuición sabe que en la corrupción de lo que hay de mejor consiste lo peor (*corruptio optimi pessima*).

⁶⁶ Cf. SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 154-155.

⁶⁷ Teresa propone como leitmotiv para el seguimiento-imitación la decisión magnánima («porque conviene mucho no apocar los deseos» V 13,2) de “ayudar a Cristo a llevar la cruz y sufrir con Él” (véase V 11,11; V 15,11.13, etc).

⁶⁸ «La contemplación emerge de la carne de Cristo, su Sagrada Humanidad es la fuente» (cf. SECUNDINO CASTRO, “El libro de las Moradas. Una espiritualidad de luminosa oscuridad”, en *Teresa e l’humanum. Congresso teresiano internazionale, Teresianum* n. 1-2 (2015), anno LXVI, Edizioni OCD, Roma 2015, 240).

pensamiento de la Santa, prescindir de la Humanidad santa de Cristo corresponde a prescindir de la santificación; igualmente significa prescindir de las potencias de imaginación y memoria, por lo que la representación de Cristo perdería su valor⁶⁹.

Dos efectos asumen el lugar principal en la transformación en Cristo en cuanto a la ascensión de los *sentires* de Jesús según la doctrina espiritual de Teresa de Ávila: conversión y conocimiento de Cristo.

4.1.1. Conversión

La experiencia de la conversión de Teresa está precedida por una percepción de sí como un mundo de sentimientos disonantes, inadecuados con el seguimiento e imitación de Cristo. Teresa sufre su propia manera de ser y actuar, al mismo tiempo que su incapacidad de sentir de modo distinto provoca un malestar interior existencial con severas crisis de conciencia. Se confiesa ruin (V 1,1); tomada de vanidades corporales (V 1,2) y espirituales (V 6,7; 7,1.17), reconoce vivir guerra penosa interna (V 8,7), y casi como resumiendo su historia antes de la denominada tercera conversión, dirá Teresa:

«Por un cabo tenía gran consuelo en los sermones, por otro me atormentaba, porque allí entendía yo que no era la que había de ser, con mucha parte. Suplicaba al Señor me ayudase; más debía faltar -a lo que ahora me parece- de no poner en todo la confianza en Su Majestad y perderla de todo punto de mí. Buscaba remedio; hacía diligencias; mas no debía entender que todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios. Deseaba vivir, que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte, y no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar; y quien me la podía dar tenía razón de no socorrerme, pues tantas veces me había tornado a Sí y yo dejádole» (V 8,12).

Teresa vive en la expectación de las lágrimas⁷⁰ que puedan abrir un proceso de conversión, un llorar sobre sí misma y sus actitudes ligeras que promuevan un giro espiritual auténtico en su

⁶⁹ Afirma Secundino Castro: «la Humanidad que encuentra es inseparable de nuestra santificación» (cf. SECUNDINO CASTRO, *Cristocentrismo*, 29).

⁷⁰ Teresa afirma haber recibido el don de lágrimas en V 4,7, sin embargo aún vive en la expectativa de lágrimas de auténtica conversión y de amor verdadero. Así Teresa caracteriza otros tipos de lágrimas de orden más caprichosas: lágrimas engañosas (V 6,4), lágrimas que «no eran con el sentimiento y pena de haber ofendido a Dios que bastara para la salvación» (V 5,10); en definitiva Teresa las llama de lágrimas “mujeriles” (V 9,9). Sin embargo, la experiencia de lágrimas verdaderas (C 19,5-6) deviene una realidad casi constitutiva de la experiencia mística. Dos grandes místicos del XVI, Ignacio (en su diario espiritual) y Teresa, pudieron atestiguar la fuerza de las lágrimas en el proceso

camino religioso. Teresa espera un cambio verdadero en su vida espiritual. La experiencia del Cristo muy llagado será el motivo para tal experiencia⁷¹:

«Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle [...] pareciéndome no eran de desechar mis lágrimas» (V 9,1-2).

A ese propósito, Secundino Castro y otros estudiosos de la mística teresiana reconocen de modo general tres etapas en el camino espiritual de la Santa, camino jalonado por tres conversiones. Una primera narrada en V 3, caracterizada como conversión a la gracia, una segunda, alentada por el p. Vicente Barrón, en la que decide emprender la vía de la oración, y lo hace con decisión firme, y la tercera conversión, delante de la representación de un Cristo muy llagado, un giro hacia la perfección⁷². Esas tres “*conversio ad Deum*” señalan tres etapas en la vida de Teresa: un primer momento marcado por una religiosidad diríamos más general, una segunda etapa, vuelta hacia el descubrimiento de la inhabitación de Dios en su interior. Sin embargo, otro periodo, con carácter definitorio para la aventura espiritual de Teresa, consiste en el descubrimiento de la Humanidad de Cristo, punto focal de toda su mística y de su teología de la representación del Señor.

4.1.2. Conocimiento de Cristo

El conocimiento amoroso de Cristo, de carácter afectivo, propuesto en la *devotio moderna*, de algún modo, reemplaza las grandes síntesis racionales de los siglos anteriores, «la seca teología nominalista, para alimentarse de ‘libros claros, breves y devotos’»⁷³. Trátase de un conocer experiencial cuya inmediatez del contacto se realiza en la vista puesta con los actos y sentimientos del Señor. En el mirar a Cristo, se aprende de Él, asimilando las motivaciones anímicas del Señor

de adhesión a Cristo. En Teresa, las lágrimas femeninas ceden espacio a las lágrimas esponsales, de la “socia” que Cristo toma para sí, constituyéndose en fuentes de agua que purifican el alma (C 19,5-6).

⁷¹ «Como Teresa centró gran parte de su religiosidad en la pasión del Señor, no es extraño que ésta tuviera no poco repercusión en su vida espiritual, siendo por consiguiente muy notables sus efectos. Uno de los más considerables fue que se vio abocada continuamente a la conversión» (cf. SECUNDINO CASTRO, *Cristología teresiana*, 314).

⁷²*Ibid.*, 32-46.

⁷³ En efecto, se proponían en la espiritualidad de la *devotio moderna* dos meditaciones diarias. La primera, discursiva, visando el desprecio de sí y el “*contemptus mundi*”; la segunda, afectiva, centrada en los misterios de la vida y la Pasión de Cristo. En ese sentido, el *Ejercitatorio* de García de Cisneros constituye un ejemplo claro acerca de las meditaciones afectivas y la consideración amorosa de Cristo.

y el modo concreto de su actuar. Teresa asume la necesidad de ese conocimiento íntimo experiencial de Jesús, adquirido en la representación de Cristo.

Para Teresa, se trata de un conocimiento personal de Jesús y bajo su luz un conocimiento humilde de sí. Tal dinámica inspira amor⁷⁴. Teresa declara la relación entre conocimiento y amor: «porque si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar» (V 10,4); y aun: «Es cosa muy clara que amamos más a una persona cuando mucho se nos acuerda las buenas obras que nos hace» (V 10,5). De similar modo afirma que el conocimiento íntimo del Señor se finaliza en el mucho amar: «no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; y así lo que más os despertare a amar, eso haced» (4M 1,7)⁷⁵.

4.1.3. Otros efectos

El ejercicio representativo y la aplicación de los sentidos en la Pasión de Cristo “aprovecha”, en el pensamiento de la Santa para la adquisición y crecimiento de virtudes que vuelven fuerte y bella al alma. Por lo tanto, el imaginar se manifiesta performativo cuanto a la emergencia y profundización de las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad⁷⁶. Teresa demuestra una relación entre ese traer el Señor cabe sí y la experiencia de un poner en acto tales virtudes.

Además en el trato amoroso con la imagen interior, que vehicula la presencia de Cristo, Teresa percibe la emergencia y desarrollo de actos dependientes de la virtud de religión⁷⁷: la devoción (V 12,1) y la piedad (sentimiento de filialidad), el deber de la deuda de amor saldada con gratitud y reciprocidad (V 10,6; V 12,2; C 26,9). Emergen también la alabanza y la adoración entre los ejercicios de la virtud de religión. Teresa se vuelve toda alabanza y adoración al punto de desear ser toda lengua para cantar las bondades del Señor (V 16,4) y, de igual modo, exalta la obra de

⁷⁴ La Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura, la Palabra divina pronunciada en la experiencia mística y la comunicación del saber místico, como ciencia de amor, están habitadas por un Verbo de Amor, que inspira amor - el *Verbum spirans amorem* de santo Tomás de Aquino - suscita y atrae al amor, revelando la vocación del hombre al amor y a la unión con Dios. La “*appétibilité*” de la Palabra de Dios, la “*appétibilité*” presente y transmitida en el saber místico da al conocimiento amoroso su razón epistemológica (cf. STh I, q.43, art.5 ad 2). Si el Verbo (Escritura) inspira amor, la Palabra encarnada suscita luz y amor en el interior del creyente. Tal es la experiencia de Teresa.

⁷⁵ La Santa posee en su doctrina espiritual ciertos axiomas ya establecidos y confirmados por su experiencia; la relación entre el mucho pensar y el mucho amar con preponderancia de éste último es uno de ellos: véase también F 5,2.

⁷⁶ Cf. SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 155-197.

⁷⁷ *Ibid.*, 197-202.

Dios en su historia, enaltece a Cristo Jesús por el amor manifestado en la Pasión. Tal alabanza se traduce en oraciones y exclamaciones esparcidas por todo el *corpus teresianum*⁷⁸.

Podemos de igual modo descubrir una invitación constante, en la dinámica de la representación de Cristo sufriente, a compartir con Él la fortaleza que lo anima en el camino hacia el Calvario. La virtud cardinal de la fortaleza, por tanto, posee un puesto de valor en la doctrina teresiana, siendo un efecto, en el alma, del contacto con el Mártir, el testigo fiel por excelencia (Ap 3,14)⁷⁹, Jesucristo sufriente. Por lo tanto, tal virtud de fortaleza asumirá matices variados, siendo el más elocuente la determinación (V 11,13.15; V 13,7; V 15,13; C 11,4).

Por otro lado, la ejemplaridad de Cristo visto con los ojos del alma propone una serie de virtudes relacionadas con la vida religiosa⁸⁰. Teresa exige de sus hijas una auténtica caridad horizontal, fraterna, hecha de gestos que imiten la caridad de Cristo. Por el contrario, exhortar a abandonar el trato meloso y el lenguaje mundano cortés entre ellas (C 7-8). Da avisos sobre cómo vivir un real “*contemptus mundi*”, en actitudes de desasimiento y humildad⁸¹ (V 12,4; C 17,7), de mortificación y pobreza (V 11,2), de obediencia (V 18,8; Fundaciones) y castidad.

Además, Teresa afirma que una gama de sentimientos y pasiones que mucho aprovechan al alma acompañan la representación de Cristo en los misterios de su Pasión: espanto y turbamiento (V 7,6); sentimiento de la presencia de Dios (V 10,1); una ternura y un regalo que no es sensual ni espiritual (V 10,10); un amor, un enternecimiento del corazón que se termina en lágrimas (V 10, 2); gustos (V 11,13); compasión, sabrosa pena y lágrimas (V 12,1); unos contentos que producen lágrimas congojosas (4M 1,5-6).

5. Recapitulación

Teresa decide no prescindir de la experiencia del representar a Cristo dentro. Sus efectos son profundos y aprovechan para el proceso de plenitud y divinización del hombre. Cristo representado, evocado desde la *Memoria Christi*, es retratado en lo más hondo del alma, revelando el nexo entre memoria e impresión (puntos 1 y 2). De dicha impresión, emergen dos efectos que, según

⁷⁸ Teresa nos lega todo un tratado de exclamaciones en amor dirigidas hacia Dios.

⁷⁹ Alejandro Bertolini vincula martirio y matrimonio espiritual, siendo el martirio sello histórico y social de la vocación sponsal (cf. ALEJANDRO BERTOLINI, *art. cit.*, 481-483).

⁸⁰ SECUNDINO CASTRO, *op. cit.*, 207-230.

⁸¹ Virtud primordial en la mística teresiana. (Véase “Humildad” en JUAN LUIS ASTIGARRAGA (ed.), AGUSTÍ BORREL (col.), *op. cit.*, 1320-1325).

Secundino Castro, son específicamente de orden ontológico y ético. Hemos descrito el efecto ontológico como la comunicación de la *forma Sponsa Christi*, la continua relación al Esposo Cristo, el discurso esponsal oracional, la belleza esponsal compartida, en una dinámica refractaria (la esposa en el Esposo-espejo) y el estar recogida en Él (punto 3).

La segunda clase de efectos, llamados éticos, corresponden al actuar de la esposa, descrito en clave de “*sequela Christi*” e imitación, en primer lugar. En seguida, otros efectos en el actuar de la esposa se refieren al continuo proceso de conversión, conocimiento del Señor y adquisición de los sentimientos de Cristo, adornando la nueva creatura nacida de la mística oracional (punto 4).

La santa de Ávila construye su teología de la representación de Cristo en base a su propia experiencia de transformación interior. Teresa no puede así contradecir lo que ella percibe sobre sí misma: su ser toda en Cristo, consecuencia de su constante mirar al Señor sufriente. Su amor a la verdad es tal que negar la fuerza y la performatividad de la representación de Jesús en su vida espiritual sería negarse a sí misma y la transformación esponsal que ha advertido en su propia persona.

CONCLUSIÓN

Hoy día presenciamos un refloreamiento de la mística y un renacer de los anhelos de una vida más espiritual¹. En ese sentido, Juan Martín Velasco aborda el tema de la mística en el pluralismo religioso actual, situando asimismo el renacimiento de la espiritualidad al interior de una metamorfosis del sagrado. Sin embargo, cabe resaltar que la búsqueda de espiritualidad y de la mística parece alejarse de los caminos trazados por las religiones tradicionales, llegando incluso a un rechazo explícito hacía ellas. El catolicismo no está libre de tal proceso de descrédito y de abandono por parte de personas, que, optando por definirse como espirituales, prefieren quedarse al margen de todo dogma e institución, reduciendo la práctica religiosa al ámbito individual y privado.

Si actualmente vemos el péndulo de la historia tender hacia una espiritualidad que apremia, no podemos tampoco cerrar los ojos a las características de ese nuevo misticismo: bajo el signo y la denominación “Nueva era”, ese universo religioso y espiritual fue definido de modo principal como un tipo de narcisismo espiritual, de repliegue sobre un sí mismo que busca una armonía y serenidad interior, un equilibrio anímico.

Ante tal reto y en un intento de permitir un discernimiento entre tantas ofertas espirituales, el documento *Jesucristo portador del agua de la vida* ofrece pautas para distinguir una auténtica mística cristiana de las posibles mezclas sincréticas que puedan surgir. A la religiosidad *light* de la Nueva Era, ahistórica, descomprometida, hedonista e individualista, se propone un redescubrimiento de Cristo, la contemplación de su rostro y una vivencia personal de su misterio al interior del cuerpo eclesial².

Por consiguiente, tal sed de espiritualidad se manifiesta también como la ocasión propicia para un poner en evidencia el tesoro de la mística cristiana y el proponer los maestros espirituales de todos los tiempos como verdaderos faros que iluminan e indican la ruta hacia la plenitud del hombre en Dios. En ese sentido, cobra fuerza la afirmación de Martín Velasco: «Yo estoy plenamente convencido de la actualidad de los verdaderos místicos»³. Santa Teresa de Ávila por lo tanto nos

¹ Cf. JUAN MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 466-490.

² Cf. AA.VV., *Jesucristo portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”*, Palabra, Madrid 2003, 35-37.

³ Cf. JUAN MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 488.

es contemporánea⁴. Maestra del trato de amistad con Dios, del diálogo amoroso-esponsal con Cristo vivo y experta en humanidad, la santa abulense tiene mucho que decirnos a nosotros que anhelamos ese contacto experiencial con lo divino.

A. Jesucristo portador de agua viva: la cristología teresiana

Ya a su época, Teresa aparece como un nuevo Juan Bautista, indicando al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Y de Él no desvía la vista. También como Juan el Bautista, descubre la grandeza del ser amiga y esposa de Aquél que revela a Dios en un rostro humano (Jn 3, 29-30). Teresa se hace portavoz de una vida mística cristocéntrica. De tal modo se aferra a la Humanidad del Señor, que ni las cumbres mismas de la vida espiritual la desenraizan de la contemplación de los misterios del Señor, del tener los ojos puestos en Él. La razón es evidente: de esa Humanidad santa representada, contemplada, experimentada nos vienen todos los bienes, incluso las más subidas gracias místicas.

Por lo tanto, Teresa hoy nos vuelve a proponer la experiencia de Cristo vivo y el contacto con su Humanidad divina. Frente a un espiritualismo que, la mayoría de las veces, se muestra como una religiosidad etérea, un resurgimiento de un descrédito de la materia y del cuerpo, que pregona una especie de antropología desencarnada, la mística teresiana guarda el realismo del llamamiento de toda la persona – alma y cuerpo – a la relación amical con Dios: la humanidad, en la fe cristiana, fue constituida el lugar del encuentro, de la comunicación y de la plenitud.

En nuestra opinión, polarizando el ejercicio de los sentidos – exteriores e interiores – en el ver al Señor, Teresa abre espacio a una adhesión al misterio de Cristo que va desde las diversas formas de representación de Cristo a la presencia viva y actuante, y viceversa. En ese sentido, Teresa expresa en su mistagogía el lugar central de Cristo como dador del agua de la vida, realidad de la fe cristiana afirmada en el documento citado anteriormente. De hecho, el simbolismo del agua una gran importancia en el pensamiento teresiano – «Soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras » (4M 2,2) – significando la vida de la gracia que fluye en la cooperación de la acción humana y divina (V 14,5).

⁴ Cf. RICARDO BLÁZQUEZ PÉREZ, “Teresa de Jesús: Patrimonio espiritual para el hombre de hoy”, en AA.VV., Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad, Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol. 1*, Monte Carmelo – CITEs, Burgos 2015, 29-40.

B. El escándalo de la Carne y la persona humana: la antropología teresiana

La teología teresiana de la representación de Cristo corresponde a la concepción de la santa sobre la vida oracional como trato de amistad. Ese poner atentamente los ojos sobre los misterios de la Pasión y, en concreto, en el cuerpo sufriente del Señor manifiesta la fuerte empatía que la misma Humanidad de Cristo suscita en Teresa. La mística abulense sabe que no puede existir amistad entre realidades absolutamente distintas, entre realidades que no compartan una misma naturaleza, ya que la semejanza es una de las causas del amor⁵.

En ese sentido, traer cabe sí la Humanidad del Señor, representada activamente o que se representa a sí misma, instauro y garantiza la comunicación en amor esponsal. Por consiguiente, la empatía deviene simpatía, es decir, comunión de ser y vida en una pasión compartida, en una obra común, rasgo propio de los amigos. Teresa descubre que la comunión (*κοινωνία*) es el fundamento propio de las relaciones humanas basadas en la amistad.

Esa es la manera como Teresa supera el antiguo escándalo de la Carne de Cristo. Para ella, la naturaleza teándrica de Cristo es el hecho que concreta el amor incondicional del Dios de las misericordias, del Creador que se inclina a la creatura haciéndose semejante a ella. Por consiguiente, la representación no es en absoluto un obstáculo a la vida espiritual. Al contrario, permanecer en contacto con esa Humanidad preserva de desviaciones en la vía mística, cuyo riesgo principal sería creerse ángeles (6M 7,6).

Además, siguiendo esa línea, Teresa se hace eco de la revelación bíblica. Ésta, en diferentes lugares de la Escritura, compara esos dos seres espirituales, a saber ángeles y hombres, señalando similitudes y diferencias. Inferior en cuanto a la especificidad de su naturaleza – «¿qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor» (Sl 8, 4-5) –, sin embargo elevado a la dignidad de hijo de Dios, la creatura humana se comprende al interior de un proceso de divinización en Cristo que la constituye la obra prima del Creador: «con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más les supera en el nombre que ha heredado. En efecto, ¿a qué ángel dijo alguna vez: “Hijo

⁵ Cf. STh I-IIae, q. 27, *respondeo*.

mío eres tú; yo te he engendrado hoy”; y también: “Yo seré para él Padre, y él será para mi Hijo?”» (Hb 1, 4-5)⁶.

No obstante, desconociendo su propia dignidad, el hombre se ve constantemente asechado por la tentación de desear la perfección angélica, de envidiar las prerrogativas de los espíritus puros: «Que nadie os prive del premio a causa del gusto por ruines prácticas, del culto de los ángeles, obsesionado por lo que vio, vanamente hinchado por su mente carnal, en lugar de mantenerse unido a la Cabeza, de la cual todo el Cuerpo, por medio de junturas y ligamentos, recibe nutrición y cohesión, para realizar su crecimiento en Dios» (Col 2, 18-19).

Teresa supo discernir en dónde residía su dignidad: habitada por Dios, esposa de Cristo, amada celosamente por el Espíritu, la santa de Ávila se percibe humana, llamada al trato amical por un Dios que se hizo hombre⁷. Se hace necesario encontrarlo en lo humano, para ser elevado a lo divino. La representación de Cristo hombre en el interior sigue esa lógica. Si, en un arrobamiento seguido de una locación mística, el Señor la exhorta a un modo de relacionarse angélico: «Entendí estas palabras: Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles » (V 24,5), la santa nunca se arrogó la pretensión de hacerse ángel.

Lejos de cualquier interpretación equivocada que la impulsara en la vía de un angelismo espiritual, Teresa comprende el habla de Jesús de la siguiente manera: «Ello se ha cumplido bien, que nunca más yo he podido asentar en amistad ni tener consolación ni amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir» (V 24,6). Conocía muy bien la belleza del alma humana y su gran dignidad para prescindir de ello.

En determinadas circunstancias y ambientes históricos, la “*Vita angelica*”, ideal de perfección que marcó los comienzos de la vida consagrada en el cristianismo, fue asumida no sin ambigüedades, llegando a concebir la perfección como un angelismo espiritual, quedando poco de lo humano tan amado por Dios⁸, reduciéndolo al puro ejercicio de las potencias espirituales. Teresa, maestra de humanidad, se sirve de todas sus capacidades humanas y las pone al servicio de la gracia, del encuentro amical con el Dios encarnado. La aplicación de los sentidos interiores y la

⁶ Véase también Hb 1, 6-7.13.

⁷ Cf. RÓMULO CUARTAS LODOÑO, O.C.D., *art. cit.*, 65-92, 67-69.

⁸ Cf. A. ESCALLADA TIJERO, O.P., “Primacía de la tensión escatológica en la vida religiosa”, en *Ciencia Tomista* 98 (1971), 457-529.

imaginación también entran en ese engranaje, constituyendo un medio eficaz para el contacto con la persona de Cristo, para la unión transformante.

C. La solución de Teresa: mística encarnatoria, mística de la representación

Teresa argumenta desde varios enfoques la mistagogía de la representación de Cristo, su valor y su significación. Los diversos puntos de vista responden siempre a la dinámica encarnatoria y están en cierto modo condicionados por ella. Podemos resumir la aportación teresiana a la teología de la representación de Cristo en los siguientes puntos:

- **La mística no cambia nuestra naturaleza**

Teresa deja clara su visión sobre el proceso de divinización de la persona humana. El camino espiritual y la dinámica oracional que le impulsa implican la humanidad completa. La encarnación del Verbo en una humanidad íntegra, dirigida a la plena comunicación de Dios con personas humanas, obliga a permanecer anclado en esa humanidad íntegra. Para la santa de Ávila, la vida espiritual no puede ser de otro modo, ya que la mística no cambia nuestra naturaleza. Dos afirmaciones de la santa refuerzan esas constataciones:

«Mas que nosotros de maña y con cuidado nos acostumbremos a no procurar con todas nuestras fuerzas traer delante siempre -y pluguiese al Señor fuese siempre- esta sacratísima Humanidad, esto digo que no me parece bien y que es andar el alma en el aire, como dicen; porque parece no trae arrimo, por mucho que le parece anda llena de Dios. Es gran cosa, mientras vivimos y somos humanos, traerle humano» (V 22,9).

En el «mientras vivimos y somos humanos», afirmación que parece introducir hipotéticamente otra posibilidad de ser, Teresa nos ofrece la sutileza de sus ironías. Veamos el segundo texto:

«Tornando al segundo punto, nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Queremos hacer ángeles estando en la tierra -y tan en la tierra como yo estaba- es desatino, sino que ha menester tener arrimo el pensamiento para lo ordinario. Ya que algunas veces el alma salga de sí o ande muchas tan llena de Dios que no haya menester cosa criada para recogerla, esto no es tan ordinario, que en negocios y persecuciones y trabajos, cuando no se puede tener tanta quietud, y en tiempo de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le miramos Hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía y, habiendo costumbre, es muy fácil hallarle cabe sí, aunque veces vendrán que lo uno ni lo otro se pueda» (V 22,10).

Teresa expresa de modo evidente el aspecto empático de la encarnación del Verbo, empatía proporcionada a partir del término común que es la humanidad, nuestra y de Él (Hb 2, 14), en todo semejante menos en el pecado (Hb 4, 15). Por lo tanto, en la teología teresiana de la representación de Cristo resuena la intuición de la epístola a los Hebreos: «Así que, hermanos, teniendo libertad para entrar en el lugar Santísimo por la sangre de Jesucristo, por el camino nuevo y vivo que él nos abrió a través del velo, esto es, de su carne» (Hb 10, 19-20). Teresa opta por ese camino nuevo – el cuerpo de Cristo, pasible de ser representado – y se establece en ello, proponiéndolo como terreno firme para la construcción de una auténtica vida espiritual.

- **La representación de Cristo, kénosis y condescendencia de Dios**

Teresa de Jesús describe la vida espiritual según criterios que corresponden a movimientos de subida y descenso. La santa reconoce esos dos movimientos en el proceso oracional y afirma que sólo a Dios cabe elevar el alma. Sobre ese punto, comparte la misma visión con san Juan de la Cruz⁹ y se hace discípula de los maestros espirituales de su época y comparte la misma doctrina. Así, la vida espiritual sería un reflejo del descenso del Verbo en nuestra carne (*Synkatabasis*) y de su ascenso (*Anábasis*), glorificando esa misma carne. El dinamismo de la vida espiritual se insertaría en el *exitus* - *reditus* del Verbo encarnado.

Nuestra historia espiritual constituiría un reproducir el *vado ad patrem* de Cristo (Jn 14, 12-17; 16. 10-20) explicita su *reditus*, su subida y la nuestra: «Por eso dice: Subiendo a la altura, llevó cautivos y dio dones a los hombres. ¿Qué quiere decir «subió» sino que también bajó a las regiones inferiores de la tierra? Este que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo» (Ef 4, 8-10).

Tal ley espiritual implica desde luego un entrar y un bajar dentro de sí activos para encontrar a Cristo, representado en su anonadamiento; un permanecer en los misterios de su Pasión y un dejarse enamorar de Cristo desde la consideración atenta de su gran amor vicario. Teresa exhorta sin equívocos que nadie busque subir ni alcanzar grados superiores de oración, procurándose estados sobrenaturales por sus propios esfuerzos. Cabe, por el contrario, un disponerse activamente

⁹ Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor, Oración de alma enamorada* 26-27, en *Obras completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1998.

poniéndose en la brecha de la humanidad martirizada de Cristo, contemplándola con los ojos de la imaginación. Dice la santa repetidas veces:

«Pues lo que digo «no se suban sin que Dios los suba», es lenguaje de espíritu. Entenderme ha quien tuviere alguna experiencia, que yo no lo sé decir si por aquí no se entiende. En la mística teología que comencé a decir, pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios, como después declararé más, si supiere y Él me diere para ello su favor. Presumir ni pensar de suspenderle nosotros, es lo que digo no se haga, ni se deje de obrar con él, porque nos quedaremos bobos y fríos, y ni haremos lo uno ni lo otro; que cuando el Señor le suspende y hace parar, dale de qué se espante y se ocupe, y que sin discurrir entienda más en un «credo» que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra en muchos años. Ocupar las potencias del alma y pensar hacerlas estar quedas, es desatino» (V 12,5).

De igual modo, Teresa advierte del peligro y retroceso que consiste en el buscar la consolación de las gracias místicas, y descuidarse de permanecer unido a la Humanidad de Cristo, representada en los misterios de su Pasión: «Pues esto es lo que podemos [representar al Señor cabe sí – la aclaración es nuestra]. Quien quisiere pasar de aquí y levantar el espíritu a sentir gustos que no se los dan, es perder lo uno y lo otro, a mi parecer, porque es sobrenatural; y perdido el entendimiento, quédase el alma desierta y con mucha sequedad» (V 12,4; 22,9). El acercarse a la kénosis del Verbo de Dios y su acostumbramiento a nuestros sufrimientos es la mejor disposición para poder subir (V 22,10).

- **Humildad y subida**

La verdad de nuestra naturaleza, creatura encarnada que necesita de lo sensible, impone una actitud espiritual de humildad y pobreza a ser preservada, en cuanto al progreso en el conocimiento y el amor de Dios. Tal argumento antropológico justifica, por lo tanto, la teología de la representación de Cristo, su valor y significado en la mistagogía teresiana. Nuestra humildad, así, converge hacia la de Cristo, en su desasirse de su naturaleza divina. Por lo tanto, la humildad es cimiento para una vida mística auténtica. Los capítulos explícitamente cristológicos de *Vida* (22) y *Moradas* (6M 7) vinculan dicha virtud al imperioso mandato de no abandonar la Humanidad santa del Señor:

«La una es, que va un poco de poca humildad tan solapada y escondida, que no se siente. Y ¿quién será el soberbio y miserable, como yo, que cuando hubiere trabajado toda su vida con cuantas

penitencias y oraciones y persecuciones se pudieren imaginar, no se halle por muy rico y muy bien pagado, cuando le consienta el Señor estar al pie de la Cruz con San Juan? [...] ya comencé a decir es un poco de falta de humildad de quererse levantar el alma hasta que el Señor la levante, y no contentarse con meditar cosa tan preciosa, y querer ser María antes que haya trabajado con Marta. Cuando el Señor quiere que lo sea, aunque sea desde el primer día, no hay que temer; mas comidámonos nosotros, como ya creo otra vez he dicho. Esta motita de poca humildad, aunque no parece es nada, para querer aprovechar en la contemplación hace mucho daño» (V 22, 5.9)¹⁰.

Teresa concluye, en todo caso, que más vale estar en la disposición meditativa sobre los misterios de Cristo, que «es muy admirable y meritoria oración» (6M 7,10), a esperar “abobado”, aguardando gracias místicas (6M 7,15), concedidas únicamente por el Señor, cuando y como Él quiere. La humildad permite estar en ese estado de total disposición a que el Señor pueda suspender el alma¹¹. Es el remedio contra el engaño del creerse muy espiritual a punto de despreciar lo corpóreo y consecuentemente la humanidad santa de Jesús.

- **Liturgia: el cuerpo místico de Cristo y el cuerpo sacramental**

Teresa teje vínculos teológicos entre la consideración del cuerpo sufriente del Señor representado en el ejercicio de la imaginación y la adhesión al misterio del cuerpo místico de la Iglesia y al cuerpo eucarístico de Cristo. Un texto en ese sentido nos parece capital:

«Creo queda dado a entender lo que conviene, por espirituales que sean, no huir tanto de cosas corpóreas que les parezca aún hace daño la Humanidad sacratísima. Alegan lo que el Señor dijo a sus discípulos, que convenía que El se fuese. Yo no puedo sufrir esto. A osadas que no lo dijo a su Madre Sacratísima, porque estaba firme en la fe, que sabía que era Dios y hombre, y aunque le amaba más que ellos, era con tanta perfección, que antes la ayudaba. No debían estar entonces los apóstoles tan firmes en la fe como después estuvieron, y tenemos razón de estar nosotros ahora. Yo os digo, hijas, que le tengo por peligroso camino y que podría el demonio venir a hacer perder la devoción con el Santísimo Sacramento» (6 M 7,14).

En el texto citado, la santa de Ávila expone el argumento de los que se consideran muy espirituales: supuestamente se sustentan en un texto de Juan para afirmar la necesidad de abandonar la Humanidad corpórea de Cristo (Jn 16, 7). A partir de ese argumento, a la manera de un *sed*

¹⁰ Véase también 6M 9,14.

¹¹ Véase V 12 y V 22,9.

contra aquinate, Teresa responde desde el “yo” de su autoridad personal, rechazando de modo enérgico tal interpretación y proponiendo otra lectura de dicho versículo de Juan.

Teresa procede por negación de la primera premisa alrededor de la cual se construye el argumento: *la consideración de la Humanidad de Cristo es para los principiantes*. Teresa no puede sufrir esa premisa de ningún modo. Como ya hemos mostrado en nuestro estudio, no hay gigante espiritual que no tenga que recurrir sea a la oración vocal, sea a la meditación u oración discursiva (V 13,15).

Tal premisa conlleva a la siguiente conclusión: los muy espirituales ya no necesitan de tal consideración, según lo dicho de Cristo: *conviene que Yo me vaya*. Teresa contesta a tal error apoyándose en la realidad eclesial. El cuerpo místico, perfecto en la caridad y en la fe, del cual María y los apóstoles son dignos representantes, vive de la Humanidad de Cristo, cuya representación y presencia le constituye como un “nosotros” eclesial. Teresa concluye incorporándose a sí misma y a sus hijas en ese “nosotros” eclesial.

De igual modo, la santa abulense ve una relación estrecha entre la negación del traer cabe sí la Humanidad del Señor y la pérdida de devoción hacia su cuerpo eucarístico. Repetidas veces la santa caracterizó ese engaño espiritual como un andar sin arrimo (V22,9), un estar en el aire, como un revolar de un ave que no halla en donde parar (6M 7,15). Esa actitud vaporizada vacía la consistencia de la encarnación del Verbo, de su corporeidad, teniendo por consecuencia una pérdida del sentido eclesial y su unidad orgánica y, por supuesto, de la adhesión de fe y amor a la Eucaristía.

El no prescindir de la Humanidad santa del Señor equivale al no apartarse de la presencia eucarística: «Hele aquí sin pena, lleno de gloria, [...] compañero nuestro en el Santísimo Sacramento, que no parece fue en su mano apartarse un momento de nosotros. ¡Y que haya sido en la mía apartarme yo de Vos, Señor mío, por más serviros!» (V 22,6). Cabe notar aquí que en la mayoría de las veces Teresa vive la experiencia de Cristo resucitado que se representa al contemplar o recibir la Eucaristía (V 29,4; V 30,11; V 33,13; V 38,14.19; C 34).

Esos argumentos se encuentran unidos al dolor que experimenta Teresa por la reforma protestante. Para nuestra mística abulense, ellos perdieron tales bienes, al alejarse de la representación sensible e imaginativa del Señor: «¡Desventurados de los que por su culpa pierden

este bien! Bien parece que no aman al Señor, porque si le amaran, holgáranse de ver su retrato, como acá aun da contento ver el de quien se quiere bien» (V 9,6).

D. El ver interior y visión beatífica: “ya es hora de vernos”: escatología teresiana

La representación imaginativa de Cristo en la doctrina teresiana nos invita a pensar en Teresa como una mujer, una mística de la mirada. Tal sentido llega en ella a ser totalizante y como definitorio de toda su vida espiritual. El ojo del alma en Teresa, ojo ejercitado a lo largo de toda su aventura oracional, deviene apertura lúcida para un dejar llegar a Cristo en la multiforme presencialidad con la que el Señor acontece en la Iglesia y, de modo inmediato, adherirse a tal presencia. Tal mirada posee una dimensión escatológica: «Ansiosa de verte / deseo morir» (P 7 - “*Ayes del desierto*”) y «Si el padecer con amor / puede dar tan gran deleite / ¡qué gozo nos dará el verte!» (P 21 - “*A San Andrés*”).

Si nuestra Santa afirma el valor de la representación de Cristo en el proceso oracional, con los diversos argumentos explicitados en nuestro trabajo, tal importancia y significado reposan en la experiencia misma vivida por Teresa. La memoria del Señor, de sus gestas salvíficas, de lo que hizo por nosotros y del amor que se nos manifestó en la Pasión, constituyeron el objeto de la mirada amorosa de Teresa. Contemplando la representación de Cristo, Teresa encuentra a su Amado, que recíprocamente la mira y posa sobre ella una mirada de ternura y misericordia.

Por consiguiente, la santa de Ávila descubre en ese meditar la Pasión del Señor el medio más eficaz para que su corazón se despierte a amar de modo incondicional, esponsal. Teresa expresa ese nexo amoroso de mirada que engendra amor y más amor en un texto de *Vida*:

«Como acá si dos personas se quieren mucho y tienen buen entendimiento, aun sin señas parece que se entienden con sólo mirarse. Esto debe ser aquí, que sin ver nosotros cómo, de en hito en hito se miran estos dos amantes, como lo dice el Esposo a la Esposa en los Cantares; a lo que creo, lo he oído que es aquí.

¡Oh benignidad admirable de Dios, que así os dejáis mirar de unos ojos que tan mal han mirado como los de mi alma! ¡Queden ya, Señor, de esta vista acostumbrados en no mirar cosas bajas, ni que les contente ninguna fuera de Vos!» (V 27,10-11).

Teresa, en un impulso esponsal, pide ojos solo para su divino Esposo, una mirada que se detenga únicamente en el rostro de Cristo (6M 9,14). Suplica que el ojo de su imaginación sea de

modo pleno ojo crístico. Desde luego, en el vínculo entre el mirar y el ejercicio de la imaginación representativa, nuestra Santa da a entender el valor del proceso de divinización de la potencia imaginativa en la transformación en Cristo. En ese sentido, José García de Castro identifica tres etapas en el evolucionar de la imaginación en la experiencia espiritual de Teresa: ella va de la imaginación entretenida (los libros de caballería), a la imaginación santificada (la vida de los santos) y a la imaginación cristificada (la Humanidad de Jesús)¹².

En conclusión, la figura espiritual y mística de Teresa de Ávila continúa atrayendo la mirada de muchos que desean redescubrir un camino espiritual seguro. En ella, mistagoga de la representación de Cristo, descubrimos una mujer que aprendió a mirar y fijar sus ojos en el Señor y en su santa Humanidad. Por consiguiente, se le concedió una visión de águila, se le abrieron los ojos de la imaginación, los ojos místicos. La visión del Amado deviene el motor de su existencia, el camino seguro de su vida espiritual. Dos momentos de su vida lo confirman:

«Otra vez, oyendo cantar a esta testigo unas coplillas que trataban del sentimiento de la ausencia de Dios, se quedó de tal manera arrobada, que al cabo de muy gran rato la vio llevar esta testigo a algunas asida de entrambas partes, casi como en peso, a su celda. Lo que allá pasó no vio por ser entonces novicia, y había en esto gran recato; otro día después de medio día la vio salir, que aún parecía no estaba vuelta del todo en sí; y después por un escrito de la misma madre Teresa de Jesús, se vio haberla hecho Nuestro Señor una grandísima merced, cree ser esto lo que vio esta testigo, por ser el mismo día que la Madre dice en su papel haberle acontecido, y con la misma ocasión y a la misma hora»¹³.

Y aun: «Cuando el P. de Heredia le llevó el viático, la santa consiguió erguirse en el lecho, y exclamó: “¡Oh, Señor, por fin ha llegado la hora de vernos cara a cara!»¹⁴.

Por lo tanto, sobrecogida por el deseo de contemplar el Señor a cada instante, Teresa nos enseña a mirarlo y a sacar amor de tal visión. La mística de la representación de Cristo corresponde, en

¹² Cf. JOSÉ GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, SJ, “San Ignacio de Loyola y santa Teresa de Jesús”, en Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad, Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol. 2*, Monte Carmelo – CITEs, Burgos 2015, 215-239).

¹³ Declaración de Isabel de Jesús, Salamanca, 3 de enero de 1592. *BMC*, t. 20, p. 120. En tal episodio, tratase del cantarillo “*Véante mis ojos, dulce Jesús bueno*”. Tal hecho es referido por la Santa en 6M 11,8, R 15 y Con 7,2.

¹⁴ Teresa fallece en los brazos de la beata Ana de Jesús, el 4 de octubre de 1582 a las 9 de la noche, en una actitud extática visual.

definitiva, al anhelo esponsal de ver el Señor. Teresa vive por verlo. Teresa muere para verlo.
Teresa vive para verlo. Teresa muere por verlo.

BIBLIOGRAFIA

1. Fuentes primarias, subsidiarias, bibliografías

TERESA DE ÁVILA, *Obras Completas*, Álvarez, T. (dir.), Editorial Monte Carmelo, Burgos 2014.

_____, *Obras Completas*, Maximiliano Herráiz (ed.), Ediciones Sígueme, Salamanca 2015.

Concordancias de los Escritos de Santa Teresa de Jesús, Vol. I y II, Juan Luis Astigarraga (ed.), Agustí Borrel (col.), Editoriales O.C.D., Roma 2000.

Diccionario de Santa Teresa, Álvarez, T. (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002.

EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. - OTGER STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Biblioteca de Autores Cristianos, S.A., Madrid 1968.

PABLO MAROTO, D. DE, *Santa Teresa de Jesús. Nueva biografía (Escritora, fundadora, maestra)*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2014.

Procesos para la beatificación de la Madre Teresa de Jesús: edición crítica, Vol. I / II, Tomás Sobrino Chomón, Ediciones de la Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma. Diputación Provincia de Ávila - Ediciones de la Obra Cultural de la caja de Ahorros de Ávila, Ávila 2008.

RIBERA FRANCISCO DE, *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, Salamanca, Pedro Lasso, 1590. Reeditada por Edibesa, 2004.

SÁNCHEZ, M. D., *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2008.

Obras o estudios sobre sobre la autora:

AA.VV., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, A. Barrientos (dir.), Editorial de espiritualidad, Madrid 1978.

AA.VV., Egido Martínez, T., García de la Concha, V. González de Cardenal, O. (dirs.), *Congreso Internacional Teresiano*, Volumen I y II, Universidad de Salamanca – Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de la Cultura, Salamanca 1983.

_____, Sancho Fermín, F.J. (dir.), *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITeS, Burgos 2014.

_____, Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad, Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol. 1 y 2*, Monte Carmelo – CITeS, Burgos 2016.

ALMACELLAS, M. A., “Aproximación a la antropología religiosa de Santa Teresa. A la luz del pensamiento de A. López Quintás”, en Sancho Fermín, F.J. (dir.), *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITeS, Burgos 2014, 743-761.

ÁLVAREZ, T., *100 fichas sobre Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos 2007.

_____, *Comentarios al “Camino de Perfección” de Santa Teresa de Jesús*”, Monte Carmelo, Burgos 2011.

_____, *Cultura de mujer en el s. XVI, el caso de Santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos 2006.

_____, “Jesucristo en la vida y enseñanza de Teresa”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 376-378.

_____, “Lecturas teresianas”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 399-404.

_____, “Leyenda teresiana”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 408-409.

_____, “Pensamiento”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 507-508.

_____, “Simbología bíblica,” en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 568-592.

_____, “Simbología teresiana”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 592-596.

AVENATTI DE PALUMBO, C. I., “Hacia un canon poético místico en clave estético teológica. Vigencia de la figura del centro como expectación del Otro”, en Sancho Fermín, F.J. (dir.), *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITeS, Burgos 2014, 451-463.

BARA, S., “La Escuela Mística Renana y Las Moradas de Santa Teresa”, en F. J. Sancho – R. Cuartas (dirs.), *Las Moradas del castillo interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Monte Carmelo – Universidad de la Mística, Burgos 2014, 179-218.

BELLTRONDE, M., *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*, Erasmus Ediciones, Barcelona 2012.

BLÁZQUEZ PÉREZ, R., “Teresa de Jesús: Patrimonio espiritual para el hombre de hoy”, en Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad, Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol. 1*, Monte Carmelo – CITeS, Burgos 2016, 29-40.

BIZZICARI, A., *L'umanesimo nella vita e nelle opere di S. Teresa d'Avila*, Editrice Ancora, Milano 1968.

CAMINA DEL AMO, MERCEDES, “Formas de la mirada: Paisaje interior. La experiencia como materialidad del paisaje en Santa Teresa de Ávila”, en *III Congreso Internacional de la Asociación EASLCE «Paisajes culturales. Herencia y conservación»*, Alcalá de Henares 2008.

CANCELO GARCÍA, J. L., O.S.A., “El agustinismo de Santa Teresa (1515-1582)”, en Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad, Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol. 2*, Monte Carmelo – CITeS, Burgos 2016, 123-157.

CASTRO VALDÉS, J. G. DE, S.J., “San Ignacio de Loyola y santa Teresa de Jesús”, en Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad*,

Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol. 2, Monte Carmelo – CITEs, Burgos 2015, 215-239.

CASTRO, S., *Cristología teresiana*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2009.

_____, *Cristocentrismo de la espiritualidad de Santa Teresa de Ávila*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1978.

_____, “El libro de las Moradas. Una espiritualidad de luminosa oscuridad”, en *Teresa e l’humanum. Congresso teresiano internazionale, Teresianum n. 1-2 (2015), anno LXVI*, Edizioni OCD, Roma 2015, 229-257.

_____, “La experiencia de Cristo, centro estructurador de ‘las Moradas’”, en *Congreso Internacional Teresiano, Volumen II*, Universidad de Salamanca – Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de la Cultura, Salamanca 1983, 927-944.

CHECA, J., *Experiencia y representación en el Siglo de Oro. Cortés, Santa Teresa, Gracián, Sor Juana Inés de la Cruz*, Junta de Castilla y León – Consejería de Educación y Cultura, Valladolid 1998.

COLLADO GÓMEZ, J., “La humildad: un hueco para la verdad y el imaginario en Teresa de Jesús”, en Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad, Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol. 1*, Monte Carmelo – CITEs, Burgos 2016, 237-252.

CRESPO DE LOS BUEIS, J., “Jesucristo, servidor de los misterios (6M – 7M)”, en *Revista de espiritualidad* 74 (2015), 91-121.

CUARTAS LODOÑO, R., “La oración. Proceso de integración humana”, en Francisco Javier Sancho Fermín (dir.), *Mística de la plenitud humana*, CITEs, Ávila, 65-92.

_____, *El otro cielo. La presencia de Dios en el hombre según la experiencia de Santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos 2008.

DALFOLLO, D., “Teresa donna – Gesù uomo. Il patire di una storia d’amore”, en *Teresa e l’humanum. Congresso teresiano internazionale, Teresianum n. 1-2 (2015), anno LXVI*, Edizioni OCD, Roma 2015, 127-149.

- DENEUVILLE, D., *Santa Teresa de Jesús y la mujer*, Editorial Herder, Barcelona 1966.
- DONAZAR, ANSELMO A., *La cierva vulnerada. Retorno de Teresa de Jesús*, El Carmen, Vitoria 1982.
- ELOSUA, M. R., “Un estudio preliminar de la psicología de la gratitud en Teresa de Jesús”, en *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITeS, Burgos 2014, 829 - 843.
- EYMAR, C., “Lágrimas de Santa Teresa”, en *Revista de Espiritualidad* 74 (2005), Madrid, 513-541.
- FORTES, A., “Léxico teresiano”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 406-408.
- FREIRE, E., “Santa Teresa de Jesús y la literatura”, en Sancho Fermín, F.J., Cuartas Lodoño, R., Nawojowski, J. (dirs.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad, Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015) Vol 2*, Monte Carmelo – CITeS, Burgos 2015, 305-308.
- GARCÍA ORDÁS, A. M^a., *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia (Claves de interpretación)*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2011.
- GOEDT, M. DE, *Il Cristo di Teresa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., “Realidad y experiencia de Dios en santa Teresa: «Contenidos específicos de esa experiencia teologal»”, en *Congreso Internacional Teresiano, Volumen II*, Universidad de Salamanca – Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de la Cultura, Salamanca 1983, 835-881.
- GONZÁLEZ, M. R., S.T.J., *La fuerza de la mujer en Teresa de Jesús, crecimiento y maduración en la experiencia mística y profética*, Editorial Claretiana, Buenos Aires 2007.
- GUERRA, S., “El gusano y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual”, en *Revista de espiritualidad* 72 (2013), 537-571.

GUTIÉRREZ, A. C., “Modelos para una Santa. El necesario icono en la vida de Teresa de Ávila”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid enero-junio, vol. LXI, n. 1 (2006), 7-42.

HERRAIZ GARCÍA, M., *Solo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1992.

LLAMAS, E., “Religiosidad popular”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 532-539.

LEPÉE, M., *Sainte Thérèse d'Ávila, Le réalisme chrétien*, Desclée de Brouwer, Paris 1947.

MARCOS, J. A., *Mística y subversiva, Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002.

_____, *Teresa de Jesús, la transparencia del misterio*, San Pablo, Madrid 2015.

_____, “El lenguaje de Santa Teresa: una visión interdisciplinar. Fenomenología, hermenéutica y metáfora”, en *Teresianum, Rivista della Pontificia facoltà teologica e del Pontificio Istituto di spiritualità “Teresianum”, Teresa e l'Humanum – Congresso teresiano internazionale*, Edizioni OCD, Roma 2015, 343-344.

_____, *Un viaje a la plenitud. El Camino de Perfección de Teresa de Jesús*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2010.

MOLTMANN, J., “Mística de Cristo en Teresa de Ávila y Martín Lutero”, en *Revista de Espiritualidad*, 41 (1983), 458-478.

MONJAS AYUSO, E., “*Santa Teresa escribe a los laicos*”, Nuevos Escritores, Burgos 2014.

NAJAT TORBAY, M., NAWOJOWSKI, J., *Guía del libro de las fundaciones*, CITEs – Universidad de la Mística, Editorial Monte Carmelo, Ávila, 2016.

_____, *Guía de las Cartas y Escritos Breves*, CITEs – Universidad de la Mística, Editorial Monte Carmelo, Ávila, 2016.

_____, *Guía del libro de la Moradas*, CITEs – Universidad de la Mística, Editorial Monte Carmelo, Ávila, 2016.

_____, *Guía del camino de perfección*, CITEs – Universidad de la Mística, Editorial Monte Carmelo, Ávila, 2016.

PABLO MAROTO, D. DE, *Lecturas y maestros de Santa Teresa.*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2009.

_____, *El teresianismo. Teología, espiritualidad y Moral*, Monte Carmelo, Burgos 2015.

ROS GARCÍA, R., “La conversión de Santa Teresa. Lectura de una experiencia fundante (450 años)”, en *Revista de espiritualidad* 63 (2004), 367-386.

_____, “La otra teología de Santa Teresa”, en *Teresianum, Rivista della Pontificia facoltà teologica e del Pontificio Istituto di spiritualità “Teresianum”, Teresa e l’Humanum – Congresso teresiano internazionale*, Edizioni OCD, Roma 2015, 307-333.

_____, “El carisma mistagógico de Santa Teresa”, en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007), 419-443.

SÁNCHEZ-CARO, J., *Los límites de la gloria. El sueño de Teresa de Ávila*, Delta publicaciones, Madrid 2015.

SANCHO FERMÍN, F.J., O.C.D., *Guía del libro de la Vida*, CITEs – Universidad de la Mística, Monte Carmelo, Ávila, 2016.

SEELAUS, V., O.C.D., *Distractions in prayer: blessing or curse? St. Teresa of Avila’s Teachings in The Interior Castle*, The Society of St. Paul, New York 2005.

SERRANO PÉREZ, A., “El sentimiento como nexo creativo en el Castillo Interior de Santa Teresa de Ávila”, en Sancho Fermín, F.J. (dir.), *La identidad de la mística fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITEs, Burgos 2014, 803-817.

SERÉS, G., “La imaginación de Santa Teresa: virtudes y desatinos de «la loca de la casa»”, en *Edad de Oro*, XXXIV (2015), 11-34.

SICARI, A. M., “Il dono di Santa Teresa d’Ávila alla Chiesa e al mondo”, en *Teresa e l’humanum. Congresso teresiano internazionale, Teresianum n. 1-2 (2015), anno LXVI*, Edizioni OCD, Roma 2015, 31-77.

SOUVIGNIEUR, B., *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2008.

VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, A., “Las Moradas, proceso de individuación”, en Egido Martínez, T., García de la Concha, V. González de Cardenal, O. (dirs.), *Congreso Internacional Teresiano, Volumen II*, Universidad de Salamanca – Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de la Cultura, Salamanca 1983, 1075-1121.

YUSTE, B., RIVAS-CABALLERO, SONNIA L., *El arca de las tres llaves. La Reforma de Santa teresa de Jesús*, Homo Legens, Madrid 2008.

ZACHARIE IGIRUKWAYO, A. M., O.C.D., “Dimora-Dimorare: antropologia dell’unione nel Castello interiore di Santa Teresa”, en *Teresa e l’humanum. Congresso teresiano internazionale, Teresianum n. 1-2 (2015), anno LXVI*, Edizioni OCD, Roma 2015, 259-282.

Otras obras consultadas:

AA.VV., Jesucristo portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”, Palabra, Madrid 2003.

AA.VV., *Panorama des idées contemporaines*, Gaëtan Picon (dir.), Gallimard, Paris, 1968.

AGUILAR, H., “La performatividad o la técnica de la construcción de la subjetividad”, en *Universidad Nacional de Río Cuarto*, (www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Vol7/pdf/La_performatividad, 19.12.2016).

ALBUQUERQUE, A., “Los directorios de Ejercicios. Síntesis histórica y de contenidos. Utilización y posibilidades de actualización de los directorios hoy”, en *Manresa* 62 (1990), 401-438.

ARZUBIALDE, S., “Teología de los Misterios de la vida de Cristo y contemplación ignaciana”, en *Manresa* 82 (2010), 341-354.

ARGULLO, R. – DJERMANOVIĆ, T., “La filosofía, arte del pensar”, en *Razón y fe*, t. 273, n. 1408 (2016), 118-119.

- ARINTERO, J.G., *Evolución mística*, Editorial San Esteban, Salamanca 1989
- AUSTIN, J.L., *How to do things whit words*, The Clarendon press, Oxford 1962.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria. Una estética teológica (6 vols.)*, Encuentro, Madrid 1985 – 1989.
- BARREIRO LUAÑA, A., SJ., *Los misterios de la vida de Cristo*, Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014.
- BELTING, H., *La vrai image. Croix aux images?*, Gallimard, Paris 2007.
- BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica postsinodal Verbum Domini*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2010.
- BERNARD, CH. A., *Teologia espiritual, hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Atenas, Madrid 1994.
- BERTOLINI, A., “Un Dios empatizable y empatizante. Alteridad, cuerpo y martirio en la síntesis de Edith Stein”, en Sancho Fermín, F.J. (dir.), *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila, 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, Monte Carmelo - Universidad de la Mística-CITeS, Burgos 2014, 478-483.
- BERTRAND, D., “Se représenter Dieu”, en *Christus 27 (1980)*, 19-32.
- BOFILL, J., *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones Cristiandad, Barcelona, 1950.
- BORD, A., “Memoire”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1974, 991-1008.
- BÜHRER – THIERRY, G., “L’oeil efficace. Voir, regarder et être vu dans le haut Moyen Âge occidental”, en *Cahiers de civilisation médiévale 55 (2012)*, 559-570.
- CANCELO GARCÍA, J. L., *La personalidad de San Agustín. A propósito del escudo agustiniano pintado por Pereira Cão*, Editabor, Madrid 2016.
- CARRUTHERS, M., “Intention, sensation et mémoire dans l’esthétique médiévale”, en *Cahiers de civilisation médiévale 55 (2012)*, 367-378.
- CASTRO, J.G. DE, “La estructura interna del discernimiento”, en *Manresa 80 (2008)*, 125-140.

_____, *El Dios emergente*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 2001.

CERTEAU, M. DE, *La fable mystique, I. XVI^e - XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1982.

_____, *La fable mystique, II. XVI^e - XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 2013.

CIRLOT, V., BLANCA, G., *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999.

CORBIN, H., “Lo imaginario y lo imaginal (I-II)”, en *Axis Mundi: cosmología y pensamiento tradicional* 4 y 5 (1995), 29-48.

DIDI-HUBERMAN, G., *L'image ouverte. Motif de l'incarnation dans les arts visuels*, Gallimard, Paris 2007.

DIEPEN, H. M., O.S.B., *La théologie de l'Emmanuel: les lignes maîtresses d'une Christologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1960.

ESCALLADA TIJERO, A., O.P., “Primacía de la tensión escatológica en la vida religiosa”, en *Ciencia Tomista* 98 (1971), 457-529.

FALQUE, E., *Triduum Philosophique. Le passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitud. Les noces de l'Agneau*, Cerf, Paris 2015.

FEUILLET, A., “Les *Ego Eimi* christologiques du quatrième évangile. La révélation énigmatique de l'être divin de Jésus dans Jean et dans les synoptiques”, en *Recherches de Science Religieuse* (1966), 5-22. 213-240.

GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., “La aplicación de sentidos”, en *Manresa* 81 (2009), 141-155.

GARCÍA MAHÍQUES, F. (dir.), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana V. I, La visualidad del Logos*, Encuentro, Madrid, 2015.

GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid 2015.

GONZÁLEZ HERNANDO, I., “La unción de Cristo en el imaginario medieval y la exégesis sobre la identidad entre María Magdalena, María de Betania y la pecadora anónima”, en *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VII, nº 14, 2015, 77-96.

- GRANADOS, J., *Teología de la Carne. El cuerpo en la historia de su salvación*, Monte Carmelo, Burgos 2012.
- GUARDINI, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid 1965.
- HAEGEL, P., *Le corps, quel défi pour la persona?*, Fayard, Paris, 1999.
- HAN, B-C., *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.
- HENRY, M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, 180-195.
- KARNES, M., *Imagination, Meditation & Cognition in the Middles Ages*, The University of Chicago Press, Chicago – London 2011.
- LADRIÈRE, J., *La articulación del sentido*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001.
- LARRAÑAGA, V., S.J., *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola: estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, Casa de San Pablo, Madrid 1944.
- L'ENFANT JÉSUS, M.-E. DE, *Je veux voir Dieu*, Editions du Carmel, Toulouse 2014.
- LÓPEZ HORTELANO, E., S.J., *Poética y Forma Christi. El valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana: «Imaginando...» (Ej 53).*, Tesis para la obtención del grado de Doctor, Universidad Pontificia Comillas, Facultad de Teología, Instituto de Espiritualidad, Madrid 2016.
- LUDOLFO DE SAXÓNIA, *Vita Christi, vol. I y II*, José Barbosa Machado (ed.), Edições Vercial, Lisboa 1495.
- M. MERLEAU-PONTY, *El ojo y el espíritu*, Trotta, Madrid 2003.
- MERTENS, H.-E., “Naturaleza y gracia en la teología católica del siglo XX”, en *Louvain Studies* 16 (1991), 242-262.
- MONDZAIN, M.-J., “Image, Icône, économie”, en *Les Conférences du Collège international de philosophie*, à l'amphithéâtre Stourdzé, Paris 6-11-1996, 15-17.
- NADEAU, J.-G., “Du corps sauvé au corps lieu de l'expérience de Dieu”, en *Théologiques*, vol. 5, n° 2, 1997, 71-90.

O'LEARY, B., "Ignatiam Mysticism and contemporary culture", en *The Way* 52 (2013), 1-14.

OLEZA LE-SENNE, F. DE, "Ignacio de Loyola, místico", en J. Caro Baroja – A. Beristain (eds.), *Ignacio de Loyola, Magister Artium en Paris 1528-1535*, Gipuzkoa Donostia Kutxa, Donostia-San Sebastián 1991, 517-523.

OSUNA, F. DE, *Tercer abecedario espiritual*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.

PABLO MAROTO, D. DE, *Espiritualidad de la Baja Edad Media*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000.

PALAZZO, E., *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Cerf, Paris 2014.

PÉGUY, CH., *Oeuvres en prose complète*, Gallimard, Paris, 1992.

PHILIPPE, M-D., *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Editions Universitaires, Paris 1991.

RAHNER, K., "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", en *RAM* 13 (1932), 113-145.

_____, "La doctrine des 'sens spirituels' au Moyen – Âge. En particulier chez Saint Bonaventure", en *RAM* 14 (1933), 263-299.

RAMÍREZ, A. R., "El lenguaje en la revelación: performatividad y pragmática", en *Theologica Xaveriana* 180 (2015), 301-325.

RIKOEUR, P., *La metáfora viva*, Trotta, Madrid 2001.

RÍO MAESO, E. DEL, "Ludolfo de Sajonia y su Vida de Cristo", en *Cistercium* 255 (2010), 119-148.

ROEBLING-GRAU, I., "Cómo escribir sobre una técnica de la oración. El Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna", en *Olivar*, junio 2015 16 (23).

ROUVILLOIS, S., *Corps et sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayard, Paris 1995.

SÁNCHEZ HERRERO, J., "Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media", en *Clio & Crimen* n. I (2004), 301-335.

SANCHO FERMÍN, F.J., O.C.D., *Edith Stein, modelo y maestra de espiritualidad en la escuela del Carmelo teresiano*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2005.

SARTORI, G., *Homo videns. La sociedad tele-dirigida*, Taurus, Buenos Aires 1998.

SCHMITT, J. CL., “La culture de l’imago”, en *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 51 (1996), 3-36.

SCHÖNBORN, CH., *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Encuentro, Madrid 1999.

SIEBEN, H.-J., SANTIDRIÁN, S. L., “Reccueillement”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1974, 247-267.

STOICHITA, V. I., *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Alianza Editorial, Madrid 1996.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*, BAC (197), Madrid 2010.

UNDERHILL, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y del desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid 2006, 290.

VELASCO, J.M., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2009.

VERGARA CIORDIA, J., “Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media. La teoría pedagógica del espejo medieval”, en *AHIg* 18 (2009), 295-309.

WALSH, M., “To always be think somehow about Jesus. The prologue of Ludolph’s Vita Christi”, en *Studies* 43 (2011), 1-39.

XAMIST, F.J., “El ícono: un puente entre teología y estética”, en *Teología y Vida* 56/1 (2015), 37-64.

Diccionarios:

Diccionario de Covarrubias, Ediciones Turner, Madrid 1979.

Diccionario de símbolos, J. E. Cirlot (dir.), Siruela, Madrid 2004.

Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Beauchesne, Paris 1932- 1995.

Páginas de internet teresianas:

www. delaruecaalapluma.wordpress.com

www. teresavila.com