



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD**

Experiencia de la salvación en santa Teresa de Jesús

-Tesina de licenciatura-

Director: Dr. Juan Antonio Marcos Rodríguez OCD

Autor: José Fredi Arteaga Figueroa OCD

Madrid, Junio de 2020

Índice

	Pág.
Siglas y abreviaturas	4
Introducción	5
I. Experiencia y salvación	9
1.1 La experiencia cristiana	9
1.2 La salvación	16
1.3 El estado de la investigación de la soteriología en santa Teresa	23
II. Biografía de la salvación en la vida de santa Teresa de Jesús	27
2.1 Sin orientación ni vocación, la búsqueda del propio destino	29
2.2 La afectividad, una libertad que necesita ser liberada	34
2.3 La enfermedad, experiencia de la fragilidad humana	43
2.4 Los muchos y grandes pecados, vivir de espaldas a Dios	49
2.5 La honra y la mentira del mundo, los condicionamientos sociales injustos	56
III. “De esta manera vivo ahora” (V 40,23): el “para qué” de la salvación en santa Teresa de Jesús	65
3.1 La amistad con el amigo verdadero, la capacidad de la relación con Dios	66
3.1.1 El encuentro con Cristo, “divino y humano junto” (6M 7,9)	66
3.1.2 Relación de amistad que transforma	78
3.1.3 Amar desde el amor de Dios	83
3.2 Andar en verdad delante de la misma Verdad, el misterio del ser humano en Cristo ...	89
3.2.1 Cristo, verdad del ser humano	90
3.2.2 Vocación a la libertad	93
3.2.3 Conciencia del pecado e identificación con el proyecto de Dios	98
3.2.4 Trascendiendo la fragilidad	104
3.3 La misión como compromiso por el reino y la salvación de los otros	108
Conclusión	113
Bibliografía	117

Siglas y abreviaturas

1. Obras de santa Teresa de Jesús¹

CE	= Camino de Perfección, autógrafo de El Escorial.
CV	= Camino de Perfección, autógrafo de Valladolid.
CC	= Cuentas de conciencia.
Cst	= Constituciones.
Cta	= Carta.
E	= Exclamaciones.
F	= Fundaciones.
M	= Moradas.
MC	= Meditaciones sobre los Cantares.
P	= Poesía.
V	= Vida.

2. Documentos del Magisterio

DCE	= Deus Caritas Est.
DV	= Dei Verbum.
EG	= Evangelii Gaudium.
EN	= Evangelii Nuntiandi.
GE	= Gaudete et Exultate.
GS	= Gaudium et Spes.
LG	= Lumen Gentium.
MC	= Marialis Cultus.
SC	= Sacrosanctum Concilium.
VD	= Verbum Domini.

¹ Citamos según la edición: Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, 6ª edic., dir. Alberto Barrientos (Burgos: Editorial de Espiritualidad, 2016).

Introducción

La salvación de la cual gozamos gracias a Cristo es fundamental en la vida del hombre y, de manera especial, en la experiencia cristiana. Esta implica, además del perdón del pecado y la reconciliación con Dios, la capacidad de poder desarrollar todo el potencial con el cual Dios ha creado al ser humano. Por ello, dicha experiencia también puede expresarse como sanación, liberación, plenitud, santidad, felicidad o como experiencia de sentido. La salvación, como don de Dios, surge ante todo de su intervención en la historia personal, invitándonos a la relación-comunión con Él. Por ello mismo, no puede ser una experiencia abstracta, sino que se ha de concretizar en la historia y en la vida, tanto personal como comunitaria. Tal concreción permite que la vida del ser humano se presente como una existencia salvada; es la realización de aquello que dice san Pablo: “el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo” (2 Co 5,17).

Con todo, puede suceder que cuando se habla de “salvación” no se tenga conciencia de lo que ello significa, o que se anuncie sin haberla experimentado. Como veremos, en la sociedad contemporánea es una palabra que se ha vaciado de contenido; sin embargo, muchas realidades de nuestro mundo reclaman la salvación que viene de Dios: la búsqueda del sentido de la vida, la experiencia del sufrimiento y la fragilidad humana, la necesidad de redimir el pecado y la culpa, el deseo de una vida lograda y un mundo más justo. ¿Cómo ayudar desde la teología espiritual a presentar al hombre de hoy lo que significa la experiencia de ser salvados?

Por otra parte, en la experiencia transmitida por los santos, se suele encontrar un dinamismo profundo de la salvación; su vida se muestra como existencia salvada, la cual se deja traslucir a través de su estilo de vida y sus escritos. En esta línea, tanto la doctrina como la vida de santa Teresa de Jesús se nos presentan como un referente importante en la teología espiritual. Su experiencia nos ayuda a ser conscientes del Misterio que nos precede, nos habita y actúa en todo ser humano.

La vida de la santa abulense puede leerse como un proceso de búsqueda de la salvación, algo que no puede darse ella a sí misma, sino solo abriéndose a la gratuidad de Dios. Así logra trascenderse y es introducida en una relación que la llena de plenitud. En el último capítulo de su autobiografía, Teresa de Jesús expresa: “De esta manera vivo ahora” (V 40, 23), y concluye el libro afirmando que el Señor la ha sacado del infierno para traerla a Sí (cf. V 40,25). ¿De qué infierno-mal la ha sacado-liberado? ¿De qué manera vive Teresa, ahora que el Señor la ha traído

a Sí? ¿Qué capacidades o dones ha desarrollado la Santa desde esta experiencia de salvación? Y, por otra parte, ¿podemos encontrar en esta experiencia elementos que nos ayuden a comprender lo que es una existencia salvada y expresarlos de tal manera que sean significativos para el hombre de hoy? Creemos que sí.

Por todo ello, en esta investigación, nos hemos propuesto el objetivo de realizar una lectura soteriológica de la experiencia de Dios vivida por santa Teresa de Jesús, encontrando en ella elementos que ayuden a responder las preguntas planteadas, a la vez que descubrir aspectos mistagógicos que nos motiven a releer y adentrarnos en el misterio de la propia salvación.

Ante la complejidad del tema y todas las aristas que en él se nos presentan, y que no pretendemos abarcar, nuestro enfoque metodológico será a partir de la teología espiritual y desde la biografía de los santos. En este sentido, buscamos presentar la experiencia de salvación en el proceso espiritual de la Santa. Para ello, seguiremos una línea descriptiva que permita reconocer una biografía de la salvación tal y como ella nos la transmite en su narración, resaltando el “de qué” y el “para qué” ha sido salvada; es decir, de cuáles realidades se experimentó salvada santa Teresa y cómo vive ella desde la experiencia de la salvación.

A su vez, ya que el tema está en íntima relación con la Sagrada Escritura y la soteriología, nos apoyaremos en comprender la salvación que ellas brindan para fundamentar nuestras afirmaciones. Esta comprensión será expuesta en el primer capítulo del trabajo y estará presente a lo largo de su desarrollo, resaltando los elementos cristológicos, antropológicos y el compromiso ético que surge en la vida nueva que la mística doctora experimenta.

En la investigación, tendremos como fuente principal los escritos más autobiográficos de santa Teresa: el *Libro de la Vida* y *Cuentas de Conciencia*, ya que es en ellos donde ha dejado plasmada, de forma especial, su historia de salvación; pero también haremos alusión a sus otros escritos, de tal manera que podamos iluminar el tema desde la propuesta del itinerario espiritual que ella nos ofrece, teniendo en cuenta que su doctrina brota de su misma vivencia. Además, nos apoyaremos en estudios de la espiritualidad teresiana, de tal forma que ayuden a situarla en su contexto histórico-espiritual, así como en el conocimiento de su doctrina.

Desde el ámbito teológico, se hará referencia a varios autores que contemporáneamente han trabajado la reflexión soteriológica, como Adolph Geschè, Bernard Sesboüé y Olegario G. de Cardedal, entre otros; pero, particularmente, nos apoyaremos en el aporte de Emilio Justo,

quien recientemente ha publicado una obra en la que, teniendo en cuenta la tradición, presenta el tema y resalta sus efectos positivos en la existencia humana, es decir, la vida nueva o el “para qué” de la salvación.

En cuanto a la estructura del trabajo, lo hemos dividido en tres capítulos. En el primero nos adentramos en la comprensión bíblico-teológica de la “experiencia” y la “salvación”, como categorías principales a partir de las cuales realizamos la lectura de la biografía teresiana. Ayudados sobre todo de diccionarios de espiritualidad y de autores como Martín Velasco, la experiencia cristiana se presenta como un contacto vital con Dios y la vivencia de su misterio en la vida personal del creyente. Y en cuanto a la salvación, esta se describe ante todo a través de la experiencia de la comunión que Dios mismo ofrece al ser humano. Ambos aspectos se constatan en el itinerario espiritual de la doctora mística, tal y como ha sido presentado por algunos teresianistas, quienes han profundizado en la soteriología de la Santa; así, en el último apartado de este capítulo nos acercamos a los distintos estudios que sobre el tema se han hecho, entre los que destacan los de Secundino Castro, Ciro García, André Brouillette y Marie-Joseph Huguenin, cuyos aportes nos acompañarán a lo largo de la investigación.

En el segundo capítulo desarrollamos el “de qué” de la salvación en la vida de Teresa, presentando aquellos elementos de su existencia que reclaman salvación. Exponemos cinco aspectos: la búsqueda de sentido y vocación, la afectividad como realidad que necesita ser integrada desde el amor de Dios, la enfermedad como experiencia de la fragilidad, la necesidad de libertad frente a los condicionamientos sociales injustos y la realidad del pecado como posibilidad de rechazar el proyecto de Dios en ella. Para el desarrollo de estos apartados, nos basamos en varias biografías que sobre la Santa se han escrito; resaltamos las de Daniel de Pablo Maroto, Marcelle Auclair y Rosa Rossi, y también los estudios de Teófanos Egido, Tomás Álvarez, Otger Stegink y Anselmo Donazar.

Así pasamos al último capítulo, en donde exponemos el “para qué” de la salvación en santa Teresa. Aquí aparece la vida nueva que ella experimenta tras su encuentro personal con el misterio pascual de Cristo y el desarrollo de la vida espiritual que culmina en la vivencia del misterio trinitario. Constataremos cómo la comprensión expuesta en el primer capítulo, en torno a la experiencia de la salvación, se concretiza en ella, posibilitando una existencia salvada que se fundamenta cristológicamente en la experiencia de la mediación salvadora de Jesús y en la verdad que le revela al ser humano; y, antropológicamente, en el despliegue de su vocación en la relación-amistad con Dios.

De esta manera, el “para qué” lo veremos concretizado en la capacidad de amar desde el amor de Dios, en una vida desplegada desde la libertad interior, en una existencia orientada por el proyecto de Dios, en la trascendencia de la condición frágil del ser humano y en una vida llena de sentido que asume el compromiso ético de colaborar en la salvación de los otros. Aquí nos acompañan las aportaciones de autores como Maximiliano Herráiz, Jesús Castellano y Juan Antonio Marcos.

Nos motiva en la investigación el deseo de poder presentar el itinerario teresiano como testimonio de la salvación que Dios quiere realizar en la vida de todo ser humano, esperando poder concretizarlo luego en alguna propuesta pastoral; llevando adelante la misión evangelizadora que Jesús nos ha encomendado y de la cual Teresa de Jesús fue partícipe.

I. Experiencia y salvación

En este capítulo, en un primer momento, nos aproximaremos a la comprensión de dos categorías que son fundamentales en nuestra investigación: “experiencia” y “salvación”, de tal manera que nos permita contextualizar la lectura soteriológica de la vida de santa Teresa de Jesús, y nos sirva de guía en nuestro estudio. Conscientes de la amplitud desde la que podríamos abordar dichos términos, recordamos que nuestro acercamiento es principalmente desde el enfoque de la teología espiritual, y nos referiremos a la experiencia y salvación cristiana. Esta comprensión la haremos desde la Sagrada Escritura y el aporte de la soteriología contemporánea, es lo que desarrollaremos en el primer y segundo apartado respectivamente. En un segundo momento, haremos una presentación de las líneas investigativas más recientes en torno al tema de la soteriología teresiana, las cuales tendremos presentes y nos orientarán en el trabajo, esto en el tercer apartado.

1.1 La experiencia cristiana

En la reflexión teológica del siglo XX ha existido un debate en torno a la validez de la experiencia como categoría teológica debido, sobre todo, a cierto grado de subjetividad que la misma conlleva. Al respecto, ha sido muy valioso el aporte de Jean Mouroux, quien buscó dar un fundamento teológico a la experiencia cristiana². También el Concilio Vaticano II ayudó a darle validez al colocarla junto al magisterio jerárquico y a la reflexión teológica como acceso legítimo para la comprensión de la Revelación (cf. DV 8), lo cual ha contribuido a la revalorización de la experiencia, convirtiéndose en una categoría hermenéutica de la cual no se puede prescindir para que la teología no se agote en la “racionalidad” o “teoricidad”, sino que ha de estar atenta a la acción del Espíritu en la vida del creyente donde se va concretizando la economía de la salvación³.

² Jean Mouroux (1901-1973) fue sacerdote diocesano en Dijon, su obra principal se titula *L'expérience chrétienne: introduction a une théologie* (Paris: Aubier, 1952). En su obra el autor defiende el carácter inmediato y personal que conlleva la experiencia en cuanto que esta supone un contacto directo y el establecimiento de una relación con la realidad que se conoce. En el ámbito religioso este conocimiento implica la “adoración” ya que Dios es siempre trascendente y por lo tanto no se puede objetivar, pero la experiencia es posible porque él ha querido revelarse a su criatura a través de una relación de amor. De esta manera la experiencia cristiana se caracteriza por ser trascendente, mediada en Cristo, personal, integral y dinámica. Cf. Jaime López Peñalba, “El arte del Espíritu: La experiencia espiritual en la teología de Marie-Joseph Le Guillou” (Tesis para la obtención de grado de Doctor, San Dámaso, 20016), 139–149.

³ *Ibid.* 151-153.

Partiendo de lo anterior, y teniendo en cuenta que el concepto de experiencia es muy amplio y se puede abordar desde diferentes perspectivas⁴, vamos a centrarnos en la comprensión que de ella se tiene desde la espiritualidad cristiana señalando los elementos que la caracterizan y aquellos que ayudan a discernir su validez; ello nos dará unos parámetros desde los cuales podemos comprender la experiencia teresiana de la salvación.

En su raíz latina, *experior*, la experiencia tiene el significado de atravesar o traspasar la realidad para llegar a un conocimiento profundo de las cosas, a una situación vital antes desconocida; se conocen las cosas desde dentro. Implica la percepción de una relación con la realidad que se conoce, así como la posterior interpretación que de ella se hace, por lo tanto conlleva una actividad reflexiva, pero no se reduce a nivel intelectual porque es una vivencia que afecta al hombre entero, un acontecimiento que se torna personal y transforma la vida del sujeto que experimenta, le coloca en actitud de movimiento: huida, rechazo, acogida, deseo, búsqueda⁵.

Desde la Escritura, la experiencia del creyente se presenta como conocimiento vivo de Dios realizado en la vida misma, está motivada por el amor, “el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total plenitud de Dios” (Ef, 3,19)⁶. El pueblo de Israel ha tenido experiencia de Dios, por ello le proclama como su “Señor” y su “Dios” (cf. Ex 20,2). La profesión de fe de Israel está íntimamente relacionada con tres acciones de Dios en las cuales ha experimentado su salvación: la vocación de los patriarcas, la liberación de Egipto y la entrada en la tierra prometida (cf. Dt 26,5-9; Jos 24, 1-13), así lo canta en el salmo 136.

En el Nuevo Testamento, el que se encuentra con la persona de Jesús y sus palabras hace experiencia del reino de Dios (cf. Lc 17,21), de “Dios con nosotros” y de que “Dios salva” (cf. Mt 1,23). Quien ve a Jesús, ve el rostro misericordioso del Padre (cf. Lc 15), y tiene experiencia de su amor sin límites que ha entregado a su propio hijo (cf. Ga 2,20), a la vez que se le revela su condición de hijo de Dios (cf. Rm 8,15; 1Jn 3,1). Se experimenta templo del Espíritu Santo (cf. 2 Co 6,16) y morada de Dios (cf. Jn 14,23-27). Después de la ascensión de Jesús, el creyente continúa haciendo experiencia de Dios a través de su Palabra, la cual le atraviesa como espada de doble filo (cf. Hb 4,12), pero también en los sacramentos, particularmente en la fracción del

⁴ Según F. Ruiz Salvador, a nivel de la filosofía y la religiosidad la comprensión de la experiencia tiende a reducirse a subjetividad o un cúmulo de sensaciones y emociones frente a la realidad experimentada, por ello es mejor hablar de “experiencia cristiana” especificando aquello que le es propio y la caracteriza. Cf. Federico Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978), 507–508.

⁵ Cf. Luigi Borriello, “Experiencia mística”, en *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruna, M. Del Genio, N. Suffi (Madrid: San Pablo, 2002), 689.

⁶ Textos bíblicos citados según *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, 1999.

pan (cf. Lc 24,13-35), así como en la comunidad, y especialmente en los hermanos más pobres (cf. Mt 25,31-46); todo esto, gracias a la acción del Espíritu Santos que le lleva a la verdad completa (cf. Jn 16,13-15). El Espíritu Santo está a la raíz de la experiencia cristiana: “nadie puede decir: ¡Jesús es Señor! sino movido por el Espíritu Santo” (1 Co 12,3). En definitiva, el que se ha encontrado con Jesús ha hecho experiencia de la salvación de Dios: “porque mis ojos han visto tu salvación” (Lc 2,30). De esta manera el cristiano da testimonio de lo que ha experimentado: “lo que hemos visto y oído eso os anunciamos” (1 Jn 1,3).

Así, la experiencia espiritual en la Biblia consiste, ante todo, en la relación que Dios ofrece al ser humano, la cual se verifica en la manera de relacionarse con los otros y en la forma en que se asumen los acontecimientos de la vida. Tiene una dimensión teológica en cuanto que responde a la pregunta sobre la voluntad de Dios, pero también es antropológica porque en la relación con Dios el hombre descubre su identidad, como en el salmo 8. La acción de Dios tiene por fin al ser humano, y actúa en él para moverlo a su conocimiento⁷.

Por consiguiente, la experiencia cristiana es una vivencia de los misterios de la fe que se recibe como don por la acción del Espíritu Santo en Jesucristo, un adentrarse amorosamente en el designo de salvación de Dios que llega a su plena realización en Cristo como un desarrollo de la vida espiritual que tiende a su plenitud en el *éschaton*, pasando por el misterio pascual como realización plena del misterio salvífico cristiano que se actualiza en cada persona. Así entonces, es “experiencia del misterio cristiano”⁸, una apropiación personal de la vida de la gracia, en la que experimenta ya desde ahora la bienaventuranza del cielo⁹.

Veamos ahora algunos elementos que caracterizan esta experiencia cristiana de Dios. Lo primero es que viene de lo alto a lo bajo, es decir tiene su iniciativa en Dios, lo que se experimenta es la acción de Dios. Se tiene conciencia de un don infuso que actúa en su interior. “El hombre, más que aprender a Dios, más que conocerlo, lo recibe, lo padece”¹⁰, pues el don es ante todo Dios mismo, su persona, Cristo y el misterio de la Trinidad. Por ello, toda acción humana, en relación a la experiencia, ha de comprenderse como respuesta a lo experimentado. Así mismo,

⁷ Cf. Bruno Maggioni, “Experiencia espiritual en la biblia”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, dir. S. de Fiores, T. Goffi, A. Guerra (Madrid: Ediciones Paulinas, 1983), 689–740.

⁸ Cf. Luigi Borriello, *o.c.*, 690.

⁹ Cf. Agustín Leonar, “Expérience spirituelle”, en *Dictionnaire spiritualité IV* (París: Beachusne, 1990), col. 2004.

¹⁰ Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid: Trotta, 2007), 19.

la experiencia supone un contacto inmediato¹¹ y vital con Dios, del cual surge una certeza peculiar en el sujeto que experimenta.

Por otra parte, la persona tiene conciencia de una relación. “La conciencia de las relaciones vitales con otras personas, con Dios, forma el núcleo de la experiencia”¹², por ello también se caracteriza por ser afectiva, y está motivada por el deseo natural de Dios. Se percibe a Dios como una necesidad, entrando en contacto con lo sagrado y absoluto. Desde la propia limitación, inicia un proceso de búsqueda en vida teologal, llegando a experimentar el ser uno con Dios en una relación de amor. De esta manera el creyente vive su fe como relación y no como obligatoriedad o ritualismo¹³.

En esta relación la persona no está pasiva, sino que al experimentar está actuando, aunque sea a través de su disposición y apertura para abrirse a la acción que recibe de Dios, a la vez, es invitada a salir del círculo de su “yo” en apertura relacional hacia el “Otro”. Pone al hombre en actividad, su conciencia, su razón, sus sentidos. Suscita siempre el anhelo, el deseo de una plenitud, por ello el sujeto es puesto en actitud de búsqueda, porque el Misterio siempre se le esconde y no es objetivable¹⁴.

Por ello, aunque la experiencia cristiana permite vivenciar el misterio de Dios en su cercanía y relación, él sigue siendo misterio que la experiencia no abarca. Es percibido a la vez, desde los polos de la inmanencia y la trascendencia, como alguien que escapa a toda objetivación, pero que al mismo tiempo constituye una realidad en su interior. Es siempre experiencia del trascendente del Absoluto y por lo tanto va acompañada del sentimiento de total dependencia para con él. De él se recibe la certeza de la salvación metafísica porque de él viene la existencia, la conciencia de su dignidad, y el sentido último de todo. También de él proviene la salvación personal, porque llama a cada uno a una vocación en libertad y responsabilidad, así como salvación escatológica pues confiere la confianza de que su vida no termina en la nada sino en una relación que permanece para siempre, que lleva a plenitud su existencia¹⁵.

¹¹ Este contacto inmediato puede entenderse en el sentido de que la noticia transmitida por Dios no pasa por medio de las imágenes de los sentidos o de la imaginación, sino que es una certeza colocada por Dios en lo más interior de la persona. Cf. Juan Martín Velasco, Emilio Galindo Aguilar, Ana M. Schlüter, *La experiencia de Dios* (Madrid: Fundación Santa María, 1985), 29–30.

¹² Jean Mouroux, *o.c.*, 22. Citado en Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús, presencia y experiencia* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011), 29.

¹³ Cf. Federico Ruiz Salvador, *o.c.*, 504–505.

¹⁴ Cf. Juan Martín Velasco, *o.c.*, 49–50.

¹⁵ Cf. Olegario González de Cardedal, *o.c.*, 42–43.

Otra característica de la experiencia cristiana es que afecta a toda la persona, no se limita al ámbito psicológico o intelectual, sino que implica la vida del individuo que recibe la experiencia de Dios, se convierte en una vivencia que transforma su existencia, por ello se expresa a través de un lenguaje autoimplicativo. A través de la experiencia de Dios el hombre entra en relación con Aquel que le descentra de sí mismo colocándole en su verdadero centro que le constituye, dándole una orientación decisiva a su vida, llevándole a la plenitud de su ser, de su identidad y vocación; le muestra su verdad y plenitud, ilumina su verdad, bondad y belleza¹⁶.

Por otra parte, la experiencia es anterior a toda reflexión, con todo, la experiencia busca ser comprendida, por ello, cuando una persona ha vivenciado un encuentro con una realidad, se ve luego en la tarea de comprenderla y poder expresarla, lo hace desde su subjetividad, desde la manera en que ella lo ha vivido personalmente, y contado con los recursos psicológicos y cognoscitivos que tiene a su disposición, en este sentido la experiencia es intransferible, pero su narración ayuda a disponer, al que la escucha, a vivirla¹⁷.

Así, la experiencia se convierte en fuente de conocimiento que dota a la persona de una capacidad de comprensión, más allá de la conceptualización racional. Este conocimiento aporta un sentido y un valor a toda la existencia, posee una dimensión práctica y transformadora de la persona, de su manera de vivir y situarse frente al mundo, se trata de una “sabiduría de vida” que se va forjando en la persona en su relación experiencial con el Misterio. De aquí que a la base de este conocimiento está la experiencia, no el dogma o la ética, en todo caso la conceptualización posterior puede ayudar a una mejor comprensión, pero siempre está a la base la vía experiencial¹⁸.

En cuanto a los criterios que validan la experiencia cristiana de Dios podemos señalar que esta se da en el ámbito de la fe y se orienta por ella, “Sin experiencia no hay conocimiento, pero sin fe no hay experiencia”¹⁹. El sujeto de la experiencia no se convierte en norma sino que

¹⁶ Cf. Olegario González de Cardedal, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018), 38–39.

¹⁷ Cf. Ángel María García Ordás, *o.c.*, 23–29.

¹⁸ Cf. Javier Sancho Fermín, “El saber místico o la ciencia del amor”, en *Actas del Congreso Internacional de Mística. La identidad de la mística, fe y experiencia de Dios*, dir. Id. (Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística – CITEs, 2014), 124–128.

¹⁹ Romano Guardini, *La experiencia cristiana de la fe* (Barcelona: Belacqua, 2005) 93. Citado en: Jaime López Peñalba, *o.c.*, 195.

se abre a su verificación en la mediación eclesial y en la fe comunitaria²⁰. Por otra parte, la autenticidad de lo experimentado se verifica en los frutos que esta deja en la vida del sujeto. La conciencia que tiene del misterio repercute en la manera de vivir, tanto a nivel psicológico, como moralmente, y aquí, Jesucristo se convierte en criterio último de conducta cristiana, con quien en definitiva el creyente busca identificarse, en constante actitud de discernimiento y búsqueda de la voluntad de Dios y de su proyecto salvífico²¹.

Por otra parte, si bien la experiencia puede ir acompañada de fenómenos extraordinarios estos no son esenciales a la misma. Lo que sí es esencial son los frutos que ella deja en la vida del cristiano, la encarnación en su vida de los sentimientos y actitudes de Jesucristo. Aquí se abre la interrogante sobre si la experiencia mística es común a la vida cristiana. Hoy se habla de que la mística es una forma de plenitud de la vida cristiana, ambas tienen el mismo objeto que es Dios y están motivadas por su gracia, y se viven a través de la mediación de la Palabra y los sacramentos, la diferencia es la apertura que se tiene para acoger esta gracia y la manera en que se vive; en el caso del místico, este se ha abierto plenamente a la transformación del amor²².

En este mismo sentido, al ser experiencia de un misterio que excede la conciencia del sujeto, esta requiere la necesaria purificación para ir siempre al que es la fuente del misterio y no quedarse en las mediaciones o imágenes con que la experiencia se pueda presentar, haciendo de ellas un ídolo, pues siempre hay una semejanza con la manera última de ser de Dios²³.

En la actualidad se asume que la experiencia cristiana no se limita únicamente al ámbito de lo sacro, sino que en todo lo humano se hace experiencia de Dios, de tal manera que todo lo cotidiano como lo es el trabajo, las relaciones interpersonales, el amor humano, la belleza, son espacios válidos de experiencia cristiana. También lo es el compromiso que el creyente asume en lo social y político en la transformación del mundo. La marginación desde la experiencia de la pobreza, el sufrimiento, la emigración, que son vividos desde la fe se convierten en lugares particulares de experiencia de la cruz. La experiencia de Dios surge de la vida y vuelve a ella con un carácter de misión²⁴.

²⁰ Cf. Cipriano Vagaggini, "Experiencia", en *Diccionario de Espiritualidad*, dir. Ermanno Ancilli (Barcelona: Herder, 1983), 85.

²¹ Cf. Augusto Guerra, "Experiencia cristiana", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, dir. S. de Fiores, T. Goffi, A. Guerra (Madrid: Ediciones Paulinas, 1983), 585–586.

²² Cf. Ángel María García Ordás, *o.c.*, 33–35.

²³ Cf. *Ibid.*, 38.

²⁴ Cf. Augusto Guerra, *o.c.*, 683–684.

Después de este acercamiento a la experiencia cristiana de Dios podemos afirmar que “la fe necesita experiencia”²⁵ y que esta pertenece al hecho cristiano pues da realismo al misterio, y permite personalizar la relación que Dios ofrece al creyente que se abre a su gracia, desplegando en él un dinamismo que le hace orientar su vida por el Espíritu de Cristo.

En cuanto a la experiencia en santa Teresa de Jesús, podemos decir que se trata de un tema muy estudiado, su importancia puede verse en la *Bibliografía sistemática de santa Teresa de Jesús*, editada por Manuel Diego, él registra hasta el año 2008, cuarenta y tres documentos en torno al tema de la experiencia mística en la santa abulense²⁶. En la actualidad destaca el estudio de Ángel María García Ordás, titulado *Teresa de Jesús, presencia y experiencia*, publicado en 2011²⁷. En esta obra el autor busca el hilo conductor y unificador de la experiencia teresiana, llegando a la conclusión que de se encuentra en la vivencia de la presencia divina en su interior, la cual le abre a una relación que transforma su vida.

En la doctora mística se comprueba lo que hemos afirmado de la experiencia como personalización del misterio cristiano que envuelve toda la existencia. En ella la experiencia se presenta como “una empatía con la realidad que es creída y amada”²⁸, por ello, la vida y doctrina teresiana se caracterizan porque parten de la experiencia vivida, así lo afirma ella misma: “No diré cosa que en mí, o por verla en otras, no la tenga por experiencia” (CV 2,7); luego, lo experimentado se transforma en fuente de conocimiento; de tal manera que “más que comunicar lo que piensa, la carmelita aspira a comunicar lo que vive”²⁹. Así, la santa abulense no parte de principios teóricos, ni de lo que ha podido leer, lo que le da garantía en sus afirmaciones es lo que ella misma ha vivido, aunque también es verdad que lo comunica solo después de haber consultado con sus confesores y letrados.

La experiencia en Teresa de Jesús se dio acompañada de muchas gracias extraordinarias, frente a las cuales buscó siempre el discernimiento y la confrontación para verificar su autenticidad. Fue una lucha que implicó varios años de su vida, pero el proceso vivido le capacitó para poder, ella misma, discernir cuándo se trata de una sugestión personal debida a la “flaca

²⁵ Cf. Juan Martín Velasco, *o.c.*, 83.

²⁶ Cf. Manuel Diego, *Bibliografía sistemática de santa Teresa de Jesús* (Madrid: Editorial de Espiritualidad 2008), 1182.

²⁷ Aunque ya hemos hecho mención a este documento, anotamos de nuevo los datos bibliográfico para una mayor facilidad. Se trata de una reedición y actualización de su tesis doctoral publicada en 1967. Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús, presencia y experiencia* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011).

²⁸ Luis Aróstegui, “Santa Teresa de Jesús, testimonio teológico”, *Revista de Espiritualidad* 61 (2002): 212.

²⁹ Cf. Ezequiel García Rojo, “Teresa de Jesús: el aval de la experiencia”, *Revista de Espiritualidad* 74 (2015): 246.

imaginación” (4M 1,14), o cuándo es demonio, porque en este caso “se esconden todos los bienes del alma” (V 25,13), o cuándo son de Dios, porque son experiencias “claras y vivas” (6M 1,1). Si bien Teresa valora las gracias recibidas en cuanto que para ella han sido un camino por donde ha conocido el amor de Dios y crecido en la virtudes, ella es clara en afirmar que la santidad no consiste en estas gracias extraordinarias, sino en la vivencia del amor y en la búsqueda desinteresada de la voluntad de Dios (cf. F 8,9).

A la hora de interpretar la experiencia narrada por santa Teresa, ha de tenerse en cuenta el límite histórico-religioso y cultural, el cual puede ensombrecer su aporte a la vivencia de la fe. Ella ha recibido unas categorías y cosmovisión religiosa, así como contenidos de la fe cristiana y de la moral, por lo tanto, hay que contar con que lo vivido, lo interpreta y comunica desde esos moldes históricos³⁰.

1.2 La salvación

Respecto a la salvación, el Concilio Vaticano II optó por una reflexión teológica centrada en la historia de la salvación que encuentra su fuente en la Sagrada Escritura y la patrística, por ello afirma que Dios quiere revelarse y revelarnos su salvación (cf. DV 2). Esta opción fue el fruto de un proceso que la sociedad y la Iglesia venían viviendo a partir de los acontecimientos de las dos guerras mundiales, lo cual llevó a plantearse la pregunta por el sentido de la historia. Al hablar de historia de la salvación se hace referencia a la experiencia de la salvación como un acontecimiento espiritual y de fe, es aquella experiencia del misterio cristiano al cual hemos hecho referencia en el apartado anterior³¹. Por lo que esta se concretiza en el devenir histórico de nuestro mundo, y se presenta como un encuentro-diálogo entre Dios, que ofrece su amistad, y el hombre que en su libertad acoge o rechaza la salvación que Dios le ofrece³².

Desde la experiencia bíblica la salvación, en sus diferentes categorías y modelos soteriológicos, hace referencia a una situación vital en la que la persona o el pueblo se ven liberados, arrancados, rescatados de un mal que amenaza la vida, este puede ser material o moral, por ejemplo de la esclavitud como en Ex 20,2: “Yo soy el Señor tu Dios que te hizo salir del país de Egipto, de la casa de servidumbre”; también de la persecución de un enemigo: “los salvó de

³⁰ Cf. Luis Aróstegui, *o.c.*, 202-205.

³¹ Cf. pp. 11 y 15 en las que hablamos de la experiencia como un proceso de personalización del misterio cristiano.

³² Cf. Ermanno Ancilli, Pietro Chiocchetta, “Salvación”, en *Diccionario de espiritualidad*, dir. E. Ancilli (Barcelona: Herder, 1983), 338-339.

la mano del que odiaba, de la mano del enemigo los salvó” (Sal 106,10); así como de la enfermedad: “Si logro tocar aunque sólo sea sus vestidos, me salvaré” (Mc 5,28); e inclusive de la muerte misma: “Él nos libró de tan mortal peligro, y nos libraré; en él esperamos que nos seguirá librando” (2 Co 1,10). También ser salvados conlleva la experiencia del perdón y la reconciliación: “Y tú absolviste mi culpa, perdonaste mi pecado” (Sal 32,5); “Porque la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte” (Rm 8,2)³³.

Pero la salvación implica no solo la liberación de unos elementos negativos, sino también elementos que suponen un nuevo estado de vida, son signos que señalan dónde se ha realizado la salvación, como la experiencia de la paz y la prosperidad: “Israel mora en seguro; la fuente de Jacob aparte brota para un país de trigo y vino; hasta sus cielos el rocío destilan. Dichoso tú, Israel, ¿quién como tú, pueblo salvado por Yahveh, cuyo escudo es tu auxilio, cuya espada es tu esplendor?” (Dt 33, 28-29), pero ante todo, el poder gozar de una nueva alianza con Dios porque la salvación es la presencia de Dios en la historia que posibilita una relación con él: “He aquí que días vienen - oráculo de Yahveh - en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza” (Jr 31,31)³⁴.

En la vida de la gracia, la salvación se expresa como justificación o santificación, la cual implica la renovación interior del hombre (cf. 1 Ts 4,3.7; Rm 6,22; 1 Co 6,11; Jn 17,17). Esta redención también significa la alianza nueva y eterna que posibilita la comunión y paz con Dios, y con los hombres entre sí (cf. Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; 1Cor 1,9; Ef 1,3.20; Jn 16,33). El ser humano es en definitiva, una nueva criatura (cf. Jn 3,5; 2 Co 5,17; Ga 6,1; Ef 4,24). Pero dicha experiencia llega a su plenitud en la comunión de la vida intratrinitaria en la que es introducido el ser humano. Cristo nos ha abierto el acceso al Padre y nos comunica su Espíritu que nos permite participar en su condición de Hijo de Dios (cf. Jn 17,3; Rm 8, 14-17; 1 Ts 1,1; 3,11-13; 2Ts 1,1; 2P 1,4). Así, la novedad del hombre redimido consiste sobre todo en la relación personal con las divinas personas, la cual se lleva a término en la filiación adoptiva³⁵.

Un elemento fundamental en la soteriología bíblica es que el autor de la salvación es siempre Dios, él es el Salvador; el ser humano no puede redimirse a sí mismo, y aunque sea realizada a través de alguna mediación, el que interviene es siempre Dios: “Yo, yo soy Yahveh, y fuera de mí no hay salvador” (Is 43,11); “Sabed todos vosotros y todo el pueblo de Israel que

³³ Cf. Raymund Schwager, “Salvación”, en *Diccionario Crítico de Teología*, dir. Jean - Yves Lacoste (Tres Cantos: Akal, 2007), 1106.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 1107.

³⁵ Cf. Victor Manuel Fernández, *La gracia y la vida entera* (Barcelona: Herder, 2003), 32–57.

ha sido por el nombre de Jesucristo, el Nazoreo, [...] por su nombre y no por ningún otro se presenta éste aquí sano delante de vosotros [...] Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos” (Hch 4,10-12), por ello, en la plenitud de los tiempos, la salvación es ante todo Jesucristo mismo, su persona, él es nuestra salvación, todo su evento redentor que ha llegado a la plenitud en el misterio pascual: “el Padre envió a su Hijo, como Salvador del mundo” (1 Jn 4,14). Es una experiencia gratuita cuya iniciativa procede de él³⁶.

Al ser la salvación un tema central para la fe cristiana, este ha estado presente a lo largo de historia de la reflexión teológica. Ya en el Símbolo Niceno-Constantinopolitano encontramos la fórmula: “por nosotros los hombres, y por nuestra salvación”³⁷, expresando la motivación soteriológica del misterio encarnatorio y pascual de Cristo. En la tradición oriental ha predominado el movimiento descendente, a través del cual se resalta el envío que el Padre hace del Hijo en clave de *kénosis* hasta la cruz, lo cual ha posibilitado nuestra deificación, así como nuestra redención, que es liberación del pecado. Mientras tanto en Occidente, sobre todo a partir del segundo milenio, predominó una visión ascendente; aquí destaca san Anselmo con su teoría de la satisfacción, donde Cristo en representación de la humanidad ofrece al Padre un sacrificio de expiación que posibilita la reconciliación³⁸.

En la sociedad contemporánea existen un rechazo o indiferencia hacia la idea de una salvación trascendente. Por una parte, el nivel de vida alcanzado principalmente en los países desarrollados, hace percibir que no se necesita de ninguna salvación; por otra, el subjetivismo que acompaña al posmodernismo es ajeno a toda formulación dogmática. Muchos de los términos con los que la teología ha explicado el contenido de la salvación, como por ejemplo: expiación, sacrificio, rescate, sustitución vicaria etc., resultan de difícil comprensión en toda su hondura, y en ocasiones, por pertenecer al lenguaje jurídico, resaltan más el aspecto negativo de la redención que el don entregado en ella, a la vez, se corre el riesgo de transmitir la imagen de un Dios iracundo que reclama venganza, por lo que incluso llegan a producir malestar o rechazo, encontrando mucha dificultad en la teología actual. De aquí que la soteriología y la espiritualidad orienten sus esfuerzos a iluminar el misterio de la salvación, buscando nuevas expresiones para que esta sea más comprensible y significativa para el hombre de la posmodernidad³⁹.

³⁶ Cf. Ermanno Ancilli, Pietro Chiocchetta, *o.c.*, 340.

³⁷ Denzinger Huenermann, 150.

³⁸ Cf. Bernard Sesboué, “Salut”, en *Dictionnaire Spiritualité XIV* (Paris: Beauchesne 1990), col. 256–257.

³⁹ Cf. Miguel Ángel García Borts, *¿Cómo nos salva Jesús? Repensar hoy la salvación* (Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, Desclée De Brouwer, 2013), 25–60. Este autor dedica el primer capítulo de su obra a exponer

De esta manera se busca una “inculturación de la soteriología”⁴⁰ en el mundo contemporáneo. Olegario González de Cardedal habla de la necesidad de esta búsqueda al afirmar que cada generación debe intentar comprender lo que significa la salvación que Dios nos ofrece, según su contexto histórico cultural, explicando así, cómo Cristo es el mediador de la salvación para cada persona y lo que ello significa para la existencia humana, ya que la experiencia de la salvación de Cristo no se agotó en el momento de su aparición histórica, sino que continúa ejerciendo su acción en el hoy de nuestra historia y, en ese sentido, es contemporánea a nosotros⁴¹.

En la misma línea, Adolphe Gesché sostiene que la palabra “salvación” es una de las palabras religiosas que ha dejado de tener significado para nuestro tiempo, sobre todo porque el ser humano se considera autónomo, pretende justificarse a sí mismo y ha dejado de esperar un “mas allá”, por lo tanto no experimenta la necesidad de salvación. Sin embargo, el hombre siempre anda en busca de sentido, de felicidad, de amistad, de comprenderse a sí mismo; se ve necesitado de superar sus límites. Por ello es importante profundizar en su significado y volver a proponer todo su contenido, ya que el destino del hombre está en íntima relación con la salvación⁴².

Veamos a continuación el aporte de algunos teólogos contemporáneos que nos ayude a profundizar en la comprensión de este misterio al cual nos estamos acercando.

Para Karl Rahner lo fundamental de la fe cristiana es la autocomunicación de Dios, por ello la salvación consiste, ante todo, en la relación que Dios ofrece a su criatura. Dios, saliendo de sí para comunicarse al hombre da inicio a la realización del ser humano, pues esta donación de la divinidad “ha sido ofrecida y pensada por Dios en su voluntad salvífica universal”⁴³. Esta iniciativa divina de salir al encuentro del hombre precede cualquier otra realidad, incluso la del pecado; es una experiencia gratuita y libre de Dios al ser humano que posibilita una historia de amor, a tal punto que Dios llega a ser lo más íntimo y constitutivo de aquel que se abre a su gracia. Esta historia de salvación se encamina hacia el encuentro definitivo en la vida intratrinitaria donde el hombre es llamado a participar de la esencia divina; con todo, esta gracia

el parecer de varios teólogos del posconcilio que abogan por la necesaria reinterpretación de las categorías teológicas con las que se ha venido expresando la experiencia de la salvación.

⁴⁰ *Ibid.*, 54.

⁴¹ Cf. Olegario González de Cardedal, *Cristología* (Madrid: BAC, 2001), 543–552.

⁴² Cf. Adolphe Gesché, *El destino* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), 11–19.

⁴³ Karl Rhaner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979), 162.

se experimenta y vive ya durante su existencia, ya ahora, el hombre es hijo de Dios viviendo en relación inmediata con él en fe, esperanza y caridad. De esta forma, la persona se convierte en sujeto de una ilimitación trascendental en lo más cotidiano y trivial de la existencia, en lo más profano de la vida humana experimenta la salvación de Dios⁴⁴.

Por otra parte, Bernard Sesboüé nos presenta la salvación como la reconciliación realizada a través de la mediación ejercida por Cristo, entre el Misterio de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, y el ser humano creado y pecador, estableciendo entre los dos una relación de amor y vida compartida. Además, este autor resalta la importancia de la soteriología narrativa, ya que “nuestra salvación es una larga historia que se despliega en una serie de etapas y da lugar a una serie de relatos”⁴⁵. Así mismo, señala que una categoría teológica no puede agotar en su profundidad el misterio de la salvación, tal y como se ha verificado en la historia de la teología, aunque sea necesaria para interpretarla y explicarla; por ello se hace preciso narrarla para ayudar a encontrarse con el acontecimiento, Jesús el Salvador. Al ser la salvación el encuentro entre Dios y el hombre, y la historia de comunión que se desarrolla entre ambos, esta no puede reducirse a una dimensión intelectual, pues es una experiencia que abarca a toda la persona: inteligencia y corazón⁴⁶. Por ello podemos confirmar aquí la afirmación de Martín Velazco que expusimos anteriormente, respecto a que la experiencia es necesaria a la fe⁴⁷, de tal manera que la salvación se narra como una experiencia vivida en relación con Dios.

Según Rudolf Schnackenburg el hombre encuentra la felicidad y la salvación en la comunicación con Dios, allí se da una participación en la vida y el amor de Dios que plenifica al ser humano. Esta es una manera creyente de comprender la existencia humana y encuentra mucha resonancia en el hombre de hoy porque coincide con el anhelo de poder realizar todos los deseos y posibilidades que lleva dentro. La salvación cristiana se caracteriza y diferencia por la orientación que da a esos deseos y posibilidades, dirigiéndolos hacia lo definitivo; mientras que la visión secularizada del hombre los orienta hacia la posesión de bienes terrenos, vuelto hacia sí mismo. La salvación nos ayuda a trascender desarrollando de manera integral la vida de la persona⁴⁸.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 148-165.

⁴⁵ Cf. Bernard Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, vol. II (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993), 23.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 18-38.

⁴⁷ Cf. p. 15.

⁴⁸ Cf. Rudolf Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, vol. 1 (Navarra: Verbo Divino, 1970), 34-36.

Walter Kasper, en su reciente obra *Jesucristo, la salvación del mundo*, describe la salvación como una vida “incólume” que se desarrolla en toda su plenitud. La relaciona con el *shalom* bíblico y engloba todas las dimensiones humanas: felicidad, bienestar, reconciliación, una vida íntegra, el desarrollo de la propia identidad. Por ello implica dos aspectos: el de la liberación respecto a todo aquello que aliena al ser humano, y el otro es la reconciliación entre Dios y el hombre, de tal manera que se establece entre ellos una relación de comunión en la que el ser humano es incorporado a la comunidad de vida intratrinitaria, porque la salvación no es que Dios nos dé algo, sino el don de sí mismo. Esta relación surte efecto en la reconciliación del hombre consigo mismo, el mundo y con los demás⁴⁹.

En lo que respecta a la teología latinoamericana, se destaca la liberación de todo aquello que oprime la vida de los hombres y los pueblos como lo fundamental en la experiencia de la salvación. En el pensamiento de Leonardo Boff la salvación se expresa en el “señorío” de Dios en la persona y el mundo, quedando liberados de todo los elementos que alienan y causan muerte en el ser humano y la creación. Dios es la liberación absoluta de todo mal y liberación para el bien. Cristo es el hombre nuevo, manifestado en la fragilidad. Él libera al hombre del pecado y sus consecuencias personales y cósmicas, abriendo para él un nuevo horizonte de vida, lo cual exige la conversión que consiste en transformar la manera de pensar y actuar para que sea acorde con la de Dios. Se trata por lo tanto de una nueva manera de existir ante él, viviendo en la libertad para hacer el bien y para un vínculo mayor que es el amor, por ello se trata de un hombre libre y liberado por Cristo. El hombre liberado se implica en la liberación de su mundo y lo que esclaviza al prójimo, especialmente a los pobres, pues si el ser humano no se abre a Dios y se cierra en sí mismo, no alcanza a esta plenitud para la cual está llamado. De esta apertura al otro depende la salvación o la frustración de su existencia⁵⁰.

En su libro *El destino*, Adolphe Gesché, afirma que gracias a la salvación que Dios ofrece al hombre, su historia no se encuentra encerrada en la fatalidad, no hay nada irremediable en la vida del ser humano, todo puede ser salvado⁵¹. Y desarrolla su tesis desde dos perspectivas, “salvados de” y “salvados para”, desde la primera se resalta que el ser humano es salvado del mal, de la frustración y de todo aquello que le impide realizar su vocación. En el “para qué” somos salvados es el contenido de la salvación, la cual resume en permitir “que viva Dios (el

⁴⁹ Cf. Walter Kasper, *Jesucristo, la salvación del mundo* (Cantabria: Sal Terrae, 2019), 410–411.

⁵⁰ Cf. Leonardo Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981), 95-107.

⁵¹ Cf. Adolphe Gesché, *o.c.*, 165–167.

verdadero Dios) para que viva el hombre”⁵². En su obra *Jesucristo*, y desde la teología paulina, sostiene que los aspectos negativos de los cuales somos salvados deben ser considerados en cuanto que obstaculizan el verdadero don de la salvación, impiden que se realice en nosotros la “condición de hijos adoptivos” (Ga 4,4-5). Esto es lo más importante de la historia de la salvación, el “para qué” hemos sido salvados, para que podamos realizar nuestra vocación de ser hijos de Dios⁵³.

En los últimos años, Emilio Justo ha venido investigando esta temática y, en su libro *La salvación*, ha hecho un esbozo de soteriología en el que, englobando toda la tradición teológica, hace una presentación del tema utilizando un lenguaje contemporáneo y dialogando desde la pregunta por el sentido de la existencia humana⁵⁴. Desarrolla su aporte desde dos ángulos, en el primero, presenta la salvación como liberación del mal (político, social, enfermedad, pecado); en el segundo, la experiencia salvífica es presentada como la recepción de dones que posibilitan al ser humano realizar todas sus capacidades, el desarrollo estas, apunta hacia la consumación de la historia personal y comunitaria.

En su obra, el autor insiste en no reducir la salvación a lo negativo, aquello de lo que somos liberados, o aquello que hemos de evitar, sino valorar más lo relacionado con la plenitud a la cual está llamado el hombre, pues la salvación es la realización de sus deseos más hondos y aspiraciones fundamentales, es la respuesta al anhelo de felicidad que lleva dentro de sí, lo cual apunta no a lo pasajero sino a la globalidad de todo su ser, a la realización de todas sus dimensiones. Se trata por lo tanto de una experiencia fundamental en la vida de la persona, la necesita en cuanto que le abre a lo más profundo de sí y le hace trascender hacia una comunión con Aquel que puede salvarlo⁵⁵.

Así, el que se abre al misterio salvador de Dios experimenta una novedad en su vida, pues “la salvación implica una existencia salvada y salvífica”⁵⁶. La apertura al don de Dios, se expresa como el establecimiento de una relación gratuita de amistad con él, la cual le abre a la alteridad, pues no puede salvarse a sí mismo. Esta relación también se expresa como filiación divina y

⁵² Cf. *Ibid.* 164.

⁵³ Cf. Adolphe Gesché, *Jesucristo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 212–215.

⁵⁴ Emilio J. Justo, *La salvación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017). En la página 25 de esta obra el autor cita de Heidegger un texto que nos parece muy sugerente para iluminar la importancia del tema que desarrollamos: “Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea esto el único mal.” (Carta sobre el humanismo, Madrid, 2013, 75).

⁵⁵ Cf. *Ibid.* 14–16.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 262.

posibilita la vivencia de la fraternidad universal. El creyente que vive en Cristo está insertado en el campo vital del Resucitado y es motivado por el Espíritu Santo, esta comunión da como fruto la plenitud de vida personal que se refleja en la alegría colmada y en la vida gozada como un don, así como la permanencia en el amor que genera esa alegría y una actuación misericordiosa en el compromiso por la salvación de los otros, ya que esta acción salvadora de Dios no le anula ni le aleja de su mundo, sino todo lo contrario, despliega todas sus dimensiones hacia la salvación y le capacita para transformar su entorno⁵⁷.

Desde este acercamiento que hemos realizado, comprendemos la salvación como la acción de Dios en el ser humano, acción que surge de su voluntad salvífica y que por lo tanto se presenta como un eje transversal en toda la historia de la salvación. La salvación implica dos elementos, uno negativo, en cuanto libera al hombre del mal, y otro positivo porque posibilita la plenitud integral del ser humano. Esta salvación consiste en su esencia en la relación-amistad que Dios ofrece de manera gratuita. Una existencia salvada se expresa en una vida llena de sentido que encuentra su realización en la misión libremente asumida en favor de la salvación de los otros.

1.3 El estado de la investigación de la soteriología en santa Teresa

En lo que respecta a la investigación sobre la salvación en santa Teresa de Jesús, esta ha sido muy escasa, es un tema poco estudiado, al menos de manera directa y de forma sistemática, pues como veremos existen otros estudios que giran en torno a la soteriología. La voz “salvación” no aparece en el *Diccionario de Santa Teresa de Jesús* ni en la *Bibliografía sistemática de santa Teresa de Jesús*.

Con todo, podemos mencionar otros estudios realizados desde un enfoque soteriológico como lo son los aportes de Secundino Castro sobre la cristología teresiana, publicados por primera vez en 1978⁵⁸. La tesis principal del autor es que la espiritualidad teresiana tiene como centro a Cristo, es una espiritualidad cristocéntrica de corte existencial en cuanto que ella tiene experiencia de todos los acontecimientos salvíficos cristológicos: la cruz, resurrección, humanidad, divinidad, el misterio de la Trinidad, etc. Toda esta relación con Cristo le lleva a constatar que Jesús, en todo su misterio, es el acceso a Dios, y toda la trayectoria vital de la Santa queda envuelta por su presencia.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 261–274.

⁵⁸ Secundino Castro Sánchez, *Cristología teresiana* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978).

Otra campo de investigación de Secundino Castro relacionado con nuestro tema, ha sido la presentación de la configuración bíblica del relato teresiano. Según el carmelita, en Teresa la Biblia se hace mística, porque la historia de salvación narrada en la Escritura se ha realizado también en el itinerario existencial de santa Teresa. En su historia personal de salvación, al igual que Israel, ella se sabe buscada y escogida por Dios; llevada al desierto es liberada de sus esclavitudes para vivir en alianza con Jesús, el Esposo, que la introduce en la relación con el Padre y el Espíritu Santo. La tierra prometida se realiza en la experiencia comunitaria que Teresa se ve impulsada a fundar a imagen de las primeras comunidades cristianas. Todo este itinerario se puede observar en la publicación que lleva por título: *El fulgor de la Palabra*⁵⁹.

En otro ámbito de la soteriología encontramos el trabajo de Jean-Marie Laurier quien ha profundizado sobre la teología de la justificación en santa Teresa, se trata de una tesis doctoral defendida en 2001 en la Universidad de Friburgo, fue publicada en español con el título *Andar en humildad. Teresa de Jesús y la teología de la justificación*⁶⁰. De la investigación, él concluye que el camino espiritual vivido por la mística abulense es un testimonio de la vivencia interior de la primacía y certeza de la gracia, del sentido verdadero del pecado, de la psicología y del proceso de la conversión, así como de la cuestión del mérito y de las obras. La doctrina surgida de su experiencia, particularmente en lo que a la virtud de la humildad se refiere, afirma la verdad interior del hombre, frágil, pero con la capacidad de recibir el don que Dios le ofrece en el misterio pascual de Cristo para engrandecerle. El autor deja abierta la investigación hacia una reflexión hermenéutica sobre el valor de la experiencia espiritual como realidad de salvación y como lugar teológico.

En torno al tema de la misericordia en la experiencia teresiana, encontramos la investigación de Marie-Joseph Huguenin, quien defendió sus tesis doctoral también en la Universidad de Friburgo, y que luego publicó en el año 2005 con el título *L'esperienza della divina misericordia in Teresa d'Avila*⁶¹. El autor realiza una lectura de la obra teresiana desde la óptica de la misericordia de Dios y, desarrolla su trabajo, partiendo del contexto social de Teresa para comprender desde allí los conceptos teresianos de “miseria” y “misericordia”, luego expone la experiencia que ella tuvo de la misericordia divina, y en un tercer apartado presenta la

⁵⁹ _____. *El fulgor de la palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012).

⁶⁰ Jean-Marie Laurer, *Andar en humildad. Teresa de Jesús y la teología de la justificación* (Burgos: Monte Carmelo, 2005).

⁶¹ Marie-Joseph Huguenin, *L'esperienza della divina misericordia in Teresa d'Avila: saggio di sintesi dottrinale sulla Santa d'Avila* (Roma: Edizioni OCD, 2005).

formulación doctrinal del tema en los escritos teresianos. Según el autor, Teresa hace experiencia de la divina misericordia en el amor que Dios le manifiesta, el cual la libra de su miseria mostrándole la belleza del ser humano. La obra fundacional teresiana es presentada como colaboración con el designio misericordioso divino, y como una respuesta eclesial al servicio de la misericordia.

También el carmelita Ciro García, en su libro *Santa Teresa de Jesús, nuevas claves de lectura*⁶², expone como nueva línea de investigación teresiana la clave soteriológica, desarrollando el tema de la gracia como acontecimiento salvador. Expone que en Teresa, la gracia se ha manifestado principalmente en la comunión con el Dios vivo y personal que se le ha comunicado en Cristo, allí la Santa experimenta la bondad, la merced, la misericordia de Dios. Según el autor, Teresa narra su historia de salvación como el desarrollo de una relación íntima y gratuita de amistad con Dios la cual culmina en la plena comunión de vida con él. Esta comunión es fuente de dignidad humana en cuanto que la persona vive siendo consciente de ser imagen y semejanza de Dios; pero sobre todo, porque le concede el don de la filiación y de la inhabitación divina. Toda esta historia de salvación, en la unión con Dios, da como fruto un dinamismo apostólico al servicio de los otros⁶³.

Pero quien ha desarrollado más directamente el tema de la salvación en santa Teresa ha sido el jesuita André Brouillette, él ha publicado su tesis doctoral con el título *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Ávila*⁶⁴. El autor, a partir de la lectura de los textos teresianos, trata de responder a las preguntas: ¿qué es la salvación?, ¿cuál es el papel que juega el Espíritu Santo en la realización de la salvación? No se trata propiamente de un estudio sistemático de la soteriología teresiana, sino que busca esclarecer cuál es la experiencia de la carmelita en torno a la salvación y el Espíritu Santo, así como la relación que hay entre ellos, todo en el marco de dos misterios salvíficos, el de la encarnación y la Trinidad.

Desde esta perspectiva André Brouillette presenta la fundación del monasterio de San José como espacio en el que Teresa experimenta la encarnación de la salvación, la cual es dinamizada por el Espíritu en la vida de la Santa llevándola a su plenitud en la experiencia de la inhabitación trinitaria. Por esta razón, la conciencia de saberse salvada, hace que Teresa se

⁶² Ciro García, *Santa Teresa de Jesús, nuevas claves de lectura* (Burgos: Monte Carmelo, 2014).

⁶³ Cf. Ciro García, “Boletín bibliográfico teresiano”, *Revista Monte Carmelo* 123 (2015): 751–752.

⁶⁴ André Brouillette, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation Chez Thérèse d'Ávila* (París: Les Editions du Cerf, 2014).

comprometa, a través de su obra fundacional, en la obra de la salvación de Dios a favor de los otros, por lo que la dimensión apostólica teresiana adquiere una connotación soteriológica⁶⁵.

En un artículo titulado *Cartografía de la salvación*⁶⁶, este mismo autor, expone la soteriología teresiana desde categorías espaciales usadas por la Santa, como el cielo o el infierno. Desde esta perspectiva, la salvación en Teresa tiene tres características: es dicotómica, en cuanto que se expresa a través de contrarios como los ejemplos mencionados anteriormente. Por otra parte, se caracteriza por su proximidad, es decir que se trata de vivencias concretas, tanto de la posibilidad de la perdición como el caso de la visión del infierno, o de la salvación como cuando habla de personas a quienes ha visto en el cielo. Otra característica es la agitación, con la cual expresa la tensión escatológica de la salvación, vivida ya aquí pero que es anhelada en su plenitud. Así habla de espacios de salvación como son el convento de San José y el alma habitada por la Trinidad.

Del acercamiento a estos estudios podemos constatar que la soteriología en Teresa de Jesús, si bien no ha sido abordada de forma sistemática, sí lo ha sido a través de diferentes perspectivas. La mayor parte de autores coinciden en tres elementos en los que se manifiesta la experiencia de la salvación en la Santa; uno teológico: la comunión gratuita ofrecida por Dios en Cristo; otro antropológico: la vivencia profunda de la dignidad de la persona humana agraciada por Dios; y otro misionero: la obra fundacional teresiana como colaboración en la obra de la salvación.

Desarrollaremos estos elementos como signos que nos permiten constatar dónde se ha realizado la salvación en la doctora mística, desde la comprensión que hemos presentado de la experiencia cristiana y la salvación; pero antes, haremos un acercamiento a su biografía para descubrir las realidades que en su persona y su historia reclaman esa salvación, ¿frente a qué realidades se ha experimentado salvada santa Teresa? Esto lo desarrollaremos en el siguiente capítulo.

⁶⁵ Cf. Ciro García, “Pneumatología teresiana. A propósito de un libro sobre santa Teresa”, *Revista Monte Carmelo* 123 (2015): 593–595.

⁶⁶ André Brouillette, “Cartografía de la salvación”, *Revista de Espiritualidad* 76 (2017): 415–432.

II. Biografía de la salvación en la vida de santa Teresa de Jesús

Afirmamos en el capítulo anterior que la salvación se puede narrar como una experiencia vivida en relación con Dios⁶⁷, ya que la experiencia de la salvación se realiza en un hombre concreto, y se desarrolla en los diferentes sucesos que conforman su biografía personal⁶⁸ y su historia social, pues “la salvación es un acontecimiento realizado por Dios en nuestra historia”⁶⁹. Y para poder expresar lo que implica esta experiencia, más allá de las categorías teológicas, podemos valernos de la teología narrativa, pues la transmisión de la experiencia religiosa, al ser experiencia de la vida, no se realiza por especulación, sino por la narración⁷⁰.

La teología narrativa, empleando el relato, nos ayuda sintonizar con la dimensión afectiva de la salvación, pues esta se realiza en todo el ser de la persona, abarcando las distintas dimensiones que la conforman: biológica, psicológica, social y espiritual. A través del relato se narra la historia de comunión entre Dios y el hombre, con todos sus encuentros y desencuentros, se cuenta la propuesta de Dios y la libertad del hombre para acogerla. De la misma manera, el relato narra los elementos de mal y sufrimientos de los cuales el hombre necesita ser liberado. A la vez, los relatos se convierten en una confesión que cantan las misericordias del Señor que reconcilia y permite reconstruir la vida. En definitiva, se narra el amor que es el motor de todo este proceso y que tiene como fuente a Dios mismo, quien nos va enseñando a amar para que amemos como él nos ama, “porque Dios es amor” (1 Jn 4,8)⁷¹.

Por otra parte, podemos afirmar que el ser humano está capacitado para acoger la salvación que Dios le ofrece, por ejemplo, su ser relacional le capacita para entrar en comunión con Dios y el prójimo, de la misma manera, su capacidad volitiva le permite tender hacia la

⁶⁷ Con Bernard Sesboué y Martín Velasco nos acercamos a teología narrativa como medio adecuado para expresar la experiencia de la salvación. Cf. p. 20.

⁶⁸ Podemos comprender la “biografía” como la narración del recorrido vital de una persona en el transcurso de un tiempo. Desde una antropología creyente, la biografía es el camino que tiende hacia la plenitud de la persona, orientada por una vocación y un sentido, en medio de las circunstancias en que ha vivido. Vista así, la narración de una vida se convierte en testimonio y modelo de lo universal humano, pues todo hombre puede realizar su existencia y contribuir a la transformación del mundo a partir de una llamada que da vocación-sentido a su vida, y el testimonio de lo que le ha acontecido. Cf. Fernando Pérez, “Biografía”, en *Diccionario de antropología creyente*, dir. Jesús Yusta (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 113-114.

⁶⁹ Bernard Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, 23.

⁷⁰ Cf. Cf. Gabriel Amengual Gil, “La experiencia en el *Libro de la Vida*, una lectura en clave filosófico-teológica”, en *El Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús, Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, dir. Sancho F., Cuartas R., (Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística – CITEs, 2011), 369.

⁷¹ Cf. Bernard Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, 24–38. En esta misma obra y respecto a la importancia del relato y la teología narrativa como medio adecuado para exponer la salvación al hombre de hoy, el autor afirma: “La forma literaria del relato, expresamente relacional, es la más adecuada para decir una salvación que consiste en una relación y en una comunicación esencial.” *Ibid.* 32.

plenitud más allá de lo meramente material, también la capacidad racional le hace buscar la verdad de las cosas; pero a la vez, hay realidades que le hacen necesitar dicha salvación, por ejemplo: la limitación que le constituye, la enfermedad, sus esclavitudes, el pecado, la injusticia padecida, el sufrimiento y la muerte, etc. De esta manera, ya sea como deseo o como necesidad, en el hombre y en el mundo, hay elementos que se encaminan hacia la salvación.

En santa Teresa de Jesús también encontramos esta historia de amor, con sus necesidades y deseos de plenitud, de manera particular en su *Libro de la Vida y Cuentas de Conciencia*, donde vemos realizada, de forma concreta, una historia de salvación, testimoniada a manera de teología narrativa. Teresa nos habla de Dios y la experiencia que ha tenido de él narrando su vida, basando su testimonio en lo que ha experimentado⁷². De esta manera, a través del “discurso de mi vida” (V pról. 1) que Teresa realiza, encontramos un largo itinerario espiritual en el que se va desarrollando su madurez humana y cristiana a la luz del encuentro con Jesús, y la relación que establece con él, la cual, como veremos, será el medio donde experimentará su salvación⁷³.

Si bien en su testimonio no narra algo nuevo, doctrinalmente hablando, narra el encuentro íntimo con Dios, una relación personal con él, en quien cree y al que ama, y en la cual se ha experimentado amada y salvada⁷⁴. En su obra, ella aparece como narradora, al contar su experiencia, pero por otra parte, Teresa es la narrada, al aparecer lo que Dios ha hecho en ella⁷⁵.

Así, vamos a buscar en esa “desbaratada vida” (V 40,24) que Teresa nos narra, el “de qué” se ha experimentado salvada. Acercándonos a sus escritos, desde esta perspectiva, encontramos cinco campos en los cuales ella experimentó la acción salvadora de Dios, cada uno de ellos forman un apartado del presente capítulo, a saber: la búsqueda de sentido y vocación, la liberación afectiva, la enfermedad, la experiencia del pecado y los condicionamientos sociales injustos. Además de sus escritos acudiremos a los estudios de varios especialistas que nos ayudarán a contextualizar la sociedad y la espiritualidad del siglo XVI, así como la biografía teresiana.

⁷² Cf. Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús, transparencia del misterio* (Madrid: San Pablo, 2015), 117–120. Varios autores valoran el aspecto de la teología narrativa en los escritos teresianos, entre ellos Aniano Álvarez, quien descubre en *Vida*, un carácter mistagógico, en el cual y en la línea de los Padres de la Iglesia, Teresa aparece como una catequista que narra a los catecúmenos (los lectores) su historia de salvación, introduciéndoles en el misterio. Cf. Aniano Álvarez Suarez, “Dimensión mistagógica del *Libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús. Una Lectura Posible”, en *El Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús, Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, dir. Sancho F., Cuartas R. (Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística – CITEs, 2011), 426.

⁷³ Cf. Jesús Castellano, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, en *Introducción a la lectura de santa Teresa*, 2ª ed., dir. Alberto Barrientos (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002), 169–170.

⁷⁴ Cf. Luis Aróstegui, *o.c.*, 207–208.

⁷⁵ Cf. Ciro García, “Experiencia de Dios en el *Libro de la Vida*”, *Scripta Theologica* 47 (2015): 422.

2.1 Sin orientación ni vocación, la búsqueda del propio destino

Si comprendemos la vida como un despliegue de la existencia a través del cual la persona se va realizando, esta no se desarrolla si en ella no se encuentran razones y motivos que orienten la existencia hacia un fin. Poder responder al por qué y al para qué de la vida, le permite a la persona vivir con un sentido, pero además, le ayuda a ser consciente de la propia identidad y enfrentar la vida desde los que se es, desde aquello que es más auténtico en ella misma⁷⁶.

Por otra parte, una vida llena de sentido se expresa a través de una existencia vivida como vocación, porque el ser humano se experimenta llamado a la vida e invitado a desplegarla en el amor que se hace entrega frente al descubrimiento de los otros, ya que “sólo desplegados por otros llegamos a desarrollar lo que verdaderamente somos en nuestra raíz más profunda”⁷⁷. De la misma manera, descubrir que la vida tiene carácter de misión es una tarea fundamental para el crecimiento pleno de la persona. En consecuencia, si en la vida no se tiene un sentido claro por el cual vale la pena entregarla, la vida no se logra, y por el contrario, una vida que alcanza su sentido, es una vida lograda, una vida salvada⁷⁸.

En la misma línea, el ser humano se encuentra en lo cotidiano de su vida con situaciones que le colocan frente a la pregunta por el sentido de la existencia y la vocación personal, de manera particular aquellas situaciones que son fuente de dolor o sufrimiento, como por ejemplo la muerte. Para que estas experiencias no le arrastren hacia la desesperación, necesita apoyarse en un sentido absoluto, el cual, desde la experiencia creyente, solamente lo puede encontrar en Dios. Por ello mismo, estos acontecimientos se convierten en oportunidades a través de las cuales se va haciendo experiencia de Dios y su acción salvadora⁷⁹.

La búsqueda de este fundamento existencial se convierte en un estilo de vida, en una experiencia que configura la biografía personal, y se puede ver patente en los hechos de la vida de una persona. Esta experiencia no se limita únicamente al ámbito racional, sino que nos remite a una visión más integral del ser humano, pues implica su dimensión afectiva, la capacidad de desear, la búsqueda de un sentido y un fin hacia el cual se orienta la existencia, así como la

⁷⁶ Cf. Gabriel Amengual Gil, *o.c.*, 369-371.

⁷⁷ Cf. Miguel Ángel García Borts, *o.c.*, 23.

⁷⁸ Cf. Lola Arrieta, *Itinerarios en la formación. Pistas para el camino del seguimiento de Jesús* (Vitoria: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 2007), 96-99.

⁷⁹ Cf. Jesús García Rojo, “La pregunta por el sentido”, *Revista de Espiritualidad* 48 (1989): 88-94.

dimensión social de la persona⁸⁰. Tal y como iremos desarrollando, creemos que esta búsqueda existencial y vocacional ha configurado la vida de santa Teresa, y se muestra como ámbito en el que ella necesitó de la salvación, ya que, particularmente, el período de su adolescencia y juventud se caracteriza por la preocupación acerca del propio destino o la vocación a través de la cual puede realizar su existencia.

Cuando Teresa de Jesús realiza el relato de su biografía, lo hace desde una meta alcanzada, se encuentra en el monasterio de San José de Ávila, viviendo, como ella misma describe, “los años más descansados de mi vida” (F 1,1), desde aquí, y abierta a las expectativas de futuro, relea su historia y descubre que durante mucho tiempo su vida no tenía un rumbo concreto hacia el cual orientarse, o al menos no sabía como realizarlo.

La Santa comienza su autobiografía narrando cómo el Señor comenzó a “despertarla”, ya desde su niñez, a “cosas virtuosas”⁸¹. Describe su ambiente familiar resaltando las virtudes de sus padres y hermanos, así como el amor del cual ella se descubre destinataria. También fue aquí donde se irá abriendo al mundo de la fe. A través de la lectura de la vida de los santos o el rezo del rosario, así como la caridad practicada a favor de los pobres en su familia (cf. V 1,1.6), a Teresa le fue quedando “impreso el camino de la verdad.” (V 1,5).

Cierra el primer capítulo del libro relatando la muerte de su madre, cuando ella contaba con 12 años de vida⁸², e inmediatamente nos encontramos con una lamentación: “Fatígame ahora ver y pensar en qué estuvo el no haber yo estado entera en los buenos deseos que comencé” (V 1,7). ¿Qué es lo que le acontece en la adolescencia, que le hace apartarse del camino de la verdad que venía descubriendo? Ella atribuye este desvío de su camino, al despertar de la vanidad propio de las jóvenes de su edad (cf. V 1,8), sin embargo, creemos que se trató de algo más profundo, la búsqueda del sentido de su vida.

El acontecimiento de la muerte de su madre, la educación estricta de su padre, la imagen de un Dios severo, cuya salvación hay que comprar⁸³, así como la presión social que comenzó a

⁸⁰ Cf. Gabriel Amengual, *Deseo, memoria y experiencia, itinerarios del hombre hacia Dios* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011), 11–13.

⁸¹ Cf. Epígrafe V 1.

⁸² Hemos dicho antes que el hecho de enfrentarse a la muerte, como la de un ser querido, puede ser un desencadenante para suscitar la pregunta sobre el sentido de la vida. Cf. p. 23.

⁸³ Detrás de los relatos donde Teresa narra la vida de piedad que practicaba en la infancia, no podemos dejar de percibir que en el fondo, la imagen de Dios es la de alguien sumamente superior y distante, exigente con sus criaturas. Muy probablemente, la niña Teresa, escuchó en los sermones sobre la condena y tormentos que les esperaban a los herejes y a los cristianos tibios, con descripciones del infierno a manera de un horno en llamas,

experimentar en torno al tema de la honra, le fueron llevando a una crisis sobre el sentido de su vida, esta se manifestará, de modo especial, en cierta inestabilidad de su vida afectiva, la cual describe como “aficiones y niñerías no nada buenas” (V 2,2), y desembocará en tener que enfrentar la opción por un estado de vida: “Comencé a rezar muchas oraciones vocales y a procurar con todas me encomendasen a Dios, que me diese el estado en que le había de servir. Mas todavía deseaba no fuese monja [...] aunque también temía el casarme” (V 3,2).

Teresa va experimentando una pérdida del rumbo de su existencia, lo cual repercute en la incapacidad de poder desplegar todo su potencial, sus cualidades y deseos. El mundo es visto como algo peligroso⁸⁴, y la existencia es percibida como algo pasajero, casi como algo negativo, una senda por la que hay que pasar para ir al cielo; por ello, la búsqueda del martirio: “no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo” (V 1,4). El martirio en este caso expresa más bien un anhelo de felicidad, una oportunidad para escapar de los peligros del mundo presente y alcanzar la promesa de la salvación⁸⁵.

También nos transmite la intranquilidad que alberga en su conciencia, no encuentra paz y no sabe si camina según Dios o si le agrada su proceder, es una experiencia de cansancio que describe como un “desasosiego” (V 2,8)⁸⁶. Esta ansiedad probablemente viene de la imagen que al momento tiene de Dios, no es la del “amigo” que descubrirá más tarde, sino aquella que se transmitía a través de la formación religiosa de su tiempo, la que se impartía en el hogar y a través de los sermones. Recordemos que se trata de una sociedad sacralizada, profundamente preocupada por la salvación, de aquí que la formación religiosa pusiera el énfasis en las obligaciones del cristiano, la vida moral centrada en los diez mandamientos, así como el peligro

según las imágenes de la época. De allí su preocupación por ir a gozar pronto de los bienes del cielo, como los mártires. Cf. Marcelle Auclair, *Vida de santa Teresa de Jesús* (Madrid: Cultura hispánica, 1972), 19–20.

⁸⁴ Aunque no se reduce a eso, la palabra “mundo” en la Santa, generalmente expresa algo negativo. Se refiere a lo que es temporal y pasajero, opuesto a lo que es auténtico y eterno, por lo tanto es peligroso, ya que no ser conscientes de su vanidad puede desviarnos del camino de la verdad: “Porque ahora veo el peligro que es tratar en la edad que se han de comenzar a criar virtudes con personas que no conocen la vanidad del mundo, sino que antes despiertan para meterse en él” (V 2,2). Cf. Secundino Castro Sánchez, “Teología teresiana del mundo”, *Revista de Espiritualidad* 40 (1981): 381.

⁸⁵ Cf. Secundino Castro, “La noche oscura de santa Teresa. Experiencia de la noche en *el Libro de la Vida*” en *Soli Deo Gloria. Homenaje a: Dolores Aleixandre, José Ramón García, Marciano Vidal*, ed. E. Estévez y F. Millán (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2006), 67–69.

⁸⁶ Según A. Brouillette, Teresa vive su historia personal de salvación con angustia, sobre todo ante la posibilidad del infierno, angustia que de alguna manera se muestra ya en estos años adolescencia y juventud en este desasosiego. Cf. André Brouillette, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d’incarnation Chez Thérèse d’Avila*. 219. Por otra parte, según W. Kasper, la experiencia de la angustia que no tiene una causa concreta, manifestándose de forma anónima y difusa, nos remite al carácter amenazado de la existencia porque experimenta la inconsistencia de la vida, la salvación viene a ser todo lo contrario. Cf. Walter Kasper, *o.c.*, 410.

de los pecados en los que se puede incurrir, todo esto, con el deseo de suscitar la conversión y una vida virtuosa⁸⁷. Esta realidad, además de la dureza y austeridad de su tiempo, pudieron influir en la asimilación de la imagen de un Dios omnipotente que ama al ser humano desde la distancia, frente al cual prevalece la reverencia, pero también la culpa y el miedo, por lo que su relación con él es a partir del cumplimiento de normas y la exigencia ética.

La crisis también se manifestará en su vida afectiva, lo cual desarrollaremos en el siguiente punto, llegando a poner en riesgo la honra de la familia (cf. V 2,7), por lo cual su padre decide internarla en el convento de Santa María de Gracia, de monjas agustinas, como un medio para calmar las posibles habladurías de la gente y evitar un descalabro mayor en Teresa, pues como ella misma admite, su “sagacidad para cualquier cosa mala era mucha” (V 2,4). El cambio de ambiente le hará mucho bien, a los ocho días de estar en este lugar manifiesta que “estaba muy más contenta que en casa de mi padre” (V 2,8). Allí se encuentra con un ambiente de oración y piedad, no tan alejado de la realidad que hemos descrito antes⁸⁸, pero le ayudará a replantearse su estilo de vida. Después de año y medio saldrá de este lugar debido a su frágil salud.

Tras recuperarse, el discernimiento sobre el camino a seguir desembocó en su opción por la vida religiosa como el medio más seguro para la salvación, al respecto nos parece significativo el hecho de que los primeros textos bíblicos a los que ella hace alusión en el relato, sean *San Mateo* 19,28 y 20,16, resaltando “el premio que daba el Señor a los que todo lo dejan por Él” (V 3,1). De momento sigue pensando en el “premio”. Su relación con Dios y su vocación aún no nacen como respuesta al amor, sino del deseo y necesidad de salvación. Precisamente el itinerario de la salvación en ella, se caracterizará por pasar del temor sobre su salvación a la confianza y alabanza de Dios, por pasar de buscar la salvación como recompensa a recibirla como relación gratuita con Dios⁸⁹. Esta preocupación por su salvación también la podemos apreciar en la manera en que nos cuenta su decisión de entrar en el convento de la Encarnación:

“...vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era toda nada y la vanidad del mundo y cómo acababa todo en breve; y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno. Y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado; y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle” (V 3,5).

⁸⁷ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, vol. I (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012), 284–295.

⁸⁸ Podemos hacernos una imagen de este ambiente de piedad a partir del siguiente texto: “A cabo de este tiempo que estuve aquí, ya tenía más amistad de ser monja, aunque no en aquella casa, por las cosas más virtuosas que después entendí tenían, que me parecían extremos demasiados” (V 3,2). Esos extremos que le parecen demasiados ¿se refieren quizá a un excesivo ambiente de rigor en la penitencia y la observancia?

⁸⁹ Cf. André Brouillette, “Cartografía de la salvación”, 415–417.

Podemos notar que hasta el momento, Teresa de Jesús no ha optado por hacerse monja motivada por el amor, sino que su opción ha surgido de la preocupación por la posibilidad de “perderse”. La vida religiosa se le presenta como un lugar donde puede estar más segura frente al mundo que ha conocido hasta ahora, y frente a la manera en la cual está viviendo su afectividad. Es un lugar donde puede adelantar los “trabajos y penas del purgatorio”, pues considera que “merecía el infierno” y que “no era mucho estar [en el convento] lo que viviese como en purgatorio, y que después me iría derecha al cielo, que éste era mi deseo. Y en este movimiento de tomar estado, más me parece me movía un temor servil que amor” (V 3,6)⁹⁰.

Por otra parte, Teresa de Ahumada, también es consiente de que, en este escoger estado de vida, es motivada por su propio “ego”, el cual le hace buscar aquello donde puede sentirse más a su gusto: “Miraba más el gusto de mi sensualidad y vanidad que lo bien que estaba a mi alma” (V 3,2). Realiza pues, un proceso de discernimiento centrado en sí misma y sus intereses, es autorreferencial. Aún no ha descubierto el camino de la felicidad que se encuentra saliendo de sí mismo para entregarse a los demás, por lo tanto, también de este centramiento egoísta tendrá que ser liberada.

Una opción vocacional madura ha de nacer desde la relación con aquel que lanza la llamada, en este caso Dios mismo, pero tal y como hemos afirmado, Dios aún no es para Teresa alguien íntimo y personal. La vocación es un proceso que se va profundizando y desarrollando día a día en la relación y conocimiento de Dios, ya que es ante todo, experiencia de amor que se fortalece en el encuentro, pues se trata de dos personas que se escuchan, acogen y consienten⁹¹.

Esta ansiedad con la que Teresa está viviendo, manifiesta algo que no tiene y desea alcanzar. Según Emilio Justo, el deseo de salvación en el ser humano se manifiesta como un anhelo insaciable, que en lugar de satisfacerse se va avivando como un fuego que crece con más fuerza, desde la experiencia de la propia fragilidad y finitud⁹². Se trata de una insatisfacción

⁹⁰ Muy sugerente nos parece aquí la interpretación de la elección vocacional en Teresa, que hace Marcelle Auclair, quien ha realizado una biografía de la santa penetrando en su psicología femenina. Para ella, Teresa en su opción vocacional lo que hizo fue un “matrimonio de conveniencia”, todavía no había encontrado el amor de Dios que llenaría su vida, pero entregarse a él le “aseguraba” la salvación. Cf. Marcelle Auclair, *o.c.*, 39-45. También Anselmo Donazar va en la misma dirección al afirmar que su opción vocacional tiene un elemento de *fuga mundi*, en el cual no se siente segura, es casi como una reacción instintiva. El vivir plenamente la vocación que ha escogido le llevará un proceso de maduración. Cf. Anselmo A. Donazar, *La cierva vulnerada. Retorno de Teresa de Jesús* (Vitoria: Ediciones El Carmen, 1982), 57.

⁹¹ Cf. Lola Arrieta, *o.c.*, 111-116.

⁹² Cf. Emilio J. Justo, *o.c.*, 27-29.

permanente que le pone en camino de búsqueda porque, ante todo, es sed de relación, una relación que Teresa aún no ha descubierto.

Por consiguiente, la joven Teresa se encuentra en este proceso de búsqueda, ella es consciente de la necesidad de algo más profundo que oriente sus pasos, lo vemos expresado en la siguiente frase: “En este tiempo [...] yo no andaba descuida de mi remedio” (V 3,3)⁹³. Se trata de un período que se presenta como desorientación de la propia existencia, de cuestionamiento sobre los valores que dan fundamento a su opción vocacional, de oscuridad sobre el momento presente y sobre el horizonte del futuro, confusión sobre el mejor camino a tomar. Por lo mismo, este período de crisis puede expresarse como un período de búsqueda de sentido y de libertad necesaria para poder realizar su vida⁹⁴; y como ya expresamos en el primer capítulo, una existencia salvada se expresa en una vida llena de sentido que encuentra su realización en la misión libremente asumida en favor de la salvación de los otros⁹⁵. Por ello, tal como desarrollaremos más adelante, este será uno de los ámbitos en los cuales se manifestará la salvación de Jesús en la vida de la Santa.

2.2 La afectividad, una libertad que necesita ser liberada

Nos acercaremos ahora, a la biografía afectiva de Teresa de Ahumada, en la que nos deja ver sus esfuerzos y fracasos, su fragilidad y limitación. Afectividad que necesita ser liberada desde la amistad con Jesús. La historia de Teresa también puede ser leída como el relato de su necesidad y de su capacidad de amar⁹⁶. Proceso que en ella se fue desarrollando como un aprendizaje e integración afectiva hasta llegar a vivir en armonía y libertad. Desde su condición de mujer, integró el amor en su doble cara: Dios y el prójimo. Esto solo fue posible con la experiencia del amor de Jesús, por lo que implicó también aquí una historia de salvación⁹⁷.

Santa Teresa es una mujer dinámica, emprendedora, extrovertida, comunicativa, posee una fuerte atracción femenina y sabe empatizar con la gente. Se adapta a cualquier ambiente,

⁹³ Nos parece interesante el significado de la palabra “remediar” o “remedio” en el *Tesoro de la Lengua Castellana* de Covarrubias, viene definido como “socorrer una cosas que está mal” y también “el medio que se pone para reparar algún daño”. Por lo tanto, hace referencia a la necesidad de ser sanado, auxiliado frente a un mal o un daño, lo cual nos remite a la necesidad de salvación.

⁹⁴ Según Teresa Gil, se trata de un período en el que Teresa de Jesús experimentó parte del proceso de su noche oscura. Cf. Teresa Gil Muñoz, “La noche oscura de Teresa de Jesús” (Tesis para la obtención de grado de Doctor, Universidad Pontificia de Comillas, 2016), 85–88.

⁹⁵ Cf. pp. 22-23.

⁹⁶ Cf. Luigi Borriello, “Amore, amicizia e Dio in S. Teresa”, *Teresianum* 33 (1982): 283.

⁹⁷ Cf. Maximiliano Herráiz, *Solo Dios basta* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1980), 267-268.

está acostumbrada a ser “muy querida” (V 2,8). No se aísla del mundo exterior, sino que se interesa cordialmente por cada persona con la que establece una relación. Pero esta facilidad para la amistad también conlleva cierto riesgo, en cuanto que es más fácil implicarse en relaciones de apego afectivo; y por otra parte, esta actitud de darse a los otros puede presentar otro rostro, una versión egoísta, ya que en el fondo suele esconderse una necesidad de afecto, una búsqueda de sí mismo, de ser estimada, “solía ser amiga de quien me quisiese bien” (CC 3,2) dice de sí misma. Con todo, nuestra autora ha vivido a fondo la amistad y el amor, tiene experiencia de ellos. Los ha gozado y sufrido, los ha vivido desde la esclavitud y la libertad⁹⁸.

El proceso de aprendizaje e integración afectiva le llevó a Teresa cerca de veinte años de su vida⁹⁹, etapa a la que ella se refiere como “vida trabajosísima” (V 7,17). Según Maximiliano Herráiz, esta forma de vivir la amistad fue la mayor amenaza que Teresa tuvo que enfrentar en la realización de su vida, “el amor es su tortura”¹⁰⁰. También Tomás Álvarez afirma que en este ámbito afectivo, ella se vio impotente para desprenderse de las amistades que le aficionaban e incapaz de recuperar su libertad interior, lo cual trajo un período largo de aridez espiritual a su vida, “su drama consiste en pasar del amor humano al amor divino”¹⁰¹.

Pasando a los hechos que ella narra en su autobiografía, ya desde su infancia Teresa se descubre siendo el centro de atención en el entorno familiar: “era la más querida de mi padre” (V 1,3). Crea en torno a sí un ambiente afectivo en el que sabe sembrar amor y del que recoge una respuesta: “a todos tenía gran amor y ellos a mí” (V 1,5) dice refiriéndose a sus hermanos. Lo mismo dirá de sus primos: “Andábamos siempre juntos. Teníanme gran amor, y en todas las cosas que les daba contento los sustentaba plática” (V 2,2), en torno a ella, fácilmente brota el cariño y la amistad.

Fue en su adolescencia y tras la muerte de su madre, donde comenzó a experimentar los primeros conflictos en torno a su afectividad. Ella comenta que se “aficionó a tratar” a una prima que solía visitar la casa de los Cepeda (cf. V 2,3). En torno a esta amistad irá despertando su femineidad: “comencé a entender las gracias de naturaleza que el Señor me había dado (que

⁹⁸ Cf. Afra Sinnige-Breed, “Evolución normal y unitaria del ‘yo’ teresiano a la de su vida interior”, *Revista de Espiritualidad* 22 (1963): 242.

⁹⁹ Los especialistas datan este período desde su entrada en la Encarnación en 1535 hasta 1555, año en que experimenta el primer arrobamiento narrado en V 24,5-8 y que marca, como veremos más adelante, su conversión afectiva. En su edad biológica el período va de los 20 a los 40 años de edad. Cf. Tomás Álvarez, “Amistad”, en *Diccionario de Santa Teresa*, dir. Id. (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 43-44. Ella misma atestigua: “pasé este mar tempestuoso casi veinte años con estas caídas, y con levantarme mal” (V 8,2).

¹⁰⁰ Maximiliano Herráiz, *o.c.*, 273.

¹⁰¹ Tomás Álvarez, “Amor”, en *Diccionario de Santa Teresa*, 46.

según decían eran muchas) [...] Comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con muchos cuidados de manos y cabellos, y olores y todas las vanidades que en esto podía tener” (V 1,8 – 2,2). La vanidad que experimentó al tomar conciencia de su belleza natural y el florecer de su instinto femenino, alimentados con la imaginación y la influencia de las novelas de caballería llenas de idilios amorosos¹⁰², se fueron impregnando en su imaginario afectivo, y terminó por enamorarse de “quien por vía de casamiento me parecía podía acabar bien” (V 2,9), se trata de la experiencia de un amor concreto y con posibilidad de futuro¹⁰³.

Esta situación acabó, como ya hemos señalado más arriba, en su internamiento en Santa María de Gracia. Estando allí, y tras pasar esta crisis en la que llegó a peligrar su honra (cf. V 2,6-7), pronto se encontró de nuevo creando en torno a ella un círculo de amistades: “Traía un desasosiego, que en ocho días (y aun creo menos) estaba muy más contenta que en casa de mi padre. Todas lo estaban conmigo, porque en esto me daba el Señor gracia, en dar contento adondequiera que estuviese” (V 2,8).

Tras su entrada en la Encarnación, opción que realizó con el deseo de dejar atrás la “vanidad del mundo” (V 3,5), su afectividad aún no integrada, pronto volvió a mostrarse como un torrente fuera de su caudal, de manera especial durante su estancia en Becedas, en el año 1539¹⁰⁴, lugar al que había acudido para curarse tras sus continuos quebrantos de salud. Allí hará amistad con un cura del lugar¹⁰⁵; la manera en la que comienza a narrar este hecho en el capítulo cinco de *Vida*, nos da indicios de lo que significó para ella esta relación: “Aquí comenzó el demonio a descomponer mi alma, aunque Dios sacó de ello harto bien” (V 5,3).

Describe lo acontecido en esa relación en términos de una “afición grande” (V 5,6) de él hacia ella, aunque aclara que la intención no era mala y que ambos estaban determinados a no hacer nada que fuese contra Dios; sin embargo, “demasiada afeción venía a nos ser tan buena” (V 5,4). Ella correspondió a este cariño y se vio implicada afectivamente: “porque le quería mucho” (*Ibid.*), confiesa que se vieron expuestos a ocasiones en que si no fuera por Dios hubiese

¹⁰² Anselmo Donazar habla de la influencia de los libros de caballería, a los que su madre le introdujo (Cf. V 2,1). El fervor de los caballeros por las damas no pudo dejarla indiferente. Hay noticias por parte de su primer biógrafo, el P. Ribera, que ella junto con su hermano Rodrigo compusieron un libro de caballería con las aventuras propias de estas novelas de la época. Cf. Anselmo A. Donazar, *o.c.*, 41–42.

¹⁰³ Cf. Jesús Barrena Sánchez, *El rostro humano de Teresa de Ávila* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981), 62–63.

¹⁰⁴ Teresa ingresó en la Encarnación el 2 de noviembre de 1535, profesó el 3 de noviembre de 1537, y tras verse muy desmejorada en su salud salió para curarse en el otoño de 1538.

¹⁰⁵ Según la nota número 39 de la edición de las *Obras Completas* que consultamos, el nombre del clérigo era: Pedro Hernández.

habido “ofensas tuyas más graves” (V 5,6). Con todo, la amistad que Teresa le ofreció, ayudó al clérigo a dejar una relación que mantenía desde hacía siete años con una mujer del lugar. Según afirma la autora, un año después de su encuentro, el clérigo murió en “carrera de salvación”¹⁰⁶.

Como desarrollaremos en el siguiente apartado, la enfermedad de Teresa empeoró al punto de verse casi muerta. Pero a los primeros síntomas de recuperación, y en cuanto le fue posible, volvió a su convento con grandes determinaciones de retomar su vida de oración. Fue un período de mucho crecimiento en su relación con Dios¹⁰⁷, así como en las virtudes entre las que destacan aquellas que se refieren a las relaciones interpersonales, a tal punto que las hermanas que trataban con ella entendían que: “tenían seguras las espaldas” (V 6,3). Sin embargo, aunque ha iniciado un proceso de liberación, no se verá exento de retrocesos, así se lamenta: “¡Quién dijera que había tan presto de caer, después de tantos regalos de Dios [...]!” (V 6,9).

Las caídas a las cuales se refiere, son las veces que se vio involucrada afectivamente con las amistades que la buscaban en el locutorio de la Encarnación. A este respecto dice: “Pues así comencé de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión, y andar estragada mi alma en muchas vanidades” (V 7,1). Se trata de las conversaciones que mantenía con bienhechores del convento, caballeros de Ávila que se prendan de sus encantos personales y su conversación, y que influyen en su afectividad impidiéndole centrarse totalmente en Cristo. Estamos en un período que va de los veintinueve a los cuarenta años de edad, “fueron muchos años lo que tomaba esta recreación pestilencial” (V 7,7) dice de esta época. Nuevamente vuelve a referirse a lo dañino de estas relaciones por ser de “mucho afición” y por el “distrainimiento” (V 7,7) que ellas le ocasionaban.

Jesús se le va haciendo presente en medio de esta realidad que vive, y llama su atención a través de dos acontecimientos que le acaecieron. Uno fue el ver “una cosa a manera de sapo grande” (V 7,8) mientras conversaba con una persona en el locutorio; la otra, una visión intelectual de Cristo “con mucho rigor” (V 7,6), nos dice cuál fue su reacción: “mas, como no

¹⁰⁶ Cf. V 5,4.6. Lo sucedido con el cura de Becedas también puede entenderse como inmadurez espiritual en el sentido de que Teresa pretendió ofrecerle una ayuda para la cual ella aún no estaba capacitada del todo, exponiéndose al peligro. Cf. Oswaldo Escobar Aguilar, *Manual de discernimiento teresiano* (Bogotá: San Pablo, 2015), 157–158.

¹⁰⁷ Cf. V 6,2-4. En este período Teresa ya ha iniciado la vivencia de una oración más profunda, la del recogimiento, que ha aprendido con el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna (Cf. V 4,7), y como ella misma afirma será a través de la oración donde irá conociendo “qué cosa era amarle” (V 6,3); sin embargo, este amor aún no llena todo su deseo como para ordenar su afectividad, lo que la hace vivir en una constante tensión: “Por una parte, me llamaba Dios; por otra, yo seguía al mundo” (V 7,17).

era a mi gusto, yo me hacía a mi misma desmentir [...] y tornó después a haber gran importunación, asegurándome que no era mal ver persona semejante, ni perdía honra, antes que la ganaba, torné a la misma conversación” (V 7,7).

Esta dispersión afectiva le hace descentrarse vocacionalmente, lo cual tiene como consecuencia el abandono de la oración y vivir de manera mediocre, pues no le parecía honesto mantener la amistad con Dios mientras su corazón estaba ocupado por otros quereres que le han usurpado el puesto. Desde la relectura que hace de su vida, describe su estado en estos términos:

“Este fue el más terrible engaño que el demonio me podía hacer debajo de parecer humildad, que comencé a temer de tener oración, de verme tan perdida; y parecíame era mejor andar como los muchos, pues en ser ruin era de los peores, y rezar lo que estaba obligada y vocalmente, que no tener oración mental y tanto trato con Dios la que merecía estar con los demonios” (V 7,1).

El deterioro de la vida Teresa de Ahumada también se percibe en la poca importancia que daba a las advertencias de una monja que le hacía ver el peligro al que se exponía (cf. V 7,9), pero sobre todo en la pérdida de la relación con su padre, a quien ella misma había introducido en la vida de oración; pero ahora, al ver la mediocridad en la que se encuentra su hija, a él le parece que las conversaciones con ella eran “tiempo perdido” frente a lo cual Teresa reacciona con indiferencia: “Como yo le gastaba [el tiempo] en otras vanidades dábame poco” (V 7,13).

Es precisamente con la muerte de su padre, a finales de 1543, que Teresa se encuentra con el dominico Vicente Barrón, y es con su ayuda que ella retoma el camino de la oración (cf. V 7,17), pero su caminar seguirá siendo inestable. Narrando un episodio en torno a 1556 continúa expresando esta ambivalencia que le impide centrarse totalmente en Dios: “Este padre¹⁰⁸ me comenzó a poner en más perfección. Decíame que para del todo contentar a Dios no había de dejar nada por hacer [...] no estaba mi alma nada fuerte, sino muy tierna, en especial en dejar algunas amistades que tenía, aunque no ofendía a Dios con ellas. Era mucha afición y parecíame a mí era ingratitud dejarlas” (V 24,5). Será en medio de esta miseria donde Jesús se irá haciendo presente con su gracia liberadora.

Tras la presentación de estos acontecimientos de la vida afectiva de Teresa, nos parece interesante prestar atención a la interpretación que ella misma hace de esta forma en la que por mucho tiempo vivió las relaciones interpersonales, porque en ella nos deja ver la necesidad que

¹⁰⁸ El P. Juan de Prádanos, que al momento es su confesor.

tiene de la gracia de Dios para integrar la afectividad que le está robando la vida. Lo primero es que la Santa es consciente de que en este campo se vio muy limitada y no lo oculta:

“Tenía una grandísima falta de donde me vinieron grandes daños, y era ésta: que como comenzaba a entender que una persona me tenía voluntad y, me tenía en gracia, me aficionaba tanto, que me ataba en gran manera la memoria a pensar en él, aunque no era con intención de ofender a Dios; mas holgábame de verle y pensar en él y en las cosas buenas le veía. Era cosa tan dañosa que me traía harto perdida” (V 37,4).

Conoce su don natural para las relaciones interpersonales y el ímpetu con que las vive: “De mi natural suelo, cuando deseo una cosa, ser impetuosa en desearla” (CC 3,4), pero a la vez, se muestra vulnerable frente a las personas que captan su voluntad: “me imprimía sus condiciones” (V 2,5) dice de la prima que solía visitar su casa. Sabe que en la toma de sus decisiones no se ha movido por aquello que verdaderamente le ayuda a crecer, no ha sido del todo libre, muchas veces se ha dejado llevar únicamente por sus apetencias: “Miraba más el gusto de mi sensualidad y vanidad que lo bien que me estaba a mi alma” (V 3,2). También revela la mediocridad con que vive estos años al calificar su vida de: “vida de tan baja perfección” (V 8,2), “cuán perdida vida comenzó a tener” (V 7, til.).

Para describir su situación vital recurre a expresiones que manifiestan falta de libertad o esclavitud: “teníanme atadas las [cosas] del mundo [...] no andaba el espíritu señor, sino esclavo” (V 7,17), “lo poco que podía conmigo, y cuán atada me vía” (V 9,7). Habla de “la cautividad en que en estos tiempos traía mi alma” (V 8,11), una cautividad que desborda su comprensión y en la que experimenta el mal que no le permite vivir de forma plena, así continúa: “porque bien entendía yo que lo estaba y no acababa de entender de qué, ni podía creer del todo que lo que los confesores no me agraviaban tanto fuese tan malo como yo lo sentía en mi alma” (*Ibid.*). Refleja una división interior en su persona: “no estuve entera” (V 1,7)¹⁰⁹. Expresa la impotencia que experimenta frente a su mundo afectivo y la necesidad que tiene de verse libre: “ya yo misma lo había procurado” (V 24,9) pero no ha podido hacerlo por sus propias fuerzas, en esto se ve “harto perdida” (V 37,4)¹¹⁰.

¹⁰⁹ Esta división interna expresada por Teresa, podemos entenderla desde la manera en que Walter Kasper describe la experiencia de perdición como enfermedad o alienación, un conflicto entre el conocer y querer el bien por un lado, y no poder realizarlo por otra, como san Pablo (Cf. Rm 7, 19-25). “Perdición es el conflicto entre el hombre y el mundo [...] Es evidente que no nos tenemos a nosotros mismos bajo control, que no nos pertenecemos por completo a nosotros mismos [...] el ser humano no se encuentra a salvo en casa y unificado en sí, sino que más bien se halla en país extranjero [...] que ha sido vendido a -y esclavizado por- poderes y potestades que no logra desenmascarar y, menos aún, dominar.” Walter Kasper, *o.c.*, 409–410.

¹¹⁰ Según Anselmo Donazar, el dolor que Teresa expresa al narrar su lucha afectiva, viene desde la toma de conciencia de que se ha encerrado “por la vanidad femenina en el laberinto del amor sin razones vitales y llevando

También expone el agotamiento que le ha causado vivir en esta constante tensión: “Ya andaba mi alma cansada y, aunque quería, no la dejaban descansar las ruines costumbres que tenía” (V 9,1)¹¹¹. Así, denota una ruptura de estado interior y de su personalidad a causa de una afectividad que le ata y le impide crecer¹¹². Incluso habla de una realidad que le roba la vida: “Deseaba vivir, que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte” (V 8,12). Desea una vida íntegra pero es consciente de que no puede dársela a sí misma, ni la encuentra en las amistades con quienes se ha enredado afectivamente: “no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar” (*Ibid.*)¹¹³.

Desde la interpretación de los especialistas, Teresa vive un intenso proceso de maduración e integración afectiva que se realiza a través de un período largo de tiempo, hasta más o menos la edad de los cuarenta años. Como hemos dicho, ha optado por la vida religiosa buscando salvación, y ello le ha llevado a renunciar a toda vanidad; sin embargo, su fuerza de voluntad y su opción por la vida religiosa no bastaron para canalizar todo su potencial afectivo en un amor exclusivo como el que supone la opción de la vida consagrada, lo cual saldrá a flote en sus relaciones cotidianas, corriendo el riesgo de descarriar su vocación. De esta manera, ella, que aspiraba siempre a la coherencia, supo de la fragilidad de su fidelidad¹¹⁴.

Entrando a la Encarnación ha querido dejar atrás el “mundo” (V 4,1), porque lo considera una obstáculo para su salvación, sin embargo, lo lleva dentro¹¹⁵, porque ese mundo al cual se

a ese idilio un potencial explosivo”. Es como un reproche por haberse expuesto a tantos peligros, en cuanto que de haber existido uno que la amase apasionadamente, pudo ella, tan dada a agradecer y a complacer, entregarse por entero a este “amigo”. Cf. Anselmo A. Donazar, *o.c.*, 68.

¹¹¹ Podemos ver en esta inquietud manifestada por Teresa, una voluntad que quiere pero que no gobierna del todo, necesita ser liberada por el amor. Pero también es una tensión que la lleva a la búsqueda de la armonía y a la apertura del amor de Dios, a pesar de la ambivalencia y el caos que experimenta. Cf. Amadeo Cencini, *Por amor, con amor, en el amor* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 344-346.

¹¹² Cf. Ana María López, *Amor y libertad en Teresa de Jesús* (Madrid: Narcea, 1986), 30-33.

¹¹³ Teresa de Jesús en *Camino de Perfección* hace una descripción del amor como una de las virtudes necesarias para la vida de oración, y expone la diferencia entre el amor “espiritual” y el espiritual con mezcla de la sensualidad (Cf. CV 4,12). Entre las características que menciona de este último están: el que se trata de una afección que desvía a la persona de su centro (CV 4,5), es un amor provocado por lo exterior y por lo tanto utilitarista (CV 4,7), un afecto que esclaviza (CV 4,8), y habla de unas “afecciones bajas” (CV 6,7) que han usurpado al amor su nombre. Es de suponer que si Teresa habla siempre desde lo que ha experimentado, tal caracterización del amor surge precisamente de su experiencia personal en la vivencia de su afectividad.

¹¹⁴ Cf. Ana María López, *o.c.*, 18-19. Para esta autora, en Teresa, la fidelidad prometida y la exclusividad propia de la vida religiosa se vieron siempre en riesgo hasta que logró centrarse totalmente en Cristo. “La libertad comporta responsabilidad y ésta nace como tensión continua entre lo que somos y lo que queremos ser; entre la realidad de la situación que constatamos, y la llamada de la vocación solamente intuita. Lograr la unificación de nuestro ser, sometido a todo género de tensiones afectivas, no es nada fácil.” *Ibid.* 25.

¹¹⁵ Así describe la situación de aquellas mujeres que han optado por la vida del convento como un refugio, sin una auténtica vocación: “y es lástima de muchas que se quieren apartar del mundo y, pensando que se van a servir al Señor y a apartar de los peligros del mundo, se hallan en diez mundos juntos, que ni saben cómo se valer ni remediar” (V 7,4).

refiere es su interior necesitado de libertad. Así experimentará esa “batalla” en la que como dice: “Por una parte me llamaba Dios; por otra, yo seguía al mundo” (V 7,17). Ese mundo forma parte de ella, de su personalidad, no es el mundo exterior sino el entramado de relaciones y contactos afectivos que ella vive, y le hacen vivir fuera de sí¹¹⁶.

Según Otger Steggink, Teresa se presenta con una vida rica de relaciones humanas y amistades, no siempre vividas de manera equilibrada o libre, o vividas con afición: “La necesidad de entablar contacto afectivo la lleva a un constante estar activo y ocupado fuera de sí misma; a un vivir «en los otros» y a unirse al ambiente con cariñoso afecto. Esto implica, en un carácter extrovertido como el de Teresa de Ahumada, una reacción incesante a nivel sensitivo [...] Todo esto lleva también consigo una dependencia psíquica constante del ambiente y un sentimiento de flaqueza”¹¹⁷.

A su fragilidad afectiva se une el ideal religioso que pretende alcanzar por sus propias fuerzas, un voluntarismo racional que excluye la afectividad¹¹⁸, el cual se reforzó con el sistema de formación propio de la vida religiosa de su tiempo¹¹⁹, que pretende prescindir de todo lo corporal refugiándose en lo espiritual. Esta misma idea se fortalecía con las lecturas espirituales que le invitaban a dejar todo lo corpóreo y levantar el alma a lo puro espiritual (cf. V 22,3). Aquí, lo afectivo y lo espiritual están separados, lo sacro y lo corporal no compaginan¹²⁰. Pero su tendencia a la interioridad chocará con el otro polo que la lanza hacia el exterior; su corazón, sediento de relación, buscaba siempre un contacto afectivo concreto, descentrándola de la relación con Jesús, su auténtica libertad. Así, experimentará la fragilidad de su corazón, la ambivalencia entre su ideal y la realidad que vive; por lo que, durante un tiempo se contentará de poder contentar a las criaturas¹²¹, y esto ocupará todas sus energías: “esto tenía yo de gran

¹¹⁶ Cf. Otger Steggink, *Sin amor todo es nada* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1987), 39-41.

¹¹⁷ Otger Steggink, “La integración de la afectividad en la vida espiritual de santa Teresa de Jesús”, *Carmelus* 22 (1971): 125.

¹¹⁸ Al momento Teresa sigue viviendo su vocación y relación con Dios desde el voluntarismo, aún no ha descubierto del todo la dinámica del amor y la gratuidad de la llamada vocacional: “estaba tan puesta en ganar bienes eternos, que por cualquier medio me determinaba a ganarlos. Y espántome; porque aún no tenía –a mi parecer–, amor de Dios, como después que comencé a tener oración” (V 5,2).

¹¹⁹ Sobre esta formación recibida en el noviciado de Teresa, el P. Efrén de la Madre de Dios señala que era sobre todo una formación mental, aprendida, pero que no calaba en la afectividad, por lo que Teresa se presenta en este ámbito afectivo, con “pies de barro” Cf. Efrén J.M. Montalva de la M. de Dios, *Santa Teresa por dentro* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973), 170-171.

¹²⁰ Al respecto de la importancia de una visión integral del ser humano, el P. Efrén expresa: “Toda enfermedad, que desconecta el alma del cuerpo, es más grave todavía, porque es convertir en cárcel el propio domicilio.” Efrén J.M. Montalva de la M. de Dios, *o.c.*, 28.

¹²¹ “Porque en esto de dar contento a otros he tenido extremo” (V 3,4). El “dar contento” expresa esa cualidad y a la vez necesidad de Teresa de agradar, de dar alegría o hacer sentir bien a los otros, de identificarse con su voluntad.

liviandad y ceguedad, que me parecía virtud ser agradecida, y tener ley a quien me quería” (V 5,4). Esto es lo que se ve reflejado en su amistad con el cura de Becedas y posteriormente en sus conversaciones en el locutorio de las carmelitas de Ávila¹²².

Por ello, Teresa se ve necesitada de la integración de su ideal espiritual aprendiendo que este ha de asumir toda su humanidad; que el cuerpo y sus sentimientos, forman parte de su realidad¹²³. Necesita crecer amando a Dios con todo su ser, no solo con su espíritu y anulando la “cárcel” del cuerpo; pues de lo contrario, su potencial afectivo se mostrará como una energía bloqueada que busca salida, ya que “cuando la carne queda desatendida, busca su desquite y una vida de ideales abstractos se reduce a una vida lisiada”¹²⁴.

También Jesús Barrena encuentra la causa de este conflicto afectivo en Teresa de Ahumada, en que ella ha asumido una incompatibilidad entre el amor humano y el divino, sobre todo cuando se trata de una monja, de quien se espera que ame solo a Dios. Tal situación pudo hacerle pensar que amar a las personas con la entrega con que ella lo hacía, era un impedimento para amar a Dios: “Parece que quería concertar estos dos contrarios tan enemigo uno de otro como es vida espiritual y contentos y gustos y pasatiempos sensuales” (V 7,17). Idea que pudo ser reforzada con las censuras que ha sufrido ante su comportamiento afectivo, como en el caso de su amor adolescente, que llevó a don Alonso, su padre, a internarla con las religiosas agustinas, o cuando su compañera le llama la atención sobre sus tratos en el locutorio, hecho ya antes mencionado. Será con la amistad de Jesús que aprenderá a superar este conflicto que ahora se le plantea¹²⁵.

Por otra parte, según Maximiliano Herráiz, ese “bien entendía que no vivía” (V 8,13) puede remitirnos incluso a una necesidad ontológica, por lo que este conflicto en Teresa solo podrá resolverse desde una dimensión teológica, es decir, desde la relación con Dios que es quien puede colmar plenamente su sed de amor, integrando toda su persona. De momento está embebida en estos amores que parcialmente satisfacen su carencia afectiva, pero no colman su sed profunda de relación, tocan su sensibilidad de mujer, pero le hacen perder su identidad más

Tras su conversión afectiva será una actitud que enfocará solo en Dios, por ejemplo: “Yo deseo servir a este Señor. No pretendo otra cosa sino contentarle” (V 25,19).

¹²² Cf. Otger Steggink, “La integración de la afectividad en la vida espiritual de santa Teresa de Jesús”, 123-125.

¹²³ “No somos ángeles, sino que tenemos cuerpo.” (V 22,10) dirá después de un largo recorrido y maduración espiritual, y a la luz de la humanidad de Cristo.

¹²⁴ Cf. Alselmo A. Donánzar, *o.c.*, 66.

¹²⁵ Cf. Jesús Barrena Sánchez, *o.c.*, 72-74.

profunda, la entretienen pero no constituyen su sentido: “y quien me la podía dar [la vida] tenía razón de no socorrerme, pues tantas veces me había tornado a sí y yo dejádole” (V 8,12)¹²⁶.

De esta manera, Teresa experimentó en la maduración de su afectividad, uno de los dramas más fuertes, desgarradores y largos de su vida, en el que se hizo violencia a sí misma a tal punto que como ella dice: “hizo daño a mi salud” (V 24,10)¹²⁷. De esta condición solo podrá liberarla Aquel que le muestra su fidelidad, ayudándole a integrar sus gracias naturales, con la gracia sobrenatural: “quiso hacerme con más riqueza de la que yo supiera desear” (V 10,5). Así, de momento vive una “libertad secuestrada” que necesita ser “graciosamente liberada”¹²⁸.

2.3 La enfermedad, experiencia de la fragilidad humana

Para continuar desarrollando esos elementos de la biografía teresiana en los que ha experimentado, de una manera especial, la salvación de Dios, nos acercaremos ahora a su experiencia de la fragilidad humana a través de la enfermedad. Esta tienen una enorme incidencia en la historia personal de los individuos, dejando en ellos rasgos negativos, aunque a veces también positivos. Se trata de una experiencia que puede oprimir al que la padece, provocando en él un desorden físico, mental y espiritual¹²⁹. Así, la falta de salud nos hace experimentar una “corporeidad vulnerada”, en cuanto que se trata de una condición frágil y limitada del cuerpo que afecta a toda la persona y su entorno. En consecuencia, la enfermedad llega a poner en crisis la existencia de quien la padece, suscitando un interrogante sobre el sentido de la vida¹³⁰. Como afirmamos en el primer capítulo, es una mal que amenaza la vida por lo que se convierte en una realidad necesitada de salvación¹³¹.

Esta vulnerabilidad la experimentó la madre Teresa de Jesús, ella fue una enferma crónica: “como soy tan enferma” (V 13,7). Conoció la enfermedad como “quiebra radical en la tendencia de la vida hacia el equilibrio y el bienestar”¹³² a tal punto que su autobiografía “resume

¹²⁶ Cf. Maximiliano Herráiz García, *o.c.*, 56–58.

¹²⁷ Para Steggink esta tensión en la vida de Teresa le llevará a enfermarse, revelando un conflicto, en donde, además de la base biológica, pesa el elemento afectivo-emocional y la inconformidad con lo que está viviendo. Cf. Otger Steggink, *o.c.* 43.

¹²⁸ Cf. Maximiliano Herráiz García, “Amor divino y humano en Teresa de Jesús”, *Cistercium* 239 (2005): 561–562.

¹²⁹ Cf. Giorgio Basadonna, “Enfermedad”, en *Diccionario de Mística*, dir. L. Borriello, E. Caruna, M. Del Genio, N. Suffi, (Madrid: San Pablo, 2002), 613–614.

¹³⁰ Cf. María José Mariño Pérez, “Cuerpo silencioso, cuerpo silenciado”, *Revista de Espiritualidad* 78 (2019): 475.

¹³¹ Cf. pp. 17 y 27.

¹³² Cf. Luis Jorge González, “Enfermedad/enfermos”, en *Diccionario de santa Teresa*, dir. Tomás Álvarez (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 249.

toda una vida enferma”¹³³. Los padecimientos han formado parte de su vida desde su juventud hasta su madurez, así lo manifiesta en *Moradas*, refiriéndose a ella misma: “yo conozco una persona [...] que ha cuarenta años, no puede decir con verdad que ha estado día sin tener dolores y otras maneras de padecer, de falta de salud corporal digo” (6M1,7). De nuevo haremos un recorrido por sus escritos autobiográficos para exponer las dolencias que más aquejaron su vida; de la misma manera, nos acercaremos a otros textos que nos permiten dilucidar la forma en que ella vivió esta condición de enferma, y cómo se vio necesitada de “acudir a los médicos del cielo” (V 6,5) para encontrar salud, fortaleza y ánimo.

En el *Libro de la Vida* la primera referencia que encontramos a los distintos padecimientos sufridos por ella es una “gran enfermedad” (V 3,3) por la que tuvo que abandonar el internado en Santa María de Gracia, y de la cual no tenemos más información¹³⁴. Una vez recuperada ingresó en la Encarnación, donde tras su profesión comenzó un período de grandes padecimientos atribuidos, según ella, al cambio de vida y a la alimentación (cf. V 4,5). Como ya hemos comentado en el apartado anterior, fue esta la causa de su viaje a Becedas, en busca de una cura, ya que los médicos de Ávila no atinaron en el tratamiento. El capítulo quinto en el que narra este período lo titula: “Prosigue en las grandes enfermedades que tuvo y la paciencia que el Señor le dio en ellas [...]” En Becedas fue sometida a constantes purgas que empeoraron su salud, tras un año volvió a casa de su padre. Pasó allí cerca de tres meses, desahuciada por los doctores: “los dolores eran los que me fatigaban, porque eran en un ser desde los pies hasta la cabeza, porque de nervios son intolerables [...] era recio tormento” (V 5,8). Todo paró en “un paroxismo, que me duró estar sin ningún sentido cuatro días” (V 5,9).

Tras esta crisis, en la que casi le dan por muerta (cf. V 5,9), quedó ocho meses con parálisis: “toda encogida, hecha un ovillo [...] sin poderme menear ni brazo ni pie ni mano ni cabeza más que si estuviera muerta, si no me meneaban” (V 6,1). En este estado regresó a su convento, la recuperación tardó cerca de tres años (cf. V 6,2). Fue un período en el que se dio a la oración. Durante el tiempo que estuvo en su casa natal, tras la vuelta de Becedas, leyó los *Morales de san Gregorio* y en la figura de Job encontró mucha fortaleza (cf. V 5,8). Atribuirá

¹³³ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Santa Teresa de Jesús, nueva biografía* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014), 126.

¹³⁴ En torno al tema de la enfermedad en la época del siglo XVI, la muerte era una realidad repentina y cotidiana. Las situaciones de hambre, las guerras, el poco avance de la medicina hacen que la enfermedad pueda desencadenar en la muerte, así lo expresa Teresa: “yo me he visto en este peligro [de muerte] algunas veces con grandes enfermedades” (V 20,14). De manera particular, las enfermedades infecciosas son un riesgo para los colectivos como los conventos. Cf. Britta Souvignier, *La dignidad del cuerpo, salvación y sanación en Teresa de Jesús* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008), 85–87.

su recuperación a san José, a quien tendrá mucha devoción (cf. V 6,6). Como desarrollaremos más adelante, fueron los medios a través de los cuales Dios le fue ayudando a descubrir un sentido a sus padecimientos, y fortaleciendo para poder procurar la salud¹³⁵.

Tal y como hemos señalado, la enfermedad fue una realidad que acompañó a la Santa a lo largo de su vida, su epistolario está lleno de referencias a su estado de salud en las diferentes etapas de su vida. Daniel de Pablo Maroto resume todas sus dolencias así: “calenturas, grandes desmayos, mal de corazón, privación del sentido, grande hastío, encogimiento de los nervios, tristeza muy profunda, hética (tuberculosa), paroxismo (parálisis total como en coma profundo), descoyuntamiento total, desatino en la cabeza, toda encogida, hecha un ovillo, flaqueza externa, delgadez suma [...] vómitos frecuentes o diarios durante 20 años, por la mañana o por la noche, a veces provocados; ruidos y flaqueza de cabeza, frecuentes males de corazón, catarros, quartanas, tercias, dolores en la espalda y el costado, males en la garganta, dolor de muelas, mal o dolores de quijada, relajamiento del estómago, mal de riñones, mal en los ojos, reuma, flemores en la boca por el mal estado de la dentadura, y algunas más”¹³⁶. A esto podríamos agregar que se vio gravemente enferma durante una peste de gripe estando en Valladolid en el año en el año 1568, a ella se refiere en una carta dirigida a doña Luisa de la Cerda : “y me la guarde nuestro Señor y deje tornar a ver, ya que ahora no me morí” (Cta 14,2)¹³⁷. Por otra parte, a inicios de 1577 padeció una crisis de agotamiento por exceso de trabajo. También sufrió la fractura del brazo izquierdo tras una caída en el año 1577. Finalmente, la enfermedad que la llevó a su muerte en 1582, a sus 67 años, se presume que fue un cáncer uterino¹³⁸.

Trataremos ahora de acercarnos a la vivencia interior que Teresa de Jesús tuvo de la enfermedad. Lo primero que podemos constatar es que a través de la enfermedad ha experimentado el dolor: “que estaba bien enfermo [su cuerpo] y lleno de grandes dolores” (V 20,21), dolores tan grandes que es una de las metáforas que utiliza para describir la experiencia del infierno:

“Todo era deleitoso a la vista en comparación de lo que allí sentí. Los dolores corporales tan insoportables, que, con haberlos pasado en esta vida gravísimos y, según dicen los médicos, los mayores que se pueden acá pasar (porque fue encogerseme todos los nervios

¹³⁵ El período de esta crisis de salud va del otoño de 1538 hasta la primavera de 1547 en la que logra recuperarse de la parálisis. Un rango de vida que va de los 23 a los 27 años. Cf. Daniel de Pablo Maroto, *o.c.*, 120.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, 121.

¹³⁷ Carta a doña Luisa de la Cerda, Valladolid 2 de noviembre de 1568.

¹³⁸ Cf. Avelino Senra Varela, *Las enfermedades de santa Teresa de Jesús* (Madrid-Buenos Aires: Ediciones Díaz de Santos, 2006), 83–88.

cuando me tullí, sin otros muchos de muchas maneras que he tenido, y aun algunos, como he dicho, causados del demonio), no es todo nada en comparación de lo que allí sentí, y ver que habían de ser sin fin y sin jamás cesar” (V 32,2).

A través de la enfermedad conoció su fragilidad, así se describe en el prólogo de *Fundaciones*: “por ser yo para tan poco y con tan mala salud, que aún sin esto, muchas veces, me parecía no se poder sufrir el trabajo conforme a mi bajo natural” (2). Sus continuas enfermedades le han limitado en muchas áreas de la vida: “Acaeciame algunas veces (y aun ahora me acaece, aunque no tantas) estar con tan grandísimos trabajos de alma junto con tormentos y dolores de cuerpo, de males tan recios, que no me podía valer” (V 38,4), y exclama: “¡Qué cosa es la enfermedad, que con salud todo es fácil de sufrir!” (F 24,8). Verse así limitada por la enfermedad le llevó a reaccionar con impaciencia y con desaliento: “la calentura nunca se quita, y así me purgo mañana. Estoy ya enfadada de verme tan perdida, que si no es a misa no salgo de un rincón, ni puedo. Un dolor de quijadas, que ha cerca de mes y medio que tengo, me da más pena” (Cta 37,3)¹³⁹.

Al igual que con su afectividad, con la enfermedad experimenta cierta esclavitud que le impide realizar de forma más plena su existencia, no es libre: “he estado con un desabrido mal, y aún no estoy libre” (Cta 430,1)¹⁴⁰. Se ve como atada: “Como soy tan enferma, hasta que me determiné en no hacer caso del cuerpo ni de la salud, siempre estuve muy atada sin valer nada” (V 13,7). La enfermedad también coloca al ser humano en la indigencia, le hace perder la privacidad, la autonomía y hasta el pudor que a veces le hace enorgullecerse¹⁴¹, así lo experimentó Teresa al tener que depender de otros: “Otra vez me estuvo cinco horas atormentando [el demonio] con tan terribles dolores y desasosiego interior y exterior, que no me parece se podía ya sufrir. Las que estaban conmigo estaban espantadas y no sabían qué se hacer ni yo cómo valerme” (V 31,3).

Por otra parte, es consciente de que la enfermedad no solo afecta a su cuerpo, sino que influye en toda su persona, tal y como hemos señalado arriba¹⁴², causa un desorden que afecta el cuerpo, alma y espíritu: “hartas veces me quejo a nuestro Señor lo mucho que participa la pobre alma de la enfermedad del cuerpo; que no parece sino que ha de guardar sus leyes” (F 29,2). Esto, a tal punto que en ocasiones impide su oración:

¹³⁹ Carta a doña María de Mendoza, Ávila 7 de marzo 1572. Cf. Britta Souvignier, *o.c.*, 53.

¹⁴⁰ A don Pedro Juan Casademonte, Burgos 14 de mayo de 1582.

¹⁴¹ Cf. Giorgio Basadonna, *o.c.*, 613.

¹⁴² Cf. p. 43.

“Porque muy muchas veces (yo tengo grandísima experiencia de ello, y sé que es verdad, porque lo he mirado con cuidado y tratado después a personas espirituales) que viene de indisposición corporal [la incapacidad para orar], que somos tan miserables que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo. Y las mudanzas de los tiempos y las vueltas de los humores muchas veces hacen que sin culpa suya no pueda hacer lo que quiere, sino que padezca de todas maneras [...] Entiendan son enfermos. Múdense la hora de la oración, y hartas veces será algunos días. Pasen como pudieren este destierro, que harta malaventura es de un alma que ama a Dios ver que vive en esta miseria y que no puede lo que quiere, por tener tan mal huésped como este cuerpo” (V 11,15)¹⁴³.

A veces ha experimentado que el demonio aprovecha la enfermedad para tentarle, moviéndole hacia una excesiva preocupación por la salud: “Cuando ve un poco de temor [el demonio], no quiere él más para hacernos entender que todo nos ha de matar y quitar la salud [...] He pasado por esto y, por eso lo sé” (V 13,7)¹⁴⁴. Pero también ve en las enfermedades un medio a través del cual Dios realiza la purificación que lleva al matrimonio espiritual, así lo expone en las sextas moradas: “También suele dar el Señor grandísimas [enfermedades]. Éste es muy mayor trabajo, en especial cuando son dolores agudos, que en parte si ellos son recios me parece el mayor que hay en la tierra [...] en fin, no da Dios más de lo que se puede sufrir, y da su Majestad primero la paciencia” (6M 1,6)¹⁴⁵.

De esta condición que acompañó a la doctora mística a lo largo de su vida, los especialistas han hecho varias interpretaciones, vamos a presentar a continuación las más relevantes. A nivel de diagnóstico, la primera referencia de un médico la encontramos en un testimonio del proceso de beatificación, ofrecido por el doctor Antonio de Aguiar, quien la conoció en Burgos en el año 1582. Él testificó así: “Y conoció a la dicha Santa, que decía ser de sesenta y siete años por la cuenta, tan descuadernada y desencajados los huesos, que fuera lástima que se le debía tener [...] que no sacase tantas heridas como se le parecían en corazón y cabeza, y en todas las juntas, y en el estómago, y en todo los miembros de su cuerpo, que tenía convulsiones, desmayos, destilaciones, vómitos y otra inmensidad de males”¹⁴⁶. Tal descripción nos permite imaginar el estado en que la carmelita se encontraba poco antes de su muerte.

¹⁴³ Este texto es parte del tratado de oración que va del capítulo 11 al 22 de *Vida*. Y en este pasaje en concreto, está enseñando sobre la determinación que es necesaria a los principiantes ante las dificultades para que no dejen la oración; pero es consciente, desde su propia experiencia, que a veces las sequedades en la oración pueden tener origen en un malestar orgánico, ante lo que aconseja dejar la oración hasta que el cuerpo se recupere.

¹⁴⁴ Cf. Oswaldo Escobar Aguilar, *o.c.*, 151–153.

¹⁴⁵ Teresa Gil, comentando este texto, habla de la enfermedad en el proceso de la noche oscura vivida por Teresa, en cuanto que las enfermedades fueron una ayuda para purificar su imagen de Dios y su relación con él. Cf. Teresa Gil Muñoz, *o.c.*, 101-102.

¹⁴⁶ *Procesos*, III, (Burgos: Monte Carmelo, 1935) 423. Citado en: Daniel de Pablo Maroto, *o.c.*, 125.

En los últimos años, entre los médicos que han estudiado la naturaleza de las enfermedades de la santa abulense, algunos la han explicado desde la psiquiatría y otros han encontrado las causas en factores externos¹⁴⁷. En el primero de los casos, Fernández-Ruiz ve un desencadenante en la crisis emocional sufrida durante la adolescencia y en el conflicto interior vivido en la primera etapa de su vida religiosa entre el ideal de vida y su realidad¹⁴⁸. Biro Barton diagnostica a Teresa como epiléptica, será este el factor decisivo en todas sus enfermedades, los demás síntomas, para esta autora, son solamente casuales¹⁴⁹. También comparte esta opinión el neurólogo Esteban García quien además ve en ella cierto grado de histeria¹⁵⁰. Para el doctor en psicología Luis Jorge González, estas interpretaciones no tienen en cuenta en todo su conjunto, la riqueza de la personalidad de la Santa y no valoran el elemento espiritual que forma parte fundamental en ella, siendo el núcleo desde el cual Teresa de Jesús interpreta y narra su vida, por lo que se necesita un estudio interdisciplinar más amplio¹⁵¹.

En lo relativo a los diagnósticos que valoran los factores externos, sobresale el estudio de Avelino Senra, quien habla de una enfermedad orgánica: brucelosis o fiebre de malta. Esta se vio agravada con los tratamientos de purgantes que recibió en Becedas, los cuales ocasionaron desnutrición y deshidratación, provocando repercusiones psíquicas o neurológicas que desembocaron en meningoencefalitis. Según este médico, la brucelosis y este episodio crítico de su enfermedad, le dejaron secuelas para toda la vida¹⁵². Más contemporáneamente, esta interpretación también es compartida por el médico forense y psiquiatra Jesús Sanchez-Caro quien agrega al diagnóstico el síndrome de Párkinson¹⁵³.

Interpretaciones desde el ámbito de la espiritualidad, como la Anselmo Donazar, atribuyen las enfermedades teresianas padecidas en su juventud, al sobre esfuerzo en la búsqueda de la perfección¹⁵⁴. En el interior de la joven Teresa hay algo que se resiste y que busca salida

¹⁴⁷ Nos apoyamos para la exposición de los diagnósticos en: Britta Souvignie, *o.c.*, 46-50, y Daniel de Pablo Maroto, *o.c.*, 125-140.

¹⁴⁸ Cf. César Fernández-Ruiz, “Medicina y médicos en la vida de y obra de Santa Teresa”, *Revista de Espiritualidad* 23 (1964), 186-209.

¹⁴⁹ Los estudios de esta médico fueron publicados en: Marcella Biro Barton, “Saint Teresa of Ávila: Did she Have Epilepsy?” en *The catholic Historical Revue* 68 (1982), 581-598.

¹⁵⁰ E. García, Albea Ristol, *Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica, o una explicación epileptogénica de los éxtasis de la Santa* (Madrid: Huerga y Fierro Editores, 2002) 104-105. Cf. Daniel de Pablo Maroto, *o.c.*, 133.

¹⁵¹ Cf. Luis Jorge González, *o.c.*, 252. De la misma opinión es Daniel de Pablo Maroto expresada en su biografía de la Santa que hemos citado, p.136. Y también Britta Souvignie, *o.c.*, 49.

¹⁵² Este médico explica la aparición de la brucelosis por el consumo de leche de cabra, muy habitual en la dieta de la época. Cf. Avelino Senra Varela, *o.c.*, 83-88.

¹⁵³ Cf. Jesús Sánchez-Caro, *La enferma Teresa de Ávila* (Burgos: Monte Carmelo, 2017), 38-40.

¹⁵⁴ Como referencia de la búsqueda de la santidad por su propio medio o a costa de sus esfuerzos, podemos interpretar el pasaje de V 5,2, en el que narra el asombro que le causó ver la paciencia con que una monja de su convento llevaba la enfermedad. Tal testimonio suscitó en ella el deseo de padecer, pues lo concibe como una forma

pero ella no sabe lo que es y hace un esfuerzo heroico por comprenderse y dominarlo. Una crisis existencial, justo en los momentos en que se percibe insegura de sí misma como la “gran enfermedad” (V 3,3) que la sacó de Santa María de Gracia, y la crisis que la hizo salir de la Encarnación en 1537. Por lo que para el autor, las enfermedades en este período, tiene un valor de catarsis, pero que en definitiva, le ayudaron a dar paso a su desarrollo¹⁵⁵. Según Marie-Joseph Huguenin, para descubrir el motivo de la enfermedad que la llevó a Becedas, hay que ver toda la persona en su conjunto, pues tiene implicaciones biológicas, psíquicas y espirituales, que son inseparables, se afectan una a la otra, existe entre ellas una circularidad. Para Huguenin, Teresa narra con detalle sus enfermedades porque su relación con Dios le permite hacer una lectura metafísica de su vida, es decir que coloca a Dios al origen de su existencia, de lo acontecido en ella, y allí experimentará su salvación¹⁵⁶.

Así, hemos podido confirmar que Teresa de Jesús conoció la enfermedad, la ha padecido, y a través de ella ha conocido su fragilidad personal en la que se ha visto necesitada de una fuerza superior para sobreponerse a esta limitación, también aquí se ha visto necesitada de la salvación de Dios.

2.4 Los muchos y grandes pecados, vivir de espaldas a Dios

La historia del pecado es la historia del ser humano que busca hacerse a sí mismo al margen de Dios y de los demás. Esta es la raíz del pecado que rompe la relación original con Dios, consigo mismo y con los otros, provocando en definitiva, soledad e infelicidad. Por ello, la experiencia del pecado pide salvación, la cual se expresa en el perdón y la reconciliación, así como la superación del mismo¹⁵⁷. Ya en el primer capítulo hicimos referencia al trabajo de Jean-Marie Laurier, y a cómo él afirma que el camino espiritual vivido por santa Teresa es un testimonio de la vida de la gracia y del sentido verdadero del pecado¹⁵⁸. Y siendo que: “El primer paso en el camino de la liberación es el conocimiento de los propios pecados”¹⁵⁹, vamos ahora a

de servir a Dios: “Yo veía a todas temer aquel mal. A mí hacíame gran envidia su paciencia. Pedía a Dios que, dándomela así a mí, me diese las enfermedades que fuese servido.”

¹⁵⁵ Cf. Anselmo A. Donazar, *o.c.*, 57–58. En esta misma línea de una tensión interna, Afra Sinnige-Breed, aludiendo a cierto desprecio del cuerpo que a veces puede percibirse en algunos textos como V 21,6, afirma: “No nos parece arriesgada la suposición, que las muchas enfermedades de Teresa signifiquen una protesta que levantaba su cuerpo contra la psique, que es muy autónoma y sin sentirse sometida al cuerpo quería emprender su alto vuelo.” Afra Sinnige-Breed, *o.c.*, 224.

¹⁵⁶ Cf. Marie-Joseph Huguenin, *o.c.*, 149–150.

¹⁵⁷ Cf. Emilio J. Justo, *o.c.*, 58–59.

¹⁵⁸ Cf. p. 24.

¹⁵⁹ Umberto Occhialini, “Pecado”, en *Diccionario de Mística*, dir. L. Borriello, E. Caruna, M. Del Genio, N. Suffi, (Madrid: San Pablo, 2002), 1430.

acercarnos a la vivencia que Teresa ha tenido de él, como otra de las realidades en que se ha manifestado la misericordia de Dios que reconcilia y permite reconstruir la vida, pues ella tiene conciencia de ser miserable y pecadora (cf. V 21,12), y sabe que el Señor le ha perdonado sus “muchos” y “grandes pecados”¹⁶⁰.

Hemos de tener en cuenta que la lectura que la Santa hace de su experiencia de pecado, no la realiza principalmente desde una perspectiva moralista, sino desde la misericordia que Dios ha tenido para con ella, y desde la toma de conciencia de no haber respondido plenamente a él¹⁶¹; por otra parte, su experiencia mística le ha permitido ahondar en un profundo sentido del pecado y sus consecuencias en el ser humano¹⁶², pero en esta sección vamos a centrarnos en la vivencia de su propio pecado; la experiencia mística que tiene de él, será parte de su experiencia de salvación, como desarrollaremos en el próximo capítulo.

Ya decíamos que Teresa tiene conciencia de ser pecadora, de hecho, al escribir su autobiografía, además de las gracias que Dios ha realizado en ella, quisiera poder decir: “muy por menudo y con claridad [...] mis grandes pecados y ruin vida” (V pról.1). Además, se identifica con algunos santos que han vivido un proceso de conversión como el rey David: “De este glorioso Rey soy muy devota, y querría todos lo fuesen, en especial los que somos pecadores” (V 16,3), también de san Pedro (cf. V 19,10) y san Agustín: “Yo soy muy aficionada a San Agustín [...] por haber sido pecador, que en los santos que después de serlo el Señor tornó a Sí hallaba yo mucho consuelo” (V 9,7), particular devoción tiene a santa María Magdalena: “Era yo muy devota de la gloriosa Magdalena y muy muchas veces pensaba en su conversión [...] y encomendábame a esta gloriosa santa para que me alcanzase perdón” (V 9,2).

Con todo, la mística doctora, aclara que no tiene conciencia de haber cometido pecado mortal: “Como he dicho, cosa que yo entendiera era pecado mortal no la hiciera” (V 5,6). Es algo a lo cual estaba muy atenta para no cometerlo, pues: “en ninguna vía sufriera andar en pecado mortal sólo un día, si yo lo entendiera” (V 6,4). Sin embargo, cuando ella habla de ser pecadora, no se refiere a una experiencia abstracta, porque sabe que el pecado se ha introducido

¹⁶⁰ Cf. V 9,9; 33,14. Al hablar de sus pecados, algunos de sus confesores no podían aceptar que Teresa recibiera gracias místicas (cf. V 23,11), desde la idea de que la misericordia de Dios no puede estar en el pecador; sin embargo, ella experimenta la misericordia de Dios conforme a su limitación y conciencia de pecado, es allí donde conoce el amor de Dios. Cf. Marie-Joseph Huguenin, *o.c.*, 37-38.

¹⁶¹ Cf. V 19,2; 26,2.

¹⁶² Cf. V 32,1.5; 40,5; 1M 2,1.10.

en su historia y ha experimentado su influencia negativa. En Teresa de Jesús el pecado es una realidad existencial¹⁶³, veamos entonces cuál fue su pecado.

En el caso de su relación con el cura de Becedas, aparece en ella cierto remordimiento, ante la negligencia con que actuó exponiéndose a los peligros que podía conllevar dicha relación, así se expresa respecto al cariño que llegó a ofrecerle: “¡Maldita sea tal ley, que se extiende hasta ser contra la de Dios! Es un desatino que se usa en el mundo, que me desatina; que debemos todo el bien que nos hacen a Dios y tenemos por virtud, aunque sea ir contra él, no quebrantar esta amistad” (V 5,4)¹⁶⁴.

El mismo remordimiento encontramos cuando narra ese período en que se dio a las conversaciones y amistades en el locutorio de la Encarnación, y que terminaron por alejarla de la oración: “ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad como es tratar de oración tornarme a llegar a Dios. Y ayudóme a esto que, como crecieron los pecados, comencé a faltar el gusto y regalo en las cosas de virtud”(V 7,1). Y afirma que esto de dejar la oración ha sido la mayor tentación en la que el demonio le ha hecho caer: “Este fue el más terrible engaño que el demonio me podía hacer debajo de parecer humildad, que comencé a temer de tener oración, de verme tan perdida” (*Ibid.*). En las recaídas toma conciencia de esa tendencia del ser humano hacia lo que es transitorio, a dejarse conducir por sus propias tendencias, y percibe que la forma en que está viviendo no coincide con la vocación a la que Dios le llama¹⁶⁵. Resume ese largo período de tensión que vivió hasta su conversión así: “pasé este mar tempestuoso casi veinte años, con estas caídas y con levantarme y mal pues tornaba a caer y en vida tan baja de perfección, que ningún caso casi hacía de pecados veniales, y los mortales, aunque los temía, no como había de ser, pues no me apartaba de los peligros” (V 8,2).

En toda esta vivencia, la madre Teresa habla de ambientes que ejercen en ella una influencia negativa, la desorientan y no le ayudan a crecer en la virtud, como la amistad con su prima “de tan livianos tratos” (V 2,3), y otros parientes que le despertaron a la “vanidad del mundo” y a “meterse en él” y lo peor, dice ella “fue, mostrase el alma a lo que fue todo su mal” (V 2,2). Estando ya con las carmelitas de Ávila, señala que le “hizo harto daño no estar en

¹⁶³ Cf. Martín del Blanco, “Hacia una teología existencial de la gracia y del pecado en santa Teresa”, *Teología Espiritual* 62 (1977): 201.

¹⁶⁴ Cf. Félix Malaxecheverría, “El pecado en la ascética teresiana”, *Revista Monte Carmelo* 68 (1960): 8.

¹⁶⁵ Uno de los frutos de la visión del infierno, narrado en V 32,1-12 es precisamente una mayor disposición para vivir con más coherencia su vocación: “Pensaba qué podría hacer por Dios. Y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que Su majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese” (V 32,9).

monasterio tan encerrado” (V 7,2), se refiere a cierto ambiente de “relajación” que las monjas tenían para salir del monasterio y recibir visitas, pues no era de clausura; ambiente que ante la falta de madurez humana y vocacional se prestaba para muchas cosas¹⁶⁶, en este ambiente solo el Señor le salva de peores males: “para mí, que soy tan ruin, hubiérame cierto llevado al infierno sin con tantos remedios y medios el Señor [...] no me hubiera sacado de este peligro” (V 7,3)¹⁶⁷.

En su caminar tampoco le ayuda la orientación que recibe de algunos confesores: “lo que era pecado venial decíanme que no era ninguno; lo que era gravísimo mortal, que era venial. Esto me hizo tanto daño [...] Creo permitió Dios, por mis pecados, ellos se engañasen y me engañasen a mí.” (V 5,3)¹⁶⁸. De esta manera, podemos decir que Teresa ha experimentado un mal estructural que ha influido en ella: “yo, como ruin, íbame a lo que veía falta y dejaba lo bueno” (V 5,1), y por ello lo denuncia:

“¡Oh grandísimo mal!, ¡grandísimo mal de religiosos! [...] adonde no se guarda religión; adonde en un monasterio hay dos caminos: de virtud y religión, y falta de religión, y casi todos se andan por igual. Antes mal dije, no por igual, que, por nuestros pecados, camínase más el más imperfecto; y, como hay más de él, es más favorecido. Úsase tan poco el de la verdadera religión, que más ha de temer el fraile y la monja que ha de comenzar de veras a seguir del todo su llamamiento a los mismo de su casa que a todos los demonios” (V 7,5).

Con todo, Teresa ha sido capaz de ir a la raíz de su pecado, más allá de las circunstancias que le rodean: “Suplicaba al Señor me ayudase; mas 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” (V 8,12). Ella ha venido construyendo su propio proyecto de santidad a través de sus fuerzas, sin contar del todo con la gracia, por ello: “La causa de su fracaso se hallaba en la demasiada confianza en sí misma”¹⁶⁹, inconscientemente ha buscado ser su Dios, a su modo, y a su fuerza, por ello dirá más adelante: “sea el Señor alabado, que me libro de mí” (V 23,1). Y será precisamente en este ámbito donde, de una manera especial, se abrirá a la acción de Dios, cuando ante el “Cristo muy llagado” pueda pasar de poner la

¹⁶⁶ Por ejemplo en V 7,2 la Santa señala actos que se hacían sin licencia de la priora, cosas que hacían “por agujeros o paredes de noche”.

¹⁶⁷ Las palabras “ruin” o “ruindad” como en V1,1; 2,6; 4,9; 5,1.3.5, suelen expresar en Teresa, su consciencia de ser pecadora. Cf. André Brouillette, “Cartografía de la salvación” 416-417. Las Concordancias de los escritos de la Santa, también remiten a: maldad, ofensa, traición, abominación, caída, culpa delito. Cf. “Pecado,” *Concordancias de los escritos de santa Teresa*, dir. Juan Luis Astigarraga, Agustí Borrel, (Roma: Editoriales O.C.D., 2000), 2004.

¹⁶⁸ También en: V 6,4; 8,11.

¹⁶⁹ Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981), 45.

confianza en sí misma, a ponerla en Dios: “Mas esta postrera vez de esta imagen que digo, me parece me aprovechó más, porque estaba ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios” (V 9,3).

Las imágenes que Teresa usa en relación al pecado también nos ayuda a comprender lo que ella vive: ruindad, ceguera, oscuridad, tiniebla, desorden, impedimento, espejo empañado, turbación, fealdad, agua cenajosa, sabandija, telaraña¹⁷⁰. De esta manera, ella experimenta dentro de sí misma una “guerra tan penosa” (V 8,2), una “batalla y contienda de tratar con Dios y el mundo” (V 8,10). Lo vive con dolor: “enojábame en extremo de las muchas lágrimas que por la culpa lloraba, cuando veía en mí poca enmienda” (V 6,4). En su experiencia podemos palpar aquella división interna de la cual habla san Pablo¹⁷¹, una tensión, desorden de las fuerza interiores y contradicción: “¿Cuándo, mi Dios, ha de estar ya mi alma en vuestra alabanza, y no hecha pedazos, sin valerse a sí? Aquí veo el mal que nos causa el pecado, pues así nos sujetó a no hacer lo que queremos de estar siempre en Dios” (V 17,5)¹⁷².

¿Cómo entonces podemos comprender el pecado en Teresa de Jesús? ¿en qué ha consistido su pecado? Es sobre todo la experiencia de no haber respondido a la amistad que Dios le ofrece¹⁷³. Teresa se duele de no haber amado a Aquel que sabe que le ama, por ello se queja:

“¡Oh Grandeza y Majestad mía! [...] ¡Mirad a quién hacéis tan soberanas mercedes! ¿No os acordáis que ha sido esta alma un abismo de mentiras y piélagos de vanidades y todo por mi culpa, que con haberme Vos dado natural de aborrecer el mentir, yo misma me hice tratar en muchas cosas mentira? ¿Cómo se sufre, Dios mío, cómo se compadece tan gran favor y merced, a quien tan mal os lo ha merecido?” (V 40,4).

Y nuevamente tenemos que remitirnos al hecho de que Teresa escribe su autobiografía estando en el desposorio espiritual, desde allí valora su vida, y después de narrar el ambiente de su infancia rodeado de un sentido religioso, un mundo centrado en Dios: “¡para siempre, siempre, siempre!” y el “camino de la verdad” (V 1,5) que le quedó impreso desde niña; el cual, a la hora de asumirlo desde su responsabilidad, en la adolescencia y juventud, ve que pudo haber errado el camino, que en muchas ocasiones ha vivido de espaldas a Dios o bien “contra Dios” (V 2,5). Ha visto que desde su libertad ha podido elegir un proyecto distinto al que Dios le propone, haciéndolo a él al margen de su vida: por ejemplo, el tiempo en que era “enemiguísima de ser

¹⁷⁰ Cf. Félix Malaxecheverría, *o.c.*, 27.

¹⁷¹ Cf. Rm 7,15-21. Nos remitimos a lo expuesto en la nota 109.

¹⁷² Cf. Daniel de Pablo Maroto, “Alma, pecado y mundo”, *Revista de Espiritualidad* 41 (1982): 188–189.

¹⁷³ En *Meditaciones sobre los Cantares* 2,1 Teresa compara el pecado a estar en amistad con el demonio.

monja” (V 2,8), después de haber entrado en relación con el mundo y conocido la posibilidad del amor, “la vanidad del mundo” (V 3,4)¹⁷⁴. Aquí podemos constatar lo que expusimos sobre la historia de la salvación, la cual se desarrolla en las personas como una historia de encuentro y desencuentro, o de diálogo entre Dios que ofrece su amistad y el hombre que la acoge o rechaza desde su libertad¹⁷⁵.

Por ello, los acontecimientos vividos en la juventud son pecado en cuanto que le han hecho apartarse de Dios, y le han dado una orientación desacertada a su vida: “¡Así tuviera fortaleza en no ir contra la honra de Dios, como me la daba mi natural para no perder en lo que me parecía a mí está la honra del mundo!” (V 2,3). Su vida de “tan baja perfección” (V 8,2) ha tenido como consecuencia el enfriamiento de la relación con Dios, viviendo en un proceso de descomposición, alejamiento y empobrecimiento. El pecado ha sido una realidad concreta, en la “ocasiones” a las que se expuso, y que pudieron desviarla del camino; así, reconoce en ella esa tendencia a la que llama “pecado de Adán” (4M 1,11)¹⁷⁶. Pero también, con “ruin vida” (V 17,6), más que actos puntuales, lo que Teresa describe son esos períodos de su vida en que vivió de manera mediocre, no respondiendo a su vocación. Se duele de no haber vivido siempre desde su ser de Dios y para Dios, que no “fuese toda suya” (V 1,8), de que “no servía al Señor como lo entendía” (V 7,13)¹⁷⁷.

De esta manera la santa abulense ha tenido experiencia de haber roto una alianza, de no responder a la entrega generosa y fiel de Dios, si Dios se le ha entregado así, ella no ha respondido de la misma manera, aquel no haber estado “entera” (V1,7). Por ello, también habla del pecado como de una “traición”: “Y ¿quién, Señor de mi alma, no se ha de espantar de misericordia tan grande y merced tan crecida a traición tan fea y abominable? Que no sé cómo no se me parte el corazón, cuando esto escribo; porque soy ruin” (V 19,5)¹⁷⁸. En este mismo sentido afirmábamos que, en relación con el pecado, Teresa no se midió tanto con la moral sino con el Amor que se le ha manifestado¹⁷⁹, su “medida” es cuánto a correspondido a él, “la cuestión

¹⁷⁴ Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 26–32. En este mismo lugar, Secundino Castro compara los capítulos 1 y 2 de *Vida* a la experiencia de la caída de los primeros padres en *Génesis* 3, Teresa va descubriendo su autonomía personal y la posibilidad de un proyecto al margen de Dios.

¹⁷⁵ Cf. pp. 16 y 27.

¹⁷⁶ Cf. Miguel Ángel Díez, “Pecado”, en *Diccionario de Santa Teresa*, dir. Tomás Álvarez, (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 503–504.

¹⁷⁷ Cf. Maximiliano Herráiz García, *Solo Dios basta*, 54–57.

¹⁷⁸ También en: V 8,2; 19,6; 22,3.

¹⁷⁹ Reconocer la culpa solo se puede si antes se ha tenido experiencia del amor de Dios, así lo afirma K. Rahner: “la auténtica verdad de la culpa del hombre sólo podría abrirse para éste donde él experimenta su perdón.” Karl Rahner, *o.c.*, 120.

es la experiencia de que Dios se le da y la pobre respuesta de su parte, de esta distancia es de lo que se lamenta”¹⁸⁰.

Así entonces, Luis Aróstegui explica que en Teresa el pecado tiene un peso existencial, en cuanto que ha experimentado la bondad de Dios, y frente a este amor experimenta el peso del pecado. Por ello mismo, en ella el pecado puede verse desde la antropología de un hombre enfermo o un hombre en proceso, como víctima del mismo mal, y si el pecado se eterniza puede convertirse en infierno¹⁸¹. En esta misma línea, Martín del Blanco, percibe que en *Vida*, el pecado en relación con la persona, es ruina, negrura, desorden, deformación (cf. V 40,5). En relación al diablo es “servidumbre” (V 38,23). En relación al infierno, este es continuación del pecado (cf. V 40,10). Y en Relación a Dios, es ofensa a su Majestad (cf. V 40,11)¹⁸². Por ello, según Secundino Castro, el pecado en santa Teresa, habla de una realidad que orienta al hombre a su propia destrucción, que trunca su destino, “Su espíritu y su ser entero, hechos para El, al no alcanzarlo, experimentaron el cansancio, la nausea de la vida y el sin sentido de la existencia”¹⁸³.

Desde esta conciencia que Teresa muestra respecto al pecado, podemos decir que está en plena sintonía con san Juan: “Si decimos: «No tenemos pecado», nos engañamos y la verdad no está en nosotros” (1 Jn 1,8), tal y como ella lo comenta: “nunca nos culpan sin culpas, que siempre andamos llenas de ellas, pues cae siete veces al día el justo, y sería mentira decir no tenemos pecado” (CV 15,4). Ella sabe que en muchas cosas los seres humanos “nos buscamos a nosotros mismos en vez de agradar a Dios con el amor debido” (F 6,21). Por eso podría gritar con san Pablo: “¡Pobre de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo que me lleva a la muerte?” (Rm 7,24), pues “ya andaba mi alma casada y, aunque quería, no le dejaban descansar las ruines costumbres que tenía ” (V 1,9). Pero también ella sabe que: “si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia” (1 Jn 1,9); por ello, de este mismo cansancio surge el deseo de libertad y de una vida más plena, de tal manera que el pecado también se convertirá en espacio donde experimentará la salvación de Dios: “fie de la bondad de Dios, que es mayor que todos los males que podemos hacer” (V 19,15).

¹⁸⁰ Cf. Maximiliano Herráiz García, *Solo Dios basta*, 56.

¹⁸¹ Cf. Luis Aróstegui, *o.c.*, 226-228.

¹⁸² Martín del Blanco, *o.c.*, 203-206.

¹⁸³ Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 34.

2.5 La honra y la mentira del mundo, los condicionamientos sociales injustos

El último de los ámbitos que vamos exponer, sobre la necesidad de la salvación en la vida de santa Teresa, es el de los condicionamientos sociales injustos. Ella no puede entenderse sin su contexto histórico, su obra está llena de alusiones al contexto social y eclesial en el que vivió: “como veo las grandes necesidades de la Iglesia, que éstas me afligen tanto que me parece cosa de burla tener por otra cosa pena” (CC 3,7), así expresa la constante inquietud que provoca en ella la realidad en la que vive. Es una mujer integrada en la sociedad y la Iglesia de su época, pretende responder desde su experiencia y con su estilo de vida a las situaciones que le interpelan; esto, a pesar de que se trata de un contexto en el que se ha experimentado excluida y en el que ha conocido la mentira del mundo.

Y dado que la salvación ofrecida en Cristo implica también el verse libres y sanados de las heridas del mal que surgen de las estructuras sociales injustas, de las políticas opresoras, de la maldad moral de unos hombres sobre otros, en cuanto que imponen un límite al desarrollo pleno de las personas y de los pueblos¹⁸⁴; podemos afirmar que este es otro ámbito en el que Teresa se vio necesitada de liberación, sobre todo en lo que respecta al tema de la “honra” tan propio de la sociedad castellana del siglo XVI, así como por el hecho de ser mujer espiritual en una sociedad patriarcal y sospechosa de la vida interior en las mujeres.

La España del Siglo de Oro se caracterizaba por ser una sociedad estamental, castiza y clasista, donde el sector dominante correspondía a los “cristianos viejos”, mientras que entre los oprimidos se hallaban “cristianos nuevos” que habían asumido la fe cristiana y provenían del judaísmo o el islam. El contar con antepasados judíos condicionaba la integración en aquella sociedad o se exponían al riesgo de la marginación social. La creciente exclusión de los conversos del ámbito socio-político y la discriminación que experimentaban, les hacía verse necesitados de salvación frente a la “muerte social” hacia la cual se encaminaban¹⁸⁵.

Se calcula que unos 50.000 judíos pidieron el bautismo tras el decreto de expulsión promulgado por los Reyes Católicos en 1492. Estos siempre fueron objeto de sospecha en torno

¹⁸⁴ Cf. Emilio J. Justo, *o.c.*, 16.

¹⁸⁵ Cf. Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, “El proceso de encastamiento social en la castilla del siglo XVI”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dir. T. Egido, V. García de la Concha, O. González de Cardedal (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de Cultura, 1983), 105–107.

a la autenticidad de su conversión¹⁸⁶, de aquí que la “pureza de sangre” viniera a significar una garantía de la pureza de la fe, un elemento esencial en aquella sociedad. La Iglesia de Toledo, en un capítulo de 1547, tomó la decisión de exigir estatutos de limpieza de sangre, haciendo más patente la brecha social que se había creado, pues la exigencia de tales documentos se convirtió en un sistema selectivo que regulaba la vida eclesiástica y la de toda la sociedad en la época de Carlos V¹⁸⁷.

Debido al temor de la herejía protestante, así como por la aparición de grupos de alumbrados y erasmistas relacionados con judeoconversos, a estos últimos se les consideraba peligrosos para el conjunto de la sociedad, sobre todo, de cara a la fe ortodoxa, por lo que pasaron a ser controlados a través del Tribunal de la Inquisición, en donde cualquier acusación se convertía en grave amenaza de condena segura, con pocas posibilidades de defensa¹⁸⁸.

De esta sociedad estamental surge la búsqueda obsesiva de la “honra” o el prestigio social. En este siglo la gente vive de la opinión ajena, a tal punto que “el español se transformó en esclavo de los demás, al depender en la más sensible de sus fibras vitales de la opinión, del qué dirán.”¹⁸⁹, por lo que la presión social se vuelve temible. La honra abarcaba los espacios de la política, la estima social, y la vida cotidiana. La búsqueda del honor era una pasión que movía a la sociedad española de la época. Quienes no eran bien valorados por la opinión pública, y particularmente los judeoconversos, “tenían que afrontar un mundo de hostilidades, no siempre sordas, de oposiciones cordiales, de marginación social que les creaba un clima irrespirable en el que se debaten por la doble angustia de probar la autenticidad de sus actitudes religiosas y de borrar el estigma”¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Hemos de tener en cuenta que el asumir el bautismo cristiano implicaba también un cambio de vida y de las costumbres cotidianas (alimentación, relaciones familiares, forma de sepultar a sus muertos etc.), una ruptura con sus antepasados y una nueva manera de situarse respecto a sus esperanzas. Cf. Rosa Rossi, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora* (Barcelona: ICARIA Editorial, 1984), 17-19.

¹⁸⁷ Cf. Eulogio Pacho, *El apogeo de la mística, historia de la espiritualidad clásica española* (Burgos: Monte Carmelo, 2008), 281-283.

¹⁸⁸ Cf. Manuel Fernández Álvarez, *La sociedad española en el Siglo de Oro* (Madrid: Editorial Nacional, 1984), 196-198. En la página 196 de su libro, M. Fernández, hace alusión al testimonio de un personaje de la época, conocido como el capitán Contreras, quien fue investigado por sospechas de antepasados conversos, se narra el testimonio así: “...se había hecho secretamente una plena información hasta dentro del cuarto grado, para saber si tenía alguna raza de moro o de judío. Y digo esto porque me dijo el secretario Piña: si vuestras merced supiera lo que me costó de hacer pesquisa y información de su nacimiento, padres y agüelos paternos y maternos, había para pasar algunos días, y fue verdaderamente venturoso en que no hallaron cosa de lo dicho, porque es cierto lo hubieran ahorcado.” (*Vida del capitán Contreras*, ed. Criado del Val, Madrid, Taurus, 1965 pp 26-28).

¹⁸⁹ Teófanos Egido, “Ambiente histórico”, en *Introducción a la lectura de santa Teresa*, 2ª ed, dir. Alberto Barrientos (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002), 98.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 88.

La familia de don Alonso Sánchez, padre de santa Teresa, se presenta como un ejemplo de los clanes familiares que se vieron en la tarea de borrar la mancha de judaizantes de sus antepasados, así como en la de integrarse en la sociedad y en la práctica religiosa. Vale la pena recordar aquí el origen judío del abuelo de la Santa, Juan Sánchez, quien fue reconciliado en Toledo en el año 1485, y rehabilitado diez años después, aprovechando las facilidades que daba para ello las necesidades de la hacienda real, que se miraba beneficiada con sus aportes. Una vez lograda la rehabilitación, el siguiente paso para ocultar la condición de sus orígenes fue el traslado de su residencia a Ávila. Sus hijos continuarán con el proceso casándose con mujeres hidalgas y obteniendo una ejecutoria de hidalguía en 1520 en la Chancillería de Valladolid, con la cual reclamaban la exención de impuestos propia de los hidalgos castellanos¹⁹¹.

Teófanos Egido señala que Teresa de Ahumada sufrió toda esta violencia que supone el pertenecer a una familia judeoconversa, la tensión de integrarse en la sociedad y la presión de la honra. Ella crece en este mundo con suspicacia y recelo, en un ambiente social y familiar de medias palabras, con sospecha y temor a ser señalados¹⁹². Daniel de Pablo Maroto la cataloga de “marginada social como judeoconversa”, según él, esto debió suscitar en ella unos “inconscientes mecanismos de defensa”¹⁹³.

La Santa nunca hizo referencia al pasado judeoconverso de su familia, fue algo que calló de manera directa, pero de que conocía la situación no cabe duda. Ella fue consciente de esto por el estilo de vida hidalgo que llevaba su familia, así como por el pleito de sus hermanos en la Chancillería de Valladolid, documento del cual ella misma enviará una copia a su hermano Lorenzo que se encuentra en Quito, con una pequeña alteración para que fuera válido en las Indias¹⁹⁴.

De la presión que ejercía la honra en la vida de Teresa de Ahumada encontramos varios testimonios en su autobiografía, de hecho de sí misma dice: “yo temía tanto la honra” (V 2,7), por ejemplo cuando narra la amistad vivida con su primo en la adolescencia, con la que puso en

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, o.c., 85–89.

¹⁹² Cf. *Ibid.*, 98.

¹⁹³ Daniel de Pablo Maroto, “Resonancias históricas del *Camino de Perfección*”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dir. T. Egido, V. García de la Concha, O. González de Cardedal (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de Cultura, 1983), 51.

¹⁹⁴ Teófanos Egido explica que en 1561 santa Teresa envió a su hermano Lorenzo un traslado de la ejecutoria, con una pequeña manipulación, colocando “especialmente” donde antes decía “únicamente”, lo cual hacía que tuviera una validez universal y no únicamente en Hortigosa, Majabálago y Ávila. Cf. Teófanos Egido, *El linaje judeoconverso de santa Teresa* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986), 28–30. También: Cf. Carta 2,19 a Lorenzo de Cepeda, Ávila 12 de agosto 1561.

riesgo la reputación familiar, “por la harta quiebra de mi honra y sospecha de mi padre” (V 2,6)¹⁹⁵, por lo que como hemos visto, don Alonso la lleva al internado de Santa María de Gracia, dice Teresa que los primeros días que pasó allí estaba muy apenada porque sospechaba que las gente se había enterado de la situación y se exponía a la murmuración (cf. V 2,8), y expresa que el miedo de perder la honra “en todo lo que hacía me traía atormentada” (V 2,5).

Estando en la Encarnación, la mentalidad asumida se hace sentir cuando doña Teresa no estaba dispuesta a “sufrir ninguna [cosa] que pareciese menosprecio” (V 5,1), ella misma busca la honra y la cultiva pues dice que era muy “honrosa” (V 3,7), y en el trato que tenía con algunas personas, “ni perdía la honra, antes que la ganaba” (V 7,7). Teresa se ve así envuelta en toda la trama que implica “la honra del mundo [...] En querer ésta vanamente tenía extremo” (V 2,3). En ella pesaba “el qué dirán” de la gente, lo cual hace que se vean estimadas o rechazadas, aunque esto se viva como una esclavitud; se lamenta de “el tiempo que me precié de honra sin entender qué cosa era; íbame al hilo de la gente. ¡Oh, de qué cosas me agraviaba, que yo tengo vergüenza ahora!” (CV 36,3). Así, el camino de su conversión-liberación pasará por superación de estos códigos de honor impuestos por la sociedad¹⁹⁶.

La honra implica también el vivir de la apariencia o el prestigio, por lo que Olegario G. de Cardedal compara la sociedad del siglo XVI con un teatro en el que cada uno se ve obligado a interpretar un papel. La identidad y dignidad de cada persona dependen de la forma en que se interpreta ese papel, y de cómo esa actuación es recibida por el público, por lo tanto son los otros los que con su aceptación o rechazo hacen o desasen la vida de los otros. Así, el valor de cada persona se apoya en lo que exteriormente se proyecta y no en la dignidad interior de cada uno, la dignidad y seguridad de la persona se encuentran descentradas, dependen del valor y dignidad que les brinda la sociedad¹⁹⁷. Por ello, a este contexto social, Teresa lo cataloga como “mentira” o la “honra del mundo”, ella misma se vio enredada en esta forma de vida y de relacionarse: “yo misma me hice tratar en muchas cosas mentira.” (V 40, 4), así se lamenta: “Fatigase del tiempo

¹⁹⁵Según Teófanés Egado, la honra en el S. XVI abarcaba dos ámbitos, uno era el sexual, haciendo referencia al decoro y la virginidad física en la mujer. El segundo es el del linaje o la limpieza de sangre. En el caso de V 2,6-7 que hemos citado, se refiere a la honra en el ámbito sexual, y revela el riesgo en el que se vio expuesta ella y su familia. Cf. Teófanés Egado, “Ambiente histórico”, en *Introducción a la lectura de santa Teresa*, 96-99.

¹⁹⁶ Cf. Tomás Álvarez, “Honra”, en *Diccionario de Santa Teresa*, dir. Id. (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 343–344.

¹⁹⁷ Cf. Olegario González de Cardedal, “Realidad y experiencia de Dios en santa Teresa”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dir. T. Egado, V. García de la Concha, O. González de Cardedal (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de Cultura, 1983), 856–857.

en que miró puntos de honra y en el engaño que traía de creer que era honra lo que el mundo llama honra” (V 20,26)¹⁹⁸.

A esta realidad social que ella padeció, también se refiere como “farsa de la vida” (V 21,6). Tiene experiencia de una sociedad que esclaviza la verdad en la mentira: “Está la vida toda llena de engaños y dobleces” (V 21,1). Nuevamente aparece la experiencia de algo que le impide realizar la vida: “No hay quien viva viviendo el gran engaño en que andamos” (V 21,4), “no hay ya quien viva en tanto tráfigo, en especial si hay algún poco de interés” (V 21,1). Denuncia que la sociedad ha trastocado los valores, y ha puesto en su base la mentira, lo que es pasajero: honra, dinero y placeres: “Lo que el mundo llama honra [...] es grandísima mentira y que todos andamos en ella” (V 20,26).

Por otra parte, Teresa también padeció la exclusión social debido a su condición de mujer, en una sociedad sacralizada y dominada por hombres, la mayor discriminación era la de la mujer, lo cual se refleja sobretodo en el ámbito de lo religioso, por ser omnipresente. Se trata de una época en la que “no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa” (CE 4,1), ello provoca un ambiente hostil que ocasiona incomprensión y pone trabas al desarrollo integral de la mujer.

La teología escolástica heredó la concepción aristotélica de la condición femenina que consideraba a la mujer como inferior al hombre, tanto biológica como intelectualmente; esta situación, aunada a la interpretación literal de textos como la caída de Adán a causa de la influencia de la mujer en *Génesis* 3, y el mandato de san Pablo de que las mujeres guardasen silencio en las asambleas cristianas de 1º *Corintios* 14,34-35, marcaron el ambiente cultural de Occidente¹⁹⁹.

En la España del siglo XVI el rol de la mujer se ve limitado a los oficios del hogar junto a sus padres o maridos, sin ninguna posibilidad de instrucción intelectual. Esto era lo que se proponía en la literatura de la época como *Formación de la mujer cristiana* de Luis Vives, o *La perfecta casada* de Fray Luis de León. En todo caso, podía optar por dos estados de vida: el de la vida religiosa o el de casada. En el primero, aunque muchas veces sin vocación²⁰⁰, y

¹⁹⁸ Lo dice en el tratado de oración de *Vida*, de quien se encuentra en oración de unión, pero hemos de tener en cuenta que parte de la experiencia vivida.

¹⁹⁹ Cf. Salvador Ros García, “Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual”, en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, dir. Id. (Ávila: Ediciones Universidad Pontificia, Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997), 62–63.

²⁰⁰ Santa Teresa conoce bien esta situación de las candidatas que entran al convento huyendo de su realidad, por ello recomienda a sus monjas el discernimiento vocacional: “por eso se ha de mirar qué intento tiene la que entra,

dependiendo de la clase social podía optar por un espacio de mayor libertad y de cierta dignidad ante los hombres, pero recluida en el claustro. En el de casada, además de ser considerado inferior respecto al anterior, quedaba recluida en su casa, destinada a traer a este mundo a cuantos hijos fuera posible hasta morir de sobrepeso, con una gran cantidad de obligaciones cotidianas y sujeta al parecer del marido. Si su familia gozaba de bienes económicos entraba automáticamente en una competición con sus pares para hacer valer su prestigio; si era de escasos recursos se miraba forzada a luchar contra la miseria. En cualquiera de los casos quedaba excluida de la decisión de su propio destino y sobre el sentido que deseaba dar a su vida²⁰¹.

La discriminación se hacía más intensa en lo que se refiere al ámbito religioso cuando de mujeres orantes se trataba, pues se les asociaba de manera automática a los círculos de alumbradismo, de tal manera que la mujer tenía vedado el derecho a la oración mental o a una vida espiritual más profunda, más allá de los rezos u oración vocal²⁰². Así, en Teresa de Jesús se unen, además del elemento judeoconverso que ya hemos presentado, el de ser mujer espiritual, por los cuales necesitará librarse del “aparato aplastante” de la Inquisición y los teólogos más férreos. La Santa aprovechó para expresar en sus escritos, las verdades que las mujeres lloran en secreto (cf. CE 4,1), y defender su derecho a la oración y a la vida espiritual.

Teresa fue consciente y experimentó en su propia carne la limitación que la sociedad imponía a la condición femenina, sabe que el nacimiento de una hija no es motivo de tanta alegría como lo puede ser el de un varón, habla de que el nacimiento de Teresa de Laíz “dio mucha pena a sus padres, de ver que también era hija” (F 20,3). Conoce la condición de la mujer casada, lo vio en su madre, doña Beatriz de Ahumada, unida en matrimonio a los quince años de edad, en veinte años dio a luz a diez hijos; además de las virtudes que tenía de ella resaltaré que “pasó la vida con grandes enfermedades [...] con morir de treinta y tres años, ya su traje era como de persona de mucha edad” (V 1,3), murió en 1528 tras el parto difícil de la última de sus hijas²⁰³.

no sea sólo por remediarse, como acaecerá a muchas, puesto que el Señor puede perfeccionar este intento, si es persona de buen entendimiento, que si no, en ninguna manera se tome” (CV 14,1).

²⁰¹ Cf. Rosa Rossi, *o.c.*, 35–37.

²⁰² Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Teresa en oración* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004), 292–300. En esta obra el autor dedica un apartado a la situación de la mujer orante en esta época, en el que coloca varios testimonios literarios que hacen referencia a dicha situación, colocamos a continuación uno de ellos, mencionado en la p. 95 por parecerme muy significativo, ya que se trata de un autor leído por santa Teresa: “Desque tú vieres a tu mujer andar muchas estaciones y darse a devoterías y que presume de santa, ciérrale la puerta; y si esto no bastare, quíébrale la pierna si es moza, que coja podrá ir al paraíso dende su casa sin andar buscando santidades sospechosas. Bástele a la mujer oír un sermón y hacer, si más quiere, que le lean un libro mientras hila, y asentarse so la mano de su marido” (Francisco de Osuna, *Norte de Estados*, edición de Sevilla, 1531, f. 160v.).

²⁰³ Cf. Joseph Pérez, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo* (Madrid: Algaba Ediciones, 2007), 31–36.

De Juana, su hermana menor, dirá: “yo he harta lástima de mi hermana” (Cta 110)²⁰⁴, estaba casada con Juan de Ovalle y tenía que acomodarse en todo al parecer del esposo²⁰⁵.

De la madre, Teresa también heredó su afición por la lectura (cf. V 2,1), ya que como un caso especial en su casa las mujeres aprendieron a leer y escribir, siendo que la mayor parte de mujeres de la época eran analfabetas, cosa que también denunciará afirmando con ironía que las “mujeres [...] no tenemos letras” (V 26,3), también conoció la oposición al magisterio femenino, “ya que no es vuestro de enseñar” (CV 21,6) dice a sus hermanas de san José; además, se ve “imposibilitada de aprovechar en lo que yo quisiera en el servicio del Señor” (CV 1,2), prácticamente se ve impedida para poder colaborar en la obra de Cristo: “Por otra parte, se querría meter en mitad del mundo, por ver si pudiese ser parte para que un alma alabase más a Dios; y si es mujer, se aflige del atamamiento que le hace su natural porque no puede hacer esto” (6M 6,3)²⁰⁶.

También experimentó persecución como mujer espiritual, por ello tuvo que dar razones para convencer que su caso no era producto de alucinaciones ni del demonio y superar los prejuicios antifeministas²⁰⁷. Conoce los rumores que su entorno se dicen al respecto: “como muchas veces acaece con decirnos: «hay peligros», «fulana por aquí se perdió», «el otro se engañó», «el otro, que rezaba mucho, cayó», «hacen daño a la virtud», «no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones», «mejor será que hilen», «no han menester esas delicadeces», «basta el Paternóster y Avemaría»” (CV 21,2). El mismo censor del *Libro de la Vida*, el P. Domingo Bañez, escribió en la censura, refiriéndose a las gracias extraordinarias de la madre: “Sola una cosa hay en este libro en que poder reparar [...] y es que tiene muchas revelaciones y visiones, las cuales son mucho de temer, especialmente en mujeres, que son más fáciles en creer que son de Dios y en poner en ellas la santidad”²⁰⁸.

²⁰⁴ Carta dirigida a: Lorenzo de Cepeda, Toledo, 24 de julio de 1576.

²⁰⁵ En *Camino de Perfección* dirá: “Así como dicen ha de hacer la mujer para ser bien casada con su marido, que si está triste se ha de mostrar ella triste, y si está alegre, aunque nunca lo esté, alegre” (CV 26,4).

²⁰⁶ Hay que tener en cuenta que expresiones como “mujer y ruin” (CV 1,2), “nunca fui para nada” (V 31,24) que suelen encontrarse en sus escritos, responden, según la investigación actual, a un recurso retórico con el cual la escritora busca ganarse al lector o no despertar sospechas innecesarias, pero que a la vez se convierten en una denuncia o queja de la situación femenina. Cf. Juan Antonio Marcos, *Mística y subversiva: Teresa de Jesús* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001), 19–21.

²⁰⁷ Cf. Margarita Banbridge, “Mujer”, en *Diccionario de Santa Teresa*, dir. Tomás Álvarez (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 466–467.

²⁰⁸ En *Obras Completas de Santa Teresa*, 6a edic., dir. Alberto Barrientos (Burgos: Editorial de Espiritualidad, 2016), 291.

Donde expresó su denuncia más clara a la situación que sufría como mujer es el texto tachado por el censor en la primera redacción de *Camino de Perfección* 4,1 “¿No basta Señor, que nos tiene el mundo acorraladas e incapaces para que no hagamos cosa que valga nada por vos en público[...]?” Los hombre que se erigen como autoridad imponiendo límites incluso a su vida interior son catalogados como “jueces del mundo” e “hijos de Adán”.

Todos estas barreras sociales impedían que la mujer pudiera desarrollar su potencial en plenitud, ella misma dirá: “basta ser mujer para caérseme las alas” (V 10,8), la mujer no goza de libertad para poder aportar desde la identidad propia al desarrollo social y eclesial, no más allá del rol familiar y claustral que se le impone.

¿Cómo iluminará el encuentro con Jesús estos condicionantes en la vida de Teresa? ¿cómo pasó Teresa de la mentira a la verdad? ¿cómo vivirá la salvación desde su ser mujer? Lo desarrollaremos en el siguiente capítulo constatando cómo la salvación se hace personal y concreta en su vida, desde la experiencia de la amistad con Jesús que ilumina la verdad de su existencia, pues como afirmamos con Gesché, en la vida del ser humano, todo puede ser salvado²⁰⁹.

²⁰⁹ Cf. p. 21.

III. “De esta manera vivo ahora” (V 40,23): el “para qué” de la salvación en santa Teresa de Jesús

Cuando santa Teresa de Jesús en su autobiografía termina el tratado de oración, retoma el relato de su vida en el capítulo 23, diciendo: “Quiero ahora tornar adonde dejé de mi vida, que me he detenido, creo, más de lo que me había de detener, porque se entienda mejor lo que está por venir. Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva” (V 23,1), ¿qué ha acontecido en ella que ha provocado tal transformación? Básicamente se trata de un encuentro personal con Jesucristo a través del cual él ha entrado en su vida como Salvador, revelándole todo su misterio²¹⁰. Tal encuentro ayudó a Teresa a poder continuar abriéndose a la acción de Dios que se irá desbordando en ella, de manera especial a través del camino de la oración, desde donde el Señor la introdujo en un itinerario místico en el que la fue llenando de su amor, ayudándole a pasar de la autosuficiencia a la acogida del don²¹¹. Esta gracia significó una transformación de la vida de Teresa, por ello dirá que se trata de una “vida nueva”, tal y como hemos citado anteriormente.

Teniendo en cuenta que al aproximarnos, en el primer capítulo de nuestro trabajo, a la noción de lo que es la salvación cristiana, hemos afirmado, a partir de *Dei Verbum* 2, que en Cristo Dios ha querido manifestarse y revelarnos su salvación de manera plena, invitándonos a la comunión con él. Y que a partir de la experiencia bíblica y la reflexión teológica hemos descrito los contenidos de la salvación, diciendo que esta implica la liberación de todo aquello que aliena y oprime la vida del hombre. Que la salvación también se vive como una vida reconciliada en la que se establece una relación de amor entre Dios y el hombre, y los hombres entre sí. Pero sobre todo, que la salvación consiste en la autodonación que Dios hace de sí mismo, la cual es experimentada a través del vida teologal; en definitiva, que “la salvación es lo que Dios hace cuando se acerca al hombre y lo que acontece cuando este se encuentra con Dios”²¹² o también: “el estado de un individuo o pueblo que vive en una íntima relación con Dios, que a su vez marca, de manera permanente, una nueva vida llamada a desplegarse”²¹³; creemos que en Teresa de Jesús se ha realizado de manera concreta, esta salvación de Dios, por ello, su nueva manera de vivir, se vuelve transparencia de la voluntad salvífica de Dios.

²¹⁰ Cf. Jesús Castellano, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 217. Podemos tener presente aquí, lo que hemos dicho al exponer la experiencia cristiana, como profundización en el misterio salvador de Dios que transforma la vida personal del creyente. Cf. pp. 10-13.

²¹¹ Cf. Ciro García, “Pneumatología teresiana”, 604-605.

²¹² Emilio J. Justo, *La salvación*, 13.

²¹³ André Brouillette, “Cartografía de la salvación”, 419.

En ella, la historia de la salvación se fue realizando fundamentalmente a partir de tres experiencias: la relación con Jesús como “amigo verdadero” (V 22,6), el encuentro de Dios como Verdad de la que dependen las otras verdades (cf. V 40,4), y la visión del infierno, la cual le dejó como fruto: “ímpetus grandes de aprovechar almas” (V 32,6). Cada uno de estos acontecimientos formarán un apartado de este capítulo en el que deseamos mostrar el “para qué” de la salvación teresiana, o el cómo se expresa en su vida una existencia salvada. Lo haremos teniendo en cuenta el marco soteriológico que hemos expuesto en el primer capítulo, aplicándolo a las realidades que en el segundo expresamos como necesitadas de salvación, y veremos, cómo a partir de esta manera de relacionarse con Dios, estas las realidades fueron encontrando sentido, libertad y solución.

3.1 La amistad con el amigo verdadero, la capacidad de la relación con Dios

Este apartado lo desarrollaremos en tres momentos: primero presentaremos el encuentro de Teresa con Jesús y lo que ello significó en su salvación. Luego pasaremos a la dinámica transformante que Dios realiza a través de la oración. Por último constataremos la vida nueva que se realiza en Teresa, amando desde Dios.

3.1.1 El encuentro con Cristo, “divino y humano junto” (6M 7,9)

Partiendo de *Deus Caritas Est*: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (1), podemos afirmar que en nuestra autora, la salvación se ha concretizado en este encuentro con Jesús y el descubrimiento de su capacidad para entrar en relación con él, un Dios personal, cercano, amigo; y que esta relación con él ha transformado su existencia llenándola de sentido. Es un encuentro que se va desarrollando en diferentes facetas y va suscitando en ella una vida nueva, la cual está marcada por la vivencia de la medicación salvífica de Cristo, en donde su humanidad y la experiencia de sus misterios tiene un papel central²¹⁴. Veamos cómo se desarrolla este encuentro y relación²¹⁵.

²¹⁴ Cf. Ciro García, *Santa Teresa de Jesús, nuevas claves de lectura*, 55–57.

²¹⁵ En este desarrollo podemos tener en cuenta lo que señala K. Rhaner: “Tanto desde la perspectiva de la teología fundamental como desde el punto de vista humano es perfectamente legítimo para una cristología partir de nuestra relación personal con Cristo” (*Estudio teológico y exegético*. Madrid, 1975, 21) Citado en: Tomás Álvarez, *Estudios Teresianos III* (Burgos: Monte Carmelo, 1996), 12.

En medio de la vivencia de su fragilidad en los ámbitos que hemos presentado en el capítulo anterior, Teresa de Ahumada ha venido experimentando que Dios no la ha dejado nunca, que él está comprometido con su salvación: “¡Oh Señor mío! Pues parece tenéis determinado que me salve” (V 1,8). Releyendo su historia va tomando conciencia de la fidelidad de Dios: “Paréceme andaba su Majestad mirando y remirando por dónde me podía tornar a sí. Bendito seáis vos, Señor, que tanto me habéis sufrido” (V 2,8), Ve que su vida está precedida por su amor. Todo ello va desembocando en un itinerario de conversión, donde dos son los acontecimientos más significativos que marcan este proceso²¹⁶, el primero es el haberse encontrado con “Cristo muy llagado”, narrado en *Vida* 9,1. El segundo, es la primera experiencia de un éxtasis místico, el cual marcó su conversión definitiva y su liberación afectiva, lo encontramos en *Vida* 24,5-8.

Pero hemos de tener presente que el encuentro con Cristo a través de la imagen de su pasión, es el culmen de un proceso previo en el que él se le ha venido manifestando de manera progresiva, y en el cual ella descubre que Dios ha intervenido activamente en su salvación²¹⁷. Uno de los primeros encuentros con Jesús ha sido a través de la lectura de “buenos libros” y las conversaciones con su tío Pedro Sánchez, durante la estancia en su casa tras la enfermedad que le hizo salir de Santa María de Gracia, de ello nos dice lo siguiente: “Aunque fueron los días que estuve pocos, con la fuerza que hacía en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña” (V 3,5). De estas lecturas sobresalen las *Epístolas de san Jerónimo*, que le animarán en su entrada a la Encarnación (cf. V 3,7), en ellas pudo encontrarse con la centralidad de Jesucristo en la experiencia del santo²¹⁸. Más adelante, siempre por mediación de su tío, se encontrará con el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, que la introduce en la oración de recogimiento (cf. V 4,7), una oración más afectiva y orientada hacia el interior. Estas lecturas van siendo una invitación a buscar a Jesús, los pasajes evangélicos que va descubriendo en ellas hacen que Cristo vaya emergiendo y son una oportunidad para conocerle e ir relacionándose con él más familiarmente.

²¹⁶ Los teresianistas sitúan un momento determinante de su conversión en el encuentro con “Cristo muy llagado” de V 9,1. Sin embargo, también se habla de otros momentos en los cuales la gracia se hizo presente de una manera especial y que fueron animando un proceso conversión, así se señala: su conversión vocacional V 3,6, la conversión a la oración en V 7,17, y su conversión definitiva en V 24,7. Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 49–50.

²¹⁷ Jesús Castellano ve en este proceso de relación con Cristo varias etapas: búsqueda, encuentro, conversión, seguimiento, revelación, vida en Cristo, servicio por Cristo. Cf. Jesús Castellano, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 217.

²¹⁸ Cf. Secundino Castro Sánchez, *Cristología Teresiana*, 30–31.

Teresa se convierte en una alumna aventajada del método propuesto por Osuna, profundizando incluso, aunque aún de manera esporádica, en la oración de quietud y de unión. Oraciones en las que, como ella misma afirmará después, la voluntad del orante va siendo atraída hacia la persona del Señor (cf. CV 31,2-3). De esta forma va descubriendo un mundo interior dentro de sí habitado por Dios: “Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro Bien y Señor, dentro de mí presente; y ésta era mi manera de oración: si pensaba en algún paso, le presentaba en lo interior” (V 4,7). Así, Cristo comienza a entrar en su vida afectiva, va suscitando en ella el amor y la compasión, por ello dirá que una gracia en la oración fue el entender “qué cosa era amarle” (V 6,3). Cristo se está convirtiendo en alguien vital para ella, va aprendiendo a compartir compasivamente su vida²¹⁹. Por una parte, podemos observar que Dios se va haciendo concreto en la persona de Jesucristo, él va siendo el lugar de encuentro con Dios; por otra, vemos un crecimiento vivencial que va del Cristo aceptado por la fe, a la experiencia de una relación personal con él²²⁰.

Es precisamente en torno a este proceso, al que hemos hecho referencia anteriormente, en el que se refleja su búsqueda de Dios, de la vida, como ella misma dice: “Deseaba vivir, que bien entendía que no vivía” (V 8,12), donde Cristo se le hace presente con su misterio redentor: “Acaeciome que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar [...] Era de Cristo muy llagado y tan devota, que, en mirándola, toda me turbó de verle tal” (V 9,1). Frente a esta imagen Teresa se apropia del misterio redentor de Jesús, haciendo experiencia de aquello que dice san Pablo: “él me amó y se entregó por mí” (Ga 2,20). Ella se descubre destinataria del amor de Dios y de su obra salvífica que le ha llevado a dar su vida por todos: “representaba bien lo que pasó por nosotros” (*Ibid*). Para describir lo que le acontece se apoya en la figura de María Magdalena, y como ella, se postra a los pies de Jesús “con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle” (V 9,1)²²¹, experimentando allí su salvación: “Creo, cierto, me aproveché, porque fui mejorando mucho desde entonces” (V 9,3).

Frente a esta imagen en la que se encuentra con el amor de Cristo, Teresa ha caído vencida, está postrada ante él como signo de su rendición. Pasa de la confianza en sus propios esfuerzos al abandono en la misericordia de Dios: “estaba ya muy desconfiada de mí y ponía

²¹⁹ Cf. Ángel María García Ordás, *o.c.*, 60–61. Ella misma aconsejará esta disposición al inicio del proceso orante, como la mejor manera de abrirse a la presencia de Dios Cf. CV 26,2-10.

²²⁰ Cf. Secundino Castro, *Cristología Teresiana*, 27.

²²¹ Santa Teresa piensa en la Magdalena según la tradición, que la identifica con la mujer adúltera de Jn 7,53 ss.

toda mi confianza en Dios” (V 9,2). Recordemos que ya hemos indicado, con André Brouillette, que el proceso de salvación de Teresa está caracterizado por este paso de la angustia sobre su salvación a la confianza en Dios²²². Desde este encuentro personal con Cristo, teresa se ve libre de sí misma, “me libro de mí” (V 23,1), dirá más adelante. Ya no será ella y sus fuerzas las protagonistas de su vida; desde la experiencia de fragilidad, sabiendo que no hace el bien que quiere hacer (cf. Rm 7,19) cederá el paso a Cristo para que sea él quien gobierne su vida, sostenida por su amor: “se nos da a entender cómo es Dios y poderoso y que todo lo puede y todo lo manda y todo lo gobierna y todo lo hinche su amor” (V 28,9).

De la misma manera, experimenta que este acontecimiento es una gracia de Dios que le sobrepasa: “Harto me parece hacía su piedad, y con verdad hacía mucha misericordia conmigo, en consentirme delante de sí y traerme a su presencia: que veía yo, si tanto él no lo procurara, no viniera” (V 9,9). Por otra parte, los teresianistas hablan de este encuentro como la respuesta de Dios a su búsqueda. Es él quien ahora se hace el encontradizo acogiendo la disposición de Teresa, respondiendo a su necesidad. Es el Señor quien viene en su ayuda: “no estaba su Majestad esperando sino algún aparejo en mí” (*Ibid*)²²³. Se trata por lo tanto de una conversión en la que se pasa de la autosuficiencia a la vida de la gracia, el paso que san Pablo llama “del hombre viejo” al “hombre nuevo” guiado por el Espíritu (cf. 2 Co 5,17)²²⁴. Este suceso acaeció en la cuaresma de 1554, a la edad de 39 años²²⁵.

A partir de este encuentro, Cristo introduce a santa Teresa en la experiencia de su misterio. Profundiza en el camino de la oración que le permite crecer en intimidad y confianza con Jesús: “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 solo. Parecíame a mí que, estando solo y afligido, como persona necesitada, me había de admitir a mí” (V 9,4). De esta manera se va encontrando con la humanidad de Cristo: “Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre” (V 9,6). Esta cercanía con él le va abriendo a la confianza y a la experiencia de la misericordia de Dios: “considerando el amor que tenía, tornaba a animarme, que de su misericordia jamás desconfié” (V 9,7). Cristo va dejando de ser objeto de devoción y va pasando a ser una persona con la cual se relaciona. Crece en la certeza de una presencia: “Acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo [...] venirme a

²²² Cf. pp. 32 y 52.

²²³ Cf. Secundino Castro, *Ibid.*, 41-46

²²⁴ Cf. Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús, transparencia del misterio*, 44-46.

²²⁵ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Santa Teresa de Jesús, nueva biografía*, 153-155.

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” (V 10,1). Pasa de representar a Cristo en lo interior a experimentar que él mismo se le hace presente a la vez que se va desarrollando un proceso de centramiento en Cristo motivado por el amor²²⁶.

Así llegamos al segundo de los acontecimientos que animaron su proceso de conversión, en este caso, su conversión y liberación afectiva. Sucedió dos años después de su encuentro ante la imagen de “Cristo muy llagado”, y se trata de una acción sanadora del Espíritu Santo²²⁷. Orientada por el P. Juan de Prádanos, ora con la invocación del *Veni Creator* pidiendo luz sobre la conveniencia o no de dejar algunas amistades. Estando en oración, Teresa experimentó su primer éxtasis místico, lo cual nuevamente nos habla de un descentramiento del “yo” que le lleva a colocarse de cara a Dios en actitud de escucha²²⁸; momento en el cual entendió estas palabras: “Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles” (V 24,5). Y a continuación nos dice el efecto que esta gracia produjo en ella: “libertad y fuerza para ponerlo por obra” (V 24,7). Aquí la Santa fue sanada emocionalmente y recibió la libertad para amar desde Dios, tal y como desarrollaremos más adelante.

Al momento observamos que Jesús se le va mostrando como Señor y Salvador. Su palabra es eficaz y se cumple con contundencia, así lo ha experimentado con aquellas primeras “hablas” que escuchó de su boca: “Ello se ha cumplido bien” (V 24,6). Cristo va apareciendo como “luz”, “camino”, “agua viva”²²⁹. Teresa se va identificando con personajes del Evangelio que se han encontrado con Jesús, y se convierten en modelos en los cuales lee y desde donde comprende su propia historia de salvación: “¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel Evangelio” (V 30,19). También con el ciego de nacimiento a quien el Señor ha dado luz²³⁰, o con el paralítico pues ella misma

²²⁶ Cf. Jesús Castellano, “Cristo imagen y camino del hombre nuevo”, *Seminarium* 33 (1981): 703.

²²⁷ Cf. André Brouillette, *Le Lieu Du Salut. Une Pneumatologie D’incarnation Chez Thérèse D’Ávila*, 185–186.

²²⁸ En el capítulo 23 de *Vida*, Teresa narra el discernimiento que ha venido haciendo con la ayuda del P. Gaspar Daza y Francisco de Salcedo, en torno a ciertas experiencias místicas que ha tenido. Ellos le aseguran que su experiencia es fruto del demonio, lo cual reafirma en la Santa su preocupación por la falta de virtud y la dejan en ese ámbito del esfuerzo ascético y voluntarista. Será el jesuita Cetina quien le tranquilizará haciéndole ver que su oración es de Dios y puede continuar en ese camino. Después del traslado de Cetina, Teresa inicia a dirigirse con el también jesuita Juan de Prádanos.

²²⁹ Encontramos varios textos en los que la Santa hace referencia a Jesús utilizando estas imágenes, por ejemplo: V 15,13; 28,5; 30,14,19; CC 4,16; 15,6.

²³⁰ La imagen de pasar de la ceguera-oscuridad a la luz es muy recurrente en sus escritos, algunos textos significativos pueden ser: V 38,3; F 22,7; 29,24; 1M1,3; 6M 4,11; Ex 8,2.

se ha visto “tullida”²³¹. Se trata pues, de una experiencia de Jesús en su propia vida, en su interioridad, que va englobando toda su persona²³².

También Jesús se le va mostrando como “Maestro” al igual que hizo con sus discípulos: “su Majestad fue siempre mi Maestro” (V 12,6). Él le enseña el camino que le conduce a Dios: “el mismo Señor mostró ese camino de perfección diciendo: Toma tu cruz y sígueme” (V 15,13). De manera especial le conoce como maestro, cuando en 1559, ante el índice del inquisidor Valdés, se vio privada de los libros que al momento le servían de apoyo: “me dijo el Señor: *No tengas pena, que yo te daré libro vivo*. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones. Después, desde a bien pocos días, lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que veía presente, y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros” (V 26,6). Jesús, desde su interior, se le va comunicando a sí mismo, su misterio, le enseña que en su persona está el proyecto salvador de Dios²³³.

Por otra parte, a través de la humanidad de Cristo va penetrando en la divinidad y en la experiencia de la resurrección. Jesucristo continúa revelándose poco a poco, acomodándose a su condición, primero sus manos, luego su rostro²³⁴, hasta mostrarle toda su “humanidad sacratísima como se pinta resucitado” (V 28,3). La experiencia mística teresiana se caracteriza por una penetración del misterio cristiano, es una “cristofanía”²³⁵, es el Resucitado quien se le hace presente: “Porque si es imagen, es imagen viva, no hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios. No como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado” (V 28,8)²³⁶. La experiencia teresiana de Jesús es siempre del Cristo glorioso, es el Jesús que ha sufrido su pasión pero que ahora está exaltado a la diestra de Dios, es él quien actúa en su vida: “Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado, y en la hostia lo mismo, si no eran algunas veces para esforzarme si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas, algunas veces en la cruz y en el huerto, y con la corona de espinas pocas; y llevando la

²³¹ Cf. V 6,5. Suele referirse al paralítico de la piscina de Betesda (Jn 5,1-18), como al “tullido” 1M 1,8.

²³² Cf. Tomás Álvarez, *Estudios teresianos III*, 23.

²³³ Cf. Secundino Castro Sánchez, *Cristología teresiana*, 338–339.

²³⁴ Cf. V 28,1-2. En los capítulos 27-29 de *Vida* Teresa relata una serie de experiencias místicas a través de las cuales va teniendo experiencia del misterio Cristo, proceso a través del cual él la va llevando hacia la unión.

²³⁵ Cf. Tomás Álvarez, “Jesucristo en la vida y enseñanza de Teresa”, en *Diccionario de Santa Teresa*, dir. Id. (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 380-381.

²³⁶ Tomás Álvarez también ve esta experiencia con el Resucitado, a través de las locuciones, de manera especial cuando Teresa escucha las palabras “yo soy” o “no temas” como en V 25,18, 30,14 CC 4,16 15,6, F 31,4. Es “Cristo hombre que le trae su salvación y le repite, como Javé a Moisés o como el resucitado a los discípulos «yo soy». O bien «yo soy, no hayas miedo” Tomás Álvarez, *Estudios Teresianos III*, 28.

cruz también algunas veces para, como digo, necesidades mías y de otras personas, mas siempre la carne glorificada” (V29,4). De esta manera Cristo le va descubriendo su hermosura, dejando una huella en su persona, a medida que la va cristificando en una relación amorosa: “de ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura” (V 37,4).

Una serie de gracias místicas encuadradas en la vida litúrgica, le permiten vivenciar el misterio pascual, identificándose con Cristo. Por ejemplo un Domingo de Ramos de 1571 escucha estas palabras: “Hija, yo quiero que mi sangre te aproveche, y no hayas miedo que te falte mi misericordia. Yo la derramé con muchos dolores, y gózalos tú con gran deleite” (CC 12,1). Y durante la Pascua experimenta la presencia del Resucitado: “Después de comulgar, me parece clarísimamente se sentó cabe mí nuestro Señor y comenzóme a consolar con grandes regalos, y díjome entre otras cosas: *Vesme aquí, hija, que soy yo [...] Mira mis llagas; no estás sin mí, pasa la brevedad de la vida*” (CC 13,10)²³⁷.

Finalmente, esta relación con Cristo viene a ser algo permanente: “Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo [...] y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco, o no estuviese muy divertida, podía ignorar que estaba cabe mí” (V 27,2). Se experimenta viviendo en él, a la manera de san Pablo: “ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20), así nos lo expresa: “Que no vivo yo ya, sino que Vos Criador mío, vivís en mí” (V 6,8)²³⁸. Todo el misterio de Cristo está ya presente en ella como un don del Espíritu Santo, una experiencia totalizante e inolvidable. Su presencia ejerce en ella una influencia positiva, un influjo amoroso, es un estar juntos que no se reduce al tiempo o al espacio. Su presencia es su misma persona, es Cristo mismo quien está con ella²³⁹.

Tras habernos acercado a la historia de este encuentro entre Jesús y Teresa, podemos preguntarnos: ¿Qué ha significado este encuentro personal con Cristo en la historia de salvación de la santa? Podemos responder que se trata, ante todo, del establecimiento de una relación salvífica, en ella se cumple lo que Emilio Justo afirma sobre la salvación: “La salvación es lo que Dios ofrece al hombre [...] Desde el momento en que Dios decide crear al hombre y sellar una alianza con él lo está invitando a compartir su vida y un proyecto de comunicación. El

²³⁷ Tengamos presente que es en torno a la Eucaristía, actualización del misterio pascual y salvador de Cristo (Cf. SC 6), donde Teresa ha tenido gran parte de sus experiencias místicas, experiencias de encuentro con Dios, de la presencia de Cristo; convirtiéndose así en el centro espiritual de su existencia. Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 270–271.

²³⁸ Una experiencia semejante también refiere en CC 3,10.

²³⁹ Cf. Ángel María García Ordás, *o.c.*, 42–43.

encuentro personal que se da en esa relación de amistad es lo que llamamos salvación”²⁴⁰. Teresa experimentando la amistad de Dios, ha podido enraizar su vida en él, en esta relación de comunión personal. Ello le ha posibilitado un nuevo nacimiento, pues dice: “yo me veía otra en todo” (V 27,1)²⁴¹. Abriéndose a la relación con Dios, se experimenta rescatada del camino herrado por donde avanzaba, ahora con Jesús avanza en la senda correcta: “Veía que por este camino le llevaba para el cielo, y que antes iba al infierno” (*Ibid.*) “Infierno” hace referencia a perdición, mientras que “cielo” a salvación, en el encuentro con Jesús le ha permitido entrar en su espacio salvador²⁴².

Lo que ha significado esta relación salvadora con Jesús podemos exponerlo también desde tres ámbitos que surgen de la afirmación del párrafo anterior: a nivel teológico, la experiencia de un Dios que se comunica; desde la antropología, la capacidad relacional del ser humano; y a nivel cristológico, la mediación salvadora de Jesucristo. Los expondremos a continuación.

A partir de la relación con Cristo, Teresa ha conocido un Dios que se comunica y se dona al ser humano: “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina” (DV 2)²⁴³. Esta es una afirmación constante en los escritos teresianos: “Mirad que es así cierto, que se da Dios a Sí a los que todo lo dejan por él. No es aceptador de personas; a todos ama; no tiene nadie excusa por ruin que sea, pues así lo hace conmigo” (V 27,12). En esta comunicación ella ha descubierto al Dios “de todos”, al Dios que es gracia y don, “es amigo de dar” (V 19,17) “nunca se cansa de dar” (CV 32,12). Con todo, no se agota en darnos cosas, sino que se da él mismo, sabe que Dios se ofrece sin medida, él es “quien tan sin tasa se nos da” (V Epílogo 4). Es la experiencia de la salvación a partir de la donación de Dios que crea relación y encuentro generador de vida, por ello habla de: “el particular cuidado que Dios tiene de comunicarse con nosotros y andarnos

²⁴⁰ Emilio J. Justo, *La salvación*, 61.

²⁴¹ La experiencia de la Santa nos hace conectar con el nuevo nacimiento del cual habla Jesús a Nicodemo (Cf. Jn 3,3-7) o el ser una nueva criatura de san Pablo (Cf. Ga 6,15; 2Co 5,17), que son fuente de una vida nueva, o de un nuevo comportamiento (Cf. Rm 6,1-23). Tal proceso de transformación del ser humano nos lo explicará en el itinerario de las *Moradas* a través de la imagen del gusano de seda (Cf. 5M 2,4). Una obra realizada en Cristo por la acción del Espíritu Santo.

²⁴² Al respecto también nos parece sugerente lo que afirma K. Rhaner: “Dios se deja experimentar como un ser presente por su voluntad salvadora que orienta al hombre a relacionarse con él” Karl Rahner, *Experiencia del Espíritu* (Madrid: Narcea, 1978), 40.

²⁴³ Recordemos que en la p. 19 de nuestro trabajo, hemos afirmado con K. Rhaner que lo fundamental de la fe cristiana es la autocomunicación de Dios, por lo que la salvación consiste ante todo en la relación que Dios ofrece a su criatura.

rogando, que no parece otra cosa, que nos estemos con él” (7M 3,9). Tiene experiencia de que es Dios mismo quien busca al ser humano para enriquecerlo: “no está deseando otra cosa, sino tener a quien dar” (6M 4,12). La salvación por lo tanto, implica la acogida de este don de Dios que se comunica²⁴⁴.

Por otra parte, la comunicación de Dios le ha permitido a la santa abulense conocer y desarrollar su vocación a la unión con él, la cual le es connatural a todo ser humano: “La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios” (GS 19). El ser humano lleva dentro de sí una capacidad relacional que le permite acoger la llamada de Dios y responderle, haciendo de él un ser personal, que encuentra su culmen en aquella vocación revelada en *Génesis* 1,26 a ser imagen y semejanza de Dios²⁴⁵. Desde el don de la amistad que Jesús le ofrece, Teresa llega a penetrar en esta profunda dignidad de ser humano: “y con ser de natural tan rica y poder tener su conversación no menos que con Dios” (1M1,6). En esta relación personal con Dios es donde se da el verdadero crecimiento de la persona hacia su plenitud como imagen de Dios, donde realiza su vocación a la comunión. De esta manera el hombre es el “tú” de Dios y Dios es el “tú” del hombre en Cristo. En la antropología teresiana el ser humano aparece como un ser esencialmente abierto a Dios. Esto es posible porque antes Dios se le ha comunicado.

Desde esta consciencia de que Dios se le comunica y habita en ella, vive en una comunión personal con él. Esta relación le permite personalizar su fe, su vida cristiana, su salvación. El culmen de su vida de fe no ha sido el conocimiento de unos contenidos dogmáticos, la celebración de unos ritos, sino el encuentro con una persona que ha llenado toda su existencia. Ella ha escuchado y acogido la llamada de Dios a relacionarse con él. Así lo vivió ante la imagen de Cristo sufriente, quien mostrándole su amor por ella, la impulsa a una relación, a responder a este amor; así, después de este encuentro, experimentará que ha crecido en ella “la afición de estar más tiempo con él” (V 9,9). Este acontecimiento fue un impulso hacia una comunión más plena con Dios, por ello Cristo se convierte en el fundamento de su vida espiritual²⁴⁶, en una relación que se desarrolla en lo más natural y humano de la vida cotidiana. De esta manera, el testimonio teresiano se convierte en signo de que la fe cristiana es ante todo relación con Dios²⁴⁷.

²⁴⁴ Cf. Maximiliano Herráiz García, “Donación de Dios y compromiso del hombre”, *Teresianum* 33 (1982): 339–342.

²⁴⁵ Cf. Carlo Laudazi, *Dimensione antropologica e relazionale della teologia della preghiera* (Roma: Teresianum, 2018), 97–98.

²⁴⁶ Cf. Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús, presencia y experiencia*, 53–61.

²⁴⁷ Cf. Luis Aróstegui, “Santa Teresa de Jesús, testimonio teológico”, 274.

La esencia de la revelación consiste en que Dios ha tomado la iniciativa para mostrar al ser humano su amor, suscitando en él la capacidad de responder y establecer una relación fundada en el amor, de alianza, de amistad²⁴⁸. El hombre cuanto más se ve en Dios más se encuentra y comprende a sí mismo; cuando más se acerca a Dios, descubre mejor su identidad. De aquí se desprende que la vocación a la unión con Dios es fundamental para el hombre, esta se realiza en la mutua donación ambos hacen de sí mismos²⁴⁹. Así, Cristo le ha revelado a Teresa su capacidad dialógica, desde la cual crece y madura espiritualmente. Por lo tanto, en realidad, la salvación del hombre consiste sobre todo en esta relación íntima y personal con Dios, siendo consciente de ello afirma: “el gran bien que hace Dios a un alma que la dispone para tener oración [...] tengo por cierto la saca el Señor a puerto de salvación” (V 8,4). La experiencia teresiana nos hace constatar que el ser humano es para la comunión con Dios, realizada de una manera especial en la interioridad habitada del hombre: “hay un mundo interior acá dentro” (4M 1,9)²⁵⁰.

Desde esta experiencia de la interioridad habitada, que describe de manera especial en las *Moradas*, la misma persona se convierte en un espacio habitado por la salvación: “Pues consideremos que este castillo tiene, como he dicho, muchas moradas: unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma” (1M 1,3). La interioridad es espacio de relación entre Dios y el hombre, por ello el alma viene representada como un “paraíso” haciendo referencia a Prov 8,31: “que si bien lo consideramos, hermanas, no es otras cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice él tiene sus deleites. Pues ¿qué tal os parece que será el aposento adonde un Rey tan poderoso, tan sabio, tan limpio, tan lleno de tos bienes se deleita?” (1M 1,1)²⁵¹. Toda el imaginario que utiliza habla de la “hermosura” de la persona habitada “por el mismo sol” (1M2,1) que le da resplandor y vida. Se trata del cumplimiento de la promesa hecha por Jesús: “Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él” (Jn 14,23). De esta forma, la experiencia teresiana remite a la persona habitada como lugar de proximidad, de encuentro, de diálogo y relación, por lo tanto de salvación²⁵².

²⁴⁸ Cf. Luigi Borriello, “Amore, amicizia e Dio in S. Teresa”, 284.

²⁴⁹ Cf. Carlo Laudazi, *o.c.*, 108–109.

²⁵⁰ Cf. Ciro García, *Santa Teresa de Jesús, nuevas claves de lectura*, 69–70.

²⁵¹ Un verbo recurrente en santa Teresa es “deleitarse”. Covarrubias lo asocia a dar placer o gusto. La Santa lo utiliza para expresar el deleite que Dios tiene en la relación que establece con el ser humano (Cf. V 14,9-10; 35,12; 1M 1,1; E VII). Ello nos remite al gozo que Dios experimenta frente a su creación (Cf. Gn 1,31; Sb 11,24). La salvación también implica la experiencia de ser creación amada de Dios, encontrando el origen último de nuestra existencia en el amor de Dios, así aparece, de manera especial, en la antropología descrita en 1M. Cf. Agustina Serrano Pérez, “Antropología teológica latente en el *Castillo Interior* de santa Teresa de Jesús”, *Teresianum* 63 (2012): 200.

²⁵² Cf. André Brouillette, “Cartografía de la salvación”, 427–428.

En la relación con Jesús, Teresa también ha conocido que “la humanidad de Cristo ejerce un papel mediador en la salvación”²⁵³. Teresa encuentra a través de la “Humanidad Sacratísima” su presencia salvífica, cercana y su mediación, penetra en el misterio de la Encarnación: “Y veo yo claro, y he visto después que, para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta humanidad sacratísima” (V 22,6)²⁵⁴. Cristo en su humanidad, se le ha hecho presente y ha establecido con ella una relación de persona a persona, permitiéndole superar la imagen de un Dios lejano. De aquí que uno de los títulos con que suele referirse a él es del “amigo”: “Puedo tratar como con amigo aunque es Señor” (V 37,5).

Confiesa que sin la humanidad “se hallaba muy mal mi alma” (V 22,5), por el contrario, esta relación con él le va permitiendo encontrar todo bien, camino, apoyo, le permite experimentarse comprendida en su fragilidad: “Comenzóme mucho mayor amor y confianza de este Señor [...] Veía que, aunque era Dios, que era hombre, que no se espanta de las flaquezas de los hombres, que entiende nuestra miserable compostura” (V 37,6). Encuentra en él fortaleza: “es muy buen amigo Cristo, porque le miramos hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía” (V 22,10)²⁵⁵, conoce el misterio del amor encarnado que ha llevado a Jesús a hacerse uno con la humanidad, por lo cual es capaz de compadecerse de sus hermanos (cf. Hb 4,15).

A la luz de la humanidad de Cristo, Teresa descubre también la belleza de su propia humanidad. Su espiritualidad se caracteriza por este rico humanismo, expresado en la vivencia de las virtudes sociales. Si antes observábamos una tensión entre la vivencia sana del mundo o lo corporal y su deseo de santidad, como en una tensión hacia lo “puro espiritual” que proponían los escritos de la época²⁵⁶; ahora resplandece en ella una humanidad reconciliada: “no somos ángeles, sino que tenemos cuerpo” (V 22,1). Desde la encarnación del Hijo de Dios, comprende que todo humano está abierto a Dios, y desde aquí es capaz de expresar con libertad el amor y la amistad, con la capacidad de valorar todo lo humano. Así valora la afabilidad, el agradecimiento, la suavidad en el trato, la discreción, la alegría, la limpieza corporal²⁵⁷. Aprecia el talento y las cualidades de cada persona. Desde Dios ha logrado penetrar en la profundidad de la dignidad de la persona humana: “No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran

²⁵³ Bernard Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, 19.

²⁵⁴ La humanidad de Jesús es sacramento de salvación; en él, Dios se ha hecho hombre, llevando a cabo la redención del ser humano en todos los ámbitos que le configuran. Así, su mediación se ha convertido en vía de acceso, medio y lugar de encuentro entre el hombre y Dios. Cf. Walter Kasper, *o.c.*, 198-199. Esta es la experiencia de Teresa a través de la “Sacratísima humanidad”.

²⁵⁵ Cf. Jesús Castellano, “Cristo imagen y camino del hombre nuevo”, 702-703.

²⁵⁶ Cf. Tomás Álvarez, *Estudios teresianos III*, 20-23. También se puede confrontar lo expuesto en la p. 41 de nuestro trabajo.

²⁵⁷ Cf. V 11,16; CV 41,5-8

capacidad [...] pues Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza. Pues si esto es, como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este castillo” (1M1,1)²⁵⁸.

Todo este proceso de comunión personal que realiza plenamente al ser humano, llega a su culmen, en lo que se puede en esta vida, en la gracia del matrimonio espiritual y su entrada en el misterio de la vida intratrinitaria. Desde aquí Cristo es experimentado como el Esposo del alma y el Hijo de Dios. La gracia del matrimonio espiritual la vivió Teresa el 18 de noviembre 1572, lo narra así:

“Díjome su Majestad: *No hayas miedo, hija que nadie sea parte para quitarte de mí [...] Entonces representóseme por visión imaginaria [...] y diome su mano derecha y díjome: Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy; hasta ahora 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 tuya y la tuya mía*” (CC 25).

Se trata de una alianza en la que se establece una comunión de vida: Cristo ha asumido todo lo humano, pero también el ser humano es llamado a compartir la vida del Resucitado; por ello Jesús, en la experiencia del matrimonio le ofrece el clavo de su pasión y ambos comparten la misma honra. Con el título de “Esposo” Teresa expresa el lugar de Cristo en la historia de la salvación, nos remite a su proximidad y relación amorosa que nos une con Dios²⁵⁹.

Desde su condición de Hijo de Dios, Jesús introdujo a Teresa en la relación con el Padre y el Espíritu Santo, escucha a Jesús que le dice: “Goza del bien que te ha sido dado, que es muy grande; mi Padre se deleita contigo y el Espíritu Santo te ama” (CC 10). Los últimos años de su vida se caracterizaron por esta presencia del misterio trinitario²⁶⁰, meta de la vida cristiana; pues Dios, donándose a sí mismo, nos introduce en el misterio de su comunión para que podamos participar de él: “para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu” (LG 4)²⁶¹. Igual que con Jesús, Teresa vive en compañía permanente de las otras personas de la Santísima Trinidad: “El martes después de la Ascensión, habiendo estado un rato en oración [...] Comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad [...] Y así me parecía hablarme todas las tres Personas y que se representaban dentro en mi alma distintamente” (CC 14,1). De esta manera constatamos

²⁵⁸ Cf. Jesús Castellano, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 259–262.

²⁵⁹ Cf. Secundino Castro Sánchez, *Cristología teresiana*, 341–344.

²⁶⁰ Su primera experiencia del misterio trinitario suele datarse en mayo de 1571. Cf. Ciro García, *Santa Teresa de Jesús, nuevas claves de lectura*, 266.

²⁶¹ Cf. Secundino Castro Sánchez, *Cristología teresiana*, 363–365.

el misterio trinitario como fuente y culmen de salvación, así como de la dignidad de la persona llamada al trato de amistad con Dios como plenitud de vida²⁶².

3.1.2 Relación de amistad que transforma

El camino o espacio privilegiado en donde se ha dado el encuentro personal e inmediato entre Dios y Teresa, que hemos presentado en el apartado anterior, ha sido la oración. A través de la oración Cristo ha ido plasmando su imagen en Teresa y, la ha introducido por el camino del amor, en la Trinidad. Por ello, vamos a exponer en este apartado la experiencia orante de Teresa como experiencia de amistad que transforma la vida de la persona suscitando en ella una existencia salvada.

En el primer capítulo afirmamos que la salvación también se expresa en categorías de relación, en la Sagrada Escritura en términos de alianza entre Dios y su pueblo (cf. Jr 31,31)²⁶³. En esta relación Dios ofrece su salvación dándose a sí mismo, brindando al ser humano su amistad²⁶⁴. Y tal como hemos visto, uno de los aspectos centrales de la experiencia de la salvación en santa Teresa es su relación personal con Cristo, como “amigo verdadero” (V 22,6). Por ello, cuando la Santa habla de esta relación con Dios, es decir de la oración, lo hace en términos de amistad: “que no es otra cosas oración mental —a mi parecer— , sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (V 8,5). Su definición nos remite a la experiencia de la oración como ámbito desde el cual el hombre vive su dimensión relacional con Dios. La oración es ante todo una relación, a partir de la certeza de un Dios que se comunica y que es amor (cf. 1 Jn 4,8), que está presente en el ser humano y busca el “trato” con él para ofrecerle su amistad, “es amistad la acción salvífica de Dios en su alma”²⁶⁵.

La imagen fundamental de Dios en la espiritualidad teresiana es la de Dios-amigo²⁶⁶, y con el término “amistad” Teresa expresa la relación de amor entre Jesucristo y ella; así, la salvación en la experiencia teresiana puede leerse como un crecimiento en la intimidad con Cristo, tal y como ha sucedido a los primeros discípulos, a quienes Jesús llama “amigos” (cf. Jn 15,13-14). Su salvación está radicalmente centrada en él y en su amistad, lo cual le ha permitido

²⁶² Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 194–195. También A. Serrano afirma que en el pensamiento teresiano, el ser humano alcanza su plena humanización cuando vive desde esta relación con el Dios trinitario que habita en su interior, es el hombre descrito en las 7 Moradas. Cf. Agustina Serrano Pérez, *o.c.*, 191.

²⁶³ Cf. p. 17.

²⁶⁴ Cf. Emilio J. Justo, *La salvación*, 272.

²⁶⁵ Tomás Álvarez, “Amistad”, 44.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*

poder pasar de ver la salvación como recompensa, tal y como lo vivía en los primeros años de juventud: “parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios” (V 1,4), a gozarla como un don desde la relación con Dios: “Y quien no la ha comenzado [la amistad con Dios], por amor del Señor le ruego yo no carezca de tanto bien [...] a poco ganar irá entendiendo el camino para el cielo” (V 8,5). Consciente de que no ha podido salvarse a sí misma, la salvación para santa Teresa se ha concretizado en esta relación con Jesús²⁶⁷.

El proceso oracional de la Santa es el mismo que el de su relación con Jesús, tal y como lo hemos presentado en el apartado anterior, va de encontrarse con el Jesús del Evangelio, representarlo en su interior identificándose con él en sus distintos misterios, hasta experimentar su presencia misma en lo más profundo de su ser. Ya no es la proyección de una imagen creada con ayuda de su imaginación sino la certeza de una presencia con quien se relaciona desde la mirada de amor: “mire que le mira” (V 13,22). Desde este conocimiento de un Dios que vuelve su mirada al hombre crece el amor y la amistad. También puede expresarse como el proceso de búsqueda que Teresa hace de Jesús: “Buscarme has en tí” a la invitación de Jesús a vivir sumergida en la Trinidad: “No trabajes tú de tenerme a mí encerrado en tí, sino de encerrarte tú en mí” (CC 15,3)²⁶⁸.

Desde el ámbito soteriológico, podemos decir que la oración nos manifiesta una salvación transformadora²⁶⁹, en cuanto que se trata de una amistad que transforma interiormente al ser humano hasta unirle con Dios. Efectivamente, la definición teresiana de la oración continúa: “Y si vos aún no le amáis, porque para ser verdadero el amor y que dure la amistad hanse de encontrar las condiciones” (V 8,5), se trata pues de un proceso en el que Dios a través de su amor va llevando a plenitud la condición humana, de tal manera que nuestra condición se asemeje a la suya. De aquí que una de las tareas que Teresa encomienda al orante sea: “estudiar cómo haré mi condición que conforme con la suya” (CV 22,7). Por lo tanto, la oración se fundamenta en el amor transformante de Dios que la hace posible, en ella se experimenta a Dios deseoso de donarse hasta hacernos participar en la relación intratrinitaria²⁷⁰.

²⁶⁷ Cf. André Brouillette, “Cartografía de la salvación”, 417-419.

²⁶⁸ Cf. Martín Velasco ve en esta nueva orientación de la búsqueda de Dios, una conversión existencial, un nuevo nacimiento, donde la persona deja de autoafirmarse para abandonarse completamente en Dios. Un encuentro definitivo en el que el ser humano se realiza desde la unión con Dios. Cf. Juan Martín Velasco, *o.c.*, 135.

²⁶⁹ Cf. Agustina Serrano Pérez, *o.c.*, 200-201.

²⁷⁰ Cf. Marie-Joseph Huguenin, *o.c.*, 276-278.

Ha sido pues, la relación-amistad con Jesús la que ha ido transfigurando la vida de Teresa, cambio en el que ha ido experimentando su salvación, y le ha posibilitado vivir de otra manera. Dice que a través de ella se remediaron todos sus males (cf. V 8,9), que Dios le ha llevado a “puerto de salvación” (V 8,4) o a “puerto de luz” (V 19,4)²⁷¹. Para Teresa, la oración, como espacio de relación con Dios, es el paso de la perdición a la salvación, de la oscuridad a una vida iluminada por el amor; por ello da testimonio de “el gran bien que hace Dios a un alma que la dispone para tener oración” (V 8,4). En la oración ha encontrado un nuevo rostro de Dios, no es el Dios que espera que el ser humano sea perfecto para relacionarse con él, sino que le acoge y acepta tal y como es; es más bien su amistad la que le transforma: “¡Oh qué buen amigo hacéis, Señor, cómo le vas regalando y sufriendo y esperáis a que se haga a vuestra condición, y tan de mientras le sufrís vos la suya! Tomáis en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido” (V 8,6).

Teresa misma se vio durante mucho tiempo en la tentación de alejarse de la oración por considerarse indigna: “Hízome en esto gran batería el demonio y pasé tanto en parecerme poca humildad tenerla, siendo tan ruin, que, como ya he dicho, la dejé año y medio” (V 19,4). Por ello insistirá en no alejarse de la oración sea cual sea la condición en la que nos encontremos: “De lo que yo tengo por experiencia puedo decir: y es que por males que haga, quien la ha comenzado no la deje, pues es el medio por donde puede tornarse a remediar” (V 8,5) y también: “Sabe el traidor que alma que tenga con perseverancia oración la tiene perdida” (V 19,4).

Esta transformación que Teresa experimenta a la luz del encuentro con Cristo, también se expresa en la libertad con que vive: “Hame enseñado el Señor un modo de oración, que me hallo en él más aprovechada, y con muy mayor desasimientos en las cosas de esta vida, y con más ánimo y libertad” (CC 2,2). Asimismo, es aquí donde crecen las virtudes; después de regresar a la Encarnación, tras la enfermedad que la dejó postrada por varios años y retomar la oración, fue notando en ella nuevas virtudes, de las cuales resalta: “no tratar mal de nadie por poco que fuese, sino lo ordinario era excusar toda murmuración; porque traía muy delante cómo no había de querer ni decir de otra persona lo que no quería dijese de mí” (V 6,3).

²⁷¹ Según E. Justo, la luz, como experiencia de iluminación es una categoría soteriológica, Cristo mismo es presentado en la Escritura como luz que viene al mundo para iluminar a los hombres (Cf. Jn 1,4-5), así Cristo abre los ojos a los ciegos (Cf. Mc 10,21-52; Lc 4,18; Jn 9). La luz es un signo que nos remite a la presencia de Dios y a cómo él ilumina la vida del hombre. Cf. Emilio J. Justo, *o.c.*, 216–217. Así lo ha experimentado santa Teresa, sobre todo desde la verdad encontrada en Dios, como veremos más adelante (Cf. V 28,5; 39,10; 40,24), también remitimos a la nota 230.

Por consiguiente, su experiencia le lleva a afirmar que a través de su amistad, Jesús va convirtiendo nuestra condición que suele ser “viciosa, sensual, ingrata” para asemejarla a la suya “que no puede tener falta” (V 8,5). Se trata por lo tanto de una oración esperanzada, confiada en la bondad de Dios y en su amor misericordioso que acaba fructificando en la vida del orante: “que todo lo que está con Dios aprovecha mucho” (7M 4,8), donde hay oración hay cambio, poco a poco el Señor va operando una conversión, tal y como ella lo ha podido constatar en su propia vida. La relación con Dios crea hombres nuevos porque dinamiza a la persona en el amor²⁷². Así, en la espiritualidad teresiana la oración es fuente de gracia, espacio donde Dios actúa: “Sólo digo que para estas mercedes tan grandes que me ha hecho a mí, es la puerta la oración. Cerrada ésta, no sé cómo las hará; porque, aunque quiera entrar a regalarse con un alma y regalarla, no hay por dónde” (V 8,9)²⁷³.

Desde una mirada amorosa el orante va descubriendo su propia pecado, su miseria, pero también a poner toda su confianza en Dios: “Fíe de la bondad de Dios, que es mayor que todos los males que podemos hacer” (V 19,15). Descubre su identidad desde el conocimiento de sus raíces: “saber qué cosas somos” (1M 1,2), crece en la aceptación de su historia hasta vivir consciente de la grandeza del alma habitada por Dios, fundamento último de su identidad y plenitud de su vocación. Aprende a asumir los sufrimientos de la vida desde la cruz²⁷⁴, van surgiendo el deseo de dar a conocer el amor de Dios. Agradecimiento, gozo, coraje en medio de las dificultades, confianza, libertad, señorío, agradecimiento por su historia, donde ahora prevalece todo lo bueno porque: “el Señor nunca falta, ni queda por él” (V 13,6), la conciencia de estar favorecido por Dios²⁷⁵. Todo ello va armonizando la vida de la persona, convirtiéndole en un ser maduro y entregado al servicio del prójimo, formándose en él, el hombre nuevo, conformado con la imagen del Hijo, recibiendo las primicias del Espíritu (cf. Rom 8,23)²⁷⁶.

En el tratado de oración de el *Libro de la Vida*, la Santa usa la metáfora de las maneras de regar el huerto, en la que se constata esta acción transformante de Dios en la oración. Compara a la persona con un huerto o jardín en el que Dios gusta de estar, toda la disposición de la persona,

²⁷² Hemos de tener presente que uno de los objetivos por los cuales inserta en su relato autobiográfico el tratado de oración que va los capítulos 11 al 22, es para dejar constancia de aquello que ha transformado su vida, la oración. Cf. Maximiliano Herráiz García, *La oración, historia de amistad* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1985), 69.

²⁷³ Cf. Mario Caprioli, “Teresa di Gesù e il Cristo salvatore”, en *Gesù incontra l'uomo* (Roma: Pontificio Istituto de Spiritualità Teresianum, 1984), 209.

²⁷⁴ La salvación no se reduce a un estado de dicha eterna, la salvación asume la cruz y por lo tanto está presente el sufrimiento. Cf. André Brouillette, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse D'Avila*, 12.

²⁷⁵ “Es imposible conforme a nuestra naturaleza —a mi parecer— tener ánimo para cosas grandes quien no entiende está favorecido de Dios” (V 10,6).

²⁷⁶ Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 91–92.

para atender al huésped, consiste en trabajar en este jardín arrancando las malas hierbas que son los vicios, mientras que por otra parte, hay que regar la tierra para que vayan surgiendo las flores o frutos que son las virtudes: “y con ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas y tener cuidado de regarlas para que no se pierdan, sino que vengan a echar flores que den de sí gran olor para dar recreación a este Señor nuestro” (V 11,6). A medida que va profundizando en la relación de amistad con Dios, la persona va siendo transformada en su manera de vivir y relacionarse con los demás: “Este agua de grandes bienes y mercedes que el Señor da aquí, hacen crecer las virtudes muy más sin comparación que en la oración pasada; porque se va ya esta alma subiendo de su miseria” (V 14,5). Hemos de tener en cuenta que tanto el agua, es decir la gracia, como el que virtudes crezcan son un don de Dios: “porque ya se ve que si el pozo no mana, que nosotros no podemos poner el agua. Verdad es que no hemos de estar descuidados para que, cuando la haya, sacarla; porque entonces ya quiere Dios por este medio multiplicar las virtudes” (V 11,17)²⁷⁷.

También en *Camino de Perfección* ha dejado plasmada esta certeza de la acción transformante de la oración, en este itinerario Teresa propone formar orantes “tales que valgan nuestras oraciones” (cf. CV 3,2), para lo cual antepone a todo el discurso sobre la oración tres virtudes que configuran a la persona en su manera de relacionarse con Dios, consigo misma y las cosas: “Antes que diga de lo interior, que es la oración, diré algunas cosas que son necesarias tener las que pretenden llevar camino de oración [...] la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad” (CV 4,3-4). A través de estas virtudes la persona queda comprometida con la renovación interior, que se expresa de manera especial, en la libertad para responder a la llamada de Dios: “Y así no os espantéis [...] de lo mucho que he puesto en este libro para que procuréis esta libertad” (CV 19,4), esta es una exigencia de la oración-amistad que nos va conformando con el “Amigo”. La oración es un proceso dinámico de crecimiento, cuanto más crece la amistad con Dios, más crece el ser humano como persona²⁷⁸.

Esta transformación que se da en el orante encuentra su raíz y su culmen en la configuración de la persona con Cristo, asumiendo, como dice san Pablo sus mismos sentimientos (cf. Fl 2,5), de tal manera que el cristiano refleja en su vida las mismas actitudes que el Maestro. La vida espiritual implica la síntesis entre el encuentro personal con Dios y la

²⁷⁷ Cf. Tomás Álvarez, *Estudios teresianos III*, 69–70.

²⁷⁸ Cf. Maximiliano Herráiz García, *La oración, historia de amistad*, 71–73.

dimensión práctica de la fe, como un encarnar en la propia existencia los valores del evangelio, en seguimiento de Cristo²⁷⁹. Encontramos en el itinerario de *Las Moradas* la imagen del “gusano de seda”²⁸⁰, que expresa la transformación de la persona en Cristo. La persona construye su casa, a la manera en que el gusano construye su capucho para transformarse en mariposa: “Esta casa querría dar a entender aquí es Cristo” (5M 2,3), haciendo referencia a la “vida escondida en Cristo” de san Pablo (cf. Col 3,3-4). Se trata de un proceso de liberación-transformación en el que la persona ha de morir a su “yo” egoísta para abrirse en total disponibilidad a la voluntad de Dios. Todo este proceso de santificación por su puesto que está animado “con el calor del Espíritu Santo” (5M 2,3)²⁸¹.

De esta manera, la historia de oración, tanto en la experiencia teresiana, como en la de todo orante, es historia de salvación transformadora, un renacer desde la experiencia de la gracia y la relación vital con Dios, que aparece como “amigo verdadero” ejerciendo una influencia benéfica en la vida del hombre. En esta relación en la que Dios cada vez va siendo el centro y el hombre va siendo comprometido en una respuesta de amor hasta llegar a ser “siervos del amor” (V 11,1). Es aquí donde se realiza aquello de: “que Dios viva para que viva el hombre”²⁸², porque su presencia no le anula sino que más bien le humaniza, Dios salva con su amistad²⁸³.

3.1.3 Amar desde el amor de Dios

En el segundo capítulo presentamos la dimensión afectiva como un ámbito en el que Teresa de Jesús se vio necesitada de la salvación de Dios, hablábamos de la afectividad como una libertad que necesita ser liberada. Veremos ahora cómo desde su interioridad, en donde ha establecido una relación-intimidad con una persona que le habita y de la cual se experimenta amada, ha encontrado la libertad para amar. Desde el “para qué” de la salvación esta se nos presenta, en este campo, como capacitación del ser humano para amar desde el amor de Dios. Creemos que esta capacidad también es expresión de una existencia salvada, de hecho con Rudolf Schnackenburg hemos afirmado que la salvación cristiana se caracteriza por orientar

²⁷⁹ Cf. Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 84.

²⁸⁰ Tal imagen se encuentra en el contexto de la oración de unión que prepara al matrimonio espiritual, lo encontramos en 5M 2,2-8.

²⁸¹ Cf. Rómulo Cuartas Londoño, “Pneumatopatía Teresiana, el Espíritu Santo en el proceso de conversión-liberación de Santa Teresa”, en *Mil Gracias Derramando, Homenaje a: Santiago Arzubialde, Secundino Castro, Rafael Sanz de Diego.*, ed. José García de Castro, Santiago Madrigal (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2011), 439-440.

²⁸² Adolphe Gesché, *El mal, Dios para pensar I* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 193.

²⁸³ Cf. Carlo Laudazi, *o.c.*, 175.

todos los deseos y posibilidades del ser humano hacia lo que es definitivo, dándole verdadero sentido a la existencia, así la persona vive de manera plena e integral todas sus dimensiones. Y con Walter Kasper decíamos que la experiencia de participar en la comunión de la vida intratrinitaria surte efecto en la reconciliación del hombre consigo mismo y con los demás²⁸⁴.

También hemos hecho referencia, a que fue en su primer arrobamiento, en el que escuchó de parte de Jesús: “Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles” (V 24,5), donde se dio de una manera contundente su liberación afectiva, de hecho, continúa narrando: “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); estos son los “ángeles” a los cuales se refiere la voz de Jesús, aquellos a quienes le une el amor de Dios y con quien puede compartir un proyecto común desde Cristo. Él se convierte en norma de vida, de su actuar, de su manera de relacionarse con los demás²⁸⁵; por lo tanto, la conversión de la amistad humana a la de Dios no consistirá tanto en ya no tener otros amigos, sino en hacer pasar todas sus relaciones y su mundo afectivo, tan capacitado para la amistad, a través de Cristo, el amor verdadero, se trata de un “cristificar” la amistad, así hablará de sus amigos como aquellos “que al presente nos amamos en Cristo” (V 16,7)²⁸⁶.

Ella es consciente de que esta nueva condición en su vida ha sido un don de Dios, que por sí misma no había podido lograr, aun a costa de su salud: “sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo, haciendo hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto mi salud. Como fue hecho de quien es poderoso y Señor verdadero de todo, ninguna pena me dio” (V 24,8). Teresa no buscó a Dios para llenar sus vacíos afectivos, pero encontró en él quien pudo llenar todo su corazón y encausar su afectividad de tal manera que centrada en él, aprendió a amar con mayor libertad. Si antes hablaba de una condición de esclavitud: “no andaba el espíritu señor, sino esclavo” (V 7,17), lo que ahora le caracteriza es “la libertad”. Teresa ha

²⁸⁴ Cf. p. 21. Al respecto también el Papa Francisco afirma: “La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento” (EG 1).

²⁸⁵ Cf. Carlo Laudazi, *o.c.*, 170.

²⁸⁶ Cf. Maximiliano Herráiz García, “Amor divino y humano en Teresa de Jesús”, 563. M. Herráiz también describe a Teresa como un “yo amante nuevo” caracterizado con dos palabras “fuerte” y “libre”, es agraciada con la libertad y tiene la fuerza para hacerlo, ahora ama desde un “amor liberado y liberador”, de tal manera que lo que antes le ataba se ha convertido ahora en experiencia de libertad y reordenamiento de su afectividad (*Ibid.* 564). Recordemos que esta experiencia ocurre en torno a la oración del *Veni Creator*, por lo que indicamos que se trata también de una sanación realiza por el Espíritu Santo, perfectamente podemos decir que se ha cumplido en Teresa lo que dice san Pablo: “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm 5,5).

podido enraizar su vida en Dios, para que todo en su vida surja de la relación con él²⁸⁷. Así, en ella no se ha dado una simple sublimación, sino una integración de su afectividad que llega a su plenitud cuando conoce el amor de Dios, en la persona de Jesús, el “amigo verdadero”; por ello, “el equilibrio psicológico de Teresa es un hecho de gracia”²⁸⁸, sucede en un momento concreto, en una experiencia puntual, en la que se ha realizado aquello que dice Jesús: “Nadie viene a mí si el Padre no le atrae” (Jn 6,44).

Si su encuentro ante “Cristo muy llagado” significó verse libre del apego a sí misma, este otro significó la libertad del apego a los demás²⁸⁹. Una cuenta de conciencia de 1563, escrita por tanto ya en el convento de San José, también nos da testimonio de esta libertad con la que ahora vive:

“Hasta ahora parecíame había menester a otros y tenía más confianza en ayudas del mundo; ahora entiendo claro ser todos unos palillos de romero seco y que asiéndose a ellos no hay seguridad, que en habiendo algún peso de contradicciones o murmuraciones, se quiebran. Y así tengo experiencia que el verdadero remedio para no caer es asirnos a la cruz y confiar en el que en ella se puso. Hállome amigo verdadero y hállome con esto con un señorío que me parece podría resistir a todo el mundo que fuese contra mí, con no me faltar Dios” (CC 3,1)

Teresa ha hecho experiencia de lo frágil que resultan las relaciones humanas, por lo que ha encontrado un nuevo punto de apoyo, ya no construirá su vida sobre arena, sino sobre la roca del amor de Dios, amigo verdadero que no le puede faltar nunca (cf. V 22,19). Se trata del establecimiento de un vínculo con Jesús que le salva, “solo un ‘vínculo’ positivo y más poderoso [...] nos permitirá abrir las alas y emprender el vuelo de la libertad frente a toda forma de apego o atadura”²⁹⁰. Es el amor de Dios la verdadera fuerza que libera el corazón del hombre²⁹¹, donde encuentra la madurez de su persona y su camino espiritual. Ella misma ha experimentado que cuando no ha sido así, ha terminado esclavizándose a un amor egoísta: “No consintamos, oh hermanas, que sea esclava de nadie nuestra voluntad, sino del que la compró por su sangre” (CV 4,8)²⁹².

²⁸⁷ Olegario González de Cardedal, “Realidad y experiencia de Dios en santa Teresa”, 841.

²⁸⁸ Jesús Barrera Sánchez, *o.c.*, 76.

²⁸⁹ Cf. Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús, transparencia del misterio*, 46–47.

²⁹⁰ Juan Antonio Marcos, “En el vínculo está la libertad” en *Revista de Espiritualidad* 77 (2018): 131. Al respecto también nos parece iluminador lo que dice A. Gesché: “el otro, haciéndome salir de mi encierro, se convierte en gracia y salvación. Somos liberados por Dios de la miseria de nuestros ridículos apegos, que nos hacen esclavos en vez de libres, en este momento Dios se convierte en buena noticia de salvación” Adolphe Gesché, *El destino*, 166.

²⁹¹ Al respecto, afirma san Juan de la Cruz: “la salud del alma es el amor de Dios” (Cántico Espiritual B 11,11).

²⁹² También dirá Teresa: “¡Oh libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no estás enclavado con el temor y el amor de quien te crió” (E 17,4). Según O. Steggink, el cambio de nombre, Teresa de Ahumada al de Teresa de Jesús,

De su rica capacidad para amar en libertad y de la integración de su humanidad, nos ha quedado constancia en el número incontable de amistades que están presentes en la biografía teresiana, entre las que se cuentan sacerdotes, obispos, parientes, religiosas, laicos de todos los estratos sociales que le ayudaron en sus proyectos fundacionales. Entre ellos sobresale la amistad con Pedro Bañez, Guiomar de Ulloa, san Juan de la Cruz, María de san José y Ana de Jesús²⁹³. De un modo particular, y en la madurez de su vida encontramos la amistad con el P. Jerónimo Gracián²⁹⁴.

Todas estas amistades son vividas desde el amor de Dios pero en nada quitaron su dimensión humana, más bien se trata de una afectividad unificada, integrada, vivida desde una profunda espiritualidad que ya no separa lo humano de lo espiritual. Lo podemos ver de manera especial en sus cartas, por ejemplo, refiriéndose a su hermano Lorenzo dice: “es el que yo quiero; y yo le digo que, cuando no fuera hermano, por ser tan virtuoso y siervo de Dios es mucho para amar” (Cta 85,2)²⁹⁵. A su prima Isabel de Jesús escribe: “Bendito sea Dios que han llegado acá cartas tuyas, que no las deseaba poco (y en esto veo que la quiero más que a otras muy parientas), y siempre me parece escribe corto” (Cta 78,1)²⁹⁶. Y a su amiga María de San José le dice: “que bien se le parece el amor que me tiene, según me da contento en todo. Ya lo tengo bien creído, y yo le digo que aún me debe más, que yo me espanto de lo que la quiero” (Cta 238,7)²⁹⁷. Así podríamos extendernos en numerosos ejemplos que nos dejan constancia de esta mística afectiva, pues tengamos en cuenta que cuando escribe tales cartas, Teresa ya ha vivido el matrimonio espiritual²⁹⁸.

Y sobre su amistad con el P. Gracián comenta en una carta a María Bautista: “amistad con él tengo, que se espantaría de lo que pasa. No he podido más ni estoy arrepentida [...] que

que asume en la fundación de San José, revela todo un proyecto afectivo-espiritual, una forma de vivir centrado en Jesús, que dio fruto en su proyecto fundacional, de esa manera, su camino hacia la madurez afectivo-espiritual fue un proceso de identificación cristológica. Cf. Otger Steggink, *Sin amor todo es nada*, 51-53.

²⁹³ Cf. Tomás Álvarez “Amor”, 48.

²⁹⁴ En la madurez de su vida, a sus 60 años, conocerá al P. Jerónimo Gracián de 30 años de edad. Le unirá a él un amor y amistad especial, entorno al proyecto fundacional de monjas y frailes. En él, Teresa expresa un amor maternal, pero a la vez lleno de ternura y afectividad femenina. Al respecto afirma O. de Cardedal: “Santa Teresa en su libertad de acción, en su alegría maternal, en su capacidad de cariño hasta formas ilegítimas y escandalosas para quienes somos pecadores, refleja sí, como pocos santos, lo que es la humanidad plenamente redimida. Milagro de gracia y belleza de redención”. Olegario González de Cardedal, “Realidad y experiencia de Dios en santa Teresa”, 865.

²⁹⁵ Carta a María Bautista, Sevilla 28 de agosto 1575.

²⁹⁶ Carta a Isabel de Santo Domingo, Segovia 12 de mayo 1575.

²⁹⁷ Carta a María de San José, Ávila, 4 de junio 1578.

²⁹⁸ Otger Steggink, *Sin amor todo es nada*, 66-67. Dice O. Steggink que este amor que surge como fruto de la armonía entre el espíritu y los sentidos, es el más humano, porque es el que corresponde plenamente a la naturaleza humana creada para amar (*Ibid.*)

esotra amistad [con el P. Gracián], como le digo antes da libertad. Es cosa diferentísima, y la sujeción no es por la voluntad, sino entendiendo se hace la de Dios” (Carta 85,10)²⁹⁹, Dios se ha convertido en el “Señor” del corazón de Teresa, así logra integrar toda su persona y desde aquí ha aprendido a amar con un amor oblativo, desinteresado, creativo, pero que también necesita ser correspondido. Ha vivido un proceso largo y transformador, desde el amor de la adolescente hasta el amor maternal y fecundo de su adultez. Con la integración de la vida afectiva que la gracia de Dios le permite alcanzar, logra trascender aquella visión que le hace pensar que el amor humano y el divino son incompatibles o contrarios, “tan enemigos uno del otro” (V 7,17), aprende a integrarlos y vivirlos en una mutua relación: ama a Dios en las criaturas y ama a las criaturas desde Dios³⁰⁰.

De esta manera podemos confirmar que, la autodonación que Dios ha realizado de sí mismo en Teresa ha hecho de ella una persona en plenitud, con capacidad para la relación con él, creando un estrecho y profundo lazo de amistad-comunión que luego se desarrolla en una serie de relaciones interpersonales con los semejantes, vividas desde la experiencia evangélica de la filiación y la fraternidad en Cristo: “como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor” (Jn 15,9). Es una amistad con Dios que se extiende a la amistad con los hermanos, por ello también habla de la necesidad de ser “amigos fuertes de Dios” (V 15,5)³⁰¹. Esta forma de vivir la amistad con los otros en Cristo, la ha dejado plasmada en su proyecto de comunidad caracterizada por el amor: “aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar” (CV 4,7).

Nuevamente se trata de un amor que tiene como centro a Dios, pues la comunidad tiene como centro a Cristo, el “capitán del amor” (CV 6,9), y la manera de amar es la de él: “va imitando este amor al que nos tuvo el buen amador Jesús” (CV 7,4). Desde este amor y la presencia de Cristo en la comunidad, las relaciones interpersonales también se convierten en espacios donde se experimenta la salvación de Dios, de hecho compara la comunidad con el cielo: “esta casa es un cielo, si le puede haber en la tierra, para quien se contenta sólo de contentar a Dios y no hace caso de contento suyo” (CV 13,7). El cielo en el imaginario teresiano es el espacio de Dios, donde los hombres son llamados a habitar, es un espacio relacional (cf. V 37,2; 38, 27-32); lo opuesto es el infierno que es un espacio de soledad y sufrimiento (cf. V 32,1-3).

²⁹⁹ Carta a María Bautista, Sevilla 28 de agosto 1575.

³⁰⁰ Cf. Jesús Barrena Sánchez, *o.c.*, 71-72.

³⁰¹ Cf. Maximiliano Herráiz García, *Discernimiento en el desarrollo humano, claves teresiano sanjuanistas* (México: Editorial Santa Teresa, 2006), 21.

Así, la comunidad es también el espacio donde Dios habita, sobre todo, cuando se vive en el amor, buscando “contentarle” en todo a él, y no buscando el amor propio. En la comunidad, Dios se “deleita” como en su paraíso (cf. V 35,12) y las personas que la forman viven con “alegría y contento, que cada una se halla indigna de haber merecido venir a tal lugar” (*Ibid*)³⁰².

Desde su experiencia afectiva, en *Camino de perfección* realiza una profunda caracterización del amor (cf. CV 4,12-13), habla de un amor “puro espiritual” es decir, aquel que nace del amor de Dios y otro con mezcla de sensualidad, centrado en el “ego”. Pues el amor espiritual se caracteriza por abrirnos a la amistad generosa (cf. CV 4,7), nace de una visión teologal del prójimo que nos lleva a descubrir toda su riqueza interior (cf. CV 6,4.8), está siempre motivado por el bien del otro (cf. CV 7,1), es un amor desinteresado y gratuito (cf. CV 7,1), redentor porque nos hace capaces de morir a nosotros mismos por el bien del otro (cf. CV 7,4); en definitiva, es un amor que asemeja al ser humano a Cristo: “¡Oh precioso amor, que va imitando al capitán del amor, Jesús, nuestro bien” (CV 6,9)³⁰³.

En *Moradas*, Teresa resalta la dimensión unitiva del amor, en cuanto que el amor a los hermanos es el medio a través del cual nos unimos a Dios, y en que el amor humano solo puede llegar a su plenitud si este lleva implícito el amor de Dios: “porque creo yo que según es malo nuestro natural, si no es naciendo de raíz del amor de Dios, no llegaremos a tener con perfección el amor del prójimo” (5M 3,9), es una invitación a vivir el amor sin rupturas, ni divisiones, el amor al prójimo se convierte en un camino hacia Dios (cf. 1 Jn 4,20). El hombre porque ama se asemeja a Dios, porque nuestro amor es participación del de Dios³⁰⁴.

Por consiguiente, la salvación de Teresa se ha realizado en su libertad para amar desde Dios. Colocar a Dios en el centro de su vida: “vivía Dios en mí” (V 23,1), le ha permitido descentrarse de su “yo” egoísta: “me libró de mí” (*Ibid.*), ha pasado de vivir desde una motivación egocéntrica a una apertura al “Otro” y a los “otros”³⁰⁵. La amistad con Dios, y saberse amada por él, ha dinamizado y liberado su capacidad de entrega y donación, abriéndola con una fuerza irresistible al camino del amor fecundo. El amor de Jesús le ha llevado a su plenitud, no

³⁰² Cf. André Brouillette, “Cartografía de la salvación”, 423–424.

³⁰³ Podemos recordar lo que hemos afirmado en la p. 14 en torno a la experiencia y como esta repercute en la forma de vida del creyente, Cristo se convierte en criterio último de actuación.

³⁰⁴ Cf. Tomás Álvarez, “Amor”, 51.

³⁰⁵ Juan Antonio García Monje, habla de la necesidad de un descentramiento maduro del “yo egocéntrico” para alcanzar la madurez y la fecundidad en la propia vida. Cf. José Antonio García-Monge, *Treinta palabras para la madurez* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1997), 211. Recordemos que en la p. 12 también hemos indicado que la experiencia de Dios, supone un descentramiento del “yo” para entrar en relación con él.

le ha deshumanizado, todo lo contrario, es más humana desde la experiencia del amor divino. Ha pasado de amar desde lo humano a amar lo humano desde la experiencia del Reino: “Amaos unos otros como yo os he amado” (Jn 13,34)³⁰⁶.

3.2 Andar en verdad delante de la misma Verdad, el misterio del ser humano en Cristo

El Concilio Vaticano II ha plasmado en GS 22 su gran afirmación antropológica: “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. El texto habla de un “esclarecer”, es decir de algo que se nos desvela o se nos manifiesta, se trata de la verdad sobre el ser humano que es iluminada desde Cristo, porque en él encontramos el sentido último de nuestra existencia, la vocación para la cual hemos sido llamados en la unión con Dios. Vivir siendo conscientes de esta verdad y permitiendo que ella se realice en nosotros, es ya experiencia de salvación porque es orientar nuestra existencia hacia lo que la plenifica, alejándonos de todo lo que es contrario a esa realización: “únicamente en la verdad hay salvación. Buscando la verdad y viviendo en ella es posible la salvación del hombre”³⁰⁷. Teresa de Jesús tuvo experiencia de esta verdad que en Cristo se manifiesta al hombre. Ella penetra en la propia identidad adentrándose en el misterio de Dios³⁰⁸, haciendo realidad en ella la promesa de Jesús: “conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8,32), una libertad a la cual ella se refiere como: “andar en verdad delante de la misma Verdad” (V 40,3).

Así, vamos a exponer a continuación la segunda de las experiencias que marcaron el itinerario soteriológico de Teresa de Jesús³⁰⁹, el encuentro con Dios como Verdad. Lo haremos en cuatro momentos: primero presentaremos cómo la verdad del ser humano queda iluminada desde la verdad encontrada en Jesús. Luego veremos cómo esta verdad le ayuda a desplegar su vida en libertad frente a los condicionamientos sociales. En un tercer apartado mostraremos cómo Teresa, desde la consciencia de lo que es el pecado, se abre al proyecto de Dios. Y por último, haremos referencia a cómo la fragilidad, experimentada de modo particular a través de la enfermedad, es trascendida desde la llamada a la plenitud encontrada en Cristo.

³⁰⁶ Cf. Maximiliano Herráiz García, *La oración, historia de amistad*, 66.

³⁰⁷ Emilio J. Justo, *La salvación*, 65.

³⁰⁸ La antropología teresiana surge de su experiencia cristológica, así lo hace ver Martín Velasco: “la experiencia de Dios descubre al hombre su propia identidad y el adentramiento en el misterio de Dios introduce al hombre en zonas de su intimidad que el hombre reducido a la experiencia mundana se ve condenado a ignorar”. Cf. Juan Martín Velasco, *o.c.*, 131.

³⁰⁹ Cf. p. 66.

3.2.1 Cristo, verdad del ser humano

El proceso espiritual de Teresa, también puede definirse como una búsqueda de la verdad de Dios y de sí misma, es una actitud que ha caracterizado su vida³¹⁰: “era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad” (V 1,4), habla de un “camino” lo cual nos remite a un proceso o itinerario que se ha ido realizando a lo largo de su vida, pero que no ha realizado sola, sino siempre en relación con Jesús. Aquí, Cristo emerge como verdad (cf. Jn 14,6). Él es la Verdad con la que ella se ha encontrado y que ha iluminado su existencia. Constancia de este encuentro nos ha dejado en dos pasajes de su autobiografía, a uno ya hemos hecho referencia, es la experiencia de Jesucristo como “libro vivo” (V 26,5), es precisamente fruto de este contacto vital con él, de un trato personal, donde va descubriendo el sentido último de la realidad: “Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto verdades” (*Ibid.*).

El otro acontecimiento se refiere a una experiencia en la que Cristo le hace comprender “una verdad, que es el cumplimiento de todas las verdades” (V 40,1)³¹¹, esta verdad la escucha de boca de “la misma Verdad” (*Ibid.*), y la verdad que se le revela es esta: “todo el daño que viene al mundo es no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad. No faltará ni una tilde ella” (*Ibid.*). Es una verdad que nos remite a la Verdad que se ha hecho carne, y a la realización de esta a través del cumplimiento de su palabra que permanece “viva y eficaz” (Hb 4,12), llevando a cumplimiento la historia de la salvación en el mundo y en el hombre que se deja iluminar por ella. Esta verdad no se trata de un adoctrinamiento, sino de una relación con aquel que es la Verdad³¹². Es la verdad que se hace presencia personal, por ello, a continuación habla de amar esta verdad: “¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a mí” (*Ibid.*); permanecer en relación con Cristo nos libera de todo aquello que no realiza al ser humano, representado en la mentira, pues es él quien nos salva: “Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres” (Jn 8,36). Así, permanecer en este vínculo es un

³¹⁰ La psicología de la Santa muestra la necesidad o el deseo de entender y entenderse, por ello orientar su vida según la verdad que va descubriendo es algo esencial en ella, y se convierte en un principio de vida espiritual, habla de no admitir “espíritu que no vaya comenzado en verdad” (V 13,16). Cf. Tomás Álvarez, “Verdad”, en *Diccionario de santa Teresa*, dir. *Ibid.* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 643.

³¹¹ El contexto en que esta gracia acontece también nos remite a una experiencia salvífica. Teresa está en oración, medita en cómo ha sido librada del infierno, lugar de frustración. Jesús le hace experimentar su salvación a través del “deleite” que siente dentro de sí (Cf. V 40,1), es justo en este momento donde Cristo se dirige a ella introduciéndola en la experiencia de la verdad; de él escucha: “No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes” (*ibid.*) La verdad es también ser conscientes de que hemos sido liberados de la perdición, y que por el contrario, podemos gozar de la salvación viviendo en relación con la Verdad que nos salva. Cf. Maximiliano Herráiz García, *Solo Dios basta*, 196.

³¹² Muy bien nos viene aquí recordar la afirmación de Benedicto XVI: “el cristianismo es la «religión de la Palabra de Dios», no de una palabra escrita y muda, sino del Verbo encarnado y vivo” (VD 7).

bien para el hombre: “Con claridad verás esto que ahora no entiendes, en lo que aprovecha a tu alma” (*Ibíd.*).

De esta manera, la antropología teresiana va siendo iluminada desde la experiencia de Cristo, pues desde esta relación con la Verdad, a Teresa se le va revelado el misterio del ser humano llamado a ser imagen de Dios en Cristo: “ser conforme con la imagen de su Hijo” (Rom 8,29). Tiene una experiencia profunda de esta dignidad del hombre habitado por Dios:

“Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas, ni lados, ni alto, ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como lo 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 como) se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo sabré decir, muy amorosa” (V 40,5).

Cristo sale al encuentro del hombre en una relación de amor que le transforma, “esculpiendo” en el ser humano su misma imagen, es el ser humano recreado a imagen del “hombre perfecto” (Ef 4,13)³¹³, llegando a ser otro Cristo y llamado a participar de su condición de Hijo. Esta configuración con Cristo alcanza a toda la persona, todo él está llamado a participar de su cuerpo glorioso, por ello Teresa habla del alma “como un espejo” en el que se refleja la imagen del Señor. Solamente desde este centro donde Dios habita, y viéndose él mismo reflejado en Cristo, el hombre llega a conocer su identidad y realiza su vocación: “así pues, creados a imagen y semejanza de Dios amor, sólo podemos comprendernos a nosotros mismos en la acogida del Verbo y en la docilidad a la obra del Espíritu Santo” (GS 22)³¹⁴.

La gracia de este encuentro se expresa precisamente en una actitud de vida: “andar un alma en verdad delante de la misma Verdad” (V 40,3), es decir, vivir desde la consciencia de que Dios es la verdad fontal desde la cual todo lo demás existe y tiene sentido: “esta verdad que digo se me dio a entender, es en sí mismo verdad y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad” (V 40,4), es más “Dios es Suma Verdad” (6M 10,7). De esta manera santa Teresa descubre que la verdad es Otro: “él solo es la verdad” (6M 10,5), no es el ser humano el criterio último de la verdad sino Dios. Ello implica un desapego del “yo” y un

³¹³ Secundino Castro ve en este pasaje la presencia de Cristo Resucitado dando vida al ser humano, y lo relaciona a san Pablo: “reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos” (2Cor 3,18) Teresa describe un “yo” humano que se sustenta en Cristo, estando por ello iluminado y lleno de vida. Cf. Secundino Castro Sánchez, *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, 86–87.

³¹⁴ Cf. Víctor Manuel Fernández, *o.c.*, 45-47.

abandonarse en Dios, permitiendo que sea él quien ilumine nuestra existencia³¹⁵. Es reconocer que él existe y que todo procede de él, lo contrario sería vivir en la mentira, es decir vivir centrado en uno mismo. En definitiva, es la gracia de reconocer al único absoluto que nos posibilita no absolutizar nada de la realidad creada, impidiendo que se convierta en un falso señor para el ser humano, liberándonos por lo tanto de cualquier esclavitud³¹⁶; por ello, un signo de madurez y libertad desde la experiencia teresiana es aprender a responder a la pregunta de “qué es lo que es y qué es lo que no es” (CV 15,6), discerniendo frente a las realidades creadas aquello que tiene consistencia y valor porque se fundamenta en la verdad de Dios.

Este andar en verdad también se expresa en la gracia de conocerse a sí mismo desde la verdad descubierta en Dios³¹⁷, el hombre como ser relacional solo se conoce desde su relación con Dios: “jamás nos acabamos de conocer, si no acabamos de conocer a Dios” (1M 2,9). La verdad que se hace vida en la propia persona es a lo que Teresa llama humildad, pues “humildad es andar en verdad” (6M 10,7), por ello, esta virtud nace del conocimiento propio a la luz de la verdad, y se presenta incluso como signo de una personalidad madura, tal y como lo propone en *Camino de Perfección*³¹⁸. La humildad nos permiten conocernos, aceptarnos con paz y serenidad. Nos ayuda a no tener una imagen distorsionada de nosotros mismos, un “yo” agrandado. La verdadera humildad es también reconocer que Dios nos ha enriquecido en nuestra pobreza, reconocernos en nuestra condición de criaturas amadas por él, de quien procede todo bien: “no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira” (6M 10,7)³¹⁹. Así, la humildad nos ayuda a reconocernos agraciados por Dios: “si tengo algún bien, que no es dado por otras manos sino por las vuestras” (CV 15,5). Nos ayuda a reconocer todas nuestras capacidades para enfrentar la vida con confianza y no con temor (cf. V 10,5; 13,4).

De esta manera, y desde la experiencia de Dios que se comunica, Teresa afirma que es en la relación-amistad donde nos da a conocer sus verdades, por ello la oración también viene presentada como “atalaya adonde se ven verdades” (V 21,5). Es precisamente a través de esta relación, que se contempla y experimenta la realidad iluminada desde Dios, pues él permite “que entienda el alma lo que él quiere y grandes verdades y misterios” (V 27,6). Así, Cristo nos va

³¹⁵ Cf. Maximiliano Herráiz García, “La humildad es andar en verdad”, *Revista de Espiritualidad* 50 (1991): 224.

³¹⁶ Cf. Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 23–24.

³¹⁷ Cf. María del Puerto, “Humildad, verdad en camino”, *Revista de Espiritualidad* 70 (2011): 53–54.

³¹⁸ Los capítulos de CV 12-15 están dedicados a la humildad como virtud necesaria para el verdadero orante.

³¹⁹ Cf. Daniel de Pablo Maroto, “Los caminos de la verdad en santa Teresa de Jesús”, *La vida sobrenatural* 64 (1984): 324.

mostrando y descubriendo la verdad del hombre que es siempre mayor que nuestro conocimiento siempre limitado y frágil, por ello la oración también es lugar de salvación pues se realiza en el creyente la promesa de Jesús: “cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa” (Jn 16,13)³²⁰.

Por lo tanto, el testimonio teresiano también nos habla de una experiencia soteriológica a partir del encuentro-relación con Dios que es verdad, y que ilumina toda la realidad, siendo así liberados de la mentira: “el diablo es todo mentira” (V 15,10)³²¹. La doctora mística se refiere a esta condición en la que el hombre vive iluminado desde la verdad de Dios como una condición de libertad: “bienaventurada alma que la trae el Señor a entender verdades. ¡Oh qué estado éste para los reyes!” (V 21,1), un “estado para reyes” para personas libres que saben gobernar su vida. No vivir en la verdad es vivir en la inmadurez, expresada en la metáfora de los juegos de niños: “tiene el pensamiento tan habituado a entender lo que es verdadera Verdad, que todo lo demás le parece juego de niños” (V 21,9). Este verse libre desde la verdad le permitió superar los condicionamientos sociales de su época, así como la experiencia de la propia fragilidad en el pecado y en la enfermedad, tal y como veremos a continuación.

3.2.2 Vocación a la libertad

En el segundo capítulo de nuestra investigación, hemos presentado la necesidad de salvación que Teresa experimentó frente a los condicionamientos sociales injustos, en cuanto a su pertenencia a una familia de judeoconversos, así como a su ser de mujer. Estas realidades quedaron iluminadas desde la relación con Dios y la verdad en él encontrada, permitiéndole experimentar su salvación en la experiencia de la libertad que brota del mismo interior, rompiendo los límites que impedían un auténtico desarrollo de su persona. Por ello, el “para qué” de la salvación también se nos presenta como la oportunidad de realizar la vida en toda su integridad, existiendo con dignidad, con la realización de los anhelos más profundos, superando cualquier negatividad que padecemos y permitiéndonos así, vivir en la “libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,21)³²².

³²⁰ Cf. Macario Ofilada Mina, “Andar en verdad, la verdad como hermenéutica teresiana”, *Carmelus* 64 (2017): 157–158.

³²¹ Geovanni Mioili habla del proceso de la apropiación real y personal de la verdad como un proceso de apropiación de la salvación en la vida espiritual. Cf. Giovanni Moioili, “Teología Espiritual”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, dir. S. de Fiores, T. Goffi, A. Guerra, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1991), 1839.

³²² Cf. Miguel Ángel García Borts, *o.c.*, 22. También podemos recordar aquí, que hemos afirmado con L. Boff que la salvación implica la liberación de todo aquello que oprime la vida de los hombres y los pueblos Cf. p. 21.

De esta manera, podemos decir, que Teresa ha vencido la mentira del mundo, manifestada en lo que la sociedad llama honra (cf. V 20,26), desde la verdad descubierta en Dios. Se le ha desvelado que la dignidad del ser humano se fundamenta en ser sus hijos, así se dirige a él en oración: “cuando os pidiéremos honras, no nos oigáis, o rentas, o dineros, o casa que sepa a mundo; mas para honra de vuestro Hijo, ¿por qué no nos habéis de oír, Padre eterno, a quien perdería mil vidas por vos? No por nosotras Señor, que no lo merecemos, sino por la sangre de vuestro Hijo y sus merecimientos” (CV 3,7). Ella responde a la situación de marginada social³²³ desde el evangelio, porque ha encontrado en Jesús la verdad que ilumina su identidad de hija de Dios, de igualdad entre los hermanos; así, Cristo es el “Honrador nuestro” (CV 36,5), en él hemos sido dignificados, “convirtiéndose a Cristo, no sólo ha encontrado en él el modelo, sino su meta y destino y, además, el principio fundamental de su honra. Según esto, se daría el caso curioso de que Cristo -un judío- redime y enaltece la clase marginada de los judíos. La virtud, la santidad, suplanta con creces la honra social tan codiciada”³²⁴. Desde la relación con Jesús Teresa será conducida a la experiencia de la libertad cristiana, libertad del Espíritu: “Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad” (2 Co 3,17)³²⁵.

La libertad con que Teresa vive ahora suele expresarse con la palabra “señorío”, la cual describe un estado de soberanía contrario a la esclavitud. Esta experiencia está fundada en Jesús, quien posee un señorío verdadero (cf. V 37,5), su reino, a diferencia de los reinos de este mundo, es estable: ¡Oh Rey de gloria y Señor de todos los reyes, cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin!” (V 37,6)³²⁶. El reconocimiento del Señorío de Dios, trae como fruto la humildad de reconocerse en su condición de creatura, lo cual le posibilita vivir en libertad, superando la tiranía de las exigencias sociales y postizas del mundo. Ello le permite vivir no reaccionando con resentimiento ante la sociedad en la que vive, sino según sus posibilidades y desde su condición vive una soberanía interior:

“¡Qué señorío tiene un alma que el Señor llega aquí, que lo mire todo sin estar enredada en ello! ¡Qué corrida está del tiempo que lo estuvo! [...] Fatígase del tiempo en que miró

³²³ Cf. p. 58.

³²⁴ Daniel de Pablo Maroto, “Resonancias históricas del *Camino de Perfección*”, 57.

³²⁵ Huguenin, haciendo una lectura de: “lo dones de Dios y la vocación son irrevocables” (Rm 11,29) ve en Teresa la realización de una doble alianza, la del Sinaí, y la de la Cruz, alcanzado la plenitud de la revelación y la salvación de Dios en Cristo, vivida esta a profundidad, mucho más que aquellos llamados “cristianos viejos”. Cf. Marie-Joseph Huguenin, *o.c.*, 45–47.

³²⁶ Este “Señorío” de Dios está en relación al título de “Jesucristo Rey”, uno de los nombres con que Teresa suele referirse a Cristo; y tiene dos connotaciones: el reconocimiento de su soberanía frente a la creación, y el de la realeza en su misterio pascual en relación a nuestra redención y salvación (Cf. CE 37,1; MC 6,2.11). Cf. Secundino Castro, “*Cristología teresiana*”, 348-349. Por otra parte, también hemos afirmado con L. Boff que la salvación se expresa en este señorío de Dios en la persona y el mundo. Cf. p. 21.

puntos de honra y en el engaño que traía de creer que era honra lo que el mundo llama honra; ve que es grandísima mentira y que todos andamos en ella; entiende que la verdadera honra no es mentirosa, sino verdadera, teniendo en algo lo que es algo, y lo que no es nada tenerlo en nonada, pues todo es nada y menos que nada lo que se acaba y no contenta a Dios” (V 20, 25-26)³²⁷.

Podemos constatar nuevamente que la libertad de Teresa ya no depende del “qué dirán”, su único centro es Dios y por ello se ha convertido en su criterio de actuación, expresado en una búsqueda sincera de su voluntad³²⁸, ella vela por la honra de Dios y él por la suya (cf. CC 25), lo cual le hace vivir la libertad de los pájaros del cielo y la seguridad de los lirios del campo (cf. Mt 6,24-34), si antes se veía esclava, ahora es soberana³²⁹. La salvación se expresa también en esta libertad donde su actuar no lo discierne por las motivaciones de unas leyes, sino interiormente, frente a Dios y frente a la dignidad del otro. Éticamente posee una autonomía responsable³³⁰.

Desde esta verdad-libertad encontrada y vivida, Teresa de Jesús aprovechará sus escritos para anunciar con parresía dónde radica la verdadera dignidad de la persona y denunciar la mentira del mundo. Sostiene que la honra humana es contraria a la verdad y limita la libertad, lleva al engaño y a la disimulación: “ello es una sujeción, que una de las mentiras que dice el mundo es llamar señores a las personas semejantes, que no me parece son sino esclavos de mil cosas” (V 34,4)³³¹. Rompe con los esquemas de su sociedad, tan marcada por la división de clases sociales; para ella, Dios actúa de manera distinta a estos criterios, ante él todo ser humano tiene acceso directo sin importar su condición, acoge a todos por igual: “no es aceptador de personas” (V 27,12). Dios gusta más de la grosería de un humilde pastorcito que habla con

³²⁷ Este texto forma parte de un discurso más amplio, va de los numerales 24 al 29 del capítulo 20 de *Vida*. En él describe el estado de las personas llegadas a oración de unión, el cual se caracteriza por la libertad con que vive. Usa imágenes como “alas de paloma”, “vuelo”, “levantarse” todas hacen referencia a la libertad y la distancia que experimenta frente al deseo de acaparar las realidades creadas, frente a la búsqueda de riqueza o la honra, frente al “qué dirán”; buscar esto es más bien fuente de “desasosiego”, es andar tras lo que “no es durable”, es vivir en la “cárcel de esta vida”. Se expresa así también la salvación como liberación de toda codicia que esclaviza al ser humano.

³²⁸ Tomás Álvarez sitúa la superación del código social de la honra en torno a su experiencia de conversión frente a “Cristo muy llagado”, de esta época es su poema “Vuestra soy, para Vos nací” en el que se muestra en total disponibilidad frente a la voluntad de Dios: “dadme muerte, dadme vida: dad salud o enfermedad, honra o deshonor me dad [...] ¿qué mandáis hacer de mí?”. En la misma relación está su cambio de nombre: “de Jesús”, toda ella y su honra es y provienen de él. Cf. Tomás Álvarez, “Honra”, 343.

³²⁹ Cf. Olegario González de Cardedal, “Realidad y experiencia de Dios en santa Teresa”, 855-856. Olegario ve en la espiritualidad teresiana, una relación entre estos dos trípticos: Majestad – humildad – señorío y Dios – Verdad – Libertad. Cf. *Ibid.* 878-879.

³³⁰ Cf. Leonardo Boff, *o.c.*, 108-109.

³³¹ Un momento detonante para liberarse de los complejos sociales fue el vivir en casa de una señora noble, doña Luisa de la Cerda. En V 34,3-4 describe su experiencia y el fruto que sacó de ella, a la vez que hace una crítica profunda a los convencionalismos sociales.

autenticidad, que todos los razonamientos de los sabios (cf. CV 22,4). Por ello dirá que Dios es el “Señor de las rentas y los renteros” (CV 2,2), y que la auténtica honra consiste en “servir a Dios” (CE 20,1).

El “señorío” también se manifiesta en su condición de mujer creyente. Santa Teresa ha encontrado y aprendido a valorar su dignidad femenina desde la verdad revelada, desde su camino espiritual³³². Tal y como hemos indicado, en su interioridad ha contemplado el espejo de Dios en el que ha podido ver reflejada su propia imagen (cf. V 40,5), corrigiendo así, la imagen distorsionada que le transmiten los prejuicios sociales. A la luz de la Palabra y la relación con Jesús ha descubierto en él al “verdadero amor” que le acompaña dándole vida y el ser (cf. 2M 4). Descubre que se la ha dado el don de ser mujer y por lo tanto es consciente de que tiene una dignidad y una vocación a desarrollar, de manera especial, desde la llamada bautismal (cf. CE 38,1)³³³.

Se experimenta llamada por Jesús a ser su discípula: “ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre como mucha piedad y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres” (CE 4,1). Por ello también en estos aspectos se identifica con María Magdalena o la Samaritana, como ellas se ve capacitada por Jesús para poder anunciar su evangelio³³⁴, Dios les ha confiado una misión. Esta consciencia le ayuda a superar los límites que le impone la sociedad y la Iglesia impidiéndole predicar, Jesús los ha superado animándola a escribir y proclamar su misericordia a través del relato de su vida, su narración es palabra que anuncia la salvación de Dios (cf. V pról. 2; 11,14; 37,1; F 1,7). Esta misión la realiza además desde su vocación de fundadora, madre y maestra de espirituales³³⁵.

³³² Un texto de *Mulieris Dignitatem* nos ayuda a fundamentar la salvación que Teresa experimenta en su condición de mujer desde la relación con Jesús: “La redención del hombre anunciada allí [en el protoevangelio] se hace aquí realidad en la persona y en la misión de Jesucristo, en quien reconocemos también lo que significa la realidad de la redención para la dignidad y la vocación de la mujer. Este significado es aclarado por las palabras de Cristo y por el conjunto de sus actitudes hacia las mujeres [...] Diversas mujeres aparecen en el transcurso de la misión de Jesús de Nazaret, y el encuentro con cada una de ellas es una confirmación de la «novedad de vida» evangélica [...] Cristo fue ante sus contemporáneos el promotor de la verdadera dignidad de la mujer y de la vocación correspondiente a esta dignidad”(12).

³³³ Cf. Jesús Barrena Sánchez, *Teresa de Jesús, una mujer educadora* (Ávila: Diputación Provincial de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2000), 54–56.

³³⁴ En CAD 7,4-7 la Santa coloca a la Samaritana como modelo de apostolado, esta mujer, llena de amor, anuncia el kerigma. François-Régis Wilhélem, *Dios en la acción. La mística apostólica según santa Teresa de Jesús* (Madrid: BAC, 2002), 71-72.

³³⁵ Desde la conciencia de la llamada de Jesús, Teresa incluso interpreta la Escritura iluminando su realidad personal: “Parecióme a mí que, pues San Pablo dice del encerramiento de las mujeres (Tit 2,5) —que me han dicho poco ha y aún antes lo había oído que ésta sería la voluntad de Dios—, díjome: *Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos*” (CC 16). Cf. Olegario González de Cardedal, “Realidad y experiencia de Dios en santa Teresa”, 879.

Así, Teresa se ha encontrado con Jesús libertador, toda su defensa de la dignidad de la mujer está enraizada en su amistad con él. Nuevamente la antropología teresiana queda fundamentada en su experiencia cristológica, la cual le ha permitido ahondar en la verdad del ser humano y del mundo³³⁶.

Por ello mismo, desde su relación con Dios, ha experimentado que salvación también se realiza en el rompimiento de aquellas estructuras injustas que destruyen la convivencia pacífica: “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Ga 3,28)³³⁷. La misoginia es fruto de la ignorancia, más aún falta de fe, porque a la luz de la fe y en la relación con Dios, se descubre la dignidad de la mujer (cf. CC 16). Por ello defiende la capacidad de la mujer para la vida interior: “no nos imaginemos huecas en lo interior” (CV 28,10), y actuará fundando un movimiento de mujeres orantes³³⁸, desde donde experimentarán la libertad y la alegría del Evangelio, convirtiendo incluso la condición de la clausura en espacio donde la vocacionada puede verse libre, y saciar sus deseos más profundos en Cristo el “agua viva” (cf. F 31,46)³³⁹.

La libertad y la dignidad de la mujer que Teresa ha experimentado en su persona, las ha plasmado en su obra carismática, en la cual se vive desde los criterios del Evangelio que rompen con los condicionamientos sociales injustos. De esta manera, el que la comunidad se convierta en espacio de salvación, también lo podemos notar en el tipo de relaciones interpersonales que en ella se establecen³⁴⁰. Al contrario de lo que sucede en la sociedad, la nueva comunidad fundada en el monasterio de San José, se caracteriza por ser un espacio de libertad fundamentado en la verdad: “Ande la verdad en vuestros corazones, como ha de andar por la meditación, y

³³⁶ En santa Teresa se constata que el desvelamiento de la verdad de la creación nos permite ubicarnos y relacionarnos adecuadamente con ella, una recta relación con Dios conduce a una recta relación con nosotros mismo y con los otros, así logramos valorar a cada persona y cada cosa en su justo lugar, reconociendo su hermosura pero también su limitación. Cf. Daniel de Pablo Maroto, “Los caminos de la verdad en santa Teresa de Jesús”, 324.

³³⁷ Cf. Ulrich Dobhan, “Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dir. T. Egido, V. García de la Concha, O. González de Cardedal (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de Cultura, 1983), 135-136.

³³⁸ Cf. Teófanos Egido, “Ambiente Histórico”, 128-129.

³³⁹ “Sus escritos, su trayectoria y reforma son un alegato a favor de las posibilidades de la mujer en la sociedad y en la Iglesia.” Secundino Castro Sánchez, *La mística de Teresa de Jesús* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2010), 202.

³⁴⁰ La experiencia de la comunidad teresiana también concuerda con la experiencia salvífica de la “tierra prometida”, como espacio de libertad y realización del pueblo de Israel. Así lo hemos expresado en la p. 10 desde la experiencia bíblica, y en la p. 24 con S. Castro. La persona vocacionada encuentra en la comunidad, un espacio donde puede realizar la vida, libre frente a todo lo que le oprime exteriormente; pero el permanecer en esta libertad implica también una tarea interior, el verse libre de todas las ataduras personales para vivir en la “libertad de espíritu” (CV 10,1). La fraternidad se convierte en camino de realización a través de la entrega generosa de uno mismo, liberándonos de nuestra autorreferencialidad.

veréis claro el amor que somos obligadas a tener a los prójimos” (CV 19,4) escribe en *Camino de Perfección*, obra en la que ha plasmado el estilo de vida de la nueva comunidad. La búsqueda de lo que es verdadero, hace que en la comunidad todas se relacionen de manera libre frente a lo que el mundo llama honra, sin dar importancia a su linaje o “puntos de mayorías” (cf. CV 12, 4-7; 27,6).

La fraternidad debe vivirse en ambiente de igualdad: “todas han de ser iguales” (CV 27,6)³⁴¹, en un ambiente no opresivo, sino con las condiciones necesarias para desarrollar la vida desde un sano humanismo que surge del desarrollo de la vida espiritual. Dios es el liberador de tantos prejuicios sociales, y desde donde se posibilita la construcción de una sociedad nueva a manera de la primera comunidad cristiana (cf. Hch 2,44-45), a imagen del “colegio de Cristo” (CV 27,6). Consta que en sus comunidades no exigía los estatutos de limpieza de sangre discriminatorios³⁴². El orgullo del linaje proveniente de la limpieza de sangre se sustituye por tener por padre a Dios: “Buen Padre os tenéis, que os da el buen Jesús. No se conozca aquí otro padre para tratar de él” (*Ibid.*), por ello los títulos nobiliarios serán sustituidos por nombres de profesión religiosa. Con Jesús regenera y humaniza los sentimientos clasistas de su sociedad. Esta manera de vivir es expresión de la humanidad nueva que lucha contra la enajenación, contra lo que genera la corrupción y la muerte en la sociedad, es la experiencia del reino de Dios que se hace presente en la recuperación de la dignidad de la persona y su valor³⁴³.

3.2.3 Conciencia del pecado e identificación con el proyecto de Dios

Tal y como hemos indicado, la experiencia del pecado pide salvación, esta se expresa en el perdón de Dios que posibilita la comunión con él, y la superación del mismo pecado³⁴⁴. Por otra parte, hemos señalado que santa Teresa ha tenido experiencia concreta del pecado, lo ha

³⁴¹ La libertad y la igualdad en la comunidad también se viven desde la opción por la pobreza a semejanza de Cristo: (Cf. CV 2,5). La pobreza teresiana se manifiesta en todas las relaciones comunitarias, de manera que se vive en libertad frente a todas las personas, frente a los títulos u oficios, y en la responsabilidad compartida en el trabajo. Ser pobres es “señorear todos los bienes” (*Ibid.*) De esta manera, la auténtica pobreza libera de la servidumbre del mundo, y tiene como centro a las personas, cuya dignidad está por encima del dinero. Cf. Rómulo Cuartas, “La pobreza liberadora en *Camino*”, en *El libro del Camino de Perfección de santa Teresa de Jesús. Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dir. Fco. Javier Sancho, R. Cuartas (Monte Carmelo, Universidad de la Mística – CITEs, 2012), 276–277.

³⁴² Cf. Teófanos Egidio, “Ambiente histórico”, 105.

³⁴³ Cf. José Comblin, “Gracia” en Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II*, (Madrid: Trotta, 1990), 82-83.

³⁴⁴ Cf. p. 49.

vivido sobre todo como dar la espalda al proyecto relacional de Dios³⁴⁵; ha sido precisamente desde la experiencia del amor y la verdad de Dios donde ella se ha visto perdonada, un perdón que le ha posibilitado reconstruir su vida, librándola de errar su camino. Por lo tanto, el reconocerse como pecador no humilla al ser humano, sino que le permite experimentarse destinatario de un amor incondicional (cf. 1 Jn 1, 8-9). Esta ha sido la experiencia de la Santa; por ello, en su visión antropológica presenta al hombre en su condición de pecador y limitado, pero a la vez, abierto a la redención de Dios, quedando capacitado para acoger y secundar su proyecto de salvación³⁴⁶.

Por ello, desde aquí, el “para qué” de la salvación se vive como rechazo al mal y al pecado que ofende a Dios y destruye al hombre, a la vez que motiva al ser humano a vivir en total sintonía con el proyecto de Dios. Si antes Teresa se lamentaba del tiempo perdido y del tiempo que dio la espalda a Dios, ahora vive en armonía con él, abierta totalmente a su voluntad: “Vuestra soy, para Vos nací ¿qué mandáis hacer de mí?” (P 5)³⁴⁷.

De la experiencia del perdón de Dios ha dejado constancia en varios pasajes de sus escritos, pero vamos a detenernos en uno en particular, en *Vida* 33,14³⁴⁸. En este pasaje narra un arrobamiento ocurrido el 15 de agosto de 1561, en el monasterio de Santo Tomás, en Ávila, lugar al que acudía para confesarse. Copiamos algunas partes del texto para poder constatar mejor la gracia que recibió:

“Estando en estos mismos días, el de nuestra Señora de la Asunción, en un monasterio de la Orden del glorioso Santo Domingo, estaba considerando los muchos pecados que en tiempos pasados había en aquella casa confesado y cosas de mi ruin vida. Vínome un arrobamiento tan grande, que casi me sacó de mí [...] Parecióme, estando así, que me veía vestir una ropa de mucha blancura y claridad, y al principio no veía quién me la vestía. Después vi a nuestra Señora hacia el lado derecho y a mi padre San José al izquierdo, que me vestían aquella ropa. Dióseme a entender que estaba ya limpia de mis pecados.”

³⁴⁵ Teresa tiene un sentido de la responsabilidad del pecado personal, reconoce su debilidad que le ha llevado a pecar, desde esa consciencia de su verdad se declara “pecadora” (V 5,1.11; 9,9; 40,10). Cf. Jean-Marie Laurer, *o.c.*, 201–204.

³⁴⁶ En la experiencia y doctrina teresiana el pecado tiene varias connotaciones: teológica, antropológica-ontológica, psicológica y ética. En cuanto a la primera, porque el pecado es todo lo contrario a Dios que es hermosura y verdad (V 28,5; V40,1) y le ofende a él (V 40,10). Desde la segunda, el pecado deforma al hombre, le deshumaniza impidiéndole realizar su vocación (V 40,6). Psicológica porque le hace vivir en una situación de esclavitud neurótica, situación que ella describe como estar “atado” o “ciego” (Cf. 1M 2,2; CC 21). Ética porque se ve impedido para el bien (V 30,16). En todas estas realidades se verá redimido. Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 332–333.

³⁴⁷ Cf. nota 328.

³⁴⁸ Otros pasajes significativos en torno a la experiencia del perdón de sus pecados y la salvación de Dios son: V 38,16 y CC 14.

El mismo contexto en el cual ocurre este arrobamiento nos remite a una experiencia de salvación a través del perdón que justifica al hombre y le posibilita una vida nueva; por una parte, el lugar donde acontece nos ubica en el ámbito del sacramento de la reconciliación, del perdón de los pecados (cf. LG 11); por otra, la fecha, fiesta litúrgica de la Asunción de la Virgen, nos habla de la manera en la cual Dios plenifica al ser humano (cf. MC 6). En cuanto a lo que experimenta, el verse vestida con “una ropa de mucha blancura” nos hace conectar con el nacimiento de la nueva criatura revestida de Cristo (cf. Ef 4,23-24; Col 3,1-14;), con la vida resucitada a la que todo bautizado está llamado para reflejar la santidad de Dios (cf. LG 7); por ello, esta gracia le deja como fruto la confianza del perdón de sus pecados. Así, Teresa ha experimentado la redención que Dios realiza en el ser humano, la manera en que él le justifica y le santifica, capacitándole para que pueda responder a su vocación humana y cristiana.

Por otra parte, la conciencia del pecado para que sea experiencia de salvación, ha de liberar también del sentimiento de culpa, porque se trata de una verdad amorosa y misericordiosa frente al estado de culpabilidad en el que el hombre se encuentra³⁴⁹. Vemos aquí que la salvación en el pecado conlleva una sanación psicológica³⁵⁰. Santa Teresa durante mucho tiempo se vio tentada a quedarse estancada en el recuerdo de sus pecados, lo describe como una tentación del demonio en la que incluso llega a dudar de la misericordia de Dios (cf. CV 39,1). Por el contrario, cuando la conciencia de la condición de pecado viene desde el amor de Dios, esta “no viene con alboroto ni desasosiega el alma ni la oscurece ni da sequedad; antes la regala, y es todo al revés: con quietud, suavidad, con luz” (V 30,9). El conocimiento de su fragilidad le conduce a poner su mirada en Dios, que puede salvarla, lo cual le libera de quedar encerrada en la desesperación de la culpa.

Por ello, reconocer el propio pecado se convierte en una experiencia de salvación y de gracia por que Dios transforma esa experiencia en una ocasión para experimentar su misericordia, sacando incluso de nuestras caídas el bien (cf. V 14,10; 2M 8-9; 6M 4,12). De esta manera, la salvación se expresa en esa sobreabundancia de la gracia (cf. Rm 5,20). La persona no queda atrapada en su situación de pecado, sino que, volviendo la mirada a Dios, se descubre mirada por Aquel que es amor y le posibilita reconstruir la vida como a san Pedro (cf. Jn 21,15-18). Frente

³⁴⁹ Al respecto afirma K. Rahner: “En efecto, sólo en una radical amistad e inmediatez con Dios en lo que llamamos gracia o comunicación de Dios mismo, puede captarse lo que es la culpa como un cerrarse a esta oferta de la absoluta comunicación divina; y sólo en el suceso del perdón admitido y aceptado por el hombre, puede entenderse qué es la culpa perdonada” Karl Rhaner, *Curso fundamental sobre la fe*, 120.

³⁵⁰ Cf. José Antonio García-Monge, *o.c.*, 153–157.

al pecado siempre es posible una mirada esperanzadora, cuando es vivido desde la salvación y el perdón, se activa más bien la responsabilidad³⁵¹.

También desde la experiencia del perdón, ha comprendido a Dios de otra manera, superado una imagen distorsionada de él, ya no es el Dios que condena sino el que salva, porque conoce al Dios misericordioso y fiel que ofrece siempre su amistad más allá de los méritos. Por ello hace de la narración de su historia de salvación un testimonio de su misericordia (cf. V pról. 1-2). Es en su miseria donde ha descubierto la misericordia que perdona y reconcilia: “¡Cómo conoce la multitud de vuestras grandezas y misericordia y su miseria!” (V 19,5). Su experiencia es que Dios no se cansa de perdonar, de levantar al que está caído³⁵². Este perdón también lo constata en que le ha librado de las consecuencias del mismo pecado, a lo cual suele referirse como el infierno, como experiencia de frustración y la posibilidad de malograr la vida: “he dicho esto para que se entienda mi maldad y la gran bondad de Dios y cuán merecido tenía el infierno por tan grande ingratitud” (V 7,9). Así, en la Santa la historia de perdón y de conversión se ha transformado en historia de amor, porque en ella ha aprendido a dejarse amar por un amor incondicional³⁵³.

Pero además del pecado que ha experimentado en su vida, nuestra autora tiene una vivencia mística del pecado, la cual también nos parece soteriológica porque ser conscientes del pecado y la destrucción que provoca en el ser humano, le permite al hombre ponerse del lado de Dios, luchando contra el mal³⁵⁴. Por ello nuevamente nos remitimos a la gracia narrada en *Vida* 40,1-5. Si como afirmamos más arriba, fue a través de esta experiencia donde Cristo le revela, de manera especial, la hermosura del ser humano llamado a ser imagen de Cristo, por contraste, también aquí tiene experiencia de lo que es una persona que vive en el pecado, en la mentira, puesto que estas realidades son lo opuesto a lo más auténtico de la vocación del hombre: “Dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla

³⁵¹ Por ejemplo, en CAD 3,10 afirma que para servir a Dios no hay que anteponer nuestra condición de pecadores. La experiencia del perdón supera nuestra miseria y pecado, comprometiéndonos, como veremos en el último apartado, con el anuncio de la salvación.

³⁵² Encontramos textos teresianos muy significativos en torno a la misericordia de Dios, siempre dispuesto a ofrecer su perdón: “dora las culpas” (V 4,10). “Miren lo que ha hecho conmigo, que primero me cansé de ofenderle, que Su Majestad dejó de perdonarme. Nunca se cansa de dar ni se pueden agotar sus misericordias; no nos cansemos nosotros de recibir” (V 19,15). “Mientras mayor mal, más resplandece el gran bien de vuestras misericordias. ¡Y con cuánta razón las puedo yo para siempre cantar!” (V 14,10).

³⁵³ Cf. Bernard Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, 34–35.

³⁵⁴ A. Brouillette hace notar que la persona que recibe la gracia de Dios como un don gratuito de su amor, y se deja transformar por él, haciéndole participar de su vida divina, es consciente del elemento contrario del cual ha sido liberado, el pecado que encierra a la persona en sí mismo. Pero la gracia triunfa sobre esta resistencia opuesta a Dios liberándole, “me libró de mí” (V 23,1). Cf. André Brouillette, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d’incarnation chez Thérèse d’Ávila*, 9–10.

y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre presente dándonos el ser” (V 40,5). Según su experiencia, el hombre pecador no puede transparentar el Misterio que lleva dentro de sí, por lo tanto, el pecado es la no realización del hombre, le deforma, le deshumaniza, impidiéndole realizar su vocación a la comunión con Dios, ser imagen de él. Rompe la relación de la cual procede su vida, experimentado la muerte (cf. Rm 5,12).

Con todo, el hombre en pecado que describe Teresa, está siempre habitado por Dios, como una presencia que sostiene la dignidad de la persona cualquiera que sea su condición, presencia que a la vez deja abierta la puerta a su redención, el hombre no pierde su capacidad ontológica de relación con Dios: “no pierde su resplandor y hermosura que siempre está dentro de ella” (1M 2,3)³⁵⁵. Desde aquí, sin ignorar el pecado, este es relativizado como algo accidental, ya que el hombre se ve siempre posibilitado de redención en Cristo, en quien el pecado y la muerte han sido vencidos (cf. Jn 16,33; 1 Co 15,55-57; Ap 17,14)³⁵⁶. Por ello, la oscuridad del hombre en pecado solo se esclarece adentrándose en el castillo interior, allí desde su centro habitado, reconoce a Aquel que le hace hermoso y le habita invitándole a la relación-amistad, su presencia: “hinche el vacío que por nuestros pecados teníamos hecho en el alma” (V 14,6). Cuando la salvación es acogida por el hombre, este sale de la oscuridad, sale como un vencedor en una batalla (cf. 6M 1,10). El hombre regenerado por la gracia, disfruta de la “compañía” de la Santísima Trinidad (cf. CC 21)³⁵⁷.

Así entonces, desde el conocimiento antropológico que Teresa va adquiriendo en la experiencia personal y desde la relación con Dios, llega a conocer y aceptar serenamente la condición frágil y limitada del ser humano, la “flaqueza de nuestro natural” (V 20,4)³⁵⁸, necesitada siempre de la salvación que proviene de Otro, lo cual le aleja de toda autosuficiencia y seguridad: “siempre, mientras vivimos, aún por humildad, es bien conocer nuestra miserable naturaleza” (V 13,1), ello implica la invitación a la vigilancia cristiana que lleva a poner toda la

³⁵⁵ El texto de V 40,5 está a la base de la descripción ser humano que Teresa realiza en 1M, aquí también habla de la realidad del hombre en pecado en términos de “tinieblas”, de un alejarse de la fuente de la vida, con todo, rescata siempre la presencia de Dios en el centro del alma: “no pierde su resplandor y hermosura que siempre está dentro de ella, y cosa no puede quitar su hermosura” (1M 2,3). Recordemos que en la p. 55 hemos dicho que según L. Aróstegui, cuando Teresa habla del hombre y del pecado lo hace para expresar la situación del hombre enfermo, como víctima del mal, de un hombre que está en proceso, abierto siempre a la esperanza, lo podemos constatar en las experiencias narradas en V 38,22-32 en donde ve la salvación de personas que estaban en vías de perdición. Cf. Luis Aróstegui, *o.c.*, 228.

³⁵⁶ Cf. Agustina Serrano Pérez, *o.c.*, 196–197.

³⁵⁷ Cf. Marie-Joseph Huguenin, *o.c.*, 256–257.

³⁵⁸ La palabra “fragilidad” no aparece en los escritos teresianos, sus equivalentes son “flaqueza” y “flaco”. Cf. Juan Antonio Marcos, “Enfermedad y santidad en Teresa y Juan de la Cruz”, en *Los santos y la enfermedad*, ed. Javier de la Torre (Madrid: PPC, 2019), 348.

confianza en Dios (cf. GE 162-163). Pero como hemos visto, se trata, podemos decir, de una fragilidad habitada, siempre en esperanza³⁵⁹ porque está llamada a ser cristificada por el Espíritu Santo, tal y como ella misma lo ha vivido en el matrimonio espiritual³⁶⁰. Por ello, este conocimiento de la propia fragilidad no ha de impedir los deseos de santidad y realización que Dios mismo suscita en la persona, por lo que también invita a “andar con alegría y libertad” (*Ibid.*). Es poner la mirada en el centro, donde Dios habita, lo que nos saca “de nuestro cieno de miserias” (cf. 1M 2,8-10)³⁶¹.

Dios también ha querido aproximar a Teresa a la manera en que él padece el pecado del hombre a través de una gracia en la que le permite contemplar cómo en él se ven todas las cosas, así lo comenta: “vese más claro la maldad de cuando ofendemos a Dios, porque en el mismo Dios —digo, estando dentro en Él— hacemos grandes maldades” (6M 10,2)³⁶²; de alguna forma, ha tenido experiencia de la presencia de Dios en el pecado³⁶³, de esa bajada de Dios al mal que el hombre mismo padece y realiza; no para otra cosa sino para solidarizarse con él (cf. 2 Co 5,21), para hacer camino con él, pero más aún, para rescatarlo del mal que le destruye, porque la salvación solo puede ser realizada por él, el “Absoluto” que “absuelve” en una pasión amorosa³⁶⁴. Por ello, es precisamente la experiencia de su misericordia, el fruto de esta gracia en la Santa: “Consideremos hermanas, la gran misericordia y sufrimiento de Dios en no nos hundir allí luego, y démosle grandísimas gracias” (6M 10,3), la salvación de Dios ofrecida en el perdón y la reconciliación es la única respuesta cristiana a la experiencia del pecado.

³⁵⁹ Cf. Juan Masiá Clavel, *Pensar lo humano. 101 planteamientos de antropología* (Madrid: PPC, 2006), 97–120.

³⁶⁰ A. Serrano expresa que la antropología teresiana tiene una perspectiva soteriológica en cuanto que surge de una “salvación transformadora” desde la cual se despliega la plenitud del ser humano. Cf. Agustina Serrano Pérez, *o.c.*, 198-200.

³⁶¹ Hemos de notar que en la experiencia y doctrina teresiana, Dios es siempre el que justifica al hombre, es su gracia la que actúa. No hay ella una certeza de poseer en sí misma la salvación, sino como un don de Dios. Viviendo en la confianza del perdón recibido, reconoce su condición frágil en la que solo puede perseverar con su gracia, en total sintonía con la doctrina católica expresada en los numerales 15,19,24 y 36 de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*. Cf. Jean-Marie Laurer, *o.c.*, 248-263.

³⁶² A continuación usa la siguiente imagen: “hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada o palacio muy grande y hermoso y que este palacio, como digo, es el mismo Dios. ¿Por ventura puede el pecador, para hacer sus maldades, apartarse de este palacio? No, por cierto; sino que dentro en el mismo palacio, que es el mismo Dios, pasan las abominaciones y deshonestidades y maldades que hacemos los pecadores” (6M 10,3). Una experiencia similar describe en V 40,10.

³⁶³ Al respecto José A. García afirma: “Que las fuentes del yo y el deseo humano sean lugares teológicos en los que encontrar a Dios, pase. Pero que también lo sean el pecado y sus efectos destructores, suena más extraño. Y, sin embargo, si Dios no habitara esa realidad tan común y tan oscura de nuestro mundo y de nuestra vida personal, una parte importante de la vida se nos quedaría a oscuras”. José Antonio García, *Ventanas que dan a Dios* (Santander: Sal Terrae, 2011), 99.

³⁶⁴ Cf. Adolphe Gesché, *El mal, Dios para pensar I*, 88-92.

Por otra parte, la experiencia de la salvación como perdón de los pecados y la consciencia de la propia fragilidad, conlleva una dimensión ética. Así, Teresa invita a vivir las limitaciones de los otros desde la misericordia de Dios, la cual se expresa en la comprensión y compasión del hermano en sus caídas (cf. CV 7,5-6), ofreciéndole el perdón, tal y como Jesús lo ha enseñado a sus discípulos (cf. Mt 18,21-35). Se trata de la experiencia de la reconciliación que Dios nos ofrece, la cual nos hace entrar en una dinámica en la que acogiendo su amistad nos abrimos a unas relaciones reconciliadas con los otros: “no puedo yo creer que alma que tan junto llega de la misma misericordia adonde conoce la que es y lo mucho que le ha perdonado Dios, deje de perdonar luego con toda facilidad” (CV 36,12)³⁶⁵. Se nos presenta nuevamente esa dimensión soteriológica en la comunidad, el hombre redimido queda capacitado para hacer el bien, para amar y perdonar.

De esta manera constatamos que en la vida y espiritualidad teresiana, ser conscientes del pecado y la propia fragilidad habitada es realización de la salvación, porque es poder descubrir el mal que deshumaniza al hombre, el cual es superado por la reconciliación ofrecida gratuitamente por Dios. La experiencia de su amor incondicional y de su fidelidad, capacitan y motivan una vida de santidad, caracterizada por vivirse como respuesta al amor recibido, más que la ley, su referencia es el temor filial, el amor que busca ser fiel a la amistad (cf. CV 40,1).

3.2.4 Trascendiendo la fragilidad

También hemos presentado la situación de la enfermedad como uno de los ámbitos en los que la carmelita se vio necesitada de salvación, ya que en su condición de mujer enferma también experimentó la vulnerabilidad de la existencia humana. Creemos que de igual forma, ha sido desde la relación con Cristo y la verdad descubierta en él, donde ella ha encontrado salud³⁶⁶, sentido y fortaleza frente a la debilidad del cuerpo que afecta a toda la persona, pues Jesús revela

³⁶⁵ Cf. Emilio J. Justo, *o.c.*, 219. En esta misma línea también constatamos que la persona que ha tenido una profunda experiencia de Dios y conocimiento de la fragilidad humana, viene a ser una persona libre para no escandalizarse de nadie; más bien, desde la compasión, viene a ser amigo de pecadores, a ejemplo de Jesús (Cf. Mt 11,19). A este respecto el beato María Eugenio del Niño Jesús, un teresianista, afirma: “La unión transformante no aísla del mundo al introducir en Dios, sino que asocia a la vida intensa de la Iglesia en la tierra. Cuanto más cautivos están los santos por el amor, más cerca de nosotros se sienten, pues, al divinizarlos, la caridad los hace entrar en las profundidades del pecado, el gran sufrimiento de la humanidad. Si sucediera de otra manera, no sería verdad que están identificados con Cristo y su caridad no sería cristiana”. Cf. María Eugenio del Niño Jesús, *Quiero ver a Dios* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002), 1159.

³⁶⁶ Jean C. Larche en su estudio sobre las enfermedades espirituales, afirma que el antídoto con el que Dios cura al ser humano es la salvación. Hace notar la relación entre el vocablo griego *sozó* y el latino *salut*, utilizados para expresar la salvación en el Nuevo Testamento, ambos designan al mismo tiempo salud y salvación (Cf. Mt 1,21; 8,16-17; Mc 2,17; Lc 4,18,23). Cf. Jean Claude Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014), 8-9.

al ser humano que en su condición de hijo de Dios, está llamado a la plenitud más allá de la fragilidad que le constituye. Por ello, el “para qué” de la salvación se vive en el aquí y ahora, cuando el enfermo hace de la enfermedad un camino en el que desde la finitud, se acoge a Aquel que le ayuda a trascender sus límites³⁶⁷.

Así entonces, la experiencia de la enfermedad se ha convertido en Teresa en una fragilidad que le ha llevado a Dios en busca de salvación. Desde aquella “corporeidad vulnerada”³⁶⁸ ha acudido a los “médicos del cielo” para que la sanasen (cf. V 6,5)³⁶⁹, fue lo que hizo durante el paroxismo que la dejó parálitica en 1540, una época en la que retomó la oración y la lectura de libros espirituales, de donde le fue surgiendo conformidad con la situación que vivía, alegría en medio de su realidad y también el deseo de sanar, todo ello enmarcado desde la búsqueda de la voluntad de Dios (cf. V 6,2; 30,8). Esta actitud será una constante en su vida, los períodos en los que la enfermedad se agrava, se convertirán en acontecimientos de gracia: “comenzó el Señor a regalarme tanto” (V 4,7), enfrentando la enfermedad con amor y con fe³⁷⁰.

La positividad de la salvación que Teresa fue experimentando en esta dimensión se expresa en una existencia salvada que valora y promueve la vida³⁷¹. Según el psicólogo Luis Jorge González, ella tiene una actitud saludable en cuanto que aprende a centrarse más en la salud que en la enfermedad: “la salud del cuerpo la deseo” (Cta 289,6)³⁷². Ha convertido la enfermedad en una oportunidad para crecer en libertad, no obsesionándose con ella: “como soy tan enferma, hasta que me determiné en no hacer caso del cuerpo ni de la salud, siempre estuve atada, sin valer nada; y ahora hago bien poco [...] Vi claro que en muchas cosas, aunque yo de hecho soy hartamente enferma, que era tentación del demonio o flojedad; que después que no estoy tan mirada y regalada, tengo mucha más salud” (V 13,7)³⁷³. Podemos constatar que no se queda

³⁶⁷ Cf. Giorgio Basadonna, *o.c.*, 613.

³⁶⁸ Cf. p. 43.

³⁶⁹ En Teresa se nota un claro distanciamiento de las curaciones mágicas, propias de la época, acude más bien a los profesionales de la medicina. Tampoco su fe es milagrosa. Cuando acude a san José (Cf. V 6,6-8) lo hace desde el ámbito de fe-confianza, actitud esencial para los milagros, y en la comunión de los santos, confiando en su intercesión. Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Santa Teresa de Jesús, nueva biografía*, 120.

³⁷⁰ Cf. Ciro García, *Santa Teresa de Jesús, nuevas claves de lectura*, 315.

³⁷¹ La actitud con la que Teresa busca la salud la vemos reflejada en esta afirmación de E. Justo: “La salud es lo originario del hombre y su destino, pero no se reduce a la ausencia de la enfermedad. Supone una integridad personal y una plenitud existencial que laten en la experiencia de la enfermedad como un anhelo y que, en parte, se ofrecen en la superación física o en la integración espiritual de la nueva situación que crea la experiencia de la enfermedad.” Emilio J. Justo, *o.c.*, 44.

³⁷² Carta a Ana de la Encarnación, Ávila, 18 de junio de 1579.

³⁷³ El mismo autor señala que la palabra “salud” aparece en 394 veces en los escritos teresianos, mientras que “enfermedad” 103 veces. Cf. Luis Jorge González, *o.c.*, 247-249. También podemos decir que la Santa enfrenta la enfermedad con lo que la psicología llama “resiliencia” como una capacidad para saber sobreponerse y responder a

esclava de su frágil condición sino que se ve libre frente a su propio cuerpo para poder servir al Señor (cf. V 13,7)³⁷⁴.

Además de cuidar su salud, la promueve entre las personas con las cuales convive. La inquietud por la salud de los otros y recomendaciones para cuidarla es un motivo recurrente en sus cartas, se solidariza con los enfermos y ofrece sus oraciones³⁷⁵. En su obra fundacional el cuidado a las enfermas es un elemento que forma parte de la vida fraterna: “Las enfermas sean curadas con todo amor y regalo y piedad” (Cst 23)³⁷⁶, se presta atención a la salud como a una necesidad vital, pero además por caridad, ya que es una oportunidad para atender al Esposo en la persona del enfermo (cf. 5M 3,11). Toda esta promoción de la salud y ayudar a aliviar el peso de los otros, podemos entenderlo como un colaborar en la salvación, un llevar adelante el envío misionero de Jesús: “curad enfermos” (Mt 10,8)³⁷⁷.

Por otra parte, tiene experiencia de la fuerza sanadora de los sacramentos, tanto a nivel corporal como espiritual, particularmente el de la Eucaristía porque sustenta la vida (cf. V 19,5; CV 3,8), incluso ha experimentado a través de ella la curación del cuerpo (cf. CV 34,6; CC 1,30)³⁷⁸.

Con la fortaleza encontrada en Dios, la experiencia de la enfermedad no le impidió realizar su vida, pues aún en medio de constantes padecimientos pudo llevar adelante su obra fundacional, atendiendo los miles de “negocios” que tal empresa implicaba, de ello le ha quedado la certeza de que Dios: “es poderoso de hacer de los flacos fuertes y de los enfermos sanos [...] ¿Para qué es la vida y la salud, sino para perderla por tan gran Rey y Señor?” (F 28,18). Teresa no realiza su vida contando con sus propias fuerzas o voluntarismo, sino desde una confianza

situaciones límites de la vida, en los escritos teresiano esta actitud se expresa como “entereza”. Cf. Juan Antonio Marcos, “Enfermedad y santidad en Teresa y Juan de la Cruz”, 370.

³⁷⁴ Conviene recordar lo que hemos dicho en la nota 145, Teresa Gil ve en el proceso de la enfermedad teresiana, un medio a través del cual se fue realizando la purificación que lleva a la unión con Dios, a veces esta purificación es vivida de forma activa, otras en cambio de forma pasiva, así mismo lo expresa santa Teresa en 6M 1,6-7. Cf. Teresa Gil Muñoz, *o.c.*, 102.

³⁷⁵ Como ejemplo pueden verse las siguientes cartas en las que se muestra con un rico humanismo en el ámbito de la salud: 28,1; 60,11; 115,20; 178,9-12; 182,11; 232,3; 334,2.

³⁷⁶ Desde su experiencia Teresa tienen una agudeza profunda e invita a las hermanas a un verdadero discernimiento frente a la enfermedad, el cuidado de la salud no debe derivar en una actitud obsesiva o victimista, ya que eso sería más bien una actitud enfermiza y egocéntrica que reclama atención, y es un mal del cual hay que sanarse (Cf. CV 11,1-4). Cf. Britta Souvignier, *o.c.*, 313.

³⁷⁷ Cf. Giorgio Basadonna, *o.c.*, 615.

³⁷⁸ Sobre la experiencia sanadora de los sacramentos en la Santa puede consultarse: Britta Souvignier, *o.c.*, 329–339.

trascendente en la presencia de Dios (cf. Cta 37,4)³⁷⁹, se trata de aquella misma experiencia paulina: “todo lo puedo en Aquel que me conforta” (Fl 4,13). Así se muestra abierta a acoger el don de la fortaleza dado por Dios, con ella supera el mal y se llena de vitalidad³⁸⁰.

Mientras vive experimentando la finitud de la existencia, Teresa ha encontrado en Jesús una presencia que la acompaña y sostiene en su vulnerabilidad, en sintonía con san Pablo: “te basta mi gracia; la fuerza se realiza en la debilidad” (2 Co 12,8). Desde aquí, nuevamente la humanidad de Cristo se hace presente en su mediación salvadora (cf. V 22,9). Y desde esta relación con Jesús sanador (cf. 3M 2,6), Teresa se despliega en una vitalidad fecunda, pasando de ser enferma a ser médico de cuerpos y almas, identificándose con Cristo que no ha venido por los sanos si no por los enfermos (cf. Mc 2,17), y cuyos signos a favor de la vida hacen presente el reino de Dios (cf. Lc 7,22)³⁸¹.

De esta manera, podemos afirmar, que Teresa ha encontrado salvación en la enfermedad a través de un movimiento que se suscita siempre en relación a Cristo-Verdad, y que va de la aceptación de la condición frágil de la corporalidad y del sufrimiento³⁸², a la fortaleza que experimenta trascendiendo su realidad en Dios. Ha tomado conciencia de que el hombre no lo es ni lo puede todo, y desde su finitud tiende a lo infinito en su ansia de plenitud, la cual solo puede verse colmada en Dios³⁸³. Ello le ha permitido vivir de manera más integral, incluso en medio de la enfermedad. Por esta razón busca la salud como un valor en el que también se expresa la dignidad del cuerpo, ya que en él se manifiesta la misericordia de Dios donando fortaleza y sentido³⁸⁴; pero todo ello, trascendiendo siempre hacia lo que nunca acaba, la vida en Dios: “¡Oh deleite mío, Señor de todo lo criado y Dios mío! ¿Hasta cuándo esperaré ver vuestra presencia? ¿Qué remedio dais a quien tan poco tiene en la tierra para tener algún descanso fuera de Vos? ¡Oh vida larga!, ¡Oh vida penosa!, ¡Oh vida que no se vive! [...] ¡Oh muerte, muerte no sé quien te teme, pues está en ti la vida!” (E 6,1).

³⁷⁹ El Dr. A. Senra, nota en esta actitud teresiana un sano equilibrio entre la fortaleza de ánimo con que la Santa enfrenta las situaciones que se le presentan y la confianza que le hace trascender todo hacia Dios. Cf. Avelino Senra Varela, “La enfermedad de santa Teresa de Jesús: una enfermedad natural en una vida proyectada a lo sobrenatural”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dir. T. Egido, V. García de la Concha, O. González de Cardedal (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de Cultura, 1983), 1048.

³⁸⁰ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Santa Teresa de Jesús, nueva biografía*, 121.

³⁸¹ Cf. Juan Antonio Marcos, “Enfermedad y santidad en Teresa y Juan de la Cruz”, 362–374.

³⁸² Al respecto, Benedicto XVI afirma: “Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito” (*Spe Salvi*, 37).

³⁸³ Cf. Emilio J. Justo, *o.c.*, 40 -41.

³⁸⁴ La enfermedad vivida desde la fe permite integrar el cuerpo en la experiencia de la salvación, se convierte en historia de gracia, en espacio de manifestación de Dios. Cf. María José Mariño Pérez, *o.c.*, 475.

3.3 La misión como compromiso por el reino y la salvación de los otros

Hemos afirmado en el primer capítulo que la salvación también posibilita una existencia llena de sentido y que, desde la experiencia creyente, esta se realiza al asumir libremente la misión encomendada por Jesús a cada uno de sus discípulos, de esta forma el “para qué” de la salvación implica una existencia salvada y salvífica³⁸⁵. Por otra parte, también hemos presentado la búsqueda de sentido y vocación en la biografía teresiana como un ámbito necesitado de salvación³⁸⁶. Creemos que desde el encuentro-relación con Dios, él se ha convertido en el fundamento existencial de su persona, la cual se despliega realizándose en una vocación eclesial-misionera que se manifiesta en el compromiso por la salvación de los otros³⁸⁷; es lo que desarrollaremos en este último apartado, y lo haremos a partir de la tercera de las experiencias que marcaron la historia de la salvación de Teresa de Jesús: la visión del infierno, que le dejó como fruto un ímpetu misionero.

Teresa vive ahora desde la consciencia de saberse salvada por Jesús, perfectamente puede cantar con el salmista: “él fue mi salvación” (Sal 118,14). Su salvación es Jesús, a quien puede tratar como a un amigo, aunque es Señor (cf. V 37,5). Dios le ha liberado de sus ataduras y ahora puede afrontar la vida de una forma nueva, desde la experiencia de la gracia que se hace presente en ella, llenándola de confianza y gratitud. Pero la salvación experimentada no ha tenido como único fin la santificación personal de Teresa, sino que tiene una dimensión misionera³⁸⁸; por ello, como los discípulos después de su encuentro con el Resucitado (cf. Hch 4,20), experimenta que no puede callar lo que Dios ha realizado en ella, ese es su grito: “miren lo que ha hecho conmigo” (V 19,15), y desea llevar adelante el mandato de Jesús: “Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación” (Mc 16,15)³⁸⁹, este será el dinamismo que moverá su capacidad de desear y que hará fecunda su vida (cf. V 40,22).

En los relatos autobiográficos de la doctora mística, encontramos varios acontecimientos que fueron dando fuerza a su compromiso por “aprovechar almas”, vamos a referirnos a uno en

³⁸⁵ Cf. p. 22.

³⁸⁶ A este respecto E. Justo afirma que el sentido comunitario y la dimensión social de la persona, implica la vocación misionera de la salvación experimentada, ayudando a otros a abrirse a la relación con Dios. Este es el dinamismo que observamos en Teresa. Cf. Emilio J. Justo, *o.c.*, 65.

³⁸⁷ Para fundamentar desde el magisterio eclesial la dimensión misionera de la salvación, podemos remitirnos de manera especial a: LG 17; EN 13-14.

³⁸⁸ La santidad cristiana es siempre santidad para la misión, lo mismo podemos afirmar de la salvación. Así, se es “al mismo tiempo santo y testigo”. Cf. Hans U. von Balthasar, “Teología y santidad”, *Communio* 6 (1987): 489.

³⁸⁹ La experiencia de sabernos salvados implica la certeza de que Dios nos ha confiado el Reino. Desde la experiencia de sentirnos amados y reconciliados con Dios somos capacitados para comprometernos con él haciendo presente su salvación en nuestro mundo. Vivir el compromiso por la salvación de los otros es signo de una existencia salvada. Cf. Lola Arrieta, *Itinerarios en la formación. Pistas para el camino del seguimiento de Jesús*, 76-79.

particular³⁹⁰, es la experiencia del infierno narrada en *Vida* 32, 1-7, y de la cual dice que ha sido una de las mayores gracias que el Señor ha hecho en ella. Las imágenes con que describe dicha visión expresan una situación de ahogamiento, desesperación, descontento, oscuridad, aflicción, autodestrucción, tormento y dolor. En este lugar la persona se encuentra sola, privada de su capacidad relacional. Todo ello nos remite a una existencia truncada, en la que no hay perspectiva de vida, ni de esperanza; en definitiva, es todo lo contrario a lo que significa una vida salvada, una existencia lograda. Después de todo este relato, la Santa comienza a detallar los frutos que esta vivencia le ha dejado. Lo primero es que ha tomado conciencia de la misericordia de Dios que la ha librado de tal situación, experimentando que Dios está comprometido con su salvación (cf. 3.5)³⁹¹. La ha dejado con fortaleza para saber enfrentar las tribulaciones (cf. 4), y sobre todo: “De aquí también gané la grandísima pena que me da las muchas almas que se condenan [...] y los ímpetus grandes de aprovechar almas” (6), a partir de aquí va naciendo en ella un sentido de corresponsabilidad con la misión redentora de Jesús.

Este ímpetu apostólico, además del compromiso personal con la reforma de su vida (9), se concretizará en el proyecto fundacional a través del cual irá desplegando su deseo de colaborar con Jesús en la salvación de los otros, de hecho, inmediatamente después de la visión del infierno comienza la narración del convento de San José (cf. V 32,9-18). Teresa llega a identificarse con el deseo universal de la salvación de Dios (cf. 1 Tm 2,4), por ello dice: “Sea Dios alabado por siempre, que tanto cuidado trae de las almas para que no se pierdan” (V 35,19). De esta manera podemos constatar que la experiencia soteriológica en su propia vida, le ha hecho salir de sí, pasando de la preocupación por su propia salvación al compromiso por la salvación del mundo, lo cual da un carácter de misión a su existencia³⁹².

Este deseo misionero teresiano irá creciendo en contacto con las realidades de la Iglesia y el mundo de su tiempo. Le preocupará de manera especial la división eclesial a partir de la Reforma Protestante (cf. CV 1,3) y la situación misionera en el Nuevo Mundo (F 1,7-8), pero también la situación del clero y la vida religiosa (cf. CV 1,4). Ya indicábamos cómo la

³⁹⁰ Además podemos mencionar otras experiencias como el arrobamiento en donde Dios le purifica y prepara para la misión, como acontece a los profetas (Cf. Is 62), narrado en V 33,14-15. También la confirmación de su obra fundacional por parte de Jesús (Cf. F1,7-8), y la gracia del matrimonio espiritual (CC 25). Según C. García, estas experiencias tienen en común un dinamismo cristológico-soteriológico-eclesial, en cuanto que impulsan un movimiento misionero a partir de la experiencia del misterio redentor de Cristo. Cf. Ciro García, *Santa Teresa de Jesús, nuevas claves de lectura*, 174–175.

³⁹¹ Hacemos referencia aquí a los numerales, todos ellos son del capítulo 32 del *Libro de la Vida*.

³⁹² Una de las características con que la Santa describe a las personas que viven en el matrimonio espiritual es el “olvido de sí” (7M 3,2), se trata de una persona madura que ha evolucionado del egoísmo a la pro-existencia en favor de los otros, su preocupación está ahora centrada en las cosas de Dios y el bien de los otros. Cf. Antonio Mas Arrondo, *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús* (Santander: Sal Terrae, 2004), 264–269.

experiencia creyente de Dios va surgiendo de la vida y vuelve a ella con carácter de misión³⁹³. Desde aquí va descubriendo que el mundo está ardiendo, y necesita del anuncio del Evangelio. Ya no busca huir del mundo sino que encarnándose en su realidad, procurara disponer a las personas para que se abran a la amistad con Jesús, desde la cual ella vive ahora. Ella, como Iglesia, está en el mundo para ser instrumento de la salvación (cf. LG 1). Su misión está entre los hombres, destinatarios del amor de Dios; a ellos debe anunciar que Dios es el Amigo verdadero, lo cual da un rumbo a su existencia, colocándola en un dinamismo de salida que busca el bien del prójimo³⁹⁴.

El carisma que ella irá plasmando en sus comunidades tiene un profundo sentido misionero-apostólico y eclesial. La vivencia de la oración no es únicamente vivida como camino de santificación personal, sino como un apostolado a favor de la humanidad: “vuestra oración ha de ser para provecho de las almas. Y pues esto habéis siempre de pedir al Señor, mal parecería, hermanas, no lo procurar de todas maneras” (CV 20,3)³⁹⁵. La relación vivida con Dios se traduce en fecundidad apostólica, la cual tiene una connotación soteriológica, en cuanto que es un participar en el amor que motiva la acción salvífica de Dios a favor de la creación.

Su mismo estilo de vida comunitario se convierte en una pequeña semilla que hace presencia del Reino, espacio de salvación, tal y como ya lo hemos señalado. Una manera de ser, al estilo profético, que anuncia al mundo lo que es esencial para la vida. Por otra parte, santa Teresa experimenta la Iglesia como el Reino de Dios en la tierra, su misión es la lucha contra el mal, que se personifica en las herejías y los males de la misma Iglesia. Para ella, servir a Dios es servir a la Iglesia (CV 3,1; 4M 1,7)³⁹⁶. Su ímpetu misionero lo plasmará también en la fundación de sus frailes, a través de quienes desea ver realizado su deseo de predicar (F 14,8), y se alegrará con el envío de los primeros frailes misioneros al Congo³⁹⁷.

Esta dimensión apostólica de Teresa posee un carácter cristológico, en cuanto que la realiza configurada con Cristo y participando de su misión. Por ello, la misión de Teresa surge del deseo de “ayudar en algo al Crucificado” (7M 3,6). Se identifica con la compasión de Jesús hacia la humanidad, y así busca “imitarle en el mucho padecer” (7M 4,4) como sinónimo de entregar la vida, de amar y servir al modo de Jesús que libremente dispone de sí para entregarse:

³⁹³ Cf. p. 14.

³⁹⁴ Cf. Jesús Castellano, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 271.

³⁹⁵ “La auténtica oración de ninguna manera podría alimentar una mentalidad egocéntrica; por el contrario, es de por sí, fuente de un espíritu de servicio” François-Régis Wilhélem, *o.c.*, 6.

³⁹⁶ Jesús Castellano, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 266-267.

³⁹⁷ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Santa Teresa de Jesús, nueva biografía*, 236-237.

“nadie me la quita [la vida]; yo la doy voluntariamente” (Jn 10,18). La existencia salvada se convierte en un dinamismo de pro-existencia que Teresa expresa como “hacerse esclavos de Dios esclavos de todo el mundo” (7M 4,8), de esta manera colabora con el Reino. Así, la Santa hace suya la invitación de Jesús a llevar la cruz y seguirle (cf. Mt 16,24), ya que la salvación implica también asumir la cruz que se presenta en la vida del discípulo, que como ya hemos indicado, para Teresa es sinónimo de entregar la vida a ejemplo Cristo³⁹⁸.

Así mismo, el deseo teresiano de colaborar en la salvación de los otros, también parte de la visión que ella tiene respecto al hombre salvado por Dios. En *Vida* 38,3 está narrando experiencias relacionadas con el “cielo”, como espacio en el que llega a plenitud la salvación; allí cuenta que estando en oración, escuchó de parte de Jesús: “Mira, hija, qué pierden los que son contra Mí; no dejes de decirlo”. Tal experiencia no la deja indiferente, le hace comprender que el don recibido es también para los demás. En aquel, “qué pierden”, está la conciencia de un “Bien” que le pertenece a todo ser humano, y del cual ella disfruta ahora: Dios mismo y la comunión que él ofrece. De aquí nace su ímpetu apostólico, su deseo es que nadie carezca de tanto bien, porque sabe que todo hombre es “capaz” de Dios, creado para la amistad con él, llamado a descubrirse como morada suya y a gozar de su salvación³⁹⁹.

Pero además, la dimensión apostólica de Teresa también tiene un carácter pneumatológico, en cuanto que está impulsada por el Espíritu Santo y deja transparentar su acción, convirtiéndose en profecía del Espíritu. En *Vida* 38,9-11 nos narra un arrobamiento ocurrido la víspera de Pentecostés de 1563, se trata de una experiencia que le confirma la presencia del Espíritu Santo en ella, una confirmación que le dejó como fruto: “más subido amor de Dios y las virtudes muy más fortalecidas” (V 38,11). Según Rómulo Cuartas, este “subido amor” y las virtudes, hacen referencia a una experiencia pneumatológica que la impulsó en su compromiso con la misión de Jesucristo⁴⁰⁰. Tal y como hemos señalado, el Espíritu Santo, con su “calor”, es quien ha ido actualizando en ella la acción salvadora de Jesús, le ha confirmado

³⁹⁸ Nos parece oportuno hacer una alusión al significado que Teresa da al símbolo de la “Cruz de Cristo”. Ella tiene experiencia de que Cristo le ha redimido con su cruz (Cf. V 9,1), la cruz es también la manera como asume los sufrimientos de la vida, hemos hecho referencia a ello en la p. 81. Pero también se trata de una cruz gloriosa (Cf. P 25), lugar de vida: “En la cruz está la vida y el consuelo, y ella solas es el camino para el cielo” (P 8), por lo tanto, más que centrarse en el sufrimiento, la cruz se presenta como seguimiento: “sigamos la cruz” (P 26), y desde aquí se convierte en una invitación a entregar la vida siguiendo al Maestro, desde la amistad con Jesús Resucitado. Cf. André Brouillette, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d’incarnation chez Thérèse d’Ávila*, 221–222.

³⁹⁹ Cf. André Brouillette, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d’incarnation chez Thérèse d’Ávila*, 126-127.

⁴⁰⁰ Según este autor, se trata de la confirmación en su itinerario místico, y nos remite a la madurez del cristiano en cuya vida se transparentan los frutos del Espíritu (Cf. Ga 5,22-23). Cf. Rómulo Cuartas Londoño, *o.c.*, 448-450.

en la Verdad, ha puesto su morada en ella realizando su vocación al amor y a la libertad⁴⁰¹. Toda su santidad, su obra fundacional y su magisterio escrito, son obra del Espíritu Santo.

De esta manera, desde su experiencia de salvación, Teresa de Jesús se presenta como testigo y transmisor cualificado de la fe, su misión es ayudar a otros a adentrarse en el misterio de Dios y su salvación⁴⁰². La vocación de Teresa es mistagógica, porque desde su experiencia conduce a otros al misterio de Dios. Ella misma es consciente de que su experiencia es para ser comunicada y por ello pretende “engolosinar las almas de un bien tan alto” (cf. V 18,4.8; 19,3)⁴⁰³. El camino por donde el Espíritu Santo le ha llevado, es un camino que está al alcance de todos. Su misma vida se ha convertido en una narración de la salvación que Dios realiza en el ser humano, por ello dirá al finalizar su autobiografía: “Miro como desde lo alto, y dáseme ya bien poco de que digan, ni se sepa. En más tendría se aprovechase un tantito un alma que todo lo que de mí se puede decir; que, después que estoy aquí [en San José de Ávila], ha sido el Señor servido que todos mis deseos paren en esto” (V 40,22)⁴⁰⁴, en lo cual podemos notar una experiencia de la misericordia de Dios que salva y que a la vez capacita para la misión.

Para finalizar, es oportuno señalar que desde este compromiso con la misión, Teresa compensa la tensión hacia la salvación escatológica, como destino último de su existencia y consumación de la misma, donde la finitud es superada definitivamente ante la presencia infinita de Dios⁴⁰⁵. Ella ha experimentado ese deseo de morir para encontrarse con Cristo, es aquel “que muero porque no muero” (P 1), pero ahora, a semejanza de la experiencia paulina (cf. Flp 1,21-22), se apacigua por el deseo que tiene de servir a Dios, dándole a conocer y comunicando su verdad a los hombres (cf. 7M 3,6), todo lo que vive y realiza lo hace por él (cf. CC 42), porque el mundo se ha convertido en el lugar donde puede responder al amor y hacer presente su Reino⁴⁰⁶, en el aquí y ahora, mientras anhela su consumación y espera participar de la “hermosura de los cuerpos glorificados” (V 28,3); más aún, de la hermosura de Dios que ha podido vislumbrar dentro de sí.

⁴⁰¹ Cf. pp. 70 y 83.

⁴⁰² Salvador Ros García, “Experiencia y transmisión de la fe con Teresa de Jesús”, *Revista de Espiritualidad* 61 (2002): 231–232.

⁴⁰³ “Teresa es tan esencialmente misionera cuanto mística”. Cf. Secundino Castro Sánchez, *La mística de Teresa de Jesús*, 129.

⁴⁰⁴ En estas palabras de santa Teresa resuena muy bien la experiencia paulina: “Y si encontré misericordia fue para que en mí, el primero, manifestase Jesucristo toda su paciencia y sirviera de ejemplo a los que había de creer en él para obtener vida eterna” (1Tm 1,16).

⁴⁰⁵ Cf. Ciro García, *Santa Teresa de Jesús, nuevas claves de lectura*, 240-241; 312-317.

⁴⁰⁶ “El esperante cristiano ha de ser operante en la dirección de lo que espera. Esperar la Parusía es creer que Cristo ha vencido la injusticia, el dolor, el pecado, la muerte [...] anunciar el triunfo final del reino, es sin duda, dar testimonio de la verdad”. Juan Luis Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología* (Madrid: BAC, 1996), 141–142.

Conclusión

Después de nuestro recorrido por el itinerario biográfico-espiritual de santa Teresa de Jesús, hemos podido constatar el “de qué” de la salvación en ella. En su biografía, en esa “desbaratada vida” (V 40, 24), existieron unos ámbitos que necesitaron, de manera especial, la salvación de Dios. En ellos experimentó la desorientación, la debilidad, la impotencia, el pecado y la mentira del mundo; un estado de vida que ella describe así: “ya andaba mi alma cansada” (V 9,1). Pero esta fragilidad se convirtió, a la vez, en deseo de una vida más plena: “deseaba vivir” (V 8,12); y siendo consciente de que por ella misma no la podía lograr, ha vuelto su mirada a Aquel que se la puede dar. Es aquí donde Dios ha salido a su encuentro, revelándose en Jesucristo como Amigo verdadero.

De esta manera, santa Teresa ha tenido experiencia de la mediación salvadora de Jesús. Él aparece como único y auténtico mediador que salva. Le ha manifestado su “Humanidad Sacratísima” y, a través de ella, ha podido experimentar el misterio de la Encarnación, en el cual Dios se ha hecho solidario con el género humano. Desde aquí, Teresa vive la amistad con Jesús, que le invitaba a asumir toda su humanidad; pero también, a tender hacia una humanidad glorificada como la de Cristo, siendo introducida, a través del misterio pascual, en un proceso de cristificación que culmina en la vivencia de la comunión intratrinitaria, plenitud de la salvación querida por Dios.

Desde esta relación-amistad con Jesús, Él se va mostrando como camino, verdad y vida; categorías que resuenan a lo largo de los textos teresianos. Cristo aparece como el camino que conduce al Padre; como verdad en la cual el hombre descubre su vocación a unirse con Dios. Y como vida, porque en Él se fundamenta toda la existencia y plenitud del ser humano. Además, en la cristología teresiana, Jesús es experimentado desde las categorías de “Maestro”, “Señor”, “Esposo”, “Hijo del Padre”, las cuales están referidas al seguimiento que fue configurando el itinerario espiritual de santa Teresa.

Desde esta lectura soteriológica del itinerario espiritual teresiano, hemos esbozado el “para qué” de la salvación. Saberse salvada por Jesús ha significado para Teresa la posibilidad de una nueva relación con Dios, que le ha permitido descubrir su interioridad como espacio de salvación. También en Jesús se ha encontrado con una verdad que le ha dado una orientación decisiva a su vida, a lo cual ella se refiere como “andar en verdad delante de la misma Verdad”

(V 40, 3). Ambas experiencias le han permitido descubrir su identidad más profunda, y le han posibilitado desplegar todo su potencial como persona, amando desde el amor de Dios, viviendo en la verdad que la hace libre, trascendiendo su fragilidad, permaneciendo en total sintonía con el proyecto de Dios y comprometiéndose con la misión de Jesús.

A partir de esta experiencia cristológica-soteriológica, el hombre en la antropología teresiana aparece como realidad amada por Dios; la salvación tiene su origen en el deseo y el amor de Dios por el hombre. Por ello, se le comunica descubriéndole su identidad, que desde la experiencia de Teresa se manifiesta en dos ámbitos: la llamada a la relación-comunión y a vivir en la verdad-libertad. Con esta vivencia, el hombre es iluminado en todo su misterio y, consciente de su fragilidad, vive como morada de Dios. Desde aquí, logra trascender su finitud, descubriendo que él no se agota en las realidades de este mundo, sino que está llamado a encontrar su integridad en Dios, porque solo Él da consistencia a todo cuanto vive, y solo Él puede saciar su deseo de relación y verdad. De este modo, todo en él queda referido hacia lo que es definitivo, desde la experiencia de una presencia que le acompaña y habita en lo más concreto de su existencia.

Tanto el seguimiento de Cristo, como el aspecto relacional del hombre son vivenciados por Teresa a través la oración. Esta se convierte en eje mediador entre la salvación y el camino de transformación del ser humano. Lo hemos encontrado expresado en metáforas como “puerto de salvación” y “puerto de luz”. En este trato de amistad, Teresa ha experimentado la salvación de Dios como la donación de sí mismo, que posibilita, a la vez, la de la persona humana. Por ello, desde la experiencia teresiana, la salvación se realiza en la relación, porque solo siendo desplegado por “Otro”, el hombre desarrolla toda su identidad: un ser para la relación.

Así mismo, también hemos podido verificar que la salvación ha suscitado un dinamismo en la vida de la Santa, que le ha llevado a comprometerse con la obra salvadora de Dios, asumida como misión que llena de sentido la existencia. Desde aquí constatamos que la dignidad del hombre también se manifiesta en que Dios le ha confiado su misión. El hombre salvado es hecho partícipe de la acción redentora de Jesús, entrando así en el dinamismo del amor que se hace servicio y entrega. La salvación tiene una vocación misionera, por ello, la misión no es un añadido en la vida de los discípulos, sino que forma parte de su identidad, de su ser “siervos del amor” (V 11,1).

Además, éticamente, la existencia salvada de Teresa se desarrolla en una vida orientada, por una parte, en la libertad de los hijos de Dios frente a la relación con las personas y las realidades creadas; y, por otra, en la construcción de unas relaciones fraternas basadas en el amor y el respeto a la dignidad de las personas, con base en su condición de hijos de Dios. De esta manera, la comunidad teresiana se nos ha manifestado como espacio de salvación en el cual la persona está llamada a vivir su verdad-vocación, donde el individuo puede desarrollar sus aspiraciones fundamentales. Esta forma de vida hace presencia del Reino que transforma el mundo según los criterios del Evangelio.

Por todo ello, podemos afirmar que la soteriología de la Santa parte de la experiencia del amor de Dios por el ser humano y la dignidad de este, manifestada en su capacidad de Dios. No es solo una salvación “de” (del pecado, de las penas, del infierno), sino una salvación “para” (para el bien, para la vida, para la comunión, para la misión).

Por otra parte, todo este itinerario soteriológico ha sido iluminado por la Sagrada Escritura, desde donde Teresa pudo esclarecer la verdad de su vida. Hemos podido constatar muchas resonancias con algunas categorías a través de las cuales los textos bíblicos expresan la salvación: liberación, alianza, verdad, cielo, vida nueva, hombre nuevo, gracia, filiación. De la misma forma, hemos podido profundizar en la experiencia teresiana a partir de las afirmaciones tanto del Magisterio eclesial como a través del aporte de la reflexión soteriológica. Así, la experiencia biográfica teresiana se muestra como lugar teológico desde el cual se puede verificar la acción salvadora de Dios en el hombre.

Al inicio de nuestra investigación nos preguntábamos cómo ayudar, desde la teología espiritual, a presentar al hombre de hoy lo que significa la experiencia de ser salvados. Cabe destacar que, si en la posmodernidad se prefiere escuchar a los testigos, más que los discursos, desde la espiritualidad, el itinerario vital de los santos se nos muestra como una propuesta válida en la transmisión de la fe. Y aquí Teresa, por su forma de vida, se presenta como testigo cualificado. Su existencia, vivida a profundidad, ilumina lo universal del ser humano, y la salvación se nos muestra como un camino abierto para todos. En ella podemos apreciar que, en definitiva, el “para qué” de la salvación de Dios en el hombre es su plenitud, llevar la condición humana hacia su consumación.

Desde la misma experiencia de salvación en la vida de los santos y, particularmente, en la de Teresa de Jesús, se nos muestra que la salvación, más que presentarla desde la especulación,

tiene que ser contada para que llegue al corazón del hombre, invitándole mistagógicamente a adentrarse en la amistad con Dios que transforma al ser humano. La doctora mística se sabe salvada por Dios; por ello, su experiencia se convierte en relato a través del cual narra su encuentro con Jesús Salvador y lo que Él ha realizado en ella. En su narración nos muestra cómo la salvación se concretiza en la vida del creyente y, quien escucha su testimonio, a través de su relato, queda invitado a releer su propia historia de salvación. Las realidades que reclaman salvación, así como la vida nueva que surge del encuentro con Cristo, se convierten en signos que muestran dónde se ha realizado la acción salvadora de Dios.

En este sentido, la soteriología teresiana se muestra como una “soteriología existencial”, pues desde la categoría de la experiencia se trata de una apropiación personal de la gracia que afecta de manera integral a todo el individuo. Su vida se vuelve transparencia de una existencia salvada, que consiste, ante todo, en abrirse a la relación con Dios en lo más cotidiano de la historia personal y comunitaria. En su historia personal podemos verificar que la existencia del hombre no es una fatalidad, sino una historia de salvación que vale la pena vivir en relación con el “Otro” y con los otros que se hacen compañeros de camino.

Por último, la salvación en Teresa de Jesús se nos muestra fundamentalmente como don gratuito de Dios: “Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe” (Ef 2, 8); pero también, como tarea del hombre, en cuanto que él ha de secundarla, rindiéndose a la vida de la gracia y respondiendo libremente al amor experimentado, para existir como persona resucitada bajo el impulso del Espíritu Santo; viviendo así, una existencia salvada y salvífica.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, 6ª edición, dirigida por Alberto Barrientos. Burgos: Editorial de Espiritualidad, 2016.
- Álvarez, Tomás (DIR). *Diccionario de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- Astigarraga Juan Luis, Borrel Agustí, (DIR). *Concordancias de los escritos de Santa Teresa*. Roma: Editoriales O.C.D., 2000.
- Sánchez Manuel Diego. *Bibliografía sistemática de santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008.

Diccionarios de referencia

- Baumgartner, C., (DIR). *Dictionnaire Spiritualité*. París: Beachusne, 1990.
- Berzosa R., (DIR). *Diccionario de pastoral y evangelización*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Covarrubias S. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Turner, 1979.
- Fiores S., Goffi T., Guerra A. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983.
- Ancilli, Ermanno (DIR). *Diccionario de Espiritualidad*. Barcelona: Herder, 1983.
- L. Borriello L., Caruna E., Del Genio M., Suffi N. *Diccionario de Mística*. Madrid: San Pablo, 2002.
- Lacoste, Jean – Yves (DIR). *Diccionario Crítico de Teología*. Tres Cantos: Akal, 2007.
- Yuste, Jesús (DIR). *Diccionario de antropología creyente*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

Documentos del Magisterio citados

- Benedicto XVI, *Carta encíclica Deus Caritas Est*, 25 de diciembre, 2005.
- ———. *Carta encíclica Spe Salvi*, 30 de noviembre, 2007.
- ———. *Exhortación apostólica Verbum Domini (sobre la Palabra de Dios en la misión y vida de la Iglesia)*, 30 de septiembre, 2010.
- Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre, 2013.

- ———. *Exhortación apostólica Gaudete et Exultate*, 19 de marzo, 2018.
- Juan Pablo II, *Carta apostólica Mulieris Dignitatem*, 15 de agosto, 1988.
- Pablo VI, *Constitución dogmática Dei Verbum (Concilio Vaticano II)*, 18 de noviembre, 1965.
- ———. *Constitución pastoral Gaudium et Spes (Concilio Vaticano II)*, 7 de diciembre, 1965.
- ———. *Constitución dogmática Lumen Gentium (Concilio Vaticano II)*, 21 de noviembre, 1964.
- ———. *Constitución Sacrosanctum Concilium (Concilio Vaticano II)*, 4 de diciembre, 1963.
- ———. *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre, 1975.
- ———. *Exhortación apostólica Marialis cultus*, 2 de febrero, 1974.

Estudios sobre santa Teresa de Jesús

Libros

- Álvarez, Tomás. *Estudios Teresianos III*. Burgos: Monte Carmelo, 1996.
- Auclair, Marcelle. *Vida de santa Teresa de Jesús*. Madrid: Cultura hispánica, 1972.
- Barrena Sánchez, Jesús. *El rostro humano de Teresa de Ávila*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.
- ———. *Teresa de Jesús, una mujer educadora*. Ávila: Diputación Provincial de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2000.
- Brouillette, André. *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Ávila*. París: Les Editions du Cerf, 2014.
- Caprioli, Mario. "Teresa di Gesù e il Cristo Salvatore". En *Gesù incontra l'uomo*, 199–239. Roma: Pontificio Istituto de Spiritualità Teresianum, 1984.
- Castro Sánchez, Secundino. *Cristología Teresiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978.
- ———. *El Fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
- ———. *La mística de Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2010.
- ———. *Ser cristiano según Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981.
- Donazar, Anselmo A. *La cierva vulnerada. Retorno de Teresa de Jesús*. Vitoria: Ediciones El Carmen, 1982.

- Egido, Teófanos. *El linaje judeoconverso de santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.
- Escobar Aguilar, Oswaldo. *Manual de discernimiento teresiano*. Bogotá: San Pablo, 2015.
- García, Ciro. *Santa Teresa de Jesús, nuevas claves de lectura*. Burgos: Monte Carmelo, 2014.
- García Ordás, Ángel María. *Teresa de Jesús, presencia y experiencia*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011.
- Gil Muñoz, Teresa. “La Noche Oscura de Teresa de Jesús”. Tesis para la obtención de grado de Doctor, Universidad Pontificia de Comillas, 2016.
- Herráiz García, Maximiliano. *Discernimiento en el desarrollo humano, claves teresiano sanjuanistas*. México: Editorial Santa Teresa, 2006.
- ———. *La oración, historia de amistad*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1985.
- ———. *Solo Dios basta*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1980.
- Huguenin, Marie-Joseph. *L'esperienza della divina misericordia in Teresa d'Avila: saggio di sintesi dottrinale sulla santa d'Avila*. Roma: Edizioni OCD, 2005.
- Laurer, Jean-Marie. *Andar en humildad. Teresa de Jesús y la teología de la justificación*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- López, Ana María. *Amor y libertad en Teresa de Jesús*. Madrid: Narcea, 1986.
- Marcos, Juan Antonio. *Mística y subversiva: Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001.
- ———. *Teresa de Jesús, transparencia del Misterio*. Madrid: San Pablo, 2015.
- ———. *Un viaje a la plenitud. El camino de perfección de Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2018.
- María Eugenio del Niño Jesús. *Quiero ver a Dios*. Traducido por Juan Montero. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002.
- Maroto, Daniel de Pablo. *Santa Teresa de Jesús, nueva biografía*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014.
- ———. *Teresa en oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004.
- Mas Arrondo, Antonio. *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- Montalva, Efrén de la M. de Dios. *Santa Teresa por dentro*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973.

- Pérez, Joseph. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba Ediciones, 2007.
- Rossi, Rosa. *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*. Barcelona: ICARIA Editorial, 1984.
- Sánchez-Caro, Jesús. *La enferma Teresa de Ávila*. Burgos: Monte Carmelo, 2017.
- Senra Varela, Avelino. *Las enfermedades de santa Teresa de Jesús*. Madrid-Buenos Aires: Ediciones Díaz de Santos, 2006.
- Souvignier, Britta. *La dignidad del cuerpo, salvación y sanación en Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008.
- Steggink, Otger. *Sin amor todo es nada*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1987.
- Wilhélem, François-Régis. *Dios en la acción. La mística apostólica según santa Teresa de Jesús*. Madrid: BAC, 2002.

Artículos

- Álvarez Suarez, Aniano. “Dimensión mistagógica del *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Jesús. Una lectura posible”. En *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús, Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, dirigido por Sancho F., Cuartas R., 423–454. Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística – CITEs, 2011.
- Amengual Gil, Gabriel. “La experiencia en el *Libro de la Vida*, una lectura en clave filosófico–teológica”. En *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús, Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, dirigido por Sancho F., Cuartas R., 367–395. Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística – CITEs, 2011.
- Aróstegui, Luis. “Santa Teresa de Jesús, testimonio teológico”. *Revista de Espiritualidad* 61 (2002): 201–229.
- Blanco, Martín del. “Hacia una teología existencial de la gracia y del pecado en Santa Teresa”. *Teología Espiritual* 62 (1977): 185–202.
- Borriello, Luigi. “Amore, amicizia e Dio in S. Teresa”. *Teresianum* 33 (1982): 283–330.
- Brouillette, André. “Cartografía de la salvación”. *Revista de Espiritualidad* 76 (2017): 415–432.
- Castellano, Jesús. “Cristo imagen y camino del hombre nuevo”. *Seminarium* 33 (1981): 700–721.

- ———. “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”. En *Introducción a La Lectura de Santa Teresa*, dirigido por Alberto Barrientos, 157–281. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002.
- Castro Sánchez, Secundino. “La noche oscura de Santa Teresa, experiencia de la noche en el *Libro de la Vida*”. En *Soli Deo Gloria. Homenaje a: Dolores Aleixandre, José Ramón García, Marciano Vidal*, editado por E. Estévez y F. Millán, 67–86. Madrid: Comillas, 2006.
- ———. “Teología Teresiana del mundo”. *Revista de Espiritualidad* 40 (1981): 381–405.
- Cuartas, Rómulo. “La pobreza liberadora en camino”. En *El libro del Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús. Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dirigido por Fco. Javier Sancho, R. Cuartas, 273–292. Monte Carmelo, Universidad de la Mística – CITEs, 2012.
- ———. “Pneumatopatía teresiana, el Espíritu Santo en el proceso de conversión-liberación de Santa Teresa”. En *Mil gracias derramando, homenaje a: Santiago Arzubialde, Secundino Castro, Rafael Sanz de Diego*, editado por José García de Castro, Santiago Madrigal, 435–450. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2011.
- Dobhan, Ulrich. “Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer.” En *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dirigido por T. Egido, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, 121–136. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de Cultura, 1983.
- Egido, Teófanos. “Ambiente Histórico”. En *Introducción a la lectura de santa Teresa*, dirigido por Alberto Barrientos, 63–155. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002.
- García, Ciro. “Experiencia de Dios en el *Libro de la Vida*”. *Scripta Theologica* 47 (2015): 419–439.
- ———. “Pneumatología Teresiana. A propósito de un libro sobre santa Teresa”. *Revista Monte Carmelo* 123 (2015): 593–622.
- García Rojo, Ezequiel. “Teresa de Jesús: el aval de la experiencia”. *Revista de Espiritualidad* 74 (2015): 241–277.

- González de Cardedal, Olegario. “Realidad y experiencia de Dios en santa Teresa”. En *Actas Del Congreso Internacional Teresiano*, dirigido por T. Egido, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, 835–881. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de Cultura, 1983.
- Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio. “El proceso de encastamiento social en la Castilla Del Siglo XVI”. En *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dirigido por T. Egido, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, 103-120. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de Cultura, 1983.
- Herráiz García, Maximiliano. “Amor divino y humano en Teresa de Jesús”. *Cistercium* 239 (2005): 559–574.
- ———. “Donación de Dios y compromiso del hombre”. *Teresianum* 33 (1982): 331–360.
- ———. “La humildad es andar en verdad”. *Revista de Espiritualidad* 50 (1991): 243–263.
- Malaxecheverría, Félix. “El pecado en la ascética teresiana”. *Revista Monte Carmelo* 68 (1960): 5–48.
- Marcos, Juan Antonio. “En el vínculo está la libertad”. *Revista de Espiritualidad* 77 (2018): 119–139.
- ———. “Enfermedad y santidad en Teresa y Juan de la Cruz”. En *Los santos y la enfermedad*, dirigido por Javier de la Torre, 339–381. Madrid: PPC, 2019.
- Maroto, Daniel de Pablo. “Alma, Pecado y Mundo”. *Revista de Espiritualidad* 41 (1982): 181–198.
- ———. “Resonancias históricas del *Camino de Perfección*”. *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dirigido por T. Egido, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, 41–64. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de Cultura, 1983.
- ———. “Los caminos de la verdad en santa Teresa de Jesús”. *La vida sobrenatural* 64 (1984): 321–335.
- Ofilada Mina, Macario. “Andar en verdad, la verdad como hermenéutica teresiana”. *Carmelus* 64 (2017): 145–171.
- Puerto, María del. “Humildad, verdad en camino”. *Revista de Espiritualidad* 70 (2011): 53–81.
- Ros García, Salvador. “Experiencia y transmisión de la fe con Teresa de Jesús”. *Revista de Espiritualidad* 61 (2002): 231–254.

- ———. “Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual”. En *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de La Cruz*, dirigido por ídem. Ávila: Ediciones Universidad Pontificia, Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997.
- Serrano Pérez, Agustina. “Antropología teológica latente en el *Castillo interior* de santa Teresa de Jesús”. *Teresianum* 63 (2012): 191–211.
- Sinnige-Breed, Afra. “Evolución normal y unitaria del ‘Yo’ teresiano a la luz de su vida interior”. *Revista de Espiritualidad* 22 (1963): 238–250.
- Senra Varela, Avelino. “La enfermedad de santa Teresa de Jesús: una enfermedad natural en una vida proyectada a lo sobrenatural”. En *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dirigido por T. Egido, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, 1047–1056. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Ministerio de Cultura, 1983.
- Steggink, Otger. “La integración de la afectividad en la vida espiritual de santa Teresa de Jesús”. *Carmelus* 22 (1971): 122–141.

Bibliografía sobre soteriología

Libros

- Boff Leonardo. *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
- Fernández, Víctor Manuel. *La gracia y la vida entera*. Barcelona: Herder, 2003.
- García Borts, Miguel Ángel. *¿Cómo nos salva Jesús? Repensar hoy la salvación*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral: Desclée De Brouwer, 2013.
- Gesché, Adolphe. *El destino*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- ———. *El mal, Dios para pensar I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- ———. *Jesucristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001.
- ———. *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018.
- Justo, Emilio J. *La Salvación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.
- Kasper, Walter. *Jesucristo, la salvación del mundo*. Santander: Sal Terrae, 2019.
- Sesboué, Bernard. *Jesucristo el único mediador*. Vol. II. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.

- Schnackenburg, Rudolf. *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*. Vol. 1. Navarra: Verbo Divino, 1970.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al Concepto de Cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: BAC, 1996.

Artículos

- Comblin, José. “Gracia”. En *Mysterium Liberationis: Conceptos Fundamentales de La Teología de La Liberación II*, editado por Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, 79–92. Madrid: Trotta, 1990.

Otra bibliografía consultada

Libros

- Amengual, Gabriel. *Deseo, memoria y experiencia, itinerarios del hombre hacia Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
- Arrieta, Lola. *Itinerarios en la formación. Pistas para el camino del seguimiento de Jesús*. Vitoria: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 2007.
- Cencini, Amadeo. *Por amor, con amor, en el amor*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
- Denzinger-Hünemann. *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 2000.
- Fernández Álvarez, Manuel. *La sociedad española en el Siglo de Oro*. Madrid: Editorial Nacional, 1984.
- García, José Antonio. *Ventanas que dan a Dios*. Santander: Sal Terrae, 2011.
- García-Monge, José Antonio. *Treinta palabras para la madurez*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.
- Larchet, Jean Claude. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.
- Laudazi, Carlo. *Dimensione antropologica e relazionale della teologia della preghiera*. Roma: Teresianum, 2018.
- López Peñalba, Jaime. “El arte del Espíritu: la experiencia espiritual en la teología de Marie-Joseph Le Guillou”. Tesis para la obtención de grado de Doctor, San Dámaso, 20016.
- Martín Velasco, Juan. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 2007.

- Martín Velasco Juan, Galindo Aguilar Emilia, Schlüter Ana M. *La Experiencia de Dios*. Madrid: Fundación Santa María, 1985.
- Maroto, Daniel de Pablo. *Espiritualidad española del siglo XVI*. Vol. I. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
- Masiá Clavel, Juan. *Pensar lo humano. 101 planteamientos de antropología*. Madrid: PPC, 2006.
- Pacho, Eulogio. *El apogeo de la mística, historia de la espiritualidad clásica española*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.
- Rahner Karl. *Experiencia del Espíritu*. Madrid: Narcea, 1978.
- Ruiz Salvador, Federico. *Caminos del Espíritu*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978.

Artículos

- Balthasar, Hans Urs von. “Teología y santidad”. *Communio* 6 (1987): 486-493.
- García Rojo, Jesús. “La pregunta por el sentido”. *Revista de Espiritualidad* 48 (1989): 89–99.
- Mariño Pérez, María José. “Cuerpo silencioso, cuerpo silenciado”. *Revista de Espiritualidad* 78 (2019): 473–501.
- Sancho Fermín, Javier. “El saber místico o la ciencia del amor”. En *Actas del Congreso Internacional de Mística. La identidad de la mística, fe y experiencia de Dios*, dirigido por ídem, 119–146. Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística – CITEs, 2014.