

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID

FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

LA NOCHE OSCURA DE TERESA DE JESÚS

(APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA, TEOLÓGICA Y
MISTAGÓGICA)

Tesis para la obtención del grado de Doctor

Director: Prof. Dr. Juan Antonio Marcos Rodríguez, O.C.D.

Autor: Lda. M^a Teresa Gil Muñoz, S.T.J.



Madrid 2016

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID

FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

LA NOCHE OSCURA DE TERESA DE JESÚS

(APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA, TEOLÓGICA Y
MISTAGÓGICA)

Visto Bueno del Director: Prof. Dr. Juan Antonio Marcos, O.C.D.

Madrid, Octubre, 2016



A Asunción Codes, stj,
quien ha inspirado, acompañado y compartido este camino.

A la *Compañía de Santa Teresa de Jesús*.

A los amigos y amigas fuertes de Dios.

“No es tiempo de tratar con Dios
negocios de poca importancia”
(TERESA DE JESÚS)

“Confieso que sin la gracia de Dios nada podemos, pero también reconozco que con ella lo podemos todo, y que no sería imposible escribir y obrar como tú lo hiciste, si el Señor nos favoreciese con el espíritu que guió tu pluma y te ayudó en tus obras. ¡Alcánzanos, pues, de tu esposo Jesús, una parte, si no el todo, de tu espíritu, para llenar cumplidamente el deseo vivísimo de Cristo, que vino al mundo para inflamar las almas y no ansía sino que todas ardan en este fuego divino”
(ENRIQUE DE OSSÓ)

ÍNDICE

ÍNDICE.....	7
ABREVIATURAS.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO 1: LA NOCHE OSCURA. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DESDE LA TRADICIÓN CRISTIANA OCCIDENTAL	21
1. Introducción	21
2. La noche como símbolo antropológico-existencial	23
3. La Noche oscura como símbolo espiritual. Visión diacrónica.....	25
3.1. Sagrada Escritura	25
3.2. Patrística	28
3.2.1. Orígenes.....	28
3.2.2. Gregorio de Nisa	30
3.2.3. Dionisio el Pseudoareopagita.....	34
3.3. Mística medieval y renacentista.....	37
3.3.1. Maestro Eckhart (1260-1328).....	37
3.3.2. Nicolás de Cusa (1401-1464).....	42
4. La noche oscura en San Juan de la Cruz. Visión sincrónica	47
4.1. La noche oscura como fase del proceso espiritual.....	48
4.2. Finalidad y significado de la noche oscura	55
4.3. Desarrollo de la noche oscura.....	59
4.4. Recapitulación: una comprensión global de la noche oscura sanjuanista.....	69
5. La noche oscura, un símbolo para nuestro tiempo. Visión actual.....	72
5.1. Primera perspectiva: la noche oscura en la vida espiritual	72
5.2. Segunda perspectiva: la noche oscura colectiva y noche oscura cultural	77
5.3. Conclusión	80
CAPÍTULO 2: NOCHES OSCURAS EN EL PROCESO HUMANO DE TERESA DE JESÚS	85
1. Introducción	85
2. Perfil psicológico de Teresa de Jesús	87
2.1. Aproximación caracteriológica de Teresa de Jesús.....	88
2.2. Madurez humana de Teresa de Jesús	93
2.3. La enfermedad, una forma de vivir la noche	101
2.3.1. Teresa de Jesús, una mujer enferma: datos biográficos e interpretaciones.....	102
2.3.2. Significado espiritual de la enfermedad de Teresa de Jesús.....	110

2.4. El proceso de madurez afectiva como noche purificadora	112
2.4.1. Proceso de integración de la afectividad de Teresa de Jesús	114
Excurso: el apego liberador a Cristo.....	124
2.4.2. La batalla del corazón, una guerra contra “sombras de muerte”	127
2.4.3. Un corazón liberado para la confianza, la esperanza y el amor	132
3. Perfil sociológico de Teresa de Jesús	134
3.1. Teresa nace en una familia de judeoconversos	135
3.2. Teresa y su condición consciente de mujer	139
3.3. Teresa de Jesús, monja y espiritual.....	143
3.3.1. Del temor a los demonios a la búsqueda de intérpretes	147
3.3.2. La experiencia de Dios cuestionada por teólogos y confesores	148
3.3.3. La fe fortalecida y el amor crecido.....	151
4. Recapitulación: primer acercamiento a la noche oscura teresiana	154

CAPÍTULO 3: LA NOCHE OSCURA EN EL ITINERARIO ESPIRITUAL DE TERESA DE JESÚS. 159

1. Introducción	159
2. La noche oscura como clave hermenéutica del <i>Castillo Interior</i>	162
2.1. El símbolo de la noche en el <i>Castillo Interior</i>	162
2.2. Método y delimitación del objeto de estudio.....	164
2.3. Claves hermenéuticas de la noche teresiana	166
3. Descripción fenomenológica de la noche oscura de Teresa de Jesús	169
3.1. Perspectiva biográfica: cronología de la noche oscura	170
3.2. Perspectiva fenoménica a partir del análisis del texto teresiano	174
3.2.1. La noche oscura de la criatura.....	175
3.2.2. La noche oscura de la esposa	186
3.2.3. La noche oscura de la mujer apóstol.....	199
3.2.4. Una experiencia singular: la visión del infierno (V 32, 1-7)	210
3.3. Perspectiva bíblica: hermenéutica teresiana de la noche oscura	214
3.3.1. Un camino probado en el dolor	216
3.3.2. Dinámica progresiva del anhelo de Dios ausente.....	217
3.3.3. La prueba definitiva, “beber el cáliz” y cargar con la cruz.....	220
3.4. Recapitulación: elementos esenciales de la noche oscura teresiana	222
4. Dimensión antropológica: el proceso de transformación de la persona.....	225
4.1. La condición humana en la visión teresiana desde la noche	226
4.2. Atravesar la noche del propio conocimiento: salir de la oscuridad.....	233
4.2.1. Primera morada: somos luz, pero podemos vivir en tinieblas	234
4.2.2. Segunda morada: una noche plagada de ruidos que ensordecen a Dios.....	235
4.2.3. Tercera morada: vivir cegados por “esta tierra de nuestra miseria”	238

4.2.4. El fruto de esta noche: nueva conciencia de sí	240
4.3. Atravesar la noche que purifica el deseo: encuentro con la Verdad y el Bien	242
4.3.1. La dinámica del deseo: raíz antropológica y motor de la experiencia de Dios.....	243
4.3.2. El deseo como territorio de discernimiento, una purificación activa.....	245
4.3.3. La noche oscura como crisol del deseo. La purificación pasiva	248
4.4. Atravesar la noche que purifica la acción: crece la confianza y la osadía.....	253
4.4.1. La acción como nuevo espacio del “trato de amistad”	253
4.4.2. Entrar en la noche de la pusilanimidad y cobardía	254
4.5. Recapitulación: comprensión de la noche oscura desde una perspectiva existencial	257
5. Dimensión teológico-cristológica: el proceso de encuentro con Dios	261
5.1. Dios está en permanente comunicación con la persona.....	262
5.1.1. El “trato” de amistad con Dios, contexto de la noche oscura.....	264
5.1.2. “Sufrir” la diferencia.....	269
5.1.3. La noche, un tiempo de silencio entre los amigos.....	271
5.2. La sacratísima humanidad de Cristo, una luz en la noche	273
5.2.1. Visión panorámica de la relación de Teresa y Cristo.....	274
5.2.2. La constelación cristológica de la experiencia teresiana en la noche oscura.....	279
5.2.3. La noche oscura teresiana como inserción en el Misterio Pascual.....	285
5.3. La relación dialéctica entre Dios y la persona.....	294
5.3.1. Misterio y Presencia ausente, una “nube de grandísima claridad”	294
5.3.2. El abandono confiado como respuesta de fe: unión de voluntades	297
5.3.3. El amor que responde a la misericordia de Dios	299
5.4. Recapitulación: líneas teológicas de la noche oscura teresiana.....	300
 CAPÍTULO CONCLUSIVO: REFLEXIONES A PARTIR DE LA NOCHE OSCURA TERESIANA EN PERSPECTIVA MISTAGÓGICA.....	 305
1. Introducción	305
2. Elementos mistagógicos desde la perspectiva de la noche oscura teresiana.....	307
2.1. La noche nos despierta a una nueva forma de Presencia.....	308
2.2. Un camino <i>tempestuoso</i> hacia la dimensión teologal de la persona	312
2.3. Dinámica de crecimiento en la noche oscura.....	317
3. Aproximación fenomenológica desde la clave del amor	322
3.1. Carácter positivo de la noche teresiana desde una perspectiva cristológica	323
3.2. Carácter performativo de la noche teresiana	327
3.3. Carácter significativo de la noche teresiana.....	332
4. Conclusiones.....	338
 BIBLIOGRAFÍA	 341

ABREVIATURAS

1. OBRAS DE SANTA TERESA DE JESÚSⁱ

- V Libro de la Vida
- M Libro de Moradas o Castillo Interior (1M, primera morada; 2M, segunda morada, etc.)
- C Camino de Perfección, códice de Valladolid
- CE Camino de Perfección, códice de El Escorial
- CC Cuentas de conciencia (Relaciones)
- MC Meditaciones sobre los Cantares (Conceptos del amor de Dios)
- Cta Cartasⁱⁱ
- E Exclamaciones
- P Poesías

2. OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZⁱⁱⁱ

- C Cántico Espiritual
- S Subida del Monte Carmelo (1S, el libro primero; 2S, libro segundo)
- N Noche oscura del alma (1N, libro primero; 2N, libro segundo)

ⁱ Citamos según la edición: SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, ¹⁴2006.

ⁱⁱ Citamos según la edición: SANTA TERESA DE JESÚS, *Cartas*, Burgos, Monte Carmelo, ⁴1997.

ⁱⁱⁱ Citamos según la edición: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, ⁹2010.

L Llama de amor viva

3. DICCIONARIOS Y OTROS DOCUMENTOS

DSTJ ÁLVAREZ, T., (dir.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2000.

DSJ PACHO, E. (dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 2000.

Actas EGIDO MARTÍNEZ, T.-GARCÍA DE LA CONCHA, V.-GONZÁLEZ DE CARDENAL, O. (dirs.), *Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983.

Dsp *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, París, Gabriel Beauchesne, 1937-1995.

BMC = *Biblioteca Mística Carmelitana*, Burgos, Monte Carmelo.

INTRODUCCIÓN

“Oh, nudo que así juntáis
dos cosas tan desiguales
no sé por qué os desatáis
pues atado fuerza dais
a tener por bien los males”

Vivimos “tiempos recios” para la fe. Así lo decimos con expresión teresiana que todos comprendemos, pero que al mismo tiempo no resulta fácil explicar por qué lo son. Se trata de una expresión que nos pone intuitivamente en conexión con situaciones de crisis, con dificultades o a lo menos, una complejidad que nos invita a acercarnos con cuidado y cierto respeto. Sin embargo, existe una connotación de la palabra “recio” distinta que evoca fortaleza, robustez o vigor, lo cual genera un movimiento distinto en nosotros. En este sentido podríamos decir que ‘vivimos tiempos recios que requieren una fe recia’. Los tiempos son críticos, la fe que se necesita fuerte, robusta. La palabra de los místicos, hombres y mujeres de fe probada, adquiere en este contexto una relevancia singular, sobre todo si nos aproximamos a su experiencia de ‘noche oscura’. Esta inquietud de fondo motiva nuestra investigación que se centrará en Teresa de Jesús, mística de palabra y experiencia seductora para los creyentes de todos los tiempos, y cuya noche oscura apenas ha sido tratada en los estudios teresianos.

1. Objetivo

El objeto de estudio de este trabajo es la noche oscura vivida por Teresa de Jesús. Esto implica poner en diálogo dos realidades ampliamente estudiadas por separado: por un lado la experiencia espiritual de Teresa de Jesús y por otro lado la ‘noche oscura del alma’. Efectivamente, Teresa de Jesús es una de las mujeres, santas y místicas, que más ha atraído la atención de los investigadores a lo largo de la historia. Sobre ella podemos encontrar estudios realizados desde distintas perspectivas: teológica, histórica, antropológica, fenomenológica, médica, literaria, feminista, etcétera. Pero, curiosamente, no se han realizado estudios específicos y sistemáticos sobre la experiencia de la noche oscura en el itinerario espiritual teresiano.

Probablemente, la centralidad del símbolo en el Místico de la noche por antonomasia, Juan de la Cruz, haya eclipsado la experiencia teresiana del mismo. Nuestra intención fundamental, por tanto, será rescatar esta experiencia silenciada en la investigación teresiana.

Partimos del hecho de que Teresa de Jesús no utiliza en toda su obra escrita la expresión ‘noche oscura’ en cuanto tal. Sin embargo, y tras un estudio detallado de su obra, podremos apreciar que la experiencia a la que apunta el símbolo sí está presente. Efectivamente, a partir de una primera aproximación desde una perspectiva psicológica, podremos identificar cómo Teresa experimenta muchos de los síntomas propios de la noche oscura. Ella nos describirá con toda precisión la “fatiga psíquica [...] que sumerge al yo en un estado de negación y miseria al que se denomina la Noche Oscura”¹. Por otra parte, desde una perspectiva espiritual, podremos apreciar cómo ella misma interpreta esta experiencia como una gracia que le permitirá crecer en el amor y la fe, y que finalmente, la conducirá hacia la cima de la unión con Dios.

En definitiva, nuestra hipótesis de partida es que la noche oscura forma parte del proceso místico universal, y por tanto, también del teresiano, aunque se viva y exprese de modos diversos. Teniendo esto en cuenta, nuestra tarea consistirá en primer lugar en desentrañar la vivencia, comprensión y expresión específica teresiana a través del análisis de su rica y amplia obra literaria. En segundo lugar, ofreceremos nuestra propia interpretación de la noche oscura teresiana y señalaremos la posible relevancia para la reflexión teológica actual.

2. Estado de la cuestión

Como ya hemos expresado más arriba, carecemos de estudios específicos y sistemáticos sobre la noche oscura de Teresa de Jesús. Una revisión minuciosa de la bibliografía teresiana nos aporta poca información al respecto². No obstante, es

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

² Esta afirmación está fundamentada en la consulta tanto a la obra de DIEGO SÁNCHEZ, M., *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática*, Madrid, EDE, 2008, así como los recientes boletines bibliográficos: GARCÍA, C., “Boletín Bibliográfico I”, en: *Monte Carmelo* 123 (2015) nº1, 147-171; IB., “Boletín Bibliográfico II”, en: *Monte Carmelo* 123 (2015) nº2, 493-519; IB., “Boletín Bibliográfico III”, en: *Monte Carmelo* 123 (2015) nº3, 735-771.

necesario destacar al autor que ha puesto el tema de forma explícita en el escenario de la investigación teresiana, y que de hecho nos ha inspirado en nuestra elección. Nos referimos a Secundino Castro³ y sus dos aportaciones sobre la experiencia de la noche oscura en el libro de *Vida*⁴ y en el libro de *Moradas*⁵. Su conocimiento profundo y exhaustivo de Teresa de Jesús, especialmente desde una perspectiva cristológica y bíblica, así como de Juan de la Cruz, maestro de la noche oscura, le ha permitido adentrarse en esta búsqueda de la noche oscura teresiana con precisión. Su primera aproximación en el libro de la *Vida* aporta un recorrido por lo que él llama “zonas de tinieblas” a pesar de la experiencia luminosa y positiva que Teresa se propone compartir. Desde la infancia hasta el desposorio espiritual –etapa a la que alcanza la narración teresiana en esta obra –, aparecen estos episodios y experiencias de oscuridad que cada vez más se asemejan a la noche oscura descrita por Juan de la Cruz. Concluye con un interrogante abierto sobre la posible noche pasiva del espíritu que estaría descrita por Teresa a su modo. La presencia luminosa de Cristo en medio de la noche teresiana será otro *leitmotiv* que manejará Secundino en su interpretación.

Respecto del segundo trabajo, centrado en el estudio de la noche oscura en el libro de *Moradas*, partiendo del hecho de que Teresa no desarrolla el símbolo de la noche oscura, pero sí su contenido espiritual, llega a sospechar que es la fuente de inspiración de Juan de la Cruz a la hora de sistematizar esta experiencia. Afirma con total convencimiento: “cuando comencé el presente estudio, pensé hurtarle a Juan de la Cruz las palabras «noche sosegada», para definir la de Teresa, pero finalizado, no dudo en afirmar que su noche no es menos oscura que la sanjuanista ni menos traumática que la de Teresa de Lisieux. Y abrigo la sospecha de que ella, que confiesa que escribe «para engolosinar» (V 18,8), ha sentido la tentación de ocultarla un tanto, no utilizando la expresión «noche oscura», que, sin duda, oyó de labios de San Juan de la Cruz,

³ “El ya conocido teresianista y biblista, Secundino Castro, es uno de los primeros en hacer una lectura cristológica de la espiritualidad teresiana, con motivo de su tesis doctoral en la Universidad Pontificia de Salamanca. Su acierto más destacado es el metodológico, que parte de la experiencia de la santa en orden a decantar su pensamiento. Trata de modo unitario, coherente y completo el tema de la experiencia de Cristo o de la cristología experiencial, presente en todas sus obras, especialmente en *Vida* y en *Moradas*, haciendo especial hincapié en la Humanidad de Cristo. [...] El autor ha seguido investigando desde otras perspectivas – particularmente bíblicas – completando así su propia visión teresiana” (GARCÍA, C., “Boletín Bibliográfico III”, *art.cit.*, 762).

⁴ CASTRO SÁNCHEZ, S., “La noche oscura de Santa Teresa. Experiencia de noche en el libro de la Vida”, en: ESTÉVEZ, E – MILLÁN, F. (Eds.), *Soli Deo Gloria. Homenaje a Dolores Aleixandre, José Ramón García-Murga, Marciano Vidal*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2006, 67-86.

⁵ CASTRO SÁNCHEZ, S., “La noche oscura de Santa Teresa (libro de las Moradas)”, en: *Revista de Espiritualidad* 67 (2008), 291-311.

disimulándola entre las diversas pruebas del alma en su salida hacia la luz”⁶. Con este punto de partida, se adentra en una lectura del *Castillo Interior*, rastreando nuevamente la experiencia de noche que rezuma cada una de las moradas. Si bien la noche sanjuanista se propone inicialmente como criterio de discernimiento de la noche teresiana, se señalan a lo largo del artículo, y especialmente en las conclusiones, algunos descubrimientos en la vivencia de Teresa de Jesús que nos abrirían a nuevas interpretaciones de su experiencia y pensamiento⁷. Insistimos en destacar que han sido estos dos artículos y el trabajo realizado por Secundino Castro los precedentes inmediatos de nuestra investigación, que de alguna manera proponemos como humilde respuesta al desafío de ‘repensar’ la experiencia teresiana a partir de la noche oscura.

Mencionamos también la existencia de una tesis doctoral de filosofía que estudia el símbolo de la noche oscura en los escritos de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz⁸. L.H. Smitheram parte de la comparación entre el misticismo de Juan de la Cruz y el de Teresa de Jesús. Sostiene la autora que el primero es interior y tiene en la noche oscura el estadio místico más característico y el segundo es exterior, más apoyado en el contacto con la naturaleza. A partir de aquí, se propone el análisis del símbolo de la noche en Juan de la Cruz y el análisis de otros símbolos teresianos que expresarían la misma experiencia espiritual y el mismo contenido teológico de fondo. Se centra fundamentalmente en analizar las concordancias semánticas a partir de símbolos distintos empleados por ambos autores. Concretamente, el proceso de transformación del gusano en mariposa le serviría a Teresa para expresar la noche pasiva, y expresiones como humildad y desnudez expresarían la idea de purificación y mortificación. La aportación principal que hace este estudio desde nuestro punto de vista es el hecho de evidenciar el lenguaje y simbología propia de Teresa para referirse a la misma experiencia de fondo que la noche oscura sanjuanista. Se centra fundamentalmente en el proceso de la oración contemplativa. Por esta razón, nos parece insuficiente con respecto a la experiencia biográfica y visión más global de la noche oscura de Teresa de Jesús.

⁶ CASTRO, S., “La noche oscura de Santa Teresa (libro de *Moradas*)”, *art.cit.*, 293-294.

⁷ “Esta reflexión nos obliga a «repensar» algunos puntos esenciales del pensamiento-vivencia teresianos, como son: Dios, Cristo, Iglesia, experiencia, hombre, mundo, vivir cristiano, significado de la mística, y otros” (CASTRO, S., “La noche oscura de Santa Teresa (libro de *Moradas*)”, *art.cit.*, 311).

⁸ SMITHERAM, L.H., *The symbol of night in the works of Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz*, Santa Bárbara, Universidad de California, 1977.

Finalmente, son muchos los estudios de su proceso o itinerario espiritual, especialmente aquellos que se centran en el estudio de su obra de madurez, un clásico de la literatura espiritual, *Castillo Interior*, que no acaban de incorporar la noche oscura como experiencia mística teresiana significativa, pero que sin embargo hacen alusión a ella, especialmente con relación a la tercera morada, como noche del sentido, y la sexta morada como noche del espíritu. Apenas ofrecen unas breves páginas para establecer la comparación con Juan de la Cruz, pero no desarrollan un estudio específico desde la peculiaridad teresiana. En el desarrollo de nuestro estudio iremos aludiendo a las obras más significativas.

3. Metodología

Nuestra investigación se ha desarrollado siguiendo tres etapas que son propias de la Teología Espiritual. En una primera etapa, nos hemos centrado en la descripción de la noche oscura, tanto objetiva –qué es -, como subjetiva – cómo la vive Teresa -. En una segunda fase hermenéutica, hemos propuesto una sistematización e interpretación del fenómeno analizando la dimensión antropológica y la dimensión teológica de la noche. Y en un tercer paso, de carácter proyectivo, hemos reflexionado sobre el proceso mistagógico de la noche oscura teresiana, apuntando así hacia una posible aportación práctica para la vida del creyente de nuestro tiempo. Este proceso de investigación ha guiado el conjunto de la tesis, y a su vez, el proceso interno del capítulo tercero, donde explicitamos más detalladamente las claves hermenéuticas tenidas en cuenta.

La fuente principal de investigación ha sido la obra escrita de Teresa de Jesús, sobre la que hemos realizado una lectura directa, analizando e interpretando los textos fundamentales. Dentro de todas sus obras, el *Castillo Interior* y el libro de la *Vida* han sido los textos de referencia fundamentales. El primero de ellos por ser la sistematización de la experiencia y obra de madurez más importante, y el segundo por el alto valor biográfico que contiene. Como complemento, hemos trabajado igualmente las *Cuentas de Conciencia*, *Exclamaciones*, *Camino de Perfección*, *Meditaciones sobre los Cantares*, *Fundaciones*, *Poesías* y *Cartas*. Una fuente secundaria en nuestro estudio, pero que merece mención especial, han sido los libros *Subida del Monte Carmelo* y

Noche oscura de Juan de la Cruz, en los cuales se expone de forma sistemática su doctrina sobre la noche oscura.

Finalmente, aunque como decimos nuestra perspectiva ha sido la Teología Espiritual, señalamos el carácter interdisciplinar que recorre todo el trabajo. Concretamente, hemos incluido las aportaciones de aquellas disciplinas necesarias para distintos puntos de nuestro estudio, especialmente la historia y la psicología. Así mismo, desde la perspectiva del lenguaje hemos analizado el vocabulario específico utilizado por Teresa para describir su noche: ha sido una herramienta que nos ha aportado buenos datos para la interpretación teológico-espiritual. En definitiva, proponemos una interpretación holística de la noche oscura según la cual esta puede ser comprendida y estudiada desde la inmanencia en sí de sus textos, y al mismo tiempo inserta en un proceso que impregna toda la experiencia espiritual teresiana.

4. Estructura y contenido

El presente trabajo está estructurado en cuatro capítulos, con una introducción previa y unas conclusiones finales. La introducción presenta el núcleo del problema que vamos a estudiar, así como el plan de trabajo. Su finalidad es la de abrir el planteamiento y situarnos ante este estudio. Por otra parte, las conclusiones finales recapitulan y sistematizan de modo sintético las aportaciones y novedades que proporciona este estudio a la investigación teresiana, así como sus posibles aplicaciones en el ámbito teológico-pastoral. Explicitamos seguidamente, y con más detalle, el contenido de los cuatro capítulos principales.

El capítulo primero se propone clarificar el concepto de noche oscura que utilizaremos como criterio discernidor de la experiencia teresiana. Este capítulo ofrece una síntesis previa acerca de la importancia del símbolo desde una perspectiva antropológica y religiosa en general. A partir de ahí, hacemos un recorrido a través de la Sagrada Escritura y los autores más importantes de la tradición cristiana occidental con relación a la noche oscura. El núcleo del capítulo se centra en Juan de la Cruz como nuestro autor de referencia más significativo. Obviamente, además de la indiscutible relevancia de este autor con respecto al símbolo de la noche oscura, su estrecha relación con Teresa de Jesús hace inevitable esta aproximación. De hecho, aunque nuestro

trabajo no se propone establecer un paralelismo directo entre ambos místicos, sí que aparece como interlocutor permanente a lo largo de nuestro estudio. Dando un paso más, nos planteamos la significatividad del símbolo de la noche oscura para nuestro tiempo, tanto desde una perspectiva espiritual como cultural y colectiva. Esto nos permite sugerir varios puntos de interés respecto a la aportación y relevancia actual de la experiencia teresiana de la noche oscura. Finalmente, como conclusión, proponemos las bases para una comprensión previa de la noche oscura como punto de partida para el estudio de la noche teresiana.

El segundo capítulo nos sitúa ante el soporte biográfico de la noche oscura. Hablamos del proceso humano de Teresa con la pretensión de contextualizar desde sus experiencias vitales más significativas la base humana sobre la que se fragua la experiencia espiritual de la noche oscura. Así mismo, nos preguntamos hasta qué punto Teresa vive la noche desde su condición de mujer, con ascendencia judía y espiritual en el marco del s. XVI. Esta pregunta abre ante nosotros la perspectiva desde la que nos acercamos al contexto histórico-biográfico teresiano. No es indiferente el tiempo que nos toca vivir, ni las peripecias biográficas que atravesamos para comprender mejor la experiencia de Dios que tenemos. Si bien es cierto que Dios ha dicho una única y última palabra en Jesucristo, cada pueblo, cada cultura y cada contexto histórico van a configurar la experiencia de fe de los hombres y mujeres de ese tiempo. Presentamos el perfil humano, social y religioso de Teresa con la finalidad de conocer mejor a la persona que estudiamos, seleccionando aquellos procesos críticos que a nuestro modo de ver constituyen la trama biográfica de su noche espiritual. Se trata, por tanto, de un capítulo propedéutico que nos facilitará la comprensión de la experiencia espiritual propiamente dicha que abordaremos en el siguiente capítulo.

En el capítulo tercero estudiaremos la noche oscura en cuanto que experiencia purificadora del proceso místico que vive Teresa de Jesús. Accedemos así a su sentido más pleno y preciso en el ámbito de la teología espiritual. Partimos de la premisa de que la noche oscura tiene como una de sus funciones la de purificar a la persona en todas sus dimensiones, de modo que la dispone para el encuentro con Dios. De alguna manera, las distintas noches son un testimonio de que se va produciendo la transformación progresiva de la persona. La pregunta que nos hacemos en este capítulo es, por tanto, qué lugar ocupa la experiencia de la noche oscura en el conjunto del itinerario espiritual,

y de manera más concreta, en el proceso espiritual descrito en *Castillo Interior*, pues será esta la obra de referencia fundamental elegida como hilo conductor de nuestro análisis. Es significativo que Teresa de Jesús no utiliza el símbolo de la noche oscura en cuanto tal y de manera explícita, hecho que llama la atención precisamente porque nos encontramos ante una obra que rezuma simbolismo en todos sus capítulos. Sin embargo, la riqueza narrativa a la hora de compartir sus experiencias nos permitirá elaborar una descripción fenomenológica de la noche teresiana, así como proponer nuestra interpretación de la misma desde una perspectiva antropológica y teológica. Al final de este capítulo, identificaremos las líneas teológicas fundamentales que interpretan la noche oscura de Teresa de Jesús.

El último capítulo y conclusivo lo proponemos como una reflexión mistagógica a partir de la noche oscura estudiada en los capítulos precedentes. Partimos de la hipótesis de que la experiencia teresiana es una palabra oportuna para nuestro tiempo, especialmente como respuesta al desafío mistagógico que la teología espiritual actual tiene planteado. Efectivamente, muchos teólogos apuntan hoy a la urgencia de recrear la mistagogía ante la situación de crisis religiosa que vivimos. El acento de esta nueva fase de la crisis no está ya en la necesaria actualización del pensamiento, de la doctrina, ni siquiera solo del lenguaje para la transmisión de la fe. La crisis está situada a un nivel más profundo: es una crisis de experiencia. En este contexto crítico, se hace necesaria una reflexión sobre el proceso mistagógico y los elementos fundamentales que lo constituyen. Creemos que hacer esta reflexión partiendo de la aportación de la noche oscura teresiana contribuye a la tarea mistagógica de la teología espiritual. Si hay una experiencia significativa para la persona de todos los tiempos, y por supuesto para el nuestro, es la del amor. Solo desde el amor se comprende el sentido profundo de la crisis espiritual que hemos llamado noche oscura. Mostraremos cómo desde este marco de interpretación adquiere su máxima potencialidad mistagógica la noche oscura. Por esta razón, finalizamos esta reflexión con una aproximación fenomenológica desde la clave del amor que nos sirve de nueva síntesis a partir de los rasgos característicos de la noche teresiana.

CAPÍTULO 1

LA NOCHE OSCURA

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DESDE LA TRADICIÓN CRISTIANA OCCIDENTAL

1. Introducción

La noche oscura es un concepto sobre el cual se tiene fácilmente una primera intuición de su sentido y significado. Sin embargo, si analizamos esa primera intuición aparecen una inmensidad de matices, posibles referencias e interpretaciones. Por esta razón hemos creído necesario proponer este primer capítulo introductorio con el fin de clarificar qué se entiende por noche oscura en la teología espiritual, perspectiva desde la que vamos a abordar esta tesis, y cuál es el concepto de noche oscura que vamos a utilizar a la hora de analizar la experiencia teresiana.

El objetivo fundamental de este capítulo, por tanto, será aproximarnos al concepto de noche oscura *del alma*, adentrándonos en su significado a través de su uso e interpretación en la tradición cristiana de Occidente¹. Para ello, será necesario, en primer lugar, ubicar el concepto de *noche* en una perspectiva antropológica amplia, como símbolo privilegiado para interpretar situaciones vitales. En este sentido, trataremos sobre todo de valorar la necesidad de la mediación simbólica para poder expresar la experiencia mística.

En segundo lugar, ofreceremos una visión sintética de la noche oscura en cuanto símbolo espiritual, a partir de un breve recorrido por la Sagrada Escritura y la Tradición. Las referencias bíblicas serán breves y concisas pero tratando de apuntar a lo que, de hecho, se constituye en fuente de inspiración de Juan de la Cruz, autor principal en el que basaremos nuestro concepto de noche oscura. En cuanto a la Tradición, nos centraremos en los cinco autores que, probablemente, más han contribuido a configurar este tema, bien sea por su influencia directa en Juan de la Cruz, o por su original aportación.

¹ La razón por la cual nos centramos únicamente en esta tradición es porque a ella pertenece Teresa de Jesús.

Después de haber recorrido los hitos más importantes de la tradición cristiana occidental, entraremos más a fondo en el concepto sanjuanista de la noche oscura por un doble motivo. En primer lugar, porque “en el cristianismo no ha habido sistematizador más riguroso y exigente de la práctica purificadora del camino místico, de la subida al monte, con sus propias palabras, que san Juan de la Cruz”², es decir, se trata probablemente del autor que ha abordado esta experiencia con una mayor profundidad y capacidad sistematizadora³. Como veremos, ha recogido la riqueza de la tradición que le precede, pero nadie como él ha sido capaz de dotar a la noche de una fuerza simbólica tan poderosa.

Y el segundo de los motivos, igualmente importante, viene determinado por el hecho de que se trata de un amigo y maestro espiritual de Teresa de Jesús, con el cual intercambió vivencias, compartió su alma y discernió sus propias experiencias espirituales, de tal modo que podemos afirmar que la influencia mutua de estos dos místicos es difícilmente cuestionable. Concretamente, durante los años 1571 a 1572, Juan de la Cruz dirigió espiritualmente a Teresa de Jesús. Ella era la priora del Monasterio de la Encarnación (Ávila) y él fue nombrado por requerimiento de Teresa como confesor del mismo⁴. En esta etapa de la vida espiritual teresiana se produce el despliegue definitivo de su mística, precisamente bajo la influencia del también místico Juan de la Cruz.

Y por último, después de haber recogido lo más significativo de toda la tradición espiritual occidental, explicitaremos la propuesta de comprensión de la noche oscura desde la cual abordaremos el estudio de la experiencia espiritual de Teresa de Jesús.

² MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 2003, 306.

³ “El doctor místico ve su nombre irrevocablemente vinculado a esta gracia y experiencia. Nombrar a San Juan de la Cruz trae a la mente el nombre y la imagen de la ‘noche oscura’. Hablar de noche oscura evoca espontáneamente la persona y la obra del místico poeta. Son notorios y comúnmente reconocidos sus méritos en este campo: vivencia personal intensa y cualificada, enriquecida con la observación atenta de muchas otras personas; creación del símbolo ‘noche oscura’, que recoge la experiencia e inspira la interpretación; [...] reflexión teológica y psicológica sobre la experiencia en sus varios componentes y aspectos: causas, objetivos, frutos; orientación pedagógica: proceso, grados y formas, dificultades, medios de orientación” (RUIZ, F., *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 2006, 334).

⁴ Cf. RODRÍGUEZ, J.V., *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid, San Pablo, 2012, 250-252.

2. La noche como símbolo antropológico-existencial

El ser humano tiene necesidad de interpretar su propia vida, o lo que es lo mismo, de dotar de sentido a su existencia. Una vida sin sentido, sin interpretación, no sería más que una sucesión de hechos inconexos atribuidos a una vida puramente biológica. Efectivamente, es esta capacidad de dotar de sentido lo que convierte la vida precisamente en vida humana. Para ello, el ser humano se ha servido a lo largo de toda su historia de innumerables símbolos que le han ayudado a interpretar las distintas situaciones vitales por las que pasa⁵.

Haciendo uso de esta capacidad simbólica, los seres humanos se han fijado especialmente en los fenómenos de la naturaleza, eligiéndolos como elementos primarios a partir de los cuales se han construido muchos de los símbolos. Así el agua, el sol, el árbol, las estrellas, el viento, entre otros⁶. Y por supuesto, ahí está la noche como uno de los fenómenos naturales que más se ha utilizado en las distintas civilizaciones y culturas. Esto hace que podamos hablar de un símbolo universal⁷. Aproximarnos brevemente al significado antropológico y existencial que ha recibido a lo largo de la historia, nos ha parecido interesante, pues de alguna manera, estas interpretaciones estarán en la raíz de la noche oscura en cuanto que símbolo espiritual⁸.

⁵ Para ampliar esta descripción del ser humano como animal simbólico cf. MARDONES, J.M., *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Sal Terrae, 2003, 55-89. También GUERRA, S., "Símbolo y experiencia espiritual", en: *Revista de Espiritualidad* 44 (1985), 174, 7-49. Será E. Cassirer quien considerará que la capacidad simbólica es la clave de interpretación antropológica del ser humano fundamental. Así, afirma que "el hombre ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector hallamos como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema simbólico. Esta nueva adquisición transforma totalmente la vida humana... El hombre ya no vive en un puro universo físico, sino en un universo simbólico... El lenguaje, el arte, el mito, la religión constituyen partes de ese universo. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato... la mitología no es una masa bruta de supersticiones puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual, pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional... en lugar de definir al hombre como animal racional lo definiremos como animal simbólico" (Citado por MASIÁ, J., *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1997, 109).

⁶ Cf. OLIVERS, J. - CHEVALIER, J., *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 4^a 1993.

⁷ "Le symbolisme nocturne est un archétype. On sait à quel point l'homme Antique a lié son sort au sort même de la nature matérielle, dans laquelle il a pris conscience d'éléments fondamentaux, l'eau, l'air, la terre, le feu, ces éléments que les physiologues et cosmologues grecs rationalisèrent pour en faire des principes explicatifs du réel" (MOREL, G., *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, vol III, Paris, Aubier, 1961, 159).

⁸ El valor que tiene el símbolo como forma de expresión de la experiencia mística ha sido tratado ampliamente en MARTÍN VELASCO, J., *o.c.*, 49-64. Según este autor, el lenguaje simbólico con el que se trata de expresar el fenómeno místico no tendrá la pretensión de formular y reflexionar sobre el mismo, sino que tendrá la pretensión de comunicar dicha experiencia que, por otra parte, sería imposible desde un lenguaje puramente lógico y conceptual.

Reconocemos, en primer lugar, que existen significados comunes otorgados al símbolo de la noche en cualquier cultura y época de la historia⁹. A nuestro modo de ver, en el conjunto de las interpretaciones dadas, podríamos identificar tres grandes líneas de interpretación del símbolo. La primera de ellas sería la identificación de la noche como el tiempo de gestación de la vida, de lo nuevo, del día. Si nos fijamos en el fenómeno natural, la noche es el tiempo del descanso, donde la mayor parte de las funciones vitales se duermen para que sea posible la recuperación de la energía vital. La noche es comparada con el útero materno, donde en la oscuridad se gesta una nueva vida que nacerá cuando comience el día. De esta forma, la noche tiene un sentido positivo para la existencia humana. Un tiempo para la gestación de nueva vida. Genera energía y esperanza.

En segundo lugar, una connotación más negativa del símbolo: la noche evocará un tiempo de oscuridad, de tiniebla. Un tiempo propicio para el mal, para la mentira y la tentación¹⁰. Es tiempo de caos, de incertidumbre y de indeterminación. Genera temor, angustia y lucha.

Y por último, la noche, en cuanto que evoca lo oculto, lo que no se puede ver y se escapa a la percepción de los sentidos, se convierte en un símbolo privilegiado del Misterio. Es el tiempo y espacio del Misterio. Genera asombro, admiración y curiosidad.

Así pues, cuando el ser humano ha querido interpretar y comunicar algunas de sus experiencias vitales que tienen que ver con alguno de esos sentimientos – temor, angustia o gestación de lo nuevo – ha recurrido a la noche como palabra-símbolo. La noche, en cualquiera de los casos, siempre evoca un tiempo de desorientación, de incertidumbre. Es el tiempo en que todo lo que han sido para la persona señales de sentido, de camino, de orientación, dejan de ser percibidas. Hablamos de momentos o

⁹ Cf. DUPUY, M., “Nuit”, en: *DSp*, XI, 519–525. También se puede encontrar una buena síntesis en LURKER, M., *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Herder, 1992, 95-106, así como la obra anteriormente citada de OLIVERS, J. - CHEVALIER, J..

¹⁰ Así el mismo Pablo identifica la noche como el espacio de la perversión y desenfreno: “La noche está avanzada, el día se acerca: abandonemos las acciones tenebrosas y vistámonos con la armadura de la luz. Actuemos con decencia, como de día: basta de banquetes y borracheras, basta de lujuria y libertinaje, no más envidias y peleas” (Rm 13,12-13).

etapas de crisis personales que provocan diferentes estados interiores como pueden ser duda, conflicto, desorientación, sufrimiento, incompreensión, tristeza, desconcierto, turbación, inquietud, entre otros. Para poder describir estos sentimientos, con frecuencia recurrimos a otras expresiones que podríamos situar en el mismo campo semántico de la noche, como son oscuridad, tinieblas o ceguera.

Por lo tanto, ya podemos afirmar que la noche es un fenómeno en sí mismo complejo y polivalente. Y esto hace que también las experiencias humanas que se interpretan desde la clave de la noche, sean muy diversas. Necesitamos ahora dar un paso más para tratar de precisar el significado que adquiere como símbolo religioso, en concreto, dentro del proceso espiritual del creyente. Nos adentramos en las fuentes bíblicas, patrísticas e históricas de este símbolo desde una perspectiva diacrónica.

3. La Noche oscura como símbolo espiritual. Visión diacrónica

El objetivo fundamental de este apartado es realizar un breve recorrido por la Escritura y la Tradición. Este recorrido nos aportará las claves fundamentales que nos permitan contextualizar la noche oscura de san Juan de la Cruz, con quien el símbolo espiritual de la noche alcanzará una profundidad incuestionable. Se trata fundamentalmente de rastrear las fuentes y antecedentes de este concepto clave de la espiritualidad y la mística.

3.1. Sagrada Escritura

En primer lugar, descubrimos que el símbolo de la noche tiene una presencia significativa en la Sagrada Escritura¹¹. Si bien es cierto que la significación fundamental es la de la noche pascual, hay que decir que nos encontramos con una pluralidad de significados importante¹². Se trata de una realidad ambivalente: por un lado, la imagen de la noche se convierte en símbolo privilegiado del mal, del pecado. La noche es el tiempo de actividad de las bestias maléficás, es el momento en que el hombre malvado también realiza su acción. Es una situación temible y de la que se quiere huir. Provoca

¹¹ Cf. LEON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1973, 586-588.

¹² Cf. un recorrido a través de algunas noches significativas del A.T. hasta llegar a la Nochebuena en ALONSO SCHÖKEL, L., "Las diez y una noches", en: *Sal Terrae* 87/11 (1997) nº 1007, 867-876.

la oración del salmista que desea ser librado del “espanto nocturno”¹³. Pero por otro lado, la noche también anuncia la esperanza ante el nuevo día, se trata de un tránsito necesario para lo nuevo. Evoca la creación y al Dios de la creación¹⁴. Y también evoca el tiempo en el que se desarrolló de forma privilegiada la historia de la salvación. En este sentido adquiere una significación positiva. La noche es el tiempo de la liberación. Evidentemente el Éxodo es el libro privilegiado para rastrear este significado.

La noche es también el momento privilegiado para el encuentro con Dios. Así nos encontramos a Jacob que lucha con Dios en la noche¹⁵, o a Samuel que recibe la llamada de Dios mientras dormía¹⁶, y el mismo Jesús se retira a orar en la noche¹⁷.

Lo que nos interesa descubrir en esta aproximación es la raíz del uso místico de la noche, es decir, en cuanto símbolo de la experiencia y conocimiento de Dios que hace el creyente. La noche se convierte entonces en un doble símbolo: por un lado, hace referencia a la incognoscibilidad de Dios, a la trascendencia divina, un Dios al que se accede por mediación de una nube¹⁸. La misma nube que oscurece y dificulta el camino a los egipcios se convierte en guía y señal de presencia para los hebreos. Como si ya preludiara la ambivalencia de la noche en la vida humana. Y por otro lado, aparece la noche como prueba o purificación¹⁹. La noche es el tiempo de la lucha y de la tentación. Pero por encima de esto, Dios es el Señor de la noche y puede liberar a la persona del mal²⁰. Podemos decir que se continúa en la perspectiva de la salvación como liberación que se muestra en el Éxodo, pero desplegándose ahora un sentido individual de la misma.

También aparece de forma explícita, especialmente en el libro de Job, como símbolo del sinsentido más absoluto, reflejo de la desesperación humana en situaciones donde vive “sin paz, sin calma, sin descanso, en puro sobresalto”²¹ porque de algún

¹³ Sal 91,5.

¹⁴ Cf. Gn 1,2. Cf. Is 60,2, como anuncio de la nueva creación.

¹⁵ Cf. Gn 32,23-32.

¹⁶ Cf. 1Sam 3.

¹⁷ Cf. Lc 6,12.

¹⁸ Cf. Ex 10,21; 13,21; 33,9.

¹⁹ Cf. Job 17,12.

²⁰ En algunos salmos y textos sapienciales o proféticos se vincula la noche al tiempo del juicio divino (Is 26,9; Sal 42,2); y la resurrección como un regreso a la luz después de pasar por la tiniebla total del *seol* (Dan. 12,2).

²¹ Job 3,26.

modo interpreta que “Dios desde lo alto se desentiende de él, que sobre él no brilla la luz, que lo reclaman las tinieblas y las sombras, que la tiniebla se posa sobre él, que un eclipse lo aterroriza”²². La experiencia de esta noche atravesada por Job le lleva a afirmar que “te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos”²³, apuntando así a lo que más adelante veremos con los místicos, el paso de la noche como condición de posibilidad para conocer al verdadero Dios. La experiencia del sufrimiento y del dolor como un componente de la experiencia espiritual que posibilita la purificación de la imagen de Dios. De hecho, esta experiencia sitúa el encuentro con Dios en su verdadero lugar: la fe oscura, la esperanza que nos hace superar los falsos dioses²⁴.

En el Nuevo Testamento tres son las claves que señala León-Defeur: la noche y el día de pascua, la vida creyente como “hijos de la luz” y el día en medio de la noche. El significado central que adquiere la noche es la noche pascual. Jesús, en su vida, “brilla como una luz” a través de sus palabras y obras. Sin embargo, también él se enfrentará a la tiniebla de la noche cuando llegue “su hora”²⁵. La muerte de Jesús supone el momento de máxima tiniebla y oscuridad para toda la tierra. Tras la noche terrible y total de la muerte de Jesús, el Resucitado irrumpe como nueva luz en la historia. La noche oscura y terrible se transforma en noche de liberación y de luz al despuntar el alba de la Resurrección. Por eso puede afirmar Pablo que, a partir de ese momento, los creyentes ya no son “hijos de las tinieblas” sino “hijos de la luz”²⁶. La existencia del cristiano está definitivamente orientada a la vida, a la luz pascual. La experiencia de Jesús Resucitado se convierte en el baluarte en el que el cristiano se protege contra “el príncipe de las tinieblas”²⁷. Sin embargo, no se ahorrará al seguidor de Cristo el paso por la noche. Veremos más adelante que esta identificación con Cristo en su noche pascual será una clave fundamental para la interpretación de la noche oscura teresiana.

Por tanto, y para concluir nuestra referencia bíblica, podemos afirmar que en la Escritura aparecen básicamente dos interpretaciones de la noche: hablamos de la

²² Job 3, 4-5.

²³ Job 42,5.

²⁴ Los amigos de Job son recriminados por el mismo Dios precisamente por “no haber hablado rectamente de mí”, es decir, por tener una imagen falsa del verdadero Dios (Cf. Job 42, 7-8).

²⁵ Cf. Lc 22,53.

²⁶ Cf. 1Tes 5,5.

²⁷ Ef 6,16.

“tiniebla divina” para representar la trascendencia de Dios de la que se deriva su incognoscibilidad, y por otro lado de la “tiniebla penosa” para hablar de la tentación y la lucha²⁸ de la que se deriva la experiencia dolorosa y crítica para el ser humano. La victoria definitiva sobre al noche se realiza en Cristo Resucitado.

3.2. Patrística

En la Tradición patristica²⁹ nos encontramos ya con el uso de la noche como símbolo espiritual explícito. Parece ser que el primer autor que introdujo el uso de la noche como símbolo espiritual fue el judío Filón de Alejandría³⁰, a través del cual es conocido por los padres de la escuela de Alejandría. De entre todos los autores posibles, hemos seleccionado aquellos que han sido más significativos con relación al uso y sentido que han dado al símbolo de la noche. Así, mencionaremos, por orden cronológico, a Orígenes, Gregorio de Nisa y Pseudodionisio Areopagita. Ofreceremos una breve síntesis de los aspectos más relevantes de cada uno con respecto al símbolo de la noche.

3.2.1. Orígenes

Gran teólogo de la escuela de Alejandría, vivió entre los años 185 y 253 d.C. La influencia de este autor en toda la tradición posterior es incuestionable. Tal y como dice H. U. von Balthasar, “sobreevaluar a Orígenes y su importancia en la historia del pensamiento cristiano, es casi imposible”³¹. Esta influencia se verifica de un modo privilegiado en su *Comentario* y sus *Homilias* sobre el *Cantar de los Cantares*. Nos centramos en estas obras por ser las más significativas con respecto al tema de la noche oscura. La interpretación que del mismo hará Orígenes marcará claramente todas las interpretaciones posteriores, de las cuales señalamos especialmente la de Gregorio de Nisa y del mismo Juan de la Cruz, dado nuestro punto de interés.

La dificultad mayor que presenta el *Cantar de los Cantares* es el hecho de que no hable explícitamente de Dios, lo cual hace necesaria una lectura simbólica del mismo

²⁸ Cf. DUPUY, M., *art.cit.*, 519 – 525.

²⁹ Cf. DIEGO SÁNCHEZ, M., “La herencia patristica de Juan de la Cruz”, en: RUÍZ, F., (Coord.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE,1990, 83-111.

³⁰ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, vol. 5, *Vida de Moisés, libros I-II*, Madrid, Trotta, 2009.

³¹ Citado en ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los cantares*, Madrid, Ciudad Nueva, 2000, 5.

para poder darle un sentido religioso-espiritual. Así, los diálogos entre el esposo y la esposa pronto se identificarán con los diálogos entre Cristo y la Iglesia. A pesar de que la imagen del matrimonio místico es anterior a Orígenes³², una de las novedades más importantes que aportará este autor es la de identificar a la esposa con el alma, añadiendo esta interpretación a la clásica de la identificación de la esposa con la Iglesia.

Pero la aportación más significativa, con respecto al tema que nos ocupa, la encontramos en relación a la idea del progreso espiritual, que se puede considerar como el tema central de las *homilias*. A diferencia de la interpretación gnóstica, la meta de la unión mística no está reservada a unos pocos, sino que toda alma puede y debe buscar alcanzarla. Por esta razón, habla Orígenes de la necesidad del progreso espiritual que trata de superar la gran distancia que hay entre la vida de pecado y la unión mística a la que se aspira. Este progreso no se produce de forma necesariamente lineal. Se puede retroceder, de ahí su carácter inestable. Y por otro lado, se trata de un progreso que se produce a partir de la alternancia continua de revelación y ocultamiento. Efectivamente, el ocultamiento del Esposo genera una sensación subjetiva de abandono en el alma-esposa, lo cual nos permite hablar de noche oscura. Así lo reconocemos en el siguiente texto:

“Luego, la esposa contempla al Esposo, el cual, una vez visto, desaparece. Y hace esto reiteradamente en todo el *Cántico*. Nadie puede comprender esto, sino aquel que lo ha padecido él mismo. Frecuentemente, Dios me es testigo, he contemplado al Esposo que se acercaba a mí y estaba conmigo lo más posible; el cual, repentinamente me dejaba y no podía encontrar al que buscaba. Nuevamente deseo su venida y a veces viene de nuevo, y cuando ha aparecido y ha sido abrazado por mis manos, otra vez se me escapa y, cuando se me ha escapado, nuevamente es buscado por mí. Y esto lo hace de modo frecuente, hasta que lo posea verdaderamente y ascienda apoyada sobre mi amado”³³.

Como vemos, cada aparición del Esposo acrecienta el deseo en la esposa de poseerlo más plenamente, deseo que es imposible satisfacer en el presente. Paradoja que produce una espiral de tensión entre la grandeza del deseo de poseer al Esposo y la pobreza de la posesión efectiva. Tensión que también es referida por Orígenes con la imagen de la “herida de amor”. La herida es el deseo de revelaciones más grandes suscitado en el alma a partir de las pequeñas revelaciones, puesto que no se puede desear nada que se desconoce por completo. Este progreso espiritual está concebido en

³² Cf. ORÍGENES, *o.c.*, 8-15.

³³ ORÍGENES, *o.c.*, I,7, 69-70.

forma de itinerario cuyo primer grado consistirá precisamente en pasar de la sombra a la verdad, de las “sombras de muerte” a la “sombra de la Vida”.

Otro símbolo utilizado por Orígenes que podemos relacionar con el campo semántico de la noche oscura será el del “fuego purificador”. Este está especialmente desarrollado en sus *Homilias sobre Jeremías*. Dios será experimentado por Jeremías como un “fuego destructor”³⁴ de todo aquello que en el ser humano no se identifica con la imagen y semejanza del Creador. Es decir, Dios destruye, “quema la paja” del pecado que aleja al ser humano de su verdadera identidad³⁵. Es la presencia de Dios en el alma la que hace tomar conciencia de sus pecados de modo que provoca una pena o dolor que llega a sobrepasar los dolores corporales. Esta purificación es inevitable y se hace más fuerte o dolorosa a medida que la persona se aproxima más a Dios. Una proximidad que, antes de ser percibida como luz, será percibida como fuego purificador. La presencia de Dios, por tanto, es padecida en primer lugar, como purificación.

Orígenes también empleará el símbolo de la oscuridad como símbolo de la trascendencia divina, en su *Comentario a Juan*, II, 28, aunque no le gusta demasiado porque se trata de un símbolo ambivalente en la misma Escritura.

Podemos concluir esta breve aproximación a este autor subrayando los tres aspectos que, a nuestro modo de ver, son más significativos a la hora de ir enriqueciendo el contenido semántico del símbolo de la noche: la iniciativa de Dios en el proceso espiritual de la persona, el carácter de alternancia de revelación y ocultamiento y el efecto purificador que produce la progresiva proximidad de Dios.

3.2.2. Gregorio de Nisa

Sin duda alguna, el autor que pone las bases del símbolo de la noche para su desarrollo posterior en la espiritualidad cristiana es Gregorio de Nisa³⁶, ya en el siglo

³⁴ “Asimismo, Dios es fuego destructor y Dios es luz: fuego destructor para los pecadores, luz para los justos y santos”. (ORÍGENES, *Homilias sobre Jeremías*, II,3. Madrid, Ciudad Nueva, 2007, 95).

³⁵ “Puesto que dijo: *Dios es un fuego destructor*, algo tiene que ser destruido. ¿Qué es, por tanto, lo destruido? No destruye lo que es a *imagen y semejanza*, no destruye a su propia criatura, sino al *heno* que se puso encima, a la *madera* que se colocó encima, a la *paja* que se agregó” (ORÍGENES, *o.c.*, XVI, 6).

³⁶ Las citas de este autor están tomadas de GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993.

IV. Autor de sólida formación filosófico-retórica, que recoge el testigo de Orígenes, va a aportar a la historia de la espiritualidad una de las obras cumbre de la literatura mística, *De Vita Moysis*, obra netamente espiritual. Se trata de una obra de madurez, en la que se propone dar respuesta a la pregunta sobre la virtud o lo que es lo mismo, sobre la vida perfecta. Será esta obra la que tomemos como referencia fundamental.

De Vita Moysis tiene como tesis central la consideración de la virtud como un progreso hacia el infinito, sistematizado éste como un itinerario espiritual a partir de la vida de Moisés. Para Gregorio de Nisa, el proceso hacia la vida perfecta es un itinerario ilimitado, infinito, ya que no se busca otra cosa que a Dios. Así lo expresa él:

“Quien busca la virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta [...]. El Bien es ilimitado; síguese, pues, necesariamente que el deseo de quien busca participar en él es coextensivo con lo ilimitado y, por tanto, no se detiene jamás. En consecuencia, es imposible alcanzar la perfección, pues la perfección no está circunscrita por límite alguno: el único límite de la virtud es lo ilimitado. Y, ¿cómo podrá alguien llegar al límite prefijado, si ese límite no existe?”³⁷.

De esta argumentación se sigue que para Gregorio la perfección consistirá en un progreso constante en la virtud. El hecho de que nunca se alcance la plenitud absoluta en la participación del Bien no implica que ese Bien no esté ya poseído verdadera, aunque parcialmente, por el hombre. No es que Dios sea “lo inalcanzable”, sino que, aun poseído, siempre sobrepasa al que ya lo posee³⁸. Dios sobrepasa todo conocimiento. De ahí que, junto con la felicidad o plenitud que experimenta quien lo posee, aparece necesariamente un deseo siempre mayor. En este planteamiento, que aparece ya de forma íntegra en el prefacio de la obra, se basa la mística europea que se inspira en Gregorio. Lo que hará a continuación es describir este progreso sistematizándolo en forma de itinerario. Este itinerario va a estar formado por tres grandes etapas³⁹ simbolizadas a partir de las teofanías que va experimentando Moisés: la zarza⁴⁰, el Sinaí⁴¹ y la hendidura de la roca⁴².

³⁷ I, 7-8.

³⁸ “Quizás la perfección de la naturaleza humana consista en estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien” (I, 10).

³⁹ El modo de estructurar la obra *Sobre la vida de Moisés*, varía según algunos autores. Para una enumeración de las hipótesis más relevantes véase: TORRES MORENO, E., *S. Gregorio de Nisa, De Vita Moysis: estudio estructural*, Tesis Doctoral, Madrid 1998, 96-98, <http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/3/H3074501.pdf> [Consulta: 02/05/2016].

⁴⁰ Cf. Ex 3,1-15.

⁴¹ Cf. Ex 20,21.

⁴² Cf. Ex 33,21.

La primera etapa se basa en la posibilidad de un primer acercamiento a Dios que viene representado por la primera teofanía, la zarza ardiendo. Moisés se encuentra así con la verdad que “llena con sus propios destellos los ojos del alma”. Se trata de un encuentro con la luz, y se presenta como un tiempo de purificación⁴³. La identificación del ser, la verdad y el bien permite que el místico pueda descubrir que la belleza del ser es el resultado de la transparencia de la belleza de Dios. Es capaz, por tanto, de ver a Dios en todas las cosas. El encuentro con la verdad de Dios Creador.

La segunda etapa nos centra de lleno en la experiencia de la “tiniebla”, símbolo claro que nos remite a la noche oscura. Esta imagen es tan fuerte, que incluso se ha llegado a hablar de la propuesta de Gregorio como “mística de la tiniebla”. Esta etapa se fundamenta en la segunda teofanía que es, precisamente, la nube, correspondiente a la travesía del desierto por parte de Moisés y el pueblo de Israel. Como toda travesía, no tiene fin en sí misma, sino que se trata de una transición del mundo visible al mundo de lo invisible. Se empieza a acceder a la trascendencia de Dios⁴⁴.

El fruto de esta travesía será el nacimiento de Cristo en el alma, simbolizado por la tienda del encuentro. En la experiencia de Moisés, vemos cómo se va adentrando en la densa nube donde está Dios. Esta nube o tiniebla es simultáneamente luminosa. Es importante señalar que no hay contradicción entre la primera fase – luminosa – y esta segunda – tiniebla –, sino solamente progreso. Si en la primera fase se afirma que solo Dios es el que es, el que verdaderamente existe, la Luz; en esta segunda etapa se afirma que el conocimiento de la naturaleza divina es inalcanzable por la inteligencia humana. Por eso hablamos de un conocer en tinieblas, de una “tiniebla luminosa”, porque se trata de un *ver sin ver*. Se está afirmando al Dios Trascendente.

Finalmente, se ha producido el ingreso en la tiniebla divina, con lo cual se trata de simbolizar la incapacidad de la mente humana para el conocimiento de la esencia de

⁴³ “Y cuando estemos dedicados a esta paz y a este pacífico reposo, entonces brillará la verdad, llenando de luz con sus propios destellos los ojos del alma. Dios mismo es la verdad que se manifestó entonces a Moisés a través de aquella inefable iluminación” (II, 19).

⁴⁴ “Ahora tiene lugar la manifestación del Ser trascendente que se muestra de un nodo en que pueda ser captado por quien le recibe” (II, 119).

Dios⁴⁵. Aparece la necesidad del apofatismo o teología negativa, pues la mente humana no puede llegar a nombrar a Dios sin hacer de éste un ídolo. En esta tercera etapa, centrada en la teofanía de la hendidura de la roca, se nos presenta el punto culminante del libro. Moisés insiste, aun habiendo experimentado la incapacidad humana para conocer la esencia de Dios, en encontrarse con Él. Fase ésta en la que Gregorio pone el acento en el creciente deseo de ver a Dios que, lejos de quedar satisfecho en las fases anteriores, se acrecienta. A medida que el hombre contempla el Bien, se siente más atraído por él, lo desea más. Nos encontramos con la paradoja existencial que consiste en que la satisfacción del deseo agranda, precisamente, la capacidad para un nuevo deseo aún mayor.

El *epéctasis*, como concepto central, refleja ese continuo “ardor creciente”, la sed de Dios que aumenta infinitamente. El hecho de que Dios niegue a Moisés la posibilidad de ese encuentro, en realidad supone que se lo está otorgando, pues “en esto consiste ver verdaderamente a Dios: en que quien lo ve no cesa jamás en su deseo”⁴⁶. La escena de la hendidura es interpretada por Gregorio como la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: solo “de espaldas”, es decir, siguiéndole a donde quiera que él nos conduzca. Su paso indica que Dios guía a quien lo sigue⁴⁷. Y será a través del seguimiento de Cristo como se puede, en definitiva, ver a Dios. En esto consiste la esencia de la vida virtuosa.

En resumen, podemos afirmar que Gregorio de Nisa ha realizado un gran esfuerzo por presentar el itinerario de Moisés, y por ende, de todo creyente, como una ascensión coherente y constante hacia la total unión con Dios. Coherencia y progresión que se verifican no en el éxtasis, sino en su constante servicio. El fin no es otro que “llegar a ser amigo de Dios, lo cual es, en mi opinión – dirá Gregorio -, la perfección de la vida”⁴⁸. Ahora bien, la vida cristiana, según el proceso que nos ha marcado, conlleva la experiencia de la luz y de la tiniebla. Serán intérpretes del Niseno, como J. Daniélou, quienes sistematizarán su propuesta en tres momentos o vías fundamentales, quizá muy

⁴⁵ “¿Qué quiere decir el que Moisés penetra dentro de la tiniebla y en ella ve a Dios? Lo que se narra aquí parece contrario a la primera teofanía. Entonces la divinidad fue vista en la luz; ahora, en la tiniebla [...] al seguir la mente avanzando en la comprensión del conocimiento de los seres mediante una atención siempre mayor y más perfecta, cuanto más avanza en la contemplación, tanto más percibe que la naturaleza divina es invisible” (II, 162).

⁴⁶ II, 233.

⁴⁷ Cf. II, 252.

⁴⁸ II. 320.

influidos por la teología posterior al nisenense⁴⁹. Estos tres momentos serán la purificación – luz-, entendida como un apartamiento del mal y la elección del camino recto; la subida del espíritu a través de las realidades sensibles a las realidades invisibles – la nube -; y finalmente la contemplación de lo invisible – la tiniebla luminosa-.

Concluimos, pues, incorporando un elemento importante en nuestra aproximación al concepto de noche oscura: la experiencia del encuentro con Dios solo es posible en forma de “tiniebla luminosa”. La búsqueda constante o deseo creciente de Dios, el *epéctasis*, provoca también un incremento constante de oscuridad, que sin embargo, es la condición de posibilidad para el encuentro más pleno con Dios.

3.2.3. Dionisio el Pseudoareopagita

Dionisio el Pseudoareopagita, autor del siglo V-VI, será el máximo representante de la tradición patristica con relación al símbolo de la noche oscura. En él convergen la relectura bíblica, así como las distintas corrientes filosófico-teológicas⁵⁰ de la época. Es considerado, gracias a su breve, pero imprescindible obra *Teología mística*, el padre de la mística occidental por la peculiar naturaleza de su propuesta que veremos a continuación. Su influencia en la historia de la espiritualidad es incuestionable, podríamos decir que marca un antes y un después. Su obra ayudará a ensanchar el horizonte de la experiencia cristiana. Autor que deberemos tener especialmente presente precisamente por su influencia en el siglo XVI español, cuya grandeza deriva en parte de la convergencia existente entre la gran aportación de Tomás de Aquino – brújula de la teología escolástica -, y Dionisio Pseudoareopagita – brújula de la teología mística.

Nos centramos a continuación en su obra más importante, la *Teología Mística*, la cual sintetiza todo el pensamiento y propuesta mística de Dionisio. En ella podemos

⁴⁹ “La división tripartita de la vida espiritual aparece ya en Evagrio Póntico (+ hacia el 400) con la clasificación en tres fases: *praxis*, *contemplación*, *teología*. Sin embargo, en Occidente encuentra mayor fortuna la distinción que se remonta al Pseudo-Dionisio (ss. V-VI), de actividad *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*, así como la que nos transmite santo Tomás (+1274), que habla de *incipientes*, *proficientes* y *perfectos*. Los dos esquemas del Areopagita y del Aquinate se funden en las tres vías que adoptan y propagan los manuales de nuestros días: a) la vía purgativa o de los incipientes atañe a la purificación del alma y la lucha contra el pecado; b) la vía iluminativa o de los proficientes consiste en la práctica positiva de las virtudes; c) la vía unitiva o de los perfectos es la vida mística de unión con Dios” (FIORES, S. DE, “Itinerario espiritual”, en: FIORES, S. DE-GOFFI, T.-GUERRA, A., *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, San Pablo, ⁵2000, 1009).

⁵⁰ El Pseudoareopagita integrará como presupuesto filosófico el sistema neoplatónico de Plotino, a través de la mano de su discípulo Proclo.

reconocer claramente la influencia de Gregorio de Nisa a la hora de concebir un camino negativo o apofático como metodología que conduce al ser humano a la unión con Dios. De hecho, también se propone en ella a Moisés como modelo en el proceso espiritual. Al igual que él, la persona deberá subir al monte Sinaí y adentrarse en la tiniebla para alcanzar el lugar en el que mora Dios. En este sentido, propone un proceso para adentrarse vivencialmente en el Misterio, en Dios. La divinización del hombre mediante el conocimiento de Dios es el hilo conductor o eje de toda la obra.

El principio fundamental sobre el que se basará toda su propuesta es la absoluta trascendencia de Dios. Pero al mismo tiempo, afirmará la posibilidad de acceso a este Dios apoyado en la afirmación del Dios cristiano, como principio y fin que está presente en todas las cosas.

¿Cómo se desarrolla o se describe la posibilidad de conocimiento de Dios? Esta obra ha definido claramente la doble vía de acceso al conocimiento de Dios: la llamada teología positiva o catafática y la teología negativa o apofática. Aunque para Dionisio también la primera de ellas es legítima y posible, siempre será considerada como inferior a la negativa. Así, afirma:

“Pienso, pues, que es necesario celebrar la negación en contraposición a los principios, pues a esos los hemos ordenado partiendo de los más remotos principios y hemos descendido desde los del medio hasta los extremos. En cambio allí, en la negación, hacemos privación de todo para ascender desde lo más inferior hasta los primerísimos principios, para conocer sin velos al Incognoscible que oculta todo lo cognoscible de todos los seres y que podamos ver esa Tiniebla supraesencial que toda la luz de las cosas no deja ver”.⁵¹

La propuesta del Pseudoareopagita consiste en que no es posible alcanzar la vía negativa sin pasar previamente por la afirmativa. El individuo, por medio de la purificación, elevando las potencias del alma – memoria, entendimiento y voluntad-, acogiendo los dones gratuitos dados por Dios – fe, esperanza y caridad-, alcanzará la contemplación. El ser humano se va asemejando cada vez más a Dios.

Algunos autores de la mística medieval se quedarán en este paso, como por ejemplo, San Buenaventura. Sin embargo, Dionisio, y más tarde el Maestro Eckhart o

⁵¹ DIONISIO PSEUDOAREOPAGITA, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2002, 248.

Juan de la Cruz, considerarán que una fase fundamental e ineludible en el conocimiento de Dios es la vía apofática o negativa. Podríamos decir, que la teología afirmativa es necesaria, pero no suficiente. Se requiere dar un paso adelante que consiste en trascenderlo todo, abandonarlo todo, vaciarse de sí mismo y trascender. Así, “toda afirmación divino con relación a nuestros conceptos requiere a la vez una negación respecto a la trascendencia de Dios”⁵².

La negación como vía no se identificará con la anulación o desaparición en sentido negativo, sino que se trata de la negación de lo previamente afirmado para poder trascenderlo, y lograr, de este modo, “la afirmación hasta el infinito”⁵³. De algún modo, se recoge aquí la influencia del Niseno al afirmar éste que Moisés tuvo que dejar todo, incluso el pensamiento, para adentrarse en lo desconocido y encontrar a Dios como único modo de conocer lo divino. La teoría apofática culmina con el conocimiento y unión con Dios que se logra a través del abandono del entendimiento y de todo lo que el ser humano es. Se llega a “entender no entendiendo”, esto es, penetrar en la nube o Tiniebla divina, pues la realidad divina trasciende toda realidad sensible y todo concepto. De ahí que esta vía conduzca irremediabilmente al abandono, al vaciamiento, a la trascendencia y al silencio. Dios se revela en forma de silencio.

Para exponer su teología mística, Dionisio acuñará toda una serie de símbolos. Entre los más destacados, relacionados con nuestro tema, podemos señalar: rayo de tinieblas, luz, silencio, rayo supraesencial o invisible rayo. Destacamos la expresión “Rayo de tiniebla”, que precisamente será citado por Juan de la Cruz varias veces. Con esta expresión, el Pseudoareopagita se refiere a una nueva ciencia de la ignorancia, un modo de referirse a Dios que se basa en el “silencio” sobre Dios, de quien no podemos afirmar nada. Es lo que hemos estado describiendo anteriormente con el nombre de teología negativa, según la cual, todo lo que podemos afirmar de Dios es precisamente aquello que no es. El “rayo de tiniebla” recoge de la tradición bíblica la luz de la que habla San Juan⁵⁴, o San Pablo⁵⁵. Se habla de tiniebla porque el excesivo resplandor de la luz divina supera la capacidad receptiva del espíritu, que se encuentra envuelto en los velos de nuestra condición humano-terrena.

⁵² PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, Madrid 1990, 72.

⁵³ *Ib.* 73.

⁵⁴ Cf. 1Jn 1,5.

⁵⁵ Cf. 1Cor 2,9.

Su modo de concebir esta vía negativa es la aportación fundamental de este autor a la teología espiritual. Estará presente, de hecho, en la mayoría de los caminos de ascenso a Dios de casi todas las religiones. La influencia que la *Teología Mística* ha tenido en la historia de la espiritualidad es extraordinaria, y como decimos, de forma directa y explícita en Juan de la Cruz.

3.3. Mística medieval y renacentista

Dentro de la mística medieval, autores como Ruusbroeck y obras como *La nube del no saber*⁵⁶, se pueden situar también en el trasfondo de Juan de la Cruz. En nuestro recorrido por los principales autores a la hora de aproximarnos al concepto de noche oscura, vamos a detenernos concretamente en dos: el Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa.

3.3.1. Maestro Eckhart (1260-1328)

Tal y como habla de él A. M. Haas, uno de los mejores expertos en este autor, el Maestro Eckhart puede considerarse una “figura normativa para la vida espiritual”, probablemente uno de los autores que más influencia ha tenido en la espiritualidad europea. Con él se inaugura una nueva época del misticismo europeo y es considerado por muchos como el más importante y revolucionario teólogo de la mística occidental. En él convergen las doctrinas de San Agustín, Dionisio el Pseudoareopagita, toda la mística medieval, Alberto Magno y Tomás de Aquino, incluso probablemente, Ramón Llull. También es probable que conociera la filosofía árabe de Avicena y Maimónides. En definitiva, en él confluye toda la tradición anterior.

Eckhart, antes que por teólogo, destacó como maestro de vida espiritual, “tiene que haber sido ya en los días de su vida una figura de gran poder de atracción. Múltiples

⁵⁶ En el camino o itinerario espiritual que propone este libro, adquieren una significación especial, la existencia de la nube como símbolo que refleja la incapacidad humana para poder pensar a Dios. Entre el ser humano y Dios, existe una barrera infranqueable para el entendimiento humano que es denominada como “la nube del no saber”. La nube, en este caso, es sinónimo de oscuridad, por la cual entiende la “ausencia de saber”, la incapacidad humana de pensar a Dios mismo. Ante esta incapacidad, el consejo que ofrece el texto es “resígnate a esperar en esta oscuridad tanto tiempo como sea necesario, pero continúa anhelando al que amas, ya que, si alguna vez tienes que verlo o sentirlo en esta vida será siempre en el seno de esta nube y esta oscuridad”. (ANÓNIMO, *La nube del no saber*, Barcelona, Herder, 2006, 36).

son los testimonios, sobre todo de las monjas que estaban bajo su cuidado pastoral, en los que se refleja el hechizo espiritual que emanaba de él como un aura de competencia mistagógica que sólo podía atribuirse a su persona⁵⁷. Una atracción que tuvo su ambigüedad, dado que, junto al éxito y la gran influencia, siempre apareció simultáneamente el cuestionamiento y la crítica debido a la dificultad de interpretar adecuadamente sus enseñanzas. Para poder adentrarse en las enseñanzas de este autor se requería un grado de iniciación considerable. No obstante, lo que nos interesa destacar en este momento es su actividad incansable como maestro de vida espiritual y de ahí su gran influencia. Una figura respetada, que sin embargo, tuvo que someterse también al juicio de la Inquisición y la acusación de difundir ciertas doctrinas heréticas⁵⁸.

Pero vamos a centrarnos ya en su enseñanza, especialmente en aquellos elementos relevantes para nuestro tema. La pretensión fundamental de su doctrina es llegar a la *unión mística*, la unión con Dios, como meta de la vida espiritual. Para lograr esta meta, en los autores a los que nos hemos acercado hasta el momento, hemos visto la gran importancia que tiene el “camino espiritual” o itinerario. Sin embargo, veremos que para Eckhart, se reduce significativamente la carga metafórica del camino como tal. Por el contrario, será la experiencia del nacimiento del hombre interior por el Espíritu la que se sitúe en el centro de su sistema. Este nacimiento, como veremos, se concibe como el acontecimiento radical que transforma todo, un “traspaso” que atraviesa los distintos niveles pero que está orientado a lograr la meta única: la unión con Dios.

Este traspaso tiene una significación negativa en el sentido de que supone un abrir las cosas y pasar a través de ellas para poder encontrar y asir a Dios en ellas, sin excepción. Sin que esto signifique un huir de las cosas y del mundo como condición necesaria para encontrarse con Dios. Eckhart, lo que está proponiendo es un cambio de perspectiva, se trata de “aprehender a Dios en todas las cosas”. Esta actitud ha de ser cultivada donde quiera y con quien quiera que se esté⁵⁹. Se debe propiciar un ‘desierto

⁵⁷ HAAS, A. M., *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona, Herder, 2002, 17-18.

⁵⁸ “El papa Juan XXII promulgó el 27 de marzo de 1329 la bula *In agro dominico* contra Eckhart, en la que se declaran heréticas 17 sentencias del Maestro y 11 sospechosas de herejía” (*Ib.* 19).

⁵⁹ “Quien está bien encaminado en medio de la verdad, se siente a gusto en todos los lugares y con todas las personas. Mas, quien anda mal, se siente mal en todos los lugares y entre todas las personas. Pero aquel que anda por buen camino, en verdad lleva consigo a Dios. Mas, aquel que bien (y) en verdad posee a Dios, lo tiene en todos los lugares y en la calle y en medio de toda la gente exactamente lo mismo que en la iglesia o en el desierto o en la celda; con tal de que lo tenga en verdad y solamente a Él, nadie podrá

interior'. La significación positiva de este traspaso nos lleva a reconocer en él un proceso mediante el cual se llega al centro mismo de la unidad divina. La meta de todo traspaso es la divinidad⁶⁰.

Para comprender bien este planteamiento, conviene decir alguna palabra sobre la antropología de fondo que maneja Eckhart. Para él, recogiendo elementos de la tradición anterior que se iniciaría ya con San Pablo, en la *unidad* de cada ser humano hay un plano superior (el hombre interior) que mira a Dios y quiere lo bueno, y otro inferior (el hombre exterior) que mira lo creado, lo encerrado en los límites del tiempo y del espacio. El plano superior es ese fondo que reclama ascender hacia Dios. Es la raíz del hombre, es nuestro ser como "imagen de Dios". El plano inferior viene definido por nuestra libertad, en virtud de la cual tenemos capacidad para apartarnos de Dios, es decir, para pecar. Estando ambos planos (superior e inferior) juntos en el tiempo terreno, están separados ontológicamente: en el hombre interior habita la Verdad, la eternidad y la inmaterialidad; en el hombre exterior la causalidad.

Ahora bien, dentro de este hombre interior, nos encontramos con lo que Eckhart denominará *la chispa del alma*⁶¹, su centro y su fondo más íntimo. No se trata de un elemento antropológico o psicológico más. Sino del modo como se expresa la relación dinámica profunda y espiritual entre Dios y la persona. Se trata de la participación del ser humano en el ámbito de lo divino, lo que tenemos de divino en nuestro ser. Esta inhabitación por parte de Dios en la chispa del alma se realiza, según el Maestro, con todas las consecuencias ontológicas, participando de sus características fundamentales.

Pues bien, todo el proceso espiritual que ha de vivir la persona consiste en realizar ese paso del hombre exterior al hombre interior, la ascensión del plano inferior al superior. Esto es, centrar toda su persona en lo más profundo de su ser, para que allí nazca el Hijo de Dios. Y esto es lo que hemos denominado más arriba, el traspaso, como proceso que conduce a la divinidad. En definitiva, podríamos hablar de una

estorbar a semejante hombre. ¿Por qué? Porque posee únicamente a Dios y pone sus miras sólo en Dios, y todas las cosas se le convierten en puro Dios. Semejante hombre lleva consigo a Dios en todas sus obras y en todos los lugares, y todas las obras de este hombre las opera sólo Dios" (Citado en: *Ib.* 29-30).

⁶⁰ Cf. HAAS, A., *o.c.*, 78-80.

⁶¹ Eckhart designa este fondo del hombre con toda una serie de metáforas e imágenes: chispa del alma, cabeza, varón, cumbre del alma, luz, imagen, *sindéresis*, fuerza, algo, custodia, esencia, castillo, fondo, remolino, razón suprema etc. Todos estos conceptos quieren expresar una realidad *dinámica*.

identificación del conocimiento de Dios y el conocimiento de sí mismo. Un conocimiento que pasa paradójicamente, por la negación de sí mismo, alejándose de todo lo que le pone en contacto con el mundo de la multiplicidad, de todo lo que suponga voluntad propia. Y llegamos así a la clave fundamental para nuestro tema: el desasimiento o abandono. Reconocemos aquí la vía negativa que, al igual que Dionisio, también propone Eckhart. Solo este camino conduce verdaderamente a la unión con Dios.

El desasimiento es un despojarse de todo, un vaciarse o abandono de todo aquello mundano que en vez de acercar al ser humano a su verdad, lo aleja, lo distrae. Esta voluntad propia de renuncia, de camino ascético, posibilita estar vacío y así abrir el espacio que nos permita asomarnos a la esencia de nuestro interior, esto es, Dios mismo. Se requiere, por tanto, un camino que despoje al hombre de su imagen exterior para descubrir el tesoro interior que estaba oculto, un tesoro que es eterno⁶². En el desasimiento, el hombre se despoja de todo lo innecesario, superfluo, para asemejarse a Dios. El fruto fundamental será la pobreza de espíritu que permite al ser humano adentrarse en la chispa del alma y alcanzar el pleno conocimiento y el amor como verdadera esencia de Dios y del ser humano.

Es una propuesta que recalca la pasividad humana que se compensa mediante el exclusivo actuar de Dios en el alma. Fuerte rasgo negativo peculiar de la doctrina propuesta por Eckhart, y que es un *leitmotiv* decisivo y eficaz en la espiritualidad. Pero lejos de que la propuesta niegue la necesidad del compromiso y de la actividad humana, el Maestro va a avisar contra el riesgo de quedarnos ensimismados en el goce espiritual. Avisa claramente del peligro de la autocomplacencia y hablará, como todos los grandes místicos, de la necesidad del amor al prójimo. Una vez más, el camino del desasimiento, también espiritual, y el amor al prójimo se proponen como piedra de toque de todo el proceso.

⁶² “Cuando un maestro hace una imagen de madera o de piedra, no hace que la imagen entre en la madera, sino que va sacando las astillas que tenían escondida y encubierta a la imagen; no le da nada a la madera, sino que la quieta y la expurga la cobertura y le saca el moho y entonces resplandece lo que yacía escondido por debajo. Este es el tesoro que yacía escondido en el campo, según dice nuestro Señor en el evangelio (Mt 13,44).” (ECKHART, MEISTER, *Tratados y sermones : obras alemanas*, Barcelona, Edhasa, 1983, 225).

En resumen, podemos afirmar que la propuesta de Eckhart nos ofrece como clave fundamental el considerar que la finalidad de la espiritualidad es la unión transformante del hombre en Dios. ¿Cómo es posible que el hombre-nada se pueda transformar en Dios-todo? En realidad, no se trata de una intervención activa por parte del hombre, no es el hombre quien se transforma en Dios. Es el mismo Dios, en su Palabra, el que viene a nacer en la chispa del alma. Porque "la naturaleza de Dios es darse a toda alma buena y la naturaleza del alma es recibir a Dios"⁶³. Este proceso consiste en un "ascenso ontológico" del hombre exterior al hombre interior. Por tanto, existencialmente es un proceso no tanto de ascenso cuanto de un descenso a lo interior. Es en ese hombre interior, en lo que venimos llamando la chispa del alma, en donde Dios nos habita, donde somos su imagen. Radicalizando esta afirmación Eckhart llegará a afirmar que "él es el Hijo de Dios".

En segundo lugar, la mediación imprescindible para que se produzca esa transformación será el desasimiento, el abandono, la purificación. Si el núcleo anterior nos pone en el horizonte la finalidad del proceso espiritual del hombre, este no deja de ser menos importante, pues se trata del camino para llegar, la mediación necesaria e imprescindible, el cómo concreto para que este nacimiento de Dios en el alma se pueda producir. Se trata de una dimensión propia de la vida espiritual que todos los maestros han identificado y que puede adquirir diferentes nombres, "todos ellos con resonancias duras: cruz, noche oscura, negación, nada, mortificación, ascesis, renuncia, desnudez, vacío, muerte, etc. De la entraña misma de la unión de amor brotan dones y exigencias. Es algo que la persona ve y vive, aunque lo trate de silenciar, rehuir, ignorar. Es puro evangelio, hasta en la terminología: negar, renunciar, dar la vida, tomar la cruz, vivir y morir en ella"⁶⁴.

Y, por último, tal vez la afirmación más radical es que Dios no tiene más remedio que nacer en un alma que se ha desprendido del todo. Desprendimiento, vaciamiento, llegar a la nada, es la condición de posibilidad para que Dios habite. El desasimiento o desprendimiento es la virtud suprema, la más excelsa. Y la razón es que

⁶³ ECKHART, MEISTER, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, ⁵2006, 61.

⁶⁴ RUIZ, F., *Místico y maestro. Juan de la Cruz, o.c.*, 108. En su primera edición del texto, explicita Ruiz que hay que tener cuidado con no confundir el "negar" de San Juan de la Cruz, con el lenguaje ordinario nuestro. "Negación, desasimiento, desposesión, salir de sí... Es el lenguaje de la conversión mística" (cf. RUIZ, F., *Místico y maestro. Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1986, 88).

se trata de la única que no tiene más finalidad que llegar al despojo interior total, al vacío total para que entre Dios⁶⁵. El desasimiento de todo lo que no es Dios es tan radical en el planteamiento de Eckhart que esto le llevará incluso a prescindir de la Humanidad de Cristo⁶⁶. Junto al desasimiento, otros dos conceptos asociados: el abandono de sí y la pobreza⁶⁷. Ninguno de estos aspectos agota el sentido pleno que adquirirá la noche oscura sanjuanista. Pero como veremos más adelante, se recoge aquí la necesidad de la purificación que forman parte de ella⁶⁸.

3.3.2. Nicolás de Cusa (1401-1464)

Para concluir este recorrido por la Tradición, antes de llegar a Juan de la Cruz como autor de referencia en nuestro estudio de la noche oscura, vamos a hacer una breve reseña de este autor que, sin duda alguna, también ha ejercido una gran influencia, no tanto en el mismo momento en el que se desarrolla su biografía, cuanto en épocas posteriores. Este autor se sitúa en la etapa fronteriza entre la Edad Media y la Edad Moderna. En él confluye parte de la herencia medieval, y se apuntará ya la nueva visión del hombre moderno⁶⁹. Además de su aportación en el campo de la especulación filosófica y teológica, nos interesa adentrarnos en esta figura desde la perspectiva de su

⁶⁵ “El templo, en el que Dios quiere dominar según su voluntad, es el alma del hombre, que ha formado y creado exactamente a su semejanza, según leemos que Nuestro Señor dijo: «¡Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza!» (Gn 1,26). Y eso es lo que ha hecho. Tan semejante a sí mismo ha hecho el alma del hombre que ni en el reino de los cielos, ni entre todas las magníficas criaturas de la tierra que Dios ha creado de forma maravillosa, no hay ninguna que se le asemeje tanto como el alma del hombre. Esa es la razón por la que Dios quiere tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea él. Por eso le agrada mucho ese templo, que le es tan semejante, y se encuentra tan bien en su interior cuando está solo” (ECKHART, MEISTER, *El fruto de la nada*, o.c., 35).

⁶⁶ La relevancia de este aspecto radica en el conflicto generado en torno a la Humanidad de Cristo y la experiencia mística que alcanzará de lleno a Teresa de Jesús. En este punto, Teresa se distanciará del planteamiento de muchos maestros espirituales que, al igual que Eckhart, proponían prescindir de la Humanidad de Cristo al llegar a determinadas fases de la contemplación. “Siempre ha existido conflicto entre la mística y lo humano de Cristo. Las primeras comunidades cristianas vivían la experiencia pascual bajo la acción del Espíritu y, aunque pronto comenzaron a existir fenómenos especiales en estas vivencias, no parece que esto tuviera nada que ver con la mística neoplatónica en que la percepción del Uno absorbía todo lo demás. Del neoplatonismo arranca lo que después fue un fenómeno cristiano que alcanzó su máxima expresividad en el medievo con Eckhart” (CASTRO, S., “Mística y cristología en Santa Teresa”, en: IB., *El camino de lo inefable*, Madrid, EDE, 2012, 108).

⁶⁷ “El hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene” (ECKHART, MEISTER, *El fruto de la nada*, o.c., 75).

⁶⁸ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico*, o.c., 304-308.

⁶⁹ “Nicolás de Cusa representa un nuevo tipo de erudito. No era un escritor solitario encerrado en un claustro; era diplomático y príncipe [...]. Hasta el último momento estuvo trabajando en la mejor de su pensamiento: no quería restaurar tradiciones, sino decir cosas nuevas e inesperadas” (FLASCH, K., *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder, 2003, 20).

concepción de la mística⁷⁰. En este sentido, sus intuiciones fundamentales serán un buen reflejo de la influencia que sobre él va a tener especialmente Dionisio el Pseudoareopagita. Se atreverá a dar su propia interpretación de la *Teología mística* de este autor, como veremos.

La obra fundamental en la que el Cusano nos ofrece su aportación a la concepción de la visión mística es *De visione Dei*. Aunque nos centraremos en lo propuesto en ella, también partiremos de unas breves consideraciones acerca de otra de sus obras cumbre, *De docta ingorantia*, pues será en ella donde desarrolle un nuevo concepto del conocer que conduce a la reforma de la teología, de la filosofía y la investigación natural, que se desarrolle a partir de este autor. Adentrarnos en el conjunto de su obra y pensamiento excedería la intencionalidad de este trabajo. Tres van a ser los temas clave de este autor que vamos a exponer brevemente, para tratar de identificar a partir de ellos, la aportación de su doctrina al concepto de noche oscura: el método que propone, el concepto de Dios como Absoluto Infinito y la visión mística.

En primer lugar, por tanto, nos centramos en su propuesta de un nuevo método de conocimiento que ofrece en su obra *De docta ignorantia*. Este método vendrá determinado precisamente por la naturaleza misma del objeto por excelencia de la reflexión filosófica: Dios mismo como Absoluto e Infinito. Esta naturaleza infinita de Dios determina el límite del conocimiento humano hasta el punto de que el Absoluto solo puede ser correctamente pensado como *ocultamiento*. Nicolás cuestiona la lógica aristotélica como modo adecuado para el conocimiento de Dios, dado que ésta se apoya fundamentalmente en el principio de no contradicción.

Por el contrario, Dios es concebido por el Cusano precisamente como *coincidentia oppositorum*, es decir, como armonía de los contrarios. Dios no es la suma de todas las perfecciones posibles, como si se tratara de una sucesión ilimitada de las mismas, sino, esa armonía o integración de los opuestos. Esto requiere, pues, de una lógica distinta. El pensamiento humano es siempre pensamiento de lo determinado, lo

⁷⁰ “Pero me parece que es justamente esta rara y equilibrada conjunción de capacidad especulativa filosófica, interior experiencia teológica y praxis eclesial de gobierno lo que le convierte en importante figura de referencia en relación con un concreto modo de acceder a la comprensión de lo místico” (CABADA CASTRO, M., “Infinitud y visión mística en Nicolás de Cusa”, en: *Pensamiento* 64 (2008) n° 242, 903-930).

cual implica diferencia de lo-otro, límite. Por tanto, el pensamiento humano no puede abarcar mediante ningún concepto algo no sujeto a oposición o diferencias, algo Infinito.

Por otra parte, todo conocimiento humano siempre es un proceso relacional por el que se llega a lo desconocido a partir de lo conocido, lo cual implica una relación de proporcionalidad (semejanza, comparación, etc.) entre ambos términos. Sin embargo, es imposible establecer cualquier tipo de proporcionalidad entre Dios-infinito y lo finito. Por tanto, el Absoluto solo puede ser aprehendido “incomprensiblemente”:

“El máximo, mayor que el cual nada puede haber, siendo simple y absolutamente mayor de lo que puede ser comprendido por nosotros, por ser la verdad infinita, no es alcanzado por nosotros más que incomprensiblemente. Pues no perteneciendo a aquellos seres cuya naturaleza admite algo que excede y algo que es excedido, está por encima de todo aquello que nosotros podemos concebir: todos los objetos que se perciben por los sentidos, la razón o el entendimiento, difieren mutuamente entre sí de tal manera, que no existe entre ellos igualdad exacta. Por tanto, la máxima igualdad, que no tiene alteridad o diversidad respecto de nada, excede a todo entendimiento”⁷¹.

Es decir, el entendimiento humano no puede alcanzar el conocimiento de la verdad absoluta porque ésta trasciende la razón finita del ser humano. Lo más que podemos hacer es llegar a reconocer esta imposibilidad de comprender lo Absoluto e Infinito, lo cual es el reconocimiento de una ignorancia *docta*, un saber acerca del no-saber lo absoluto. «Docta ignorancia» no significa carencia de conocimientos, sino llevar la reflexión al límite como único modo de saber el Absoluto como *ocultamiento*. La mayor sabiduría a la que se puede llegar es ese reconocimiento de la propia ignorancia, la cual nos conduce a la “tranquila intuición de la mente”. “Ahora bien, ésta es precisamente para el Cusano la pretensión de su «teología mística», la de conducirnos a la sosegada «visión» del Dios «invisible». En palabras suyas: «la teología mística conduce al descanso y al silencio, en donde está la visión, que se nos concede, del Dios invisible».”⁷²

⁷¹ NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, lib. I, cap. IV. Las citas están tomadas de FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos medievales. Selección de textos*, II, Madrid, Editorial católica, 1979.

⁷² CABADA CASTRO, M., *art.cit.*, 908.

En segundo lugar decimos una palabra acerca del concepto de Dios como “Absoluto Infinito”, el cual es el fundamento y al mismo tiempo la meta de la teología mística que propone Nicolás de Cusa⁷³.

Afirmar que Dios es Infinito es lo mismo que decir que es lo máximo. Esta infinitud es entendida por el Cusano, como ya hemos dicho previamente, como coincidencia de opuestos. Y esto hace que trascienda todo conocimiento y se oculte a la razón. Ahora bien, en la medida en que Dios es coincidencia de opuestos, cualquier atributo que se predique de Dios debe ser al mismo tiempo negado, puesto que Dios es todo y nada, todas las cosas y ninguna en concreto. ¿Qué nombre es el adecuado para hablar de Dios? Según este planteamiento, ningún nombre es adecuado para Dios, puesto que Dios es el máximo absoluto a quien nada se le opone, y los nombres nacen por diferenciación de unas cosas respecto de otras. Dios es inefable.

La inefabilidad de Dios está relacionada explícitamente con su *teología mística*. La mística no tendrá otra finalidad más que ver a Dios como infinitud absoluta, comprender su incompresibilidad, ver el “rostro absoluto”. Ahora bien, para poder «ver» al Dios de la «infinitud absoluta» es necesario traspasar lo que el Cusano llama la «muralla del paraíso»: “Es necesario, pues, Señor, que yo franquee ese muro de la visión invisible, donde se te puede encontrar. El muro es todo y nada a la vez. Tú, que te presentas como si fuese todo y nada a la vez de todas las cosas, habitas en el ámbito de dentro de ese excelso muro, que ninguna inteligencia por sus propias fuerzas es capaz de escalar”⁷⁴. La puerta de acceso es, por tanto, la superación o trascendimiento de la razón humana.

Es importante señalar que otra de las consecuencias que se derivan de esta Infinitud de Dios es que ha de ser Dios mismo quien de un modo u otro posibilite activamente el hecho de la visión mística. La iniciativa es de Dios que suscita el deseo de “buscarle” en el ser humano. El deseo humano, tanto intelectual como volitivo, es “llevado” o “conducido” por el mismo Dios: “Mi deseo es llevado por ti hacia ti”.

⁷³ “Y a mí me ha parecido que toda esta teología mística consiste en entrar en la infinitud absoluta misma, dado que la infinitud expresa la coincidencia de los contradictorios, es decir el fin sin fin; y nadie puede ver místicamente a Dios sino en la obscuridad de la coincidencia, que es la infinitud” (Citado en: CABADA CASTRO, M., *art.cit.*, 913).

⁷⁴ NICOLÁS DE CUSA, *La visión de Dios*, Pamplona, EUNSA, ³1999, 92.

Para comprender mejor el proceso de conocimiento de Dios que propone Nicolás de Cusa nos puede resultar útil sistematizar su propuesta explicitando los “cuatro grados de conocimiento de Dios” que él propone.

El primer grado es el conocimiento natural de Dios. Se basa en el deseo natural del espíritu racional y nos permite realizar afirmaciones acerca de Dios. Se trata siempre de un conocimiento imperfecto. El segundo grado es el conocimiento místico de Dios. Dios está más allá de todo lo afirmado en el grado anterior. Entramos en la teología negativa como modo de aproximación a la verdad de Dios. Es superior al anterior porque está orientado por una “luz más elevada”, que es la fe entendida como lucidez más allá del límite del pensamiento. Esta fe es don de Dios que permite conocer lo absoluto a modo de contemplación incomprensible que adquiere la forma de experiencia mística. Pero todavía este grado no es perfecto conocimiento de Dios⁷⁵. El verdadero rostro de Dios permanece oculto. El tercer grado de conocimiento de Dios es el conocimiento facial, del “rostro de Dios”. Es el conocimiento de Dios tal como él es. Es un conocimiento que sacia el deseo del ser humano, aun cuando no llegue a conocer la esencia misma de Dios⁷⁶. Y hay un cuarto y último grado de conocimiento de Dios, inalcanzable ya para ninguna criatura, pues trata del conocimiento que tiene Dios de sí mismo. Ni siquiera en el cara a cara más allá de la muerte, pues afirmar que fuera posible conocer la esencia de Dios significaría afirmar la identidad absoluta con el mismo Dios.

⁷⁵ “El perfecto conocimiento de Dios no puede obtenerse [...] por la vía mística de la negación, la cual, aun siendo más elevada (que el primer grado de conocimiento), dice, sin embargo, más bien qué no es Dios que qué es, y permanece más acá de su mostración facial. Es necesario, por tanto, que se le añada la revelación o la gracia a la naturaleza para que se alcance la visión facial, la cual es un conocimiento plenificante y engendrador de felicidad [...] aquí en la fe de modo enigmático y «en la región de los vivos» de manera real y veraz, es decir, cara a cara” (NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 383. Traducido y citado por CABADA CASTRO, M., *art. cit.*, 926).

⁷⁶ “El tercer grado es el de la mostración de su rostro, el cual permaneció en la obscuridad en el segundo modo (el místico), y es luz que ilumina la obscuridad a la que conduce la segunda vía (la mística). Y esta luz que ilumina la obscuridad es la luz verdadera que ilumina en este mundo las tinieblas de la ignorancia a la manera como la luz de la luna ilumina las tinieblas de la noche. Pero las formas de las cosas permanecen obscurecidas en esta iluminación, porque la luz ilumina así a través de la fe, de una manera en cierto modo parecida a la luz del sol que ilumina a través de la luna, en la que la luz del sol es inestable. La iluminación no es clara, sino enigmática, al no mostrar de manera nítida al conocimiento un rostro claro, sino ensombrecido; y la fe crece y mengua como la luna. Pero en la región estable o celeste la luz del sol de justicia ilumina por sí misma [...] y muestra verdaderamente el rostro de Dios tal como es: sin sombra ni enigma. Es el conocimiento de Dios tal como él es” (NICOLAI DE CUSA, *o.c.*, 384. Traducido y citado por Citado en CABADA CASTRO, M., *art. cit.*, 927).

Después de este breve recorrido por la doctrina de Nicolás de Cusa acerca del conocimiento de Dios y la visión mística, resumimos los puntos de especial interés con respecto a nuestro tema de estudio, la noche oscura. En su propuesta, alcanzar la «visión» de Dios como promesa y plenitud de la vida humana, solo es posible adentrándose en la oscuridad que produce el ocultamiento de Dios. La superación de toda afirmación por parte de la razón humana supone quedarse en el vacío y la oscuridad solo sostenida por la luz de la fe. Este adentrarse provoca miedo, según afirma el mismo Cusano, lo cual produce la huida de la noche o la tiniebla y esto, al mismo tiempo, se convierte en el principal obstáculo para la visión de Dios⁷⁷. La oscuridad, es pues, camino de encuentro. El ocultamiento de Dios, condición de posibilidad del conocimiento de Dios tal y como él es.

Nicolás de Cusa, sin duda alguna, nos ha ofrecido un buen preámbulo para adentrarnos a continuación en Juan de la Cruz, autor que logrará una sistematización inexistente hasta su momento, e imprescindible para cualquier persona interesada en el estudio de la noche oscura.

4. La noche oscura en San Juan de la Cruz⁷⁸. Visión sincrónica

Juan de la Cruz, que se sitúa en la cumbre de la mística española del siglo XVI, junto con Teresa de Jesús e Ignacio de Loyola, entre otros, es el autor que ha sistematizado el concepto de noche oscura como fase del proceso o itinerario espiritual, no solo clave, sino imprescindible para llegar a la meta que éste propone, la unión con

⁷⁷ “Parece que Alberto y casi todos tienen el defecto de tener siempre miedo a entrar en la oscuridad, que consiste en la admisión de los contradictorios, y a que la razón rehuye esto y teme entrar en ella y, en consecuencia, al evitar la oscuridad, no alcanza la visión del invisible” (Citado en nota 47 de CABADA CASTRO, M., *art. cit.*, 913).

⁷⁸ Vamos a seguir como autor de referencia fundamental a Federico Ruiz, uno de los más autorizados especialistas en San Juan de la Cruz, concretamente su libro RUIZ, F., *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 2006 (En adelante, siempre que no se especifique lo contrario, citaremos por esta edición). También la Tesis Doctoral defendida por A. AMUNARRIZ que lleva por título *Dios en la Noche. Lectura de la Noche oscura de San Juan de la Cruz*, Roma, Collegio San Lorenzo de Brindisi, 1991. Esta tesis, valorada muy positivamente por autores como el mismo F. Ruiz, recoge toda la bibliografía y estudios realizados sobre la noche oscura hasta la fecha de su publicación. Por último, también ha sido ampliamente consultado URBINA, F. *Comentario a Noche oscura del espíritu y Subida al Monte Carmelo de S. Juan de la Cruz*, Madrid, PPC, 2013. Encontramos un buen esquema para la lectura general de la obra sanjuanista que trata de reflejar la lógica interna de dicha obra en MOREL, G., *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, vol I, París, Aubier, 1960, 182-183.

Dios. Hasta llegar a Juan de la Cruz, tal y como hemos visto en el recorrido que hemos realizado por la Escritura y la Tradición, la noche aparece como símbolo para expresar básicamente un modo de comunicación divina, así como las consecuencias que para la experiencia humana tiene este modo de comunicación. Pero ningún autor desarrolla la noche oscura como una fase determinada del proceso⁷⁹, tal y como hará Juan de la Cruz⁸⁰. De hecho, cuando él mismo quiera ofrecer su interpretación global del itinerario espiritual, se servirá de la noche como símbolo de toda la trayectoria. Podemos incluso afirmar que es el símbolo sobre el que construye toda su obra⁸¹.

Por otra parte, en Juan de la Cruz encontramos también la mejor y más completa descripción de esta fase espiritual, aún hoy sin superar. Todo autor espiritual que quiera referirse a la noche oscura tiene en Juan de la Cruz la referencia obligada. De hecho, podemos decir que su concepto de noche oscura es considerado el paradigma fundamental de lo que en esta fase espiritual se vive. Hablar de noche oscura, en definitiva, es hablar de Juan de la Cruz. El objetivo fundamental de este apartado, por tanto, es ofrecer una síntesis de los rasgos más significativos de la noche oscura a partir de la comprensión que de la misma nos ofrece Juan de la Cruz. Nos interesa fundamentalmente centrarnos en la finalidad que tiene esta fase en el conjunto del proceso, cómo se desarrolla la noche oscura en la vida de la persona, cuáles son las características principales de esta experiencia y sobre todo también qué criterios de discernimiento nos ofrece la doctrina de Juan de la Cruz para poder identificar una verdadera noche oscura.

4.1. La noche oscura como fase del proceso espiritual

Antes de adentrarnos directamente en la noche oscura como tal, ofrecemos, a modo de esquema orientativo, el proceso de la vida espiritual según el proyecto global

⁷⁹ “San Juan de la Cruz ha roto el esquema tradicional de tres estados o tres vías, para insertar con pleno derecho la fase de noche oscura. Una aportación original que con mucho retraso ha sido incorporada en la teología espiritual” (RUÍZ, F., *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1986, 236). Este mismo autor cita, a su vez, como referencia la obra de E. Underhill dedicada al estudio de la mística (Cf. UNDERHILL, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid, Trotta, 2006, 195-196).

⁸⁰ Cf. una buena síntesis sobre las influencias y originalidad del símbolo de la noche en Juan de la Cruz MOREL, G., *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, vol III, París, Aubier, 1961, 159-174.

⁸¹ “Cuando San Juan de la Cruz intenta trazar, en S I, 1,2, el plan completo de su indagación, lo resume en la imagen de los tres momentos de la noche: atardecer-medianoche-aurora, que simboliza toda la trayectoria: el comienzo, la etapa intermedia y el término” (URBINA, F., *o.c.*, 104-105).

de Juan de la Cruz⁸². Las etapas principales que se pueden reconocer en su magisterio vienen determinadas por sucesivas tareas parciales que van marcando el desarrollo del proyecto general. Ya sabemos que el final del camino es alcanzar la unión de amor y que para poder realizar el camino, son necesarios dos presupuestos: quién es Dios y quién es el ser humano. Pero aparte de estas dos premisas, podemos ofrecer también una panorámica global de todo el recorrido:

1. Un presupuesto inicial como punto de partida: la presencia de Dios en el corazón del ser humano irradiando su amor divino. La captación de esta presencia de amor de Dios en lo que puede llamarse primera conversión da lugar al inicio del camino.
2. Vida y mortificación del sentido: largo proceso en el que se dan simultáneamente los primeros fervores del seguimiento, junto con un esfuerzo grande de conversión por parte de la persona. Supone un tiempo de reconocimiento de las propias flaquezas y de renuncia como pedagogía específica de esta fase.
3. Educación teologal: supone un tiempo de despliegue de la vida teologal, la fe, la esperanza y el amor.
4. Noche oscura pasiva: momento más crítico de todo el proceso en el que se produce a renovación total del ser.
5. Transformación en el amor que se produce en la persona en todas sus dimensiones. Se trata de una transformación moral, teologal y psicológica.
6. Amor calificado: la consumación de la unión tiene como resultado una vida totalmente identificada con el Dios Trinidad.

Estas son las grandes líneas del proceso espiritual que se desarrolla en el conjunto de la obra sanjuanista. A nosotros nos interesa ahora entrar de lleno en el significado y desarrollo de la noche oscura como hito fundamental de este proceso.

La noche oscura es como una tesela de un mosaico mucho más amplio que ella misma. Una correcta interpretación no podría realizarse sin tener en cuenta el conjunto

⁸² Tomamos la sistematización realizada por F. Ruiz. Este autor propone este esquema atendiendo a la temática y al desarrollo espiritual del proceso sanjuanista, tratando de integrar todos los elementos de su propuesta, y no tanto a la división en vías - purgativa, iluminativa y unitiva-, y grados - principiantes, aprovechados y perfectos-, que también utiliza el santo (Cf. RUIZ, F., *o.c.*, 145).

del mosaico. Así, la noche oscura forma parte de un sistema que visto en su conjunto ayuda a no desenfocar su significado⁸³. Aunque nuestra pretensión no es adentrarnos en todo el sistema de pensamiento sanjuanista, pues excede el cometido de esta tesis, sí que trataremos de ofrecer aquellas características generales fundamentales que nos aporten el entramado sobre el que se teje el símbolo de la noche oscura. Nos vamos a aproximar a la noche oscura sanjuanista desde una perspectiva antropológica, es decir, lo que la persona vive, interpreta y logra al atravesar la noche oscura⁸⁴. Y lo haremos desde el significado más preciso que el mismo Juan de la Cruz desarrolla en sus dos obras dedicadas a la interpretación de la noche oscura: *Subida del Monte Carmelo* y *Noche oscura*.

El tema central de toda la obra sanjuanista es la unión del alma con Dios, la unión de amor. Este es el fin que propone al exponer todo el itinerario espiritual del ser humano⁸⁵. El hecho de concebir la meta de la vida espiritual como unión del alma con Dios ya nos muestra los elementos o las claves con las que Juan de la Cruz interpreta el conjunto de la vida espiritual. Efectivamente, en ella podemos percibir ya su carácter dinámico y progresivo. Una vida espiritual que se desarrolla en el marco de una historia personal con dos protagonistas principales, Dios y la persona, y una dinámica propia, el amor⁸⁶ que tiende a unir a los dos protagonistas hasta alcanzar la máxima identidad posible en esta vida entre ambos⁸⁷.

⁸³ “La Noche de San Juan de la Cruz, lo mismo en su estructura literaria como imagen poética que en su alcance teológico, posee una sorprendente densidad semántica que se despliega en una multiplicidad de conexiones y niveles significativos como símbolo de una experiencia personal del espíritu – arquetipo de una experiencia trascendente – y eco de una experiencia sensitiva y poética de las noches claras y cálidas del Sur, en los jardines de Granada o bajo las estrellas del páramo” (URBINA, F., *o.c.*, 105).

⁸⁴ El propio Amunarriz organiza el cuerpo central de su tesis distinguiendo la perspectiva antropológica y teológica. En la primera de ellas, se centrará en describir qué es la noche y cómo se desarrolla. En la segunda parte se centrará en exponer la interpretación trinitaria de la noche, y más concretamente, la cristológica y pneumatológica.

⁸⁵ El motivo por el que ha preferido hablar de la “unión de amor” como expresión de la meta de la vida espiritual es doble. Por una lado, una mayor y mejor resonancia bíblica, especialmente desde el Evangelio de San Juan; por otro lado, la “riqueza dogmática y vibración contemplativa, que no resaltan otras denominaciones [...] ‘Perfección’ acentúa plenitud de una cosa o persona en sí misma; tiene tonalidad más antropocéntrica, cerrada, autosuficiente. ‘Unión’ es comunión, abertura de don y acogida al otro. Dos en este caso, en tensión de amor recíproco” (RUIZ, F., *o.c.*, 91).

⁸⁶ “La fuente y el empuje del dinamismo está en el amor. Pero un amor que va más allá del campo afectivo, para incluir voluntad, entendimiento, orientación vital, ser personal a todos sus niveles y manifestaciones” (RUIZ, F., *o.c.*, 90).

⁸⁷ “...para llegar a la divina luz de la unión perfecta de amor de Dios, cual se puede dar en esta vida...” (S, *Prólogo*, 1).

Ahora bien, para que esta unión con Dios sea posible, se hace necesario todo un proceso de transformación por parte del ser humano. El punto de partida de todo el proceso es la presencia de Dios en todas las criaturas. Pero esta presencia, que se denomina teológicamente “unión sustancial”, no es el fin último, el cual sería la unión mística o sobrenatural. La unión sustancial, de la que participa todo ser humano por el hecho de serlo, no requiere proceso. La segunda, podemos considerarla como la consumación plena de esta presencia de Dios en el alma, que se realiza cuando se da la plena consciencia y la transformación fruto del proceso de purificación total del ser humano.

La razón por la cual se hace necesario este proceso de purificación, que en muchos momentos supone esfuerzo y sufrimiento, la sitúa San Juan de la Cruz en la radical diferencia y alteridad que existe entre Dios y las criaturas⁸⁸. La absoluta trascendencia de Dios está en la base de todo el pensamiento teológico del santo. Sin embargo, esta absoluta trascendencia no supondrá incomunicación. El ser humano tendrá “noticia de Dios” en el fondo de su corazón escuchada ésta en forma de deseo que le mueve a la búsqueda. Una búsqueda que describe como recíproca, porque “si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella”⁸⁹. La búsqueda, por tanto, se convierte también en elemento propio de la dinámica de esta historia de amor. Y así la vida espiritual queda concebida como un camino de crecimiento hacia la plenitud de la transformación, plenitud “teologal, mística, antropológica”⁹⁰.

⁸⁸ Para San Juan de la Cruz, el paso por la noche oscura es insustituible si se quiere llegar a la unión de amor con Dios. Así lo justifica él en la *Llama*, obra en la que no aparece apenas la palabra noche, pero sí nos habla de lo que supone esta fase del camino espiritual: “Los trabajos, pues, que padecen los que han de venir a este estado, son en tres maneras, conviene a saber: trabajos y desconsuelos, temores y tentaciones de parte del siglo, y esto de muchas maneras; tentaciones y sequedades y aflicciones de parte del sentido; tribulaciones, tinieblas, aprietos, desamparos, tentaciones y otros trabajos de parte del espíritu, porque de esta manera se purifique según las partes espiritual y sensitiva, a la manera que dijimos en la declaración del cuarto verso de la primera canción. Y la razón de por qué son necesarios estos trabajos para llegar a este estado es que así como un subido licor no se pone sino en un vaso fuerte, preparado y purificado, así esta altísima unión no puede caer en alma que no sea fortalecida con trabajos y tentaciones, y purificada con tribulaciones, tinieblas y aprietos; porque por lo uno se purifica y fortalece el sentido y por lo otro se adelgaza y purifica y dispone el espíritu. Porque, así como para unirse con Dios en gloria los espíritus impuros pasan por las penas del fuego en la otra vida; así para la unión de perfección en ésta han de pasar por el fuego de estas dichas penas. El cual en unos obra más y en otros menos fuertemente; en unos más largo tiempo, en otros menos, según el grado de unión a que Dios los quiere levantar y conforme a lo que ellos tienen que purgar” (L 2,25).

⁸⁹ L 3,28.

⁹⁰ RUIZ, F., *o.c.*, 97.

Dios es el principal protagonista del proceso espiritual. Un Dios que es fundamentalmente Misterio inabarcable para la persona⁹¹. Todo el deseo del ser humano está en conocerle y allegarse a él. Sin embargo, el conocimiento puramente humano de Dios es imposible en plenitud, según el santo⁹². Podemos acercarnos a Dios a través de su creación, reflejo de su hermosura, y muy especialmente en el ser humano como bellamente expresa la Canción 4 del *Cántico Espiritual*: "...el alma mucho se mueve al amor de su Amado Dios por la consideración de las criaturas, viendo que son cosas que por su propia mano fueron hechas"⁹³. Porque no en vano, "mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura"⁹⁴. Ahora bien, este conocimiento es solo noticia de Dios, pero no Dios mismo, y esto deja a la persona insatisfecha⁹⁵.

La desproporción que existe entre Dios y las criaturas impone como única posibilidad de conocimiento, la *docta ignorantia*⁹⁶. Así, recomienda el Santo que "toda alma que hiciere caso de todo su saber y habilidad para venir a unirse con la sabiduría de Dios, sumamente es ignorante delante de Dios y quedará muy lejos de ella; porque la

⁹¹ "...la gran experiencia de Dios que los libros de Juan de la Cruz no se cansan de proclamar, se afirmará en ellos con frecuencia que se trata de un Dios Escondido. Mientras el alma no contemple su rostro en la visión beatífica permanece invisible, oculto en la nube, es noche oscura para ella, fuente que se siente fluir, pero sus aguas corren ocultas en la oscuridad de la fronda: 'Por grandes comunicaciones y presencias y altas y subidas noticias de Dios que un alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios, ni tiene que ver con él, porque todavía a la verdad le está al alma escondido'. El proceso de negación sanjuanista se basa precisamente en eso, en la desproporción que existe entre las criaturas y Dios" (CASTRO, S., *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, 144-145).

⁹² Juan de la Cruz considerará que el verdadero conocimiento de Dios será el acceso mediante la fe. No obstante, reconoce que el proceso de conocimiento ha de empezar por el conocimiento humano. "Según, pues, estos fundamentos, está claro que para mover Dios al alma y levantarla del fin y extremo de su bajeza al otro fin y extremo de su alteza en su divina unión, halo de hacer ordenadamente y suavemente y al modo de la misma alma. Pues, como quiera que el orden que tiene el alma de conocer, sea por las formas e imágenes de las cosas criadas, y el modo de su conocer y saber sea por los sentidos, de aquí es que, para levantar Dios al alma al sumo conocimiento, para hacerlo suavemente ha de comenzar y tocar desde el bajo fin y extremo de los sentidos del alma, para así ir la llevando al modo de ella hasta el otro fin de su sabiduría espiritual, que no cae en sentido" (2S 17,3). Una de las funciones de las noches es precisamente la superación por la fe del conocimiento racional puramente humano de Dios: "La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción" (2S 3,1). (Para ampliar el tema del conocimiento de Dios, según San Juan de la Cruz, remito a GAITÁN, J.D., "Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en San Juan de la Cruz", en: RUIZ, F., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990, 251-269).

⁹³ CB, 4,3. Profundiza en esta cuestión en la Canción 5.

⁹⁴ CB, 5.

⁹⁵ "...ellos no me saben ni pueden decir a ti todo, porque ninguna cosa de la tierra ni del cielo pueden dar al alma la noticia que ella desea tener de ti; y así, no saben decirme lo que quiero" (C 6,7).

⁹⁶ "La importancia de la 'ignorancia' en san Juan de la Cruz significa que el conocimiento adquirido por la persona no salva la distancia entre lo finito de la criatura y lo infinito de Dios. No puede el ser humano llegar a la unión mística con Dios por su propio esfuerzo y estudio, incluido el estudio teológico. La unión mística es puro don de Dios" (CUCART, C.M., *El camino espiritual de Juan de la Cruz*, Madrid, San Pablo, 2008, 53).

ignorancia no sabe qué cosa es sabiduría, como dice san Pablo, que esta sabiduría le parece a Dios necesidad”⁹⁷.

Ahora bien, este Dios que es absolutamente trascendente es a su vez un Dios vivo y personal, que se comunica al ser humano por muchos caminos y de muchas formas, hasta alcanzar la máxima y plena comunicación en Cristo⁹⁸. La fe es el único medio posible de captar y acoger esa comunicación de Dios. Es la mediación que rompe la distancia existente entre el Dios trascendente y la criatura pobre y limitada. En este sentido, podemos afirmar que el camino espiritual de transformación que propone Juan de la Cruz es esencialmente un proceso de fe. La fe es el modo como el ser humano puede recibir la comunicación de Dios y acogerlo, en definitiva, tal y como es. Dios se comunica en fe. Por el contrario, un Dios al que el ser humano accediera únicamente por un conocimiento racional o intelectual, no sería el verdadero Dios, sino un Dios a la medida de la capacidad humana. Aquí es donde juega un papel fundamental la noche oscura cuya finalidad última será llevarnos a un conocimiento y encuentro con el Dios verdadero, el Dios de la fe.

La fe es tiniebla y luz al mismo tiempo. San Juan de la Cruz argumentará esta aparente contradicción partiendo de la definición escolástica según la cual la fe es un “hábito del alma cierto y oscuro”⁹⁹. La oscuridad, como rasgo esencial a la fe, es una consecuencia directa de la trascendencia de Dios Misterio que emite una excesiva luz para los ojos del entendimiento humano¹⁰⁰. Una luz que ciega. Su presencia de amistad no se traduce por una evidencia visual o intelectual. Es más, podríamos decir que la oscuridad se convierte en un criterio de discernimiento de la fe, pues una claridad

⁹⁷ 1S 4,5.

⁹⁸ “Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera, ni para qué él hable ya ni responda como entonces. Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar. [...] Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora a la postre, en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, dándonos al Todo, que es su Hijo” (2S 22,3-4)

⁹⁹ 2S 3,1. Cf. para un desarrollo del pensamiento escolástico clásico TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, 1-4; 6,1.

¹⁰⁰ “Así, la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento, la cual solo se extiende de suyo a la ciencia natural; aunque tiene potencia para la sobrenatural, para cuando nuestro Señor la quisiera poner en acto sobrenatural” (2S 3,1).

excesiva sobre la comprensión de Dios es susceptible de ser una reducción de su Misterio a la medida de la capacidad humana.

Y a pesar de esta dificultad para acceder al conocimiento de Dios, el ser humano necesita seguir buscando a Quien ha dejado su huella en él. Hay que tener en cuenta que aunque participe de la más alta experiencia espiritual, y por muy avanzado que se esté en el camino, no logrará conocer en plenitud a Dios. Siempre será un conocimiento como desde la *nube*, desde la noche oscura¹⁰¹. Dista mucho aún de lo que será la visión beatífica, donde le veremos tal cual es, tal y como afirma San Pablo.

Recapitulando todo lo que hemos ido afirmando en este apartado, llega el momento de centrar de nuevo nuestra mirada en la noche oscura en cuanto que fase del proceso espiritual que se va a caracterizar por estas dos funciones de las que hemos ido hablando de un modo u otro: la purificación y la iluminación. Partimos de las palabras de Juan de la Cruz al respecto:

“Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo. Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios. De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la ilumina”¹⁰².

Detengámonos por un momento en este texto. A partir de él, no solo identificamos claramente los dos principales efectos en el alma, sino que además, nos aporta una valiosa información acerca de la raíz o causa de la noche. Se trata del texto con el que se inicia la declaración acerca de la noche oscura del espíritu, es decir, la fase más profunda y radical. Y la primera afirmación con la que se inicia esta declaración nos remite a un Dios activo, que tiene “influencia” en el alma con una finalidad

¹⁰¹ “Y por eso, llama a esta contemplación noche, en la cual en esta vida conoce el alma, por medio de la transformación que ya tiene, altísimamente este divino soto y su donaire. Pero, por más alta que sea esta noticia, todavía es noche oscura en comparación de la beatífica que aquí pide; y por eso dice, pidiendo clara contemplación, que este gozar el soto y su donaire, y las demás cosas que aquí ha dicho, sea en la noche ya serena; esto es, en la contemplación ya clara y beatífica, de manera que deje ya de ser noche en la contemplación oscura acá, y se vuelva en contemplación de vista clara y serena de Dios allá” (C 39, 13).

¹⁰² 2N 5,1.

positiva: purificarla de sus imperfecciones e instruirla en la “perfección de amor” para conducirla así a la “unión de amor con Dios”. La tonalidad positiva que adquiere aquí la noche oscura viene determinada también por la adjetivación tanto de la sabiduría como de la unión de Dios como “amorosa” y “de amor”. Toda interpretación de la noche oscura sanjuanista habrá de contar con esta clave hermenéutica fundamental que es su carácter positivo, aun cuando no se ahorre en explicitar los componentes dolorosos y de sufrimiento explícito que conlleve la purificación o reajuste de la persona en todas sus dimensiones¹⁰³. Esta purificación e iluminación que por iniciativa de Dios vive la persona, “sin ella hacer nada ni entender cómo”, tendrá un carácter dinámico y procesual. Estudiar y analizar este dinamismo y proceso de la noche oscura será el objetivo fundamental del siguiente apartado.

4.2. Finalidad y significado de la noche oscura

La finalidad última de la noche oscura ya ha sido descrita en el apartado anterior, sobre todo atendiendo a una interpretación teológica de la misma. El fin último es “la divina unión del alma con Dios”¹⁰⁴. Ahora vamos a ofrecer una presentación más sistemática del significado de la noche oscura en San Juan de la Cruz respondiendo a dos preguntas fundamentales: qué es la noche oscura y cómo se desarrolla. Para dar respuesta a ambas, desde una perspectiva antropológica, trataremos de percibir el sentido y alcance de la misma para la vida del creyente, según lo ha descrito Juan de la Cruz, especialmente en el prólogo de la *Subida del Monte Carmelo*, donde expone la visión global de la noche, que posteriormente va a ir desarrollando en este mismo libro y sobre todo en la *Noche oscura*.

Lo primero que afirmamos respecto de este momento crucial en el itinerario espiritual, es que la noche se presenta a su vez de forma procesual. No se trata de un momento puntual, sino más bien todo un proceso mediante el cual la persona se va adentrando hasta la fase más crítica de todas, la noche oscura pasiva del espíritu. Al adentrarse progresivamente en la oscura noche de la fe, la persona se sentirá más unida a Dios¹⁰⁵. El símbolo de la noche es, por tanto, el que mejor expresa para el Santo la

¹⁰³ Cf. sobre la positividad de la noche oscura en Juan de la Cruz MARCOS, J. A., “Juan de la Cruz, una mística para aprender a vivir”, en: *Revista de Espiritualidad* 68 (2009), 51-75, explícitamente en 56-60.

¹⁰⁴ IN 1,1.

¹⁰⁵ AMUNÁRRIZ, A., *o.c.*, 118.

situación del creyente que va haciendo este camino en fe pura y que él lo identificará en algún momento con el camino estrecho de la vida¹⁰⁶. Propiamente Dios es el autor de esta noche, porque al tiempo que da luz, produce el oscurecimiento en el ser humano¹⁰⁷.

Antes de especificar el proceso o fases fundamentales en las que podemos dividir la noche oscura, mencionaremos algunas características generales comunes a todo el proceso. Son los siguientes¹⁰⁸:

En primer lugar, la oscuridad como característica general que expresa el símbolo. Se oscurecen los sentidos, se oscurece el entendimiento, Dios mismo se oscurece porque es incognoscible en su esencia. Es noche para la persona porque supone, tal y como hemos dicho, una privación total del gusto por las cosas que anteriormente lo producían. No se trata de una renuncia de las cosas en sí mismas, sino del gusto por ellas. De alguna manera, se oscurece el mundo estimativo anterior a la prueba, y aparece una nueva escala de valores más orientados hacia Dios y que le ayudan a vivir más desde Dios¹⁰⁹.

En segundo lugar, con respecto a la dinámica que la produce, distingue Juan de la Cruz una fase activa y otra pasiva. Con esta distinción, se hace referencia a la iniciativa de la misma. Dicho de una forma quizá excesivamente simple, por noche activa se entiende aquella que viene provocada por iniciativa del sujeto y por noche pasiva entenderemos aquella que viene provocada por iniciativa divina¹¹⁰. Pero también en ésta, la persona está activa pues requiere en todo caso la acogida decidida y el esfuerzo humano para librar la batalla interior que se provoca. Así como en la activa, también en la pasiva la persona cuenta con la atracción previa de Dios que de algún modo le moviliza.

¹⁰⁶ “Porque el aprovechar no se halla sino imitando a Cristo, que es el camino y la verdad y la vida, y ninguno viene al Padre sino por él, según él mismo dice por san Juan (14,6). Y en otra parte (10,9) dice: Yo soy la puerta; por mí si alguno entrare, salvarse ha. De donde todo espíritu que quiere ir por dulzuras y facilidad y huye de imitar a Cristo, no le tendría por bueno” (2S 7,8).

¹⁰⁷ La relación entre la noche y la contemplación está ampliamente documentada en HERRÁIZ, M., “Contemplación”, en: *DSJ*, 324-340.

¹⁰⁸ Cf. CASTRO, G., “Noche oscura del alma”, en: *DSJ*, 1033-1062.

¹⁰⁹ Cf. 1S 2,1.

¹¹⁰ “Activa es lo que el alma puede hacer y hace de su parte para entrar en ella, de lo cual ahora trataremos en los avisos siguientes. Pasiva es en que el alma no hace nada, sino Dios la obra en ella, y ella se ha como paciente” (1S 13,1)

Finalmente, Juan de la Cruz establece una diferencia en función de los grados o intensidad con la que se produce. Habla de la primera noche o purgación del sentido y de la segunda noche o purificación del espíritu¹¹¹. Se trata de una división más pedagógica y didáctica que real. La tesis de fondo que se deduce de esta división es la convicción de que la purificación ha de ser integral, ha de afectar a todo el ser, en todas sus dimensiones.

Para comprender bien esta distinción conviene tener en cuenta la visión antropológica de Juan de la Cruz. En el proceso que describe, no podemos interpretar el sentido y el espíritu únicamente como dos partes del alma, según una consideración bastante elemental de la antropología escolástica. Si no que más bien está apuntando hacia una realidad existencial más profunda, a una situación vital de la persona en la cual predomina como principio motor el sentido o el espíritu, es decir, como motor de sus motivaciones, sus actitudes, sus decisiones o sus sentimientos. Pero hay que tener en cuenta que en ninguna de las dos situaciones vitales deja de participar la persona en su totalidad. Aclaremos este punto un poco más, dada la relevancia de esta distinción en la sistemática sanjuanista.

En la antropología escolástica al uso en el tiempo de Juan de la Cruz, el término ‘sentido’ abarcaba tanto los órganos de percepción sensible o sentidos externos, como los sentidos corporales internos, la imaginación y la fantasía. En cuanto que son capacidades humanas, nunca dejan de tener actividad. Y en sí mismas, podríamos decir, tienen un valor neutral para la vida espiritual. La connotación negativa aparece cuando hablamos de la vida del sentido referida a una persona que se guía por las luces y el impulso de la sensibilidad, dejándose atraer por lo que le produce gusto o placer y rechazando todo aquello que le produzca repugnancia o sufrimiento. Que la sensibilidad domine a la persona indica un modo de vivir, más que una parte de la misma.

En esta dinámica de vida del sentido adquiere vital importancia la noción de ‘apetito’, pues ésta será la tendencia viciada que hay que purificar en la denominada noche del sentido. En Juan de la Cruz adquiere un significado más complejo y profundo que el sentido usual dado en la teología escolástica de su tiempo. Appetito no será solo la

¹¹¹ Cf. 1S 1,2-3.

tendencia afectiva que impulsa el movimiento de cada una de las potencias, sino que se trataría de esta misma tendencia pero desviada, porque en sí misma está ciega¹¹². Los apetitos tienen la capacidad de oscurecer y de enredar la conciencia de las personas que no son capaces de captar el daño que le hacen los gustos o apegos a cosas, personas o situaciones aparentemente inofensivas para el proceso espiritual¹¹³. El problema no se sitúa en el campo ético-moral, sino en el apego psicológico y la falta de libertad que origina en la persona cualquiera de estos apegos, repetimos, aparentemente inofensivos. La acción destructiva para la persona que realizan los apetitos es la de paralizar el dinamismo del amor y el progreso espiritual¹¹⁴.

Igualmente, el término “espíritu” designa la dimensión espiritual del alma¹¹⁵. La expresión más repetida en sus escritos es “alma en cuanto espíritu” o “alma según el espíritu”, la cual refleja que no se trata tanto de una parte del alma o persona, sino que hablamos de toda la persona en cuanto que ser espiritual. Podemos afirmar que la espiritualidad del alma es un principio básico y presupuesto evidente para Juan de la Cruz. También hará uso, por sentido práctico y pedagógico, de las tres potencias espirituales del alma, que son el entendimiento, la memoria y la voluntad.

¹¹² “Ciega y oscurece el apetito al alma, porque el apetito en cuanto apetito, ciego es; porque, de suyo, ningún entendimiento tiene en sí, porque la razón es siempre su mozo de ciego. Y de aquí es que todas las veces que el alma se guía por su apetito, se ciega, pues es guiarse el que ve por el que no ve, lo cual es como ser entrambos ciegos” (IS 8,3).

¹¹³ “Lo tercero que hacen en el alma los apetitos es que la ciegan y oscurecen. [...]; así, el alma que de los apetitos está tomada, según el entendimiento está entenebrecida, y no da lugar para que ni el sol de la razón natural ni el de la Sabiduría de Dios sobrenatural la embistan e ilustren de claro. [...] Y en eso mismo que se oscurece según el entendimiento, se entorpece también según la voluntad, y según la memoria se enrudece y desordena en su debida operación. Porque, como estas potencias, según sus operaciones, dependen del entendimiento, estando él impedido, claro está lo han ellas de estar desordenadas y turbadas” (IS 8, 1-2).

¹¹⁴ Algunos autores, entre ellos F. Urbina, actualizan esta noción de apetito sanjuanista comparándolo con el concepto de “fijación” de la psicología psicoanalítica actual. El rasgo principal que permite esta identificación es precisamente la función inmovilizadora del dinamismo afectivo, deteniendo a la persona en una etapa infantil o inmadura. Señala la estructura similar que presentan ambas dinámicas: ligazón y detención (Cf. URBINA, F., *o.c.*, 44-50). F. Ruiz, que también menciona esta posible relación entre el apetito de Juan de la Cruz, y la fijación del psicoanálisis, señala una diferencia esencial entre ambas, que sería el grado de conciencia y una mayor implicación de la voluntad y de la responsabilidad que sí se da en la dinámica de los apetitos, frente a la inconsciencia de la fijación psicoanalítica (Cf. RUIZ, F., *Místico y maestro, o.c.*, 232).

¹¹⁵ Usamos la palabra alma según el uso más ordinario en los escritos sanjuanistas. Juan de la Cruz “sigue el lenguaje corriente, en el que por sinécdoque habitual se toma la parte (alma) por el todo (hombre/persona), o también lo principal (alma) por el todo (alma y cuerpo)” (PACHO, E., “Alma humana”, en: *DSJ*, 44).

Finalmente, denominamos ‘vida según el espíritu’ a la situación de la persona que ya ha dado el paso a la contemplación, superando las ataduras iniciales a las cosas materiales. Pero también el espíritu va a requerir ser purificado, dado que esa misma dinámica de apego y atadura a las cosas materiales, puede producirse ahora a representaciones religiosas¹¹⁶ o incluso al propio yo. Juan de la Cruz observa con precisión y agudeza psicológica que la dinámica de fondo es la misma. Lo único que se ha modificado es el objeto del apego, aparentemente más positivo, y por tanto, más peligroso, pues tardamos más en caer en la cuenta de cómo paraliza igualmente el camino espiritual.

Recapitulando todo lo dicho en este apartado, por tanto, podemos concluir que la noche oscura es la fase del proceso o itinerario espiritual en la cual se produce la purificación integral de la persona, en todo su ser. En el siguiente apartado profundizaremos en cómo se desarrolla esta fase y cuáles son las características principales.

4.3. Desarrollo de la noche oscura

El mismo Juan de la Cruz nos ofrece dos modos de exponer el desarrollo de la noche en función de qué elemento tomemos como punto de referencia. Si la referencia es la persona que sufre la noche, entonces hablaremos de la noche del sentido y la noche del espíritu, según la dimensión de la persona que se ha de purificar. Y estas a su vez, pueden ser activa o pasiva, en función de la mayor o menor iniciativa de la persona o de Dios en la misma. Por otra parte, si tomamos como referencia la noche misma, esto da lugar a una clasificación diferente. Atendiendo al mismo proceso de la noche natural, Juan de la Cruz hablará también de tres tiempos en la vivencia de la noche, que se corresponderían con el atardecer, la media noche y el amanecer.

Nos ha parecido que la sistematización que propone A. Amunárriz en su obra integra de forma clara y rigurosa ambas perspectivas, por lo que la asumimos como propia. Insistimos en recordar que no se trata de una sucesión cronológica, sino más

¹¹⁶ Estas representaciones pueden ser devociones a imágenes concretas, imágenes o ideas de Dios, ritos o prácticas religiosas, entre otras (Cf. URBINA, F., *o.c.* 58-59).

bien una articulación con fines pedagógicos. Este autor, integrando todos los elementos de los que venimos hablando, propone el siguiente desarrollo de la noche oscura¹¹⁷:

a. *Fase de preparación*

Se trata de lo que Juan de la Cruz presenta como *noche activa del sentido*. De ella, nos da cuenta fundamentalmente en el primer libro de *Subida del Monte Carmelo*. Esta noche o purificación supone la total privación del gusto del apetito por todas las cosas y criaturas, de modo que la persona pueda orientar su sensibilidad hacia Dios, tanto los sentidos externos como los llamados sentidos internos. La justificación de su necesidad viene dada por lo que hemos descrito anteriormente con relación a la dinámica del apetito humano. La primera razón es que Dios se presenta como objeto exclusivo del amor del ser humano, y por otra parte, el dinamismo afectivo humano no admite dos orientaciones distintas¹¹⁸. La segunda razón la fundamenta en los daños que provocan los apetitos en la persona¹¹⁹. Como hemos visto, el mayor de ellos es la paralización del proceso espiritual.

En síntesis podemos afirmar que la noche activa del sentido, como fase de preparación para adentrarse en la Noche oscura, “consiste en poner la afectividad sensible en manos del espíritu para que éste la arranque de las criaturas y la dirija a Dios a través de los medios ordinarios religiosos. En este sentido se trata de una etapa previa a la noche producida por la contemplación infusa, de una preparación a la noche contemplativa”¹²⁰. Finalmente, como consejo pedagógico para entrar en esta fase, Juan de la Cruz hablará por un lado del deseo de imitar a Cristo¹²¹, de conformar la propia vida con la de Cristo, y por otro lado, la renuncia al gusto de los sentidos, pero en base a

¹¹⁷ Tomo el título de las fases y la explicación de las mismas de AMUNÁRRIZ, A., *o.c.*, 127-167.

¹¹⁸ “La razón es porque dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto. Y porque las tinieblas, que son las afecciones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí...” (1S 4,2).

¹¹⁹ “Y para que más clara y abundantemente se entienda lo dicho, será bueno poner aquí y decir cómo estos apetitos causan en el alma dos daños principales: el uno es que la privan del espíritu de Dios, y el otro es que al alma en que viven la cansan, atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen y la llagan, según aquello que dice Jeremías, capítulo segundo (v.13)...” (1S 6,1).

¹²⁰ AMUNÁRRIZ, A., *o.c.*, 132.

¹²¹ “Lo primero, traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera de él” (1S 13,3).

que se orienta el gusto hacia la realización de la voluntad del Padre¹²². Federico Ruiz se refiere a esta etapa como un tiempo de educación ascética del sentido¹²³ en el que tiene un papel importante el esfuerzo por parte de la persona. Fase activa en cuanto que se trata de una actividad consciente y libre orientada a la mortificación del apetito y de este modo su purificación.

Nos parece importante destacar la dimensión cristológica que adquiere cada una de las fases de la noche. En esta primera que acabamos de exponer, hay que destacar la fuerza del enamoramiento de Cristo que nos pone en camino. Sin esta, toda la interpretación de la renuncia y la ascética sanjuanista sería errónea. “La entrada en la trascendencia se debe a la fuerza del amor. Sólo es absoluto para el hombre el amor a Jesucristo; es el único apetito que no hay que erradicar del corazón; mejor, todos han de ser arrancados de él, para que aquel florezca [...] Aquí la concentración crística es máxima. No puede ser aceptado en sí mismo ningún gusto o descanso que no sea Jesús”¹²⁴.

b. *Primeros pasos de la noche*

Nos referimos a la llamada *noche pasiva del sentido*, de la cual nos habla en el libro primero de *Noche oscura*. Aquí el sentido adquiere una significación más profunda que en la fase anterior, vinculada a la noción de apetito. La purificación pasiva del sentido va a poner en el punto de mira a las personas que podemos considerar ya espirituales, que tratan de vivir coherentemente con la vocación recibida. Han hecho renunciaciones importantes acordes con el evangelio que desean practicar, su conciencia se muestra despierta y atenta, y tratan de vivir conforme a las virtudes cristianas. Pero sin embargo, aún se puede percibir que la dinámica de fondo que les mueve es la misma que la fase anterior, habiendo cambiado únicamente el objeto de adhesión. Aquí son las cosas espirituales las que atraen y atrapan el gusto, la sensibilidad. Por esta razón, Juan de la Cruz comienza esta fase analizando con detalle las imperfecciones de los

¹²² “Lo segundo, para poder bien hacer esto, cualquiera gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni le quiso, que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba él su comida y manjar (Jn 4,34)” (1S 13,4).

¹²³ Cf. RUIZ, F., *o.c.*, 217s.

¹²⁴ CASTRO, S., *Cristo, vida del hombre*, Madrid, EDE, 1991, 135-136. También puede verse una lectura desde la dimensión cristológica de las noches sanjuanistas en CASTRO, S., *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1986, 47-94.

principiantes¹²⁵, sobre todo desde el punto de vista de las consecuencias que tienen éstas para la relación con Dios. En estas imperfecciones, reconoce San Juan los síntomas de la debilidad de los principiantes precisamente para la unión con Dios.

La noche pasiva del sentido se presenta como el remedio para poder superar esta debilidad e imperfección de los principiantes. Es pasiva porque aquí nada tiene que hacer la persona, sino que el agente principal y único es Dios, que tiene que intervenir con medios más eficaces. Para ello, empieza a infundir en el ser humano la contemplación¹²⁶. Esto supondrá la necesaria transformación de la dinámica humana, anulando sus potencias espirituales afincadas en el nivel del sentido, y conduciéndole hacia el centro último de su ser, iniciándole en la comunicación plena con Dios¹²⁷. Esta noche produce unas sequedades mediante las cuales trata Dios de redireccionar el dinamismo espiritual que la persona tiene hasta este momento, para atraerle a un nuevo modo de relación con Él. Su finalidad es, por tanto, la de purificar cualquier adherencia que nos haya quedado en nuestra sensibilidad.

Juan de la Cruz se da cuenta de que por mucho que quiera desprenderse y vaciarse la persona a sí misma, nunca llega a hacerlo del todo. Esta noche puede identificarse con momentos de prueba debido a acontecimientos de la propia historia. Son las ‘permisiones’ de Dios. Puede ser la experiencia de la vejez, enfermedad, pérdidas, entre otras. Si bien, las situaciones más comunes bajo las que aparece serían la aridez en la oración y los sufrimientos en la vida fraterna o en la misión. Estas situaciones causan en la persona sentimientos de tristeza, desolación, dolor, sequedad. Puesto que esta misma situación vital puede proceder de la tibieza o mediocridad espiritual, se impone la necesidad de discernir si realmente se trata de una noche oscura. Nuestro autor nos va a ofrecer tres señales que evidencian la noche del sentido y que sirven de criterio verificador de la misma¹²⁸.

¹²⁵ Cf. 1N 1-7.

¹²⁶ “En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y los comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de los perfectos” (1N 1,1).

¹²⁷ Cf. 1N 8,3-4.

¹²⁸ “El momento de este cambio se revela a través de tres signos cuya estructura y significación precisa San Juan de la Cruz en 2S,13-14 y 1N 9 (ambos textos se complementan)” (URBINA, F., *o.c.*, 107). Nosotros nos centraremos en el comentario de las señales a partir de 1N 9, si bien haremos alguna referencia al texto de Subida que ayuden a profundizar en la comprensión de las mismas.

La primera de las señales es la aridez y el sinsabor ante todo lo que vive, tanto las cosas materiales como espirituales¹²⁹. Se puede decir que no encuentra gusto en nada. Lúcidamente señala Juan de la Cruz que este síntoma podría deberse también a la tibieza o mediocridad espiritual, por lo que se hace necesaria la segunda señal. Ésta consiste en que se mantiene vivo el deseo anhelante de Dios¹³⁰. Y por último, la tercera de las señales es la dificultad que encuentra la persona para continuar con su modo habitual de rezar¹³¹. Este síntoma es la aridez o sequedad que experimenta en la meditación discursiva. Lo importante de estas tres señales es, en primer lugar, su finalidad, que no es otra sino la de discernir la verdadera noche oscura diferenciándola de la posible condición melancólica del orante; y en segundo lugar, su complementariedad, es decir, que se han de dar las tres juntas para poder hablar de noche pasiva del sentido.

La clave para poder permanecer en esta noche será la confianza en Dios¹³² que implica a su vez, pasividad¹³³ y no pretender volver la vista atrás, en el sentido de querer tomar de nuevo la iniciativa en la relación volviendo a la meditación¹³⁴. El orante se está adentrando en la oración contemplativa entendida como ese gustar “de estar a solas con atención amorosa a Dios, sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad – a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro – sino sólo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué”¹³⁵.

¹²⁹ “La primera es si, así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas; porque, como pone Dios al alma en esta oscura noche a fin de enjugarle y purgarle el apetito sensitivo, en ninguna cosa le deja engolosinar ni hallar sabor” (1N 9,2).

¹³⁰ “La segunda señal para que se crea ser la dicha purgación es que ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve en aquel sinsabor en las cosas de Dios” (1N 9,3).

¹³¹ “La tercera señal que hay para que se conozca esta purgación del sentido es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación, como solía, aunque más haga de su parte” (1N 9,8).

¹³² “Los que de esta manera se vieren, conviéndoles que se consuelen perseverando en paciencia, no teniendo pena; confíen en Dios, que no deja a los que con sencillo y recto corazón le buscan...” (1N 10,3).

¹³³ Cf. 1N 10,5.

¹³⁴ “El estilo que han de tener en ésta del sentido es que no se den nada por el discurso y meditación, pues ya no es tiempo de eso...” (1N 10,4).

¹³⁵ 2S 13,4. “Juan de la Cruz utiliza una y otra vez las mismas expresiones, con escasas variantes, para darnos a entender qué sea la contemplación. Y así, dirá que es *advertencia amorosa en Dios* (2S 15,5), *atención y advertencia amorosa en Dios* (2S 12,8), *advertencia amorosa y sosegada en Dios* (1N10,4) ... Una vez más, el amor inundándolo todo” (MARCOS, J. A., *Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, ³2012, 188).

A la hora de hablar de los frutos principales de esta noche¹³⁶, Juan de la Cruz ofrece una muestra abundante de los mismos, si bien el principal de todos ellos será “el conocimiento de sí y de su miseria”¹³⁷, que no procede del examen de conciencia. Y junto a este, un nuevo modo de conocimiento de Dios que no procede de la meditación discursiva, sino del nuevo lenguaje de la contemplación¹³⁸. Sería el aspecto iluminativo de esta noche. Por tanto, en esta noche, “Dios empieza a infundir en el hombre la contemplación, forzándolo a retrotraerse al centro último de su ser, porque sólo allí, libre de su dinamismo espiritual, puede abrirse al dinamismo contemplativo que le hace trascenderse en Dios”¹³⁹. Con respecto a la dimensión cristológica, viene marcada por la identificación que hace Juan de la Cruz de la aridez o sequedad de esta fase con el camino estrecho del evangelio que Cristo propone a sus seguidores. Y cómo, a pesar de estas sequedades, se da simultáneamente un anhelo mayor en el corazón que siente más sed de Dios. “Todo ello se debe al Espíritu Santo, que está infundiéndonos a Cristo más profundamente”¹⁴⁰

c. *Adentrándose en la noche*

Hablamos ahora de la *Noche activa del espíritu* de la cual trata san Juan de la Cruz en el segundo y tercer libro de *Subida del Monte Carmelo*. Su finalidad es la purificación de las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, como consecuencia de la entrada en acción de la fe, la esperanza y la caridad, las tres virtudes

¹³⁶ Este paso es lo que Fernando Urbina denomina “primer umbral”, “analizado por SJC a partir de una forma concreta de la experiencia: la del paso de la «meditación a la contemplación», condicionado por métodos y formas concretos e históricos del compromiso religioso. Pero la profundidad de su análisis nos abre a una perspectiva más universal y nos da la clave para interpretar los «pasos» del Espíritu, desde una situación de adolescente a un estado de madurez, en virtud de una crisis que corresponde a la «Noche del sentido» de los textos sanjuanistas: crisis de sequedad, de vacío y de angustia por la superación de unas formas que ya no son válidas, por la pérdida de apoyos y seguridades, por el choque con la dureza y el espesor de la realidad, plenamente asumido en el compromiso adulto” (URBINA, F., *o.c.*, 123).

¹³⁷ “Y éste es el primero y principal provecho que causa esta seca y oscura noche de contemplación: el conocimiento de sí y de su miseria. Porque, demás de que todas las mercedes que Dios hace al alma ordinariamente las hace envueltas en este conocimiento, estas sequedades y vacío de la potencia acerca de la abundancia que antes sentía y la dificultad que halla el alma en las cosas buenas, la hacen conocer de sí la bajeza y miseria que en el tiempo de su prosperidad no echaba de ver” (1N 12,2).

¹³⁸ “Y así nos conviene notar otro excelente provecho que hay en esta noche y sequedad del sensitivo apetito, pues hemos venido a dar en él, y es: que en esta noche oscura del apetito [...], alumbrará Dios al alma, no sólo dándole conocimiento de su bajeza y miseria, como hemos dicho, sino también de la grandeza y excelencia de Dios” (1N 12,4).

¹³⁹ AMUNÁRRIZ, A., *o.c.*, 144.

¹⁴⁰ CASTRO, S., *Cristo, vida del hombre, o.c.*, 145.

teologales. Juan de la Cruz suele hablar de la fe en un sentido global de manera que incluye las tres virtudes teologales. En este sentido, la fe ahora abre a la persona a una iluminación oscurecedora, una nueva luz que apaga el entendimiento. Se trata de una luz deslumbrante que deja al entendimiento en la pura tiniebla¹⁴¹. En cuanto a las tres virtudes teologales, cada una de ellas produce un vacío en las tres facultades del alma. Así, el entendimiento se perfecciona en la tiniebla de la fe¹⁴², la memoria mediante el vacío de la esperanza¹⁴³ y la voluntad a través de la desnudez de todo afecto para ir a Dios¹⁴⁴.

De este modo, podemos describir la noche activa del espíritu como “el oscurecimiento progresivo de la voluntad, dominada por el apetito de las noticias particulares sobre Dios que ofrecen el entendimiento y la memoria, al ser absorbida más y más por la caridad que acoge la noticia oscura y general que ofrecen la fe y la esperanza”¹⁴⁵. Cuando trata de fundamentar teológicamente esta fase, lo hace en términos cristológicos, identificándola con el seguimiento de Cristo. La noche activa del espíritu vendría a ser la participación en la historia de Jesucristo que culmina con el abandono radical que sufre en la cruz. La cruz es, precisamente, la consecuencia de haber asumido la realidad humana¹⁴⁶.

¹⁴¹ “De manera que lo que de aquí se ha de sacar es que la fe, porque es noche oscura, da luz al alma, que está a oscuras, [...]; lo cual es tanto como decir: en los deleites de mi pura contemplación y unión con Dios, la noche de la fe será mi guía. En lo cual claramente da a entender que el alma ha de estar en tiniebla para tener luz para este camino” (2S 3,6).

¹⁴² “Luego, claro está que al entendimiento ninguna de estas noticias le pueden inmediatamente encaminar a Dios, y que, para llegar a él, antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegándose y poniendo en tiniebla, que abriendo los ojos para llegar más al divino rayo. Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe y por eso, la llama san Dionisio rayo de tiniebla” (2S 8,5-6).

¹⁴³ Cf. 3S 1-15.

¹⁴⁴ Cf. 3S 16-45.

¹⁴⁵ AMUNÁRRIZ, A., *o.c.*, 156. “La contemplación no solo es advertencia (por parte del contemplativo), también es noticia (de parte de Dios), y es luz. Es *noticia general, confusa, amorosa* (3S 33,5); *amorosa noticia general de Dios* (2S 13,7); *inteligencia general y oscura* (2S 10,4); *noticia general y confusa* (2S 15,3); *noticia general y oscura* (L 3,49)..., las expresiones, con leves variantes, se multiplican en los escritos sanjuanistas. En cuanto «noticia» y en cuanto «amorosa», implica que la experiencia mística es una conjunción de conocimiento y amor. Pero son tres los adjetivos que mayoritariamente se reiteran como notas características de esta «noticia de Dios»: general, oscura y amorosa. Si el amor ha estado presente a lo largo de todos los momentos del viaje místico, no iba a estar ausente ahora. Cualquier «noticia» que venga de Dios, es noticia de amor. Es noticia de su amor” (MARCOS, J. A., *o.c.*, 189).

¹⁴⁶ Capítulo privilegiado en este sentido es 2S 7, situado como pórtico de la descripción detallada de la noche del entendimiento, de la memoria y de la voluntad (Cf. sobre este punto CASTRO, S., *Cristo vida del hombre, o.c.*, 141-144).

d. *En lo profundo de la noche*

Llegamos finalmente a la noche oscura en su sentido más pleno y radical, la *noche pasiva del espíritu*, lo que los teólogos espirituales denominan *Mística Teología*¹⁴⁷, como nos recuerda el mismo Juan de la Cruz cuando inicia su comentario en el segundo libro de *Noche oscura*¹⁴⁸. Podemos decir que en sentido estricto ésta es la verdadera noche oscura porque es en ella donde se produce la purificación más radical de la persona, alcanzando el fondo de su ser. Aunque, como ya hemos señalado, no podemos olvidar que existe una continuidad esencial entre la noche del sentido y del espíritu¹⁴⁹, y que la distinción tan neta tiene intencionalidad meramente pedagógica.

Para justificar la necesidad de esta noche, Juan de la Cruz analizará en esta ocasión las imperfecciones que tienen los aprovechados, subrayando como ya hiciera con los principiantes, las consecuencias negativas que esto tiene para la unión con Dios¹⁵⁰. Aquí la purificación llegará a la raíz misma de las imperfecciones, que son los síntomas de fondo que muestran la debilidad humana para la unión con Dios¹⁵¹. Vivida en profundidad supondrá un proceso lento.

Dos son los efectos fundamentales de esta noche¹⁵²: por un lado, la purificación total del alma mediante la oscuridad y el sufrimiento agudo; y por otro lado, la

¹⁴⁷ El nombre se debe a la obra clásica de Pseudodionisio Areopagita *Teología mística*, ya comentada en el apartado 3.2.3. de este mismo capítulo.

¹⁴⁸ Cf. 2N 5,1.

¹⁴⁹ “Estando ya, pues, estos (espirituales) ya aprovechados, por el tiempo que han pasado cebando los sentidos con dulces comunicaciones, para que así atraída y saboreada del espiritual gusto la parte sensitiva, que del espíritu le manaba, se aunase y acomodase en uno con el espíritu, (están) comiendo cada uno en su manera de un mismo manjar espiritual en un mismo plato de un solo supuesto y sujeto, para que así ellos, en alguna manera juntos y conformes en uno, juntos estén dispuestos para sufrir la áspera y dura purgación del espíritu que les espera. Porque en ella se han de purgar cumplidamente estas dos partes del alma, espiritual y sensitiva, porque la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu. De donde la noche que hemos dicho del sentido, más se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito que purgación. La causa es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos se purgan, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar” (2N 3,1).

¹⁵⁰ Cf. 2N 2.

¹⁵¹ “[Para la unión] conviéndole al alma entrar en la segunda noche del espíritu, donde desnudando al sentido y espíritu perfectamente de todas estas aprensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe, que es propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios, según por Oseas (2,20) lo dice, diciendo: Yo te desposaré, esto es, te uniré conmigo, por fe” (2N 2,4).

¹⁵² “Esta contemplación infusa, por cuanto es sabiduría de Dios amorosa, hace dos principales efectos en el alma, porque la dispone purgándola e iluminándola para la unión de amor de Dios. De donde la misma sabiduría amorosa que purga los espíritus bienaventurados ilustrándolos es la que aquí purga al alma y la

iluminación del alma de la que hablará indirectamente al hablar de la “inflamación de amor”¹⁵³. Descubrimos la presencia de Cristo en esta fase de la noche, una vez más, precisamente en este amor del alma que es Jesucristo. “La oscuridad de la noche no es más que tiniebla purificadora de Cristo. La noche es una fase por la que la esposa pasa de una forma un tanto humana de comprensión de la realidad de su Amado a otra, infundida por el Espíritu Santo”¹⁵⁴.

A la hora de describir las situaciones vitales por las que atraviesa la persona en esta noche oscura del espíritu, Juan de la Cruz nos hablará de un sentimiento fuerte y profundo de la propia miseria, que se experimenta como impureza ante Dios; también puede aparecer la sensación de abandono y rechazo por parte de Dios, el desconsuelo por lo que se vive y la incertidumbre ante el futuro, o el sentimiento de impotencia que paraliza a la persona, incluso para rezar. Al mismo tiempo, insistirá en hablar de esta noche como ‘dichosa’ precisamente porque la finalidad es dar luz, nueva luz para gustar más plenamente de Dios¹⁵⁵.

Por tanto, como primer efecto de la noche, Dios desnuda las potencias - que se inhabilitan para la comprensión de Dios-, e introduce la dinámica del espíritu, donde la fe se constituye en el único camino de acceso a Él. La oscuridad que experimenta el sujeto es sustancial, según afirma el propio autor, es decir, alcanza el hondón del alma, lo más íntimo de la persona, entra en la raíz personal¹⁵⁶. “Dios termina de infundir en el hombre la contemplación que, haciéndole tocar ya el fondo del ser, le impide del todo acoger de forma humana y deficiente su divinidad y le abre plenamente a la acogida divina y entera de su ser divino”¹⁵⁷.

ilumina” (2N 5,1). La explicación más completa y detallada de esta noche pasiva del espíritu la desarrolla entre los capítulos 5 y 10 del segundo libro de la Noche. F. Ruiz señala estos capítulos como el corazón de la noche oscura, no solo en cuanto obra literaria, sino también y sobre todo como experiencia como libro (Cf. AMUNÁRRIZ, A., *o.c.*, 161, nota 73).

¹⁵³ Cf. 2N 10-11.

¹⁵⁴ CASTRO, S., *Cristo vida del hombre*, *o.c.*, 148.

¹⁵⁵ “Por tanto, conviene mucho y es necesario para que el alma haya de pasar a estas grandezas, que esta noche oscura de contemplación la aniquile y deshaga primero en sus bajezas, poniéndola a oscuras, seca y apretada y vacía; porque la luz que se le ha de dar es una altísima luz divina que excede toda luz natural, que no cabe naturalmente en el entendimiento” (2N 9,2).

¹⁵⁶ “Que, por cuanto aquí purga Dios al alma según las sustancia sensitiva y espiritual y según las potencias interiores y exteriores, conviene que el alma sea puesta en vacío y pobreza y desamparo de todas estas partes, dejándola seca, vacía y en tinieblas; porque la parte sensitiva se purifica en sequedad, y las potencias en su vacío de sus aprensiones, y el espíritu en tiniebla oscura” (2N 6,4). (Cf. también 2N 6,5).

¹⁵⁷ AMUNÁRRIZ, A., *o.c.* 160.

Como segundo efecto de la noche, consecuencia de lo anterior, la persona está preparada para recibirle según Dios mismo. La persona va a quedar inundada por la luz de Dios. Un exceso de luz que paradójicamente provoca la tiniebla y la oscuridad. La persona se ve movida a un éxodo radical de sí misma puesto que se le priva de todo lo que hasta ahora le daba capacidad de control sobre el proceso de transformación. Ahora ya no controla nada. Dios es la causa y núcleo de la experiencia de la noche oscura. Es la misma presencia de Dios en una nueva forma, que el ser humano experimenta como ausencia, la que causa la noche¹⁵⁸. Y Dios mismo es noche para la persona.

En esta ocasión, Juan de la Cruz no va a ofrecer señales o criterios para identificar la noche pasiva del espíritu. Una razón es que quien la padece, ya está introducido en la contemplación y no las necesita. Y por otra parte, la experiencia de esta persona tampoco admite comparación de su situación con ningún esquema o experiencia de otros¹⁵⁹. De todos modos, lo que nos puede dar la clave para discernir la autenticidad de esta noche oscura del espíritu es la respuesta teologal que da quien la padece. Cuando la respuesta que brota ante la adversidad experimentada, en cualquiera de las formas descritas u otras, es la fe, el amor y la esperanza, entonces estamos asistiendo a una auténtica noche oscura en el sentido que Juan de la Cruz la propone.

Esta respuesta humana, en todo caso, se describe en términos de pasividad, que no ha de interpretarse como la pura inactividad, sino como la única respuesta posible y el nuevo modo de actuar ante esta desbordante y desconcertante intervención divina. La pasividad exige, en primer lugar, asumir los estados de ánimo y las contrariedades a las que está sometido el sujeto con madurez y realismo. Supone, en segundo lugar, confiar en la gracia de Dios que le permitirá vivir y actuar en tales circunstancias. Y por último,

¹⁵⁸ “La purificación penetra el ser mismo y sus facultades espirituales; surge una nueva idea de Dios, que produce en el alma la sensación de distancia infranqueable desde el conocimiento y el amor. Sabe bien que Dios es para ella su único deseo, pero cree que el espacio entre ambos es infinito. Le parece que, aunque Dios quisiera aproximarla, le sería imposible. Se siente sin él y alejada. Aunque también percibe que para nada haría algo que le pudiera desagradar” (CASTRO, S., *Cristo, vida del hombre, o.c.*, 147).

¹⁵⁹ “Porque se añade a esto, a causa de la soledad y desamparo que en esta oscura noche la causa, no hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni en maestro espiritual; porque, aunque por muchas vías le testifique las causas del consuelo que puede tener por los bienes que hay en estas penas, no lo puede creer. Porque, como ella está tan embebida e inmersa en aquel sentimiento de males en que ve tan claramente sus miserias, parécete que, como ellos no ven lo que ella ve y siente, no la entendiendo dicen aquello, y, en vez de consuelo, antes recibe nuevo dolor, pareciéndole que no es aquél el remedio de su mal, y a la verdad así es” (2N 7,3).

supone también una gracia especial que altera la conciencia del místico precisamente porque ha sido capaz de permanecer confiando en Dios en esta situación crítica. Dicho con palabras de Juan de la Cruz, el único modo de actuar ante esta noche oscura consiste en permanecer sin querer huir de la situación “porque hasta que el Señor acabe de purgarla de la manera que él lo quiere hacer, ningún remedio le sirve ni aprovecha para su dolor”¹⁶⁰, aprender a vivir esta situación “sufriendo con paciencia y fidelidad”¹⁶¹, y finalmente, el mejor de los consejos: “confíen en Dios, que no deja a los que con recto y sencillo corazón le buscan; ni les dejará de dar lo necesario para el camino, hasta llevarlos a la clara y pura luz de amor”¹⁶².

4.4. Recapitulación: una comprensión global de la noche oscura sanjuanista

Llegamos al final del recorrido por la doctrina de San Juan de la Cruz en torno a la noche oscura del alma. Pretendemos ahora ofrecer una visión sintética a partir de todos los aspectos anteriormente comentados, que nos permita acceder a una comprensión global de la noche oscura.

Dos son las líneas sobre las que se construye la imagen de la noche oscura del alma: la oscuridad y el amor. Es el deseo anhelante del encuentro y unión de amor con Dios el que pone en movimiento a la persona hacia la oscuridad de la noche. Noche como purificación que prepara para el encuentro con el Amado y también como el modo o espacio mismo del encuentro. Es, por tanto, una experiencia de unión en la que intervienen los elementos propios de la vida teologal: encuentro de Dios con el hombre en Cristo por medio de las virtudes teologales¹⁶³.

En la noche, el sujeto experimenta un sentimiento de ruptura, de desorientación o desmoronamiento de todo lo que hasta ese momento eran para él puntos de apoyo del sentido de la vida que llevaba. Y esto a partir de muy diversas situaciones vitales. Hablamos de noche precisamente porque se oscurecen las capacidades humanas sobre las que se apoyaban todas estas certezas previas. La noche produce, en este sentido, una purificación de la imagen de sí, ya que aparece la propia fragilidad y miseria. Pero esta

¹⁶⁰ 2N 7,3.

¹⁶¹ L 2,28.

¹⁶² 1N 10,3.

¹⁶³ Cf. RUIZ, F., *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1986, 229.

situación, lejos de empequeñecer a la persona, la sitúa en su verdad más radical: está destinada a la unión de amor con Dios. La consecuencia es una transformación radical de la persona precisamente porque va a cambiar el centro de gravedad de su propia existencia: de sí mismo a Dios, centro sobre el que gravitará todo su ser¹⁶⁴. Antes de la purificación de la noche, el ser humano estaba cerrado sobre sí mismo, pretendiendo ser incluso la medida del propio Dios. Después del proceso de purificación, la unión con Dios lo transforma en un ser radicalmente abierto al amor.

La noche produce, simultáneamente, una purificación de la imagen de Dios que se tenía hasta el momento. Este es el efecto iluminativo de la noche. Dios es el objeto de la fe que se revela a la persona. Una nueva forma de presencia oscura de Dios que se experimenta incluso como ausencia o silencio, porque trasciende todo tipo de lenguaje humano, de representaciones tanto físicas como psíquicas. Es la fe actuando en la persona la que oscurece todas las demás capacidades humanas. Emerge y se despliega la vida teologal gracias a este paso por la noche.

En todo caso, en el momento más crítico o pleno de la noche oscura, Dios se dice a sí mismo con el silencio como palabra, la ausencia como un nuevo modo de presencia que viene a significar la “muerte de los falsos dioses” que el deseo humano se ha creado. Esta ausencia es vivenciada por el creyente como un auténtico infierno. Tiene que pasar por una angustia de muerte que afecta a la persona entera. Equivale, según Juan de la Cruz, a los sufrimientos del purgatorio¹⁶⁵. Un sufrimiento que radica en la experiencia del sujeto de sentirse indigno e incapacitado para la relación y el encuentro con Dios y la pena por el profundo vacío que experimenta. “Y así, el alma en esta purgación, aunque ella ve que quiere bien a Dios y que daría mil vida por él [...], con todo no le es alivio esto, antes le causa más pena; porque, queriéndole ella tanto, [...], como se ve tan mísera, no pudiendo creer que Dios la quiere a ella, ni que tiene ni tendrá jamás por qué, sino antes tiene por qué ser aborrecida [...], duélese de ver en sí causas por que merezca ser desechada de quien ella quiere y desea”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ “La noche es, pues, la expresión simbólica de la necesidad del hombre de descentrarse para encontrar en Dios su verdadero centro; la expresión de la convicción a que Dios lleva al sujeto de que tiene que pasar por el anonadamiento de sí para poder existir con el ser mismo de Dios; la noche es el símbolo de que para salvarse el hombre tiene que consentir de alguna manera perderse a sí mismo” (MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, ³1997, 164).

¹⁶⁵ Cf. 2N 10,5; 12,1.

¹⁶⁶ 2N 7,7.

Pero si la persona es capaz de perseverar en la desnudez de la fe, el fruto llega: la disposición total de la persona para el encuentro con la Luz que ilumina de nuevo su vida. “Lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con la lumbre sobrenatural, de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y, ni más ni menos, informarle la voluntad de amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina, no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor; y la memoria, ni más ni menos; y también las afecciones y apetitos todos mudados, y vueltos según Dios divinamente. Y así, esta alma será ya alma del cielo, celestial, y más divina que humana”¹⁶⁷. Se llega así a la ansiada unión transformante que conlleva la ‘divinización’ como culminación del proceso espiritual.

Podemos concluir, por tanto, que la noche oscura adquiere para Juan de la Cruz un significado purificador de la condición humana de todo lo que son adherencias del pecado, de los apetitos y hábitos desordenados, de modo que conduce a la persona a vivir un desasimiento de sí misma para poner su centro de gravedad en Dios. Recupera así su orientación primera y fundamental, su vocación original. La noche oscura se convierte en un proceso purificativo que se produce gracias a la intervención de Dios. Y en su expresión máxima, viene a evidenciar la desproporción radical entre Dios y la criatura.

En el diseño del itinerario espiritual que nos propone este maestro de la Mística, la purificación o noche oscura se presenta como una fase decisiva en el tránsito entre la vida ascética y la vida mística. Utilizando la clásica división del proceso usada también por Juan de la Cruz, la noche activa del sentido y del espíritu posibilitan el tránsito de la vía purgativa a la iluminativa; la noche pasiva del sentido y del espíritu son la condición de posibilidad del paso de la vía iluminativa a la contemplativa. El vínculo o lazo que se establece entre la noche oscura y la contemplación es fuerte, hasta el punto de que puede dar la sensación de que la misma contemplación es la noche oscura. Pero como bien advierte Herráiz¹⁶⁸, la contemplación trae inherente la noche oscura, pero no se identifica con ésta. Se puede alcanzar la contemplación sin pasar por la noche, pero la noche oscura del alma, si es verdadera, forma parte de la dinámica de la contemplación.

¹⁶⁷ 2N 13, 11.

¹⁶⁸ HERRÁIZ, M., “Contemplación”, en: *DSJ*, 324-340.

Finalmente, insistimos en la importancia que da Juan de la Cruz a esta etapa del itinerario espiritual, como un paso necesario para alcanzar la plenitud a la que es llamado el creyente. Esto hace que la noche oscura no sea considerada como algo reservado para unos pocos, sino que es una fase normal y obligada en todo proceso espiritual. Así lo afirma cuando dice que “es de saber que, para que un alma llegue al estado de perfección, ordinariamente ha de pasar primero por dos maneras de noche”¹⁶⁹. Lo que sin duda puede variar en cada persona es el tiempo, el modo y la intensidad con la que se produce, afirmará también¹⁷⁰.

5. La noche oscura, un símbolo para nuestro tiempo. Visión actual

Al concluir este capítulo, explicitamos las dos perspectivas fundamentales desde las que vamos a comprender el símbolo de la noche oscura. La primera de ellas, la original y más desarrollada a lo largo de la historia de la espiritualidad, es una perspectiva individual, entendiendo la noche oscura como una fase intensa del proceso espiritual. En segundo lugar, se trata también de un símbolo apto para hablar de las situaciones históricas, sociales y culturales, que nos afectan tanto individualmente como colectivamente, y que comparten ciertos rasgos o características mencionadas en la primera. Más que intentar reducir el significado a una única definición, lo cual resulta prácticamente imposible sin caer en un reduccionismo y en la superficialidad, proponemos una panorámica de conjunto que nos sitúe ante la riqueza de este símbolo universal, tan arraigado en la tradición cristiana y desde el que vamos a abordar el estudio de la experiencia de Teresa de Jesús.

5.1. Primera perspectiva: la noche oscura en la vida espiritual

El símbolo de la noche oscura, tanto en la Sagrada Escritura, como en toda la Tradición cristiana, responde a la necesidad que han tenido las personas religiosas de comprender y poner palabra a la experiencia, en gran medida inefable, de Dios. El

¹⁶⁹ 1S 1,1.

¹⁷⁰ “Pero el tiempo que al alma tengan en este ayuno y penitencia del sentido, cuánto sea, no es cosa cierta decirlo, porque no pasa en todos de una manera ni unas mismas tentaciones; porque esto va medido por la voluntad de Dios conforme a lo más o menos que cada uno tiene de imperfección que purgar; y también, conforme al grado de amor de unión a que Dios la quiere levantar, la humillará más o menos intensamente, o más o menos tiempo. Los que tienen sujeto y más fuerza para sufrir con más intensión, los purga más presto” (1N 14,5).

intento de sistematizar el proceso espiritual y de comprender cómo es posible la experiencia de Dios, nos ha llevado a hablar de noche oscura, que acabará siendo el símbolo por excelencia para describir una fase intensa de purificación que acontece en la vida espiritual, en concreto, la que marca la transición de lo que E. Underhill¹⁷¹ denomina la “primera vida mística” a la “segunda vida mística” o vía unitiva. Por lo general, se trata de un período de total negrura y estancamiento, por lo que se refiere a la actividad mística. Se producirá un cambio que afectará radicalmente a la vida del orante, el cual está siendo conducido a una nueva forma de orar, el paso de la meditación a la contemplación. La impotencia, la vacuidad, la soledad, son los adjetivos más adecuados para esta fase del progreso espiritual.

Al profundizar en el contenido de esta expresión, tal y como hemos visto, podemos reconocer una afirmación acerca de Dios, y por otra parte, una afirmación de cómo lo vive el ser humano. Respecto de Dios, hablamos de su absoluta trascendencia, lo cual implica la incognoscibilidad de Dios por parte de la mente humana. Noche oscura como símbolo de la presencia oscura de Dios que se experimenta como ausencia. Como afirma Martín Velasco, Dios irrumpe en la conciencia del místico dando ser, pero sin identificarse con las cosas que son; permitiendo ver, pero más allá de todo lo que podemos ver¹⁷². No se trata, por tanto, de una mera fase que hay que pasar, sino que nos está remitiendo a un nuevo lenguaje de Dios, un modo de decirnos su Ser que solo puede ser acogido desde la fe¹⁷³.

Respecto de la persona, la experiencia de la noche siempre es causa de cierto desaliento, dolor, oscuridad, desorientación. Dios desaparece de su horizonte vital, se oculta¹⁷⁴. La noche se convierte en símbolo de la desproporción que experimenta el ser

¹⁷¹ Cf. UNDERHILL, E., *o.c.*, 427-461.

¹⁷² Cf. MARTÍN VELASCO, J., *o.c.* 163.

¹⁷³ “Dada la condición de misterio insondable que es Dios para el hombre, la experiencia humana de Dios sólo puede darse en el interior de la fe, en el oscurecimiento, en la noche de los sentidos, de la razón del hombre, y de sus sentimientos y afectos. De ahí, la necesidad para el hombre en su camino hacia Dios a través de la fe de pasar por lo que los místicos han calificado de tiniebla, «nube del no saber», y «noche oscura». Noche oscura «de la fe», «del alma», «del sentido» y «del espíritu» (MARTÍN VELASCO, J., “La experiencia de la «noche oscura», crisis radical y oculta fuente de sentido”, en: RODRÍGUEZ, M.I., (dir.), *Sentido de la vida ante la crisis*, Burgos, Monte Carmelo, 2012, 137).

¹⁷⁴ Nos parece significativa la interpretación que hace a este respecto Simone Weil de lo que ella denomina “desdicha”. Afirma que “la desdicha hace que Dios esté ausente durante un tiempo, más ausente que un muerto, más ausente que la luz en una oscura mazmorra. Una especie de horror inunda toda el alma y durante esta ausencia no hay nada que amar. Y lo más terrible es que si, en estas tinieblas en las que no hay nada que amar, el alma deja de amar, la ausencia de Dios se hace definitiva. Es preciso

humano entre el deseo radical de su corazón y la realidad de los objetos deseados. Una desproporción que ha de ser superada mediante la dilatación del propio corazón por parte del mismo Dios. El silencio de Dios es necesario para romper con esa estructura deseante que ata al ser humano a *lo que no es* Dios. Por un lado, este “deseo abisal”, del que nos habla Juan de la Cruz¹⁷⁵, lo es precisamente por la imposibilidad radical de satisfacer dicho deseo¹⁷⁶ desde un horizonte meramente humano. Y por otra parte, los místicos nos dan testimonio de la posibilidad de alcanzar la plenitud deseada, en forma de unión de amor¹⁷⁷, de unión de voluntades¹⁷⁸, en los casos de Juan de la Cruz y Teresa de Jesús. Ahora bien, previo paso por la noche oscura.

Atravesar esta noche conlleva la purificación de todo el ser, orientada a generar el desasimiento interior y a reorientar la tendencia a la autorrealización y autoafirmación desde sí mismo¹⁷⁹. Este camino, que supone para la persona trascenderse a sí misma, se identifica con el despliegue de la actitud teologal por parte del creyente. Es un camino de purificación en el sentido de que la emergencia de las tres modalidades de esta actitud teologal, que son la fe, la esperanza y el amor, supone simultáneamente el oscurecimiento o purificación de las tres facultades principales del ser humano: su mente, su memoria y su voluntad. La actitud teologal implica, en definitiva, la desposesión radical del ser humano. Se trata de volver a orientar a la persona hacia Dios. Por eso, los grandes místicos, como Juan de la Cruz, nos dan testimonio de que esa purificación supone siempre la condición de posibilidad para crecer en el camino espiritual, y por ende, aproximarnos más al Dios verdadero.

que el alma continúe amando en el vacío, o que, al menos, desee amar, aunque sea con una parte infinitesimal de sí misma” (WEIL, S., *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 32000, 77).

¹⁷⁵ Cf. Cant. B, anotación 17,1.

¹⁷⁶ Cf. para un tratamiento más detallado del tema del deseo desde la psicología DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*, Bilbao, DDB, 2001. Este mismo tema puesto en diálogo con los místicos, se puede consultar GONZÁLEZ, L.J., *Psicología de los místicos. Desarrollo humano en plenitud*, México, Ediciones del Teresianum, 2001, 93-111. Especialmente tratada el deseo de infinito y de plenitud de corazón humano. Y un buen análisis del deseo desde el punto de vista de la antropología filosófica de M. Blondel, lo encontramos en AMENGUAL, G., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca 2011, 85-118.

¹⁷⁷ Cf. L 1,14.

¹⁷⁸ Cf. 7M 2,1.6.

¹⁷⁹ “Un hombre ha ido siendo cegado, pero era el que, corto de miras, se contentaba con las apariencias de las cosas y las confundía con la verdadera realidad. El proceso ha ido erradicando gustos, pero eran los que procedían del disfrute de bienes sensibles tomados como únicos y definitivos; la noche ha ido vaciando el interior de la persona, pero era para hacerla capaz del infinito por el que está habitada; ha oscurecido el uso de la razón, pero era el uso que pretendía atribuir a esa razón la explicación de todo lo real y hasta de un Dios reducido a parte de ella” (MARTÍN VELASCO, J., *art. cit.*, 145).

Nos podríamos preguntar ahora, después de todo lo dicho, hasta qué punto esta noche oscura es una experiencia por la que pasan todos los creyentes o más bien se trata de una experiencia reservada a los místicos. Este es un planteamiento que se han hecho también muchos de los que se han acercado a estudiar con cierto detenimiento la noche oscura¹⁸⁰. La respuesta suele tener un resultado diferente si la ofrecemos desde una perspectiva teórica o si atendemos a la experiencia de quienes la padecen.

En el primer sentido, evidentemente se trata de una experiencia por la que todo creyente ha de pasar, si tomamos como canon de la vida cristiana la misma vida de Jesús. El propio Jesús no se vio ajeno a esta experiencia, sino que la vivió con radicalidad especialmente en Getsemaní y el Gólgota. En Getsemaní podemos identificar ese rechazo inicial desde la condición humana a la noche, -“que pase de mí este cáliz”- y simultáneamente la respuesta teologal que brota de su condición de Hijo -“pero no se haga como yo quiero, sino como quieras tú” (Mt 26,39)-. En el Gólgota, la “noche más oscura” que le hace gritar “¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46). En todo caso, se haya formulado como se haya formulado, el fin de todo camino espiritual cristiano es la identificación con Jesucristo, que lleva al discípulo a afirmar “ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20). La noche oscura será para cada cristiano, en definitiva, vivir su propia noche pascual.

En la actualidad son muchos los autores que se esfuerzan por democratizar la experiencia de noche oscura tratando de ofrecer una interpretación más amplia de la misma, no reducida al contexto de la contemplación. Nos referimos, pues, a la vivencia concreta de la noche oscura, al campo de la experiencia. Augusto Guerra ha estudiado de forma explícita hasta qué punto la noche sanjuanista puede ser aplicada a personas sencillas, es decir, los cristianos de la base no solo social, sino también cristiana, por un lado y también al mundo de la increencia de estrato medio profesional¹⁸¹. Su estudio apunta hacia el hecho de que la propuesta de Juan de la Cruz no deja de ser una teorización o sistematización como resultado del conocimiento de muchas experiencias de noche concretas. Como toda sistematización, se convierte en una descripción

¹⁸⁰ Podemos nombrar aquí a los autores principales en los que vamos basando nuestro análisis: F. Ruiz, F. Urbina, J. Martín Velasco. Todos ellos lo ha tratado de forma explícita en: RUIZ, F., *Místico y maestro*, o.c., 374-376; URBINA, F., o.c., 129-133; MARTÍN VELASCO, J., *art.cit.*, 146-148.

¹⁸¹ GUERRA, A., “Para la integración existencial de la noche oscura”, en: RUIZ, F., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990, 225-250.

esencial de la noche oscura. Y en este sentido, el trabajo pastoral consistiría, en parte, en volver a identificar en las historias concretas y cotidianas, los elementos esenciales de la noche oscura.

Martín Velasco justifica esta posibilidad de considerar la experiencia de la noche oscura como una experiencia universal en el hecho de que el mismo Juan de la Cruz utilice diversos nombres para referirse a la misma – tribulaciones, trabajos, desconsuelos, aprietos, tentaciones, entre otras-. De este modo, se abre la posibilidad a la diversidad de manifestaciones, y por tanto, de posibles situaciones vitales susceptibles de ser interpretadas desde la experiencia de la noche oscura. En concreto, Martín Velasco lo hará de la experiencia del sufrimiento o el dolor, de la injusticia o del nihilismo y sinsentido que pueden aquejar a muchos de nuestros contemporáneos.

Y por último, citamos como referencia dos textos que nos parecen elocuentes al respecto. Uno de K. Rahner y otro de E. Leclerc:

“Existen variadas vicisitudes en la vida personal: al día feliz en el que Dios está al alcance de la mano sucede la noche de los sentidos y del espíritu en que la infinitud de Dios se aproxima al hombre bajo la forma de la trascendencia y la lejanía. ¿Por qué no habían de existir esas mismas noches en la historia de los pueblos y de los continentes, convirtiéndose en algún modo de experiencia común?”¹⁸²

“Jamás se les ha ahorrado la noche a los creyentes, aunque hasta hoy parecía estar reservada a una élite: a los santos y a los místicos. La Iglesia, segura de su armadura jerárquica y de su posición sociológica dominante, se alzaba por encima de los pueblos con una autoridad soberana. Ella era la voz que enseñaba, el faro que iluminaba, la espada que zanjaba. Bastaba con escucharla y mirarla para saber lo que había que pensar y lo que había que hacer. Todo era claro y distinto. Pero resulta que hoy la propia institución se ha oscurecido. Desalojada de su posición de privilegio en el mundo, la Iglesia se ve contestada tanto desde dentro como desde fuera, lo cual le hace vacilar, buscar a tientas su camino y aparecer ante el mundo con el rostro del Siervo...

En este mundo pluralista, la fe no puede ser una mera lección aprendida, sino que exige optar por unos valores y profundizar en la existencia. Y nadie puede hacer esta experiencia por nosotros. Hoy, como en los tiempos del exilio, el creyente se ve entregado a las solas fuerzas de su corazón, remitido a la esencial desnudez del ser humano. Ya no sabe de antemano cuáles son los caminos de Dios”¹⁸³.

¹⁸² Citado en: MARTÍN VELASCO, J., *art.cit.*, 147.

¹⁸³ LECLERC, E., *El pueblo de Dios en la noche*. Santander, Sal Terrae, ²2004, 123. Los subrayados son nuestros.

Estos dos textos nos dan paso a la segunda perspectiva, referida a situaciones colectivas o culturales, que hemos señalado como fundamental y que comentamos brevemente en el siguiente apartado.

5.2. Segunda perspectiva: la noche oscura colectiva y noche oscura cultural

Cada vez es más frecuente un uso del concepto de noche oscura aplicado a una experiencia colectiva, incluso aplicado a ciertas experiencias sociales o culturales de nuestro tiempo¹⁸⁴. Hablamos de situaciones en las que Dios parece desaparecer del horizonte de toda una generación. Federico Ruiz, al hablar de esta ampliación del sentido de la noche oscura, establecerá tres criterios necesarios para poder utilizar legítimamente este término. Las condiciones necesarias serían las siguientes: carácter religioso, pasividad de la experiencia y respuesta teológica¹⁸⁵. Toda situación que quiera ser interpretada como noche oscura habrá de someterse a este triple criterio de análisis.

El contexto de fuerte secularización que caracteriza nuestro tiempo se sitúa en la base de la experiencia central que me dispongo a reseñar a continuación. A diferencia del contexto en el que han desarrollado su vida espiritual todos los autores anteriormente vistos, en nuestro tiempo la ausencia de Dios parece consolidarse como una premisa indiscutible. Un tiempo en el que vivimos sin “noticias de Dios”¹⁸⁶. Básicamente el contraste entre estos dos tiempos supone el cambio de una situación de omnipresencia de lo religioso a una época caracterizada por el “silencio de Dios”, lo que M. Buber ha denominado “eclipse de Dios”. Nos parece especialmente relevante la siguiente cita de este autor:

“Oscurecimiento de la luz del cielo, eclipse de Dios, tal es el carácter de la hora histórica que nos toca vivir. Pero no se trata de un proceso que se pueda comprender suficientemente a partir de los cambios que se han verificado en la humanidad. Que el sol se eclipse es un acontecimiento entre él y nuestros ojos, no algo que sucede dentro del sol mismo. La filosofía tampoco nos considera ciegos para lo divino. Lo que dice es que carecemos hoy de una disposición espiritual que permita una reaparición de «Dios y de los dioses», una nueva aparición de imágenes sublimes. Pero cuando, como aquí,

¹⁸⁴ Acerca del interés contemporáneo por las noches oscuras de Juan de la Cruz para hablar de situaciones culturales actuales, cf. RUIZ, F., *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1986, 249-252.

¹⁸⁵ Cf. RUIZ, F., “Noche”, en: BORRIELLO, L., (dir.), *Diccionario de la Mística*, Madrid 2002, 1310-1314.

¹⁸⁶ “Estamos sin noticias/sin noticias de esperanza./Estamos sin noticias/sin noticias de amor./Estamos sin noticias/ sin noticias de Dios” (J. Mogin) Citado en: MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios, o.c.*, 154.

sucede algo entre el cielo y la tierra, se pierde el tiempo y perdemos todo al insistir en descubrir en el pensamiento terrenal la fuerza capaz de desvelar el misterio. Quien se niega a someterse a la realidad actuante de la Trascendencia, verdadero interlocutor nuestro, contribuye a la responsabilidad del hombre en el eclipse de Dios.¹⁸⁷

Para este autor, hablar de eclipse evidencia la reducción que ha hecho el ser humano de Dios a mero objeto de discusión, de duda o reflexión. De este modo, se oculta ante nuestros ojos la posibilidad real de una relación con este Dios “cara a cara”, como un Tú personal. El eclipse de Dios haría referencia, por tanto, a la ausencia de relación real con él. Aquí se sitúa lo que Buber considera la “enfermedad espiritual básica de nuestro tiempo”. Los síntomas con los que podemos reconocer esta situación son varios: pérdida de las referencias claras que comporta la crisis de evidencia y valores, conciencia de que los problemas del mundo actual exceden nuestra capacidad, o formas intolerables de sufrimiento ante las que aparece la queja en forma de pregunta: “¿dónde está vuestro Dios?”.

Este ocultamiento o ausencia de Dios podría conducirnos a afirmar que en las sociedades modernas no hay experiencia religiosa. Esto no significa que no pueda darse la experiencia de la fe, pero lo que se pone en cuestión es la posibilidad de ser afectados por la presencia de Dios en lo íntimo del corazón humano. Es muy interesante la reflexión que hace al respecto B. Welte, en su libro *La luce della nulla*¹⁸⁸. Seguimos su razonamiento en este punto. La tesis principal que nos plantea este autor es que la ausencia de experiencia religiosa constituye también una experiencia. Lo característico de nuestro tiempo consistiría en la experiencia de no tener ninguna experiencia religiosa. Pero al mismo tiempo, la constatación de que hoy se hable tanto de la experiencia religiosa puede ser interpretada como una necesidad, un deseo de tal experiencia, y tal vez esto por el hecho de que esté ausente y falta la auténtica experiencia religiosa.

Un símbolo que puede ser equiparado al de la noche, es sin duda, la experiencia de la nada. Desde que se impone como pensamiento dominante la mentalidad científico-

¹⁸⁷ BUBER, M., *Eclipse de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2003, 55. Los subrayados son nuestros.

¹⁸⁸ WELTE, B., *La luce del nulla, sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Brescia, Queriniana, 1983. En esta misma línea de reflexión, cf. SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1994, 122-128.

técnica y la razón instrumental como criterio absoluto de verdad, se instala en nuestra sociedad la premisa de que todo lo que no entre dentro de los parámetros de esta razón, queda abocado a ser identificado como la nada. Por tanto, la experiencia religiosa, puesto que no puede ser observable a través de los sentidos corporales, ni puede categorizarse espacio-temporalmente, entrará a formar parte de esta experiencia de la nada. En este sentido, asistimos a un nihilismo práctico, que constituye, de hecho, una de las experiencias fundamentales de nuestro tiempo.

El nihilismo¹⁸⁹, en sus formas más radicales, como es el planteamiento de Nietzsche, supone un derrumbamiento de todo orden que sumerge al ser humano en un abismo en el que fracasan plenamente la razón y la voluntad. Las formas de nihilismo que se han dado en nuestro tiempo tienen distintas manifestaciones: la desesperación ante la falta de horizonte existencial también llamado “desfondamiento epocal”¹⁹⁰, la resignación o decepción de la “insoportable levedad del ser” o diversas formas de pensamiento que podemos englobar en la denominada postmodernidad, lo que llaman algunos autores el “nihilismo de masas”. Lo que está claro es que se trata, en cualquiera de sus formas, del oscurecimiento, silencio o ausencia más radical de Dios. “Dios ha muerto”¹⁹¹, postulará Nietzsche, el padre contemporáneo del nihilismo.

Es posible que estemos ante el presentimiento de la posibilidad de nuevas experiencias de Dios; experiencias bajo la forma de la ausencia, que con el simbolismo de la noche oscura habrían presagiado anteriormente los místicos¹⁹². Cabría pues una experiencia de Dios bajo la forma de la ausencia, y el símbolo de la noche oscura nos ayudaría a identificarla en nuestra época y a interpretarla proponiéndola así a la reflexión de la teología actual y a los intentos por construir una identidad cristiana para los tiempos que nos ha tocado vivir. Como dice Wilhelm Weischedel, “nel fondo oscuro del bichiere / appare il nulla della luce. / La luce oscura del divino è questa: la luce del

¹⁸⁹ Para un mayor desarrollo de este punto, cf. MARTÍN VELASCO, J., *o.c.*, 176-183.

¹⁹⁰ AMENGUAL, G., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios, o.c.*, 50.

¹⁹¹ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001, 160-162.

¹⁹² Es importante tener en cuenta que en la perspectiva sanjuanista Dios nunca se ausenta. La ausencia solo puede ser comprendida desde una perspectiva antropológica. Es la persona la que no percibe a Dios y de ahí deduce su ausencia. O dicho de otro modo, es la persona la que se ausenta de Dios, si se nos permite esta forma de hablar. Así, dirá el Santo, “¡Señor, Dios mío!, no eres tú extraño a quien no se extraña contigo; ¿cómo dicen que te ausentas tú?” (D50).

nulla”¹⁹³. La nada se hace luminosa, del mismo modo que la noche oscura ilumina de un modo nuevo el corazón del creyente.

En definitiva, creemos que la experiencia contemporánea del nihilismo o de la nada puede suponer un proceso de purificación de la experiencia religiosa de modo que surjan nuevas formas de experiencia religiosa (y por tanto, una nueva respuesta de fe) más próximas al modo como Dios se quiere manifestar en nuestro tiempo. Si esto sucede, entonces podemos hablar de una noche oscura colectiva y cultural.

5.3. Conclusión

Después de haber descrito en los dos puntos anteriores la noche oscura en cuanto que símbolo espiritual, y concretamente a partir de Juan de la Cruz, como símbolo de una fase del itinerario espiritual, llega el momento de ampliar de nuevo la mirada y preguntarnos por el significado antropológico-existencial que puede tener para nuestro tiempo este símbolo. No abandonamos la perspectiva de la teología espiritual, sino que más bien tratamos en este momento de ofrecer una visión integradora de ambas significaciones, la teológica y la antropológica.

A lo largo de todo este capítulo hemos manejado un presupuesto implícito constante: una concepción de la fe dinámica e integradora de todo lo humano. Eso nos lleva a reconocer que la fe supone un proceso, lo cual implica que se va a ir produciendo una transformación de los parámetros o referentes de la propia fe. Los parámetros de la fe vendrían a ser el marco y las pautas de comprensión de la propia experiencia. Hablamos de la transformación de la referencia última desde la que sostenemos o en la que apoyamos nuestra fe. Nos referimos, en este sentido al qué o Quién de nuestra fe.

Por tanto, en nuestra investigación, nos referimos en primer lugar a la noche oscura desde su significado explícitamente místico-religioso. Y en este sentido, a la etapa o situaciones de conflicto que se dan como propios del proceso espiritual, del itinerario de la fe, y que suponen una crisis de carácter global y totalizador con respecto a la relación del creyente con Dios, de la propia fe. Esta crisis es vivida como una situación de oscuridad que provoca la desaparición del punto de referencia o los

¹⁹³ Citado por WELTE, B., *o.c.*, 48.

parámetros fundamentales del horizonte de comprensión y de experiencia de la fe. Estas crisis suponen, en todo caso, una purificación de la fe, puesto que se pone a prueba la fidelidad al camino iniciado, obligando al creyente a abandonar los falsos apoyos y las falsas imágenes de Dios en las que creía. Solo una vez que han pasado, la persona es capaz de reconocerlos como momentos de gracia, como una oportunidad para crecer en la fe, para conocer mejor al verdadero Dios.

Este presupuesto nos lleva de entrada a afirmar que la noche oscura así entendida no siempre se experimentará de la misma forma, ni con la misma intensidad, ni todos por igual¹⁹⁴. Lo que sí podemos reconocer es que todo proceso creyente o itinerario de fe atraviesa sus propias noches como paso necesario hacia la maduración de la propia fe. Además, también podemos afirmar que en la medida en que la persona va adentrándose más en la experiencia de la fe, también la noche es más oscura, más radical, precisamente porque afectará a la raíz misma de la fe, el oscurecimiento o ausencia del mismo Dios para la persona, pues evidentemente, partimos también de la certeza de que Dios nunca deja de estar presente. Esta será la prueba máxima de la fe. En este sentido, la noche oscura supone siempre un salto cualitativo en el itinerario de fe del creyente.

En segundo lugar, y en su sentido más específico, nos referiremos a la noche oscura como la etapa del proceso espiritual que se caracteriza por los siguientes elementos que tomamos del planteamiento de Juan de la Cruz:

- Carácter procesual de la noche: progresiva oscuridad, progresivo aumento del amor.
- Situación de crisis global por parte del creyente y que puede ser vivenciada a partir de alguno de estos síntomas¹⁹⁵:
 - Experiencia de la ausencia de Dios. Dios deja de mostrarse presente y dando palabra. Aquí, el silencio es el modo como Dios se hace palabra

¹⁹⁴ A lo largo de la historia de la espiritualidad se han ofrecido diferentes metáforas o expresiones bajo las que se trata de describir esta experiencia: divina tiniebla, pensamientos oscuros, noche oscura, eclipse de Dios, noches de la vida, entre otros. Una síntesis breve, pero a nuestro modo de ver, clarificadora, la podemos encontrar en BAUMER, R.-PLATTIG, M., *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, Bilbao, DDB, 2011, 31-74.

¹⁹⁵ Tomamos esta enumeración de síntomas posibles de UNDERHILL, E., *o.c.*, 434-442.

para el creyente. Esto supone un fuerte proceso de purificación de la imagen de Dios.

- Sentimiento profundo de pecado, de imperfección y límite radical. La persona se siente indigna de Dios hasta el punto de que su propia realidad, que experimenta como miserable, le produce un dolor insufrible. Es el dolor de la lucidez radical sobre sí mismo¹⁹⁶. Supone una fuerte purificación de la propia imagen de sí.
 - Etapa de aridez emocional y de tedio generalizado que afecta no solo a la oración, sino a la situación vital globalizada. Sensación de impotencia y de angustia. Participan de esta lasitud todas las facultades humanas.
 - Irrupción de un deseo vehemente de ver a Dios tan fuerte que produce dolor. Se trata de un deseo apasionado y total de encuentro con Dios de modo que se desea la muerte como único camino definitivo para dicho encuentro.
- Respuesta teologal sin la cual no podríamos hablar de experiencia de noche oscura, sino de una crisis psicológica o existencial. El crecimiento y fortalecimiento de la fe, la esperanza y el amor es el don recibido en esta experiencia, lo cual permitirá a la persona interpretar este acontecimiento como una gracia.

Somos conscientes de la dificultad que entraña ofrecer una síntesis del concepto de noche oscura, debido precisamente a la complejidad del símbolo, y más concretamente, de la interpretación sanjuanista del mismo. Por esta razón, al final de este recorrido no hemos pretendido dejar una definición cerrada y restrictiva del concepto, sino más bien apuntar las líneas de fondo sobre las que se comprende la experiencia espiritual que queremos estudiar en Teresa de Jesús, y que han quedado

¹⁹⁶ Ofrecemos esta cita por la relevancia que va a tener este rasgo a la hora en la vivencia teresiana de la noche: “En personas muy nerviosas y activas, que tienden a rápidas oscilaciones entre estados de dolor y de placer, más que a los movimientos lentos y prolongados de una conciencia ascendente, el acceso a la Vida Unitiva va precedido a veces de una abrupta invasión del deseo vehemente e insoportable de «ver a Dios», aprehender lo Trascendente en Su plenitud, lo que ellas creen que sólo puede conseguirse con la muerte. Conforme comienzan a dejar atrás la conciencia iluminada, estos yoes empiezan a darse cuenta también de hasta qué punto esa conciencia ha sido – en el mejor de los casos – parcial y simbólica, y su movimiento hacia la unión con Dios se ve precedido de un deseo apasionado e incontrolable de la Realidad última. Esta pasión es tan intensa que causa un sentimiento agudo de angustia en quienes la sienten. Trae consigo todos los sentimientos de desamparo y desolación de la Noche oscura, que a veces alcanzan las alturas de un arrebatamiento negativo, de un éxtasis de privación” (UNDERHILL, E., *o.c.*, 441-442).

recogidas en este último apartado. De este modo, en este primer capítulo introductorio, optamos por ofrecer un significado abierto de la noche oscura.

El recorrido que hemos podido hacer a lo largo de la Escritura y la Tradición, además de su importancia con respecto a nuestro autor de referencia, Juan de la Cruz, también nos ha servido para darnos cuenta de la relevancia que ha tenido la noche oscura en la historia de la espiritualidad, y por supuesto, en la experiencia particular de cada creyente. Esto hace que sea también un tema relevante para nosotros hoy.

En los próximos capítulos, adentrándonos ya en la experiencia teresiana, analizaremos cuáles han sido los acentos propios de la noche oscura vivida por esta mujer. Una primera aproximación a sus experiencias biográficas más críticas nos ayudará a identificar el largo proceso de purificación humana y espiritual que ha vivido Teresa. Y una segunda aproximación a su proceso espiritual, nos ayudará a descubrir si también Teresa ha hecho experiencia de ese Dios ausente y de qué modo. Finalmente, a modo de capítulo conclusivo, propondremos una reflexión sobre la noche oscura teresiana desde una perspectiva mistagógica que nos abra al diálogo con nuestros contemporáneos.

CAPÍTULO 2

NOCHES OSCURAS EN EL PROCESO HUMANO DE TERESA DE JESÚS

1. Introducción

El planteamiento inicial desde el que partimos en nuestro estudio de la experiencia de Teresa de Jesús es considerar la noche oscura en su sentido más amplio y universal. Con el concepto de noche oscura nos referimos, tal y como hemos propuesto en el primer capítulo, a toda situación o proceso por el cual el creyente sufre un cuestionamiento de sus propios fundamentos vitales, tanto existenciales como de fe. Partimos de una visión integradora de todo lo humano en la experiencia espiritual, de ahí que entendemos que toda experiencia vital, afecte a la dimensión de la persona que sea, puede tener repercusión en el proceso de fe, en la experiencia de Dios. Por tanto, la noche oscura nos habla de la experiencia de ausencia de Dios, pero también nos evoca oscuridad, confusión, desorientación de la propia existencia. Teresa se entiende a sí misma siempre desde la relación y en referencia a Dios. De ahí que toda experiencia de desorientación o confusión en su vida pueda ser interpretada como parte del proceso de noche oscura que atraviesa esta mujer en su itinerario espiritual. Se pierde la referencia unas veces porque Dios mismo ‘se oculta’¹ y muchas otras porque la persona desenfoca su mirada y se pierde. Todo es noche.

Partiendo de este planteamiento, el objetivo fundamental de este capítulo es proponer el perfil humano de Teresa de Jesús, concretamente, su perfil psicológico, sociológico y religioso, que nos permita acceder a las experiencias vitales que constituyen la base humana de la experiencia espiritual de la noche oscura. La primera experiencia básica de la noche tiene una raíz antropológica fundamental, como ya describimos en el capítulo precedente. El símbolo de la noche es en sí mismo un símbolo tremendamente iluminador sobre la condición humana². En este sentido,

¹ Se trata de una afirmación que realizamos desde la perspectiva humana y que hace referencia a una percepción limitada de lo divino que tiene el ser humano, más que a una decisión de Dios mismo. Cf. sobre este tema lo apuntado en la nota 187 del capítulo primero.

² En la actualidad sigue teniendo fuerza el símbolo de la noche oscura para abordar situaciones humanas de nuestros contemporáneos, más allá de la significación explícitamente espiritual. Cf. MOORE, T., *Las noches del alma*, Barcelona, Urano, 2011; BÄUMER, R.-PLATTIG, M., (Eds.), *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, Bilbao, DDB, 2011; MARTÍN VELASCO, J.,

pretendemos aproximarnos a la vivencia de la noche arraigada en el entramado humano de esta mujer que tuvo que convivir con la experiencia de la oscuridad y la debilidad a la que su propia naturaleza humana la sometía.

Desde el punto de vista psicológico abordaremos una pregunta que nos parece relevante para nuestro tema, sin perder de vista que nuestra perspectiva es teológica y en este campo nos moveremos: ¿Teresa de Jesús es una mujer sana, o por el contrario, podemos interpretar la noche oscura más bien como una depresión o trastorno de la personalidad del que hablan algunos autores? A nuestro modo de ver, no se trata de dos afirmaciones incompatibles, en el sentido de que solo las personas sanas psicológicamente puedan ser sujetos de la noche oscura, pero sí que se requiere clarificar a qué tipo de experiencias nos estamos refiriendo y cual es su interpretación en el marco de la espiritualidad, sin obviar o prescindir de la interpretación psicológica.

Si la experiencia de la noche en su significado más estrictamente religioso, en todo caso supone siempre un silenciamiento o ausencia de Dios, veremos cómo Teresa tuvo que pelear a lo largo de toda su vida para poder reconocer, a través de sus enfermedades, inseguridades y afectividad desbordante, cómo Dios se hacía Palabra y Presencia sanadora e integradora de su historia. La desorientación básica a la que le conducen estas experiencias se transformará en búsqueda apasionada de ese Dios que se le ofrece como roca firme, baluarte donde ponerse a salvo³. El hecho de que la experiencia de Teresa de Jesús haya sido definida por muchos intérpretes como una mística de la Presencia⁴ podría hacernos sospechar que no se da en ella la experiencia de la ausencia de Dios como parte de su proceso espiritual. Si bien es cierto que en la obra teresiana predomina el testimonio de la comunicación y presencia de Dios, no lo es menos el hecho de que también Teresa deja vislumbrar la lejanía de Dios y la oscuridad que experimenta en distintos momentos de su biografía. Nuestro intento, por tanto, será precisamente sacar a la luz dicha experiencia que denominamos en este capítulo noches oscuras del proceso humano de Teresa.

“La experiencia de ‘noche oscura’, crisis radical y oculta fuente de sentido”, en: RODRÍGUEZ, M.I., (dir.), *Sentido de la vida ante la crisis*, Burgos, Monte Carmelo, 2012, 137.

³ Cf. Sal. 143,1-2.

⁴ Destacamos explícitamente sobre este tema: GARCÍA ORDÁS, A. M., *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia. Claves de interpretación*. Madrid, EDE, 2011.

Desde el punto de vista sociológico, atenderemos a tres aspectos especialmente relevantes de su biografía que le supusieron conflicto, crisis o confrontación. Nos referimos a su pertenencia a una familia de judeoconversos, su condición de mujer y monja espiritual. En esta ocasión, trataremos de integrar los datos que la historiografía más reciente, y especialmente investigaciones desde una perspectiva de género, nos ofrecen para adentrarnos en la personalidad de Teresa de Jesús. Precisamente, su condición de mujer espiritual, le conducirá a una de las experiencias de noche explícitamente narrada por ella en el marco de las pruebas o trabajos de las sextas moradas, fase espiritual en la que ubicaremos la noche oscura en su sentido más estricto.

En síntesis, en este segundo capítulo nuestro objetivo es analizar la biografía de Teresa de Jesús atendiendo a las experiencias de crisis o conflicto personales que vive y que, inicialmente, son susceptibles de ser interpretadas como parte del proceso de noche oscura. Partiendo del conocimiento que tenemos de Teresa de Jesús, por tanto, hemos tratado de identificar las líneas biográficas a partir de las cuales estudiaremos su experiencia de noche. En la primera perspectiva psicológica abordaremos dos de ellas: la enfermedad y el proceso de integración de la afectividad. En la segunda perspectiva sociológica, trataremos su pertenencia a una familia de judeoconversos, su condición consciente de mujer y el hecho de ser monja y espiritual.

2. Perfil psicológico de Teresa de Jesús

La aproximación a Teresa de Jesús con la que abrimos este apartado tiene la finalidad de caracterizar a esta mujer desde el punto de vista psicológico. No pretendemos realizar un estudio técnico o científico de su personalidad con el rigor y la precisión que se realizaría desde el ámbito de las ciencias humanas, pero sí ofrecer una visión lo más completa posible, basándonos en lo que ella misma nos refleja en tres de sus obras imprescindibles para captar su personalidad: *Libro de la Vida*, *Cuentas de Conciencia* y sus *Cartas*. Son las tres fuentes más directas para acceder a lo que de sí misma nos narra de forma explícita.

Para ello, hemos optado, además, por asumir la perspectiva y aportación de la llamada psicología positiva, cuya pretensión no es tanto la de mostrar las carencias,

límites e incluso enfermedad psíquica de las personas, cuanto el mostrar las experiencias positivas, los rasgos y puntos fuertes de la persona que nos permiten hablar de ella como de una persona con una madurez humana satisfactoria. La novedad de esta aproximación a Teresa es que, con mucha frecuencia, ha predominado el interés por mostrar su lado psicológicamente más vulnerable o incluso enfermo. Sin pretender negar las posibles inconsistencias que presenta la personalidad de Teresa, nos parece más significativo presentarla desde la perspectiva de la normalidad y fortaleza psíquica de la que también dan muestra sus experiencias y escritos.

2.1. Aproximación caracteriológica de Teresa de Jesús

Teresa ha sido vista con frecuencia como la mujer fuerte, de ánimo inquebrantable y de ‘santa osadía’, capaz de afrontar con determinación cualquier desafío, ya fuera humano o espiritual. Por ello, ha sido identificada en muchos ámbitos como “la grande”. Grande por el privilegio de su experiencia espiritual que, fruto de una mentalidad un tanto pelagiana, trataría de sus méritos como persona. Teresa es “la Santa”, atributo por antonomasia que la identifica de modo singular. Aún nos encontramos autores que siguen mostrando una visión que acentúa más lo excepcional y extraordinario que su lado más humano y vulnerable.

Acercarnos a la personalidad de Teresa nos hace posible buscar la realidad humana de su mística, el fundamento humano de su experiencia de Dios. Por esta razón aproximarnos al perfil humano y psicológico de Teresa nos permite acceder al entramado o matriz básica sobre la cual se gesta la relación entre ella y Dios. Y también para poder identificar los dinamismos de crecimiento que nos hablan de una mujer que vive en proceso, interpretados desde la clave de la noche oscura. Para caracterizar a Teresa vamos a partir de la visión que nos llega de sus contemporáneos; en segundo lugar, de su propia autopercepción y lo que expresa ella de sí misma; y finalmente ofreceremos nuestra interpretación de estos datos.

Los contemporáneos de Teresa hablan de ella como de una mujer con muchas cualidades humanas. A modo de ejemplo, señalamos algunos de los testimonios más significativos. María de San José, una de sus discípulas más queridas, hablará de su

“llaneza, discreción y suavidad de trato”⁵. Francisco Ribera, su primer biógrafo, destacará en Teresa su inteligencia, su creatividad y su buen juicio, “agudo y reposado”, “lleno de madurez y cordura”⁶; con “ánimo, más que de mujer, fuerte y varonil”⁷. Así mismo, destacará su atractivo y don de gentes. Entre sus detractores también circula una imagen de Teresa como de una mujer “inquieta y andariega, desobediente y contumaz”⁸, como señala el Nuncio Felipe Segá. Lo que resulta del todo incuestionable a través de estos y otros testimonios, es que Teresa de Jesús no dejaba indiferente a nadie⁹.

Nos fijamos ahora en la imagen que Teresa proyecta de sí misma. Hay un dato que siempre ha llamado la atención al lector que se aproxima inicialmente a la lectura del texto teresiano. ¿Cómo es posible que esta mujer pueda describirse a sí misma como mujercita “flaca y con poca fortaleza”¹⁰? Ella misma comienza su autobiografía afirmando que “como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho, me la dieran para que muy por menudo y con claridad *dijera mis grandes pecados*. Dírame gran consuelo. Mas no han querido, antes atádome mucho en este caso. Y por esto pido, por amor del Señor, tenga delante de los ojos quien este discurso de mi vida leyere, que *ha sido tan ruin* que no he hallado santo, de los que se tornaron a Dios, con quien me consolar”¹¹. En esta narración autobiográfica, está visualizando su historia desde la óptica de la persona ya madura, situada en una etapa de su proceso espiritual muy avanzado, desde donde

⁵ MARÍA DE SAN JOSÉ, *Las Recreaciones: ramillete de mirra*, avisos, máximas y poesías, Burgos, Monte Carmelo, 1913, 5.

⁶ FRANCISCO RIBERA, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Barcelona, G. Gili, 1908, 358. (Book digitized by Google from the library of University of Texas and uploaded to the Internet).

⁷ FRANCISCO RIBERA, *o.c.*, 359.

⁸ “Fémina inquieta, andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el orden del concilio tridentino y preladados, enseñando como maestra contra lo que San Pablo enseñó, mandando que las mujeres no enseñasen” (FRANCISCO DE S. MARÍA, Reforma I, libro 4, c.30, n. 2).

⁹ Significativo a esta respecto es el testimonio de Jerónimo Gracián al afirmar que “... aunque yo firmaba las licencias y presidía y confirmaba las elecciones como prelado de las monjas, ella lo ordenaba primero; así que por ningún caso removiera cosa alguna tocante a las Descalzas sin su parecer dado de palabra o por escrito. Y este estilo guardé todo el tiempo que fui prelado, que fue desde este tiempo hasta que ella murió, salvo en el poco que duraron los trabajos cuando gobernó fr. Ángel de Salazar, de que algunos murmuraban de mí diciendo que estaba sujeto a una mujer, y otros decían cosas feas de que si me afligía demasiado, y ella se reía mucho de ver mi congoja diciendo: «No me afrento yo, y ¿hase de congojar él?» A la verdad, si los que murmuraban conocieran a la Madre tan bien como yo, ni se recataran de su trato con título de castidad, ni dejaran de obedecerle y servirle a ella y a sus monjas” (JERÓNIMO GRACIÁN, *Escolias a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*, Roma, Instituto Histórico Teresiano, 1982, 58).

¹⁰ V 11,14.

¹¹ V Prólogo, 1. Los subrayados son nuestros.

contempla retrospectivamente lo vivido. La relación con Dios es el criterio de selección de los hechos narrados, así como de la perspectiva elegida para contarlos.

Toda su obra está salpicada por esta conciencia de sí que le lleva a percibirse como mujer ruin y flaca. Esta parece ser su actitud básica, una percepción de su ruindad que va a considerar como el principal obstáculo para poder responder a todos los favores recibidos de Dios, empezando desde su más tierna infancia. Esta debilidad que Teresa percibe en sí misma es la responsable, según ella interpreta, de que en continuas ocasiones se desviase del camino propuesto e iniciado desde sus primeros años. Así se lamenta diciendo “porque sé que fue mía toda la culpa, porque no me parece os quedó a Vos nada por hacer, para que desde esta edad no fuera toda vuestra. Cuando voy a quejarme de mis padres, tampoco puedo; porque no vía en ellos sino todo bien y cuidado de mi bien”¹².

Pero además de esta marcada intención de subrayar su ruindad, por los motivos que más adelante diremos, aparece también la referencia a las muchas “gracias de naturaleza”¹³ que parece ha recibido. Muy pronto despierta su conciencia de ellas. La imagen que proyecta Teresa de sí misma a partir de la narración de su crisis de adolescencia, y lejos de la connotación moral que ella pone a la misma, nos da muestra de una adolescente viva, sagaz, presumida y con deseo de agradar y ser querida. Abierta en sus relaciones. Aficionada a la lectura y la conversación¹⁴.

A esta imagen inicialmente descrita, hay que añadir el hecho de percibirse como una persona miedosa, hasta el punto de que “aun en una pieza sola no osaba estar de día muchas veces”¹⁵. Era “temerosa en extremo”, rasgo que tendrá una incidencia directa en su experiencia espiritual. Nada le causará más temor que pensar la posibilidad de ser engañada por el demonio. Este miedo será el que le haga buscar, casi de forma compulsiva en unos años de su vida, la confirmación de su experiencia por parte de confesores y teólogos del momento. Así era su modo de proceder: “tratélo con este Padre mío dominico que -como digo- era tan letrado que podía bien asegurar con lo que

¹² V 1,8. También V 1,3: “...yo he lástima cuando me acuerdo las buenas inclinaciones que el Señor me había dado y cuán mal me supe aprovechar de ellas”.

¹³ Cf. V 1,8.

¹⁴ Cf. V 2,1-6.

¹⁵ V 25,14.

él me dijese, y díjele entonces todas las visiones y modo de oración y las grandes mercedes que me hacía el Señor, con la mayor claridad que pude, y supliquéle lo mirase muy bien, y me dijese si había algo contra la Sagrada Escritura y lo que de todo sentía”¹⁶. Teresa entiende de sí misma que la mejor defensa ante el miedo es tratarlo, decir con claridad y exponerse a la confrontación con la Escritura y las “letras”.

Teresa es una mujer con una gran disposición para la amistad, segunda cualidad importante que destacamos. Tiene facilidad, y también diríamos necesidad, de entablar relación afectiva con aquellos con quienes se relaciona. Es capaz de empatizar con las personas, de compenetrarse con ellas y de establecer vínculos afectivos¹⁷. Sabemos que este será uno de los caballos de batalla de su espíritu, pues lo que aquí mencionamos como rasgo de su personalidad, más adelante lo estudiaremos desde el punto de vista de la repercusión que tiene sobre su vida espiritual.

Ser de condición agradecida es otra cualidad de Teresa muy relacionada con la anterior y que ella misma explicita en su biografía y sobre todo se reflejará en sus cartas¹⁸. Es consciente de que no se trata únicamente de una virtud, sino de un rasgo de “su natural”, como insiste en subrayar: “bien veo que no es perfección en mí esto que tengo de ser agradecida; debe ser natural, que con una sardina que me den me sobornarán”¹⁹. De hecho, será un rasgo muy relacionado con su modo de vincularse en extremo a las personas, lo cual se reprocha a sí misma en alguna ocasión²⁰. La generosidad y la liberalidad en el uso del dinero son dos aspectos que están muy relacionados con la gratitud o agradecimiento.

¹⁶ V 33, 5.

¹⁷ Son innumerables las referencias para mostrar este carácter afectivo de Teresa. Baste a modo de ejemplo las siguientes. Hablando de Dña. Guiomar de Ulloa dirá “ha más de cuatro que tenemos más estrecha amistad que puedo tener con hermana” (Cta. 2, 3. A Lorenzo de Cepeda, 23.12-1561). Es capaz de expresar el afecto sin reparos: “quédese vuestra señoría con Dios, mi señora, que no querría acabar, ni sé cómo me voy tan lejos de quien tanto quiero y debo” (Cta. 8, 12. A Dña. Luisa de la Cerda, 27.5.1568).

¹⁸ El intercambio de bienes entre unos conventos y otros era una práctica muy común promovida y agradecida por Teresa. Así lo reflejan sus cartas, en las que siempre había un espacio para la demanda o el agradecimiento: “Dios se lo pague, mi hija, amén, amén, amén; y las patatas, que vinieron a un tiempo, que tengo harto mala gana de comer, y muy buenas llegaron; y las naranjas, que regocijaron a algunas enfermas, que aunque no es mucho el mal; todo lo demás es muy bueno, y los confites lo vinieron y son muchos” (Cta. 180, 4. A M^a de San José, 26.1.1577).

¹⁹ Cta. 264. A María de San José, septiembre de 1578.

²⁰ Cf. V 5,4, refiriéndose al episodio del cura de Becedas.

Dejamos para el final el rasgo de su personalidad que nos parece más importante destacar: la fuerza de su deseo que desde muy pronto se hace patente en Teresa. Ella misma afirma: “de mi natural suelo, cuando deseo una cosa, ser impetuosa en desearlo”²¹. Esta dinámica del deseo movilizará a Teresa hacia aquellas metas u objetivos diversos que a lo largo de la vida se le van a ir despertando. Desde niña²², la sed o deseo de lo que dura “para siempre, siempre”, será una constante que le acompañará como criterio de fondo, como esa “verdad de cuando niña” que ejercerá en ella una función de enganche o conexión con lo más auténtico de sí misma, y de Dios en ella. Este rasgo es el que hace de Teresa una mujer apasionada, que volcará toda su inteligencia y sagacidad precisamente para lograr aquello que se le ofrece como horizonte de su deseo. Dios será el punto de atracción más fuerte y constante en su vida, si bien en distintos momentos, este Dios que “se esconde”, se le oscurece o es confundido con otros deseos.

Después de esta breve mención a los testimonios que nos llegan de sus contemporáneos y de la misma Teresa, ofrecemos a modo de síntesis nuestra percepción de Teresa de Jesús. Para ello, además de fijarnos en lo que se ha dicho explícitamente, tenemos en cuenta también la imagen que se proyecta de su modo de actuar, de vivir, de relacionarse consigo misma, con los demás y también con las circunstancias de la vida que le tocaron vivir. Es aquí donde nos encontramos, ciertamente, con la mujer inteligente, sagaz y audaz. Firme en sus convicciones, buscadora de la verdad y de lo verdadero en todo, amante de la llaneza, claridad y honestidad²³. Se muestra persistente en sus propósitos y probablemente vehemente en su modo de decir y actuar.

Teresa es una mujer con una capacidad grande de escucha de la vida y de todo lo que acontece en ella. Es lúcida en su modo de percibir la realidad. Su capacidad de introspección le permite estar atenta a la realidad de sí misma, sus sentimientos, estados de ánimo, pensamientos..., lo cual se traducirá en un alto grado de conocimiento propio. Su capacidad afectiva y de empatía le permitirán estar atenta a todo lo que le llega de las

²¹ CC 3, 4.

²² Cf. GARCÍA ORDÁS, A.M., “Psicología de Santa Teresa”, en: *Revista de Espiritualidad* 44 (1985), 343-345.

²³ Hablando al P. Gracián de su madre, le dirá “yo le digo a vuestra paternidad que es de las mejores partes las que Dios le dio, y talento y condición, que he visto pocas semejantes en mi vida, y aun creo ninguna; *una llaneza y claridad, por lo que yo soy perdida*” (Cta. 124, 2. A Jerónimo Gracián, 20.9.1576). Los subrayados son nuestros.

personas con las que se relaciona. Es curioso observar cómo, incluso ante aquellos que la critican, siempre es capaz de acoger el cuestionamiento, tomarse en serio lo que le llega, poder afirmar “en parte me parecía tenían razón”²⁴, y a partir de ahí, ahondar en la certeza personal, rectificar posturas o enriquecer puntos de vista. Su sentido práctico de la vida y realismo le permiten estar atenta a todo lo que le llega de las circunstancias más próximas y también más lejanas. En el proceso de despliegue apostólico de Teresa, por ejemplo, tendrá mucho que ver esta apertura a la realidad en círculos cada vez más amplios: sus hermanas de convento, la realidad de Europa y los “daños de Francia”²⁵, así como el Nuevo mundo y el proceso evangelizador que se desarrolla en aquellas tierras²⁶.

Finalmente, esta capacidad de escucha también le permite estar atenta a Dios, el cual, ejercerá un poder de atracción sobre toda su persona que orientará continuamente su existencia. Toda su energía psíquica, que es bastante grande, la encauzará de forma apasionada y desbordante hacia este amor de Dios que la atrae.

2.2. Madurez humana de Teresa de Jesús

Si tuviéramos que realizar una valoración de la personalidad a partir de la descripción que hemos realizado de Teresa de Jesús, ¿qué diríamos?, ¿podemos afirmar que nos encontramos ante una persona madura, sana, equilibrada? Con esta visión de conjunto concluimos el perfil psicológico de nuestra protagonista.

La personalidad de Teresa, al igual que la de toda persona, se ha configurado bajo la influencia de la madre y del padre²⁷. Los padres de Teresa son dos personalidades, a su vez, opuestas, que ejercen positivamente la función que la

²⁴ Cf. V 32,14.

²⁵ Cf. C 1,2.

²⁶ Preocupada por la situación de América, escribirá a su hermano Lorenzo: “y que nos juntemos entrambos para procurar más su honra y gloria y algún provecho de las almas; que esto es lo que mucho me lastima, ver tantas pérdidas, y esos indios no me cuestan poco. El Señor los dé luz, que acá y allá hay harta desventura; que, como ando en tantas partes y me hablan muchas personas, no sé muchas veces qué decir, sino que somos peores que bestias, pues no entendemos la gran dignidad de nuestra alma, y cómo la apocamos con cosas tan apocadas como son las de la tierra. Denos el Señor luz” (Cta. 24, 11. A Lorenzo de Cepeda, 17.1.1570).

²⁷ Cf. como trasfondo teórico VERGOTE, A., *Psicología religiosa*, Madrid, Taurus, ³1973, especialmente el capítulo tercero cuyo título es “Los dos ejes de la religión: el deseo religioso y la religión del padre”, 187-255.

psicología evolutiva les confiere²⁸: el despertar del deseo religioso, germen de su vocación mística – la madre-, y la presencia de una autoridad fuerte y afectiva simultáneamente, que posibilitará la configuración de una imagen de Dios también autoridad y amor para ella –el padre-. La influencia de la madre queda patente también en ese sentimiento de inseguridad básica que recorre toda su biografía²⁹. Hay que tener en cuenta que su madre vivió enferma y murió muy joven, hecho que sin duda influyó en Teresa de Jesús. Del padre, el camino de la verdad impreso en su corazón infantil que le dará estructura sólida y orientación firme, tantas veces expresado en forma de la llamada determinación teresiana. La llaneza y honestidad, que Teresa valora en sus padres y busca en las personas, son en ella cualidades incuestionables, reflejo de una rectitud ética que podemos identificar como eje vertical que estructura la personalidad teresiana. La dimensión afectiva desplegada germinalmente desde su infancia, la fuerza de su deseo, le dará expansión y volumen. Podemos afirmar que Teresa ha vivido un desarrollo de la personalidad que podemos calificar de normal.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que se han escrito ríos de tinta desarrollando el perfil psicológico de Teresa de Jesús, y sobre todo, acerca de sus posibles trastornos psíquicos. De ella se ha dicho que padecía histeria (neurosis), trastorno depresivo, epilepsia, entre otros diagnósticos. Sin embargo, según nuestra opinión, todas estas investigaciones sobre la salud de Teresa han sido fruto de un acercamiento parcial a su biografía y textos. Se han realizado fundamentalmente a partir de las descripciones que ella misma hace de sus enfermedades, y sobre todo, de sus fenómenos místicos. Además, no se ha tenido en cuenta el conjunto de su obra – sobre todo se ha prescindido de sus cartas -, así como su vida en todas sus facetas y dimensiones. Junto a este dato, hay que tener en cuenta que estos estudios están realizados desde la perspectiva de corrientes psicológicas basadas más en el déficit o enfermedad, que en las fortalezas y posibilidades de las personas.

²⁸ “El Dios con el que nos relacionamos en la oración es deudor también de una historia. Una historia que es justamente la nuestra, en la medida en que Dios, en cuanto objeto mental, se ha ido conformando a lo largo de nuestro proceso vital, íntimamente enlazado a los avatares de las relaciones con nosotros mismos y con el mundo. Dios nos ha ido viniendo a través y a partir de nuestras necesidades biopsíquicas más determinantes, y ha ido tomando la forma y el colorido de nuestras experiencias vitales más profundas” (DOMÍNGUEZ MORANO, C, *Crear después de Freud*, Madrid, Paulinas, ²1992, 115).

²⁹ Cf. sobre la influencia paterna en Teresa de Jesús SANMIGUEL EGUILUZ, J., *Límites sin fronteras. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz a la luz de la psicología*. Madrid, San Pablo, 1994, 44-51.

Nosotros optamos por la perspectiva de la psicología positiva³⁰ para emitir una valoración de la madurez personal de Teresa. Dicha corriente psicológica basa su planteamiento sobre un concepto revisado de salud mental. Durante mucho tiempo, el concepto de salud mental ha sido entendido como ausencia de enfermedad o trastornos mentales. Sin embargo, la salud mental positiva está basada más en el concepto de bienestar que afectaría a todas las dimensiones de la persona - física, mental y social-. La salud, así entendida, es una combinación de distintos elementos, como pueden ser “un estado emocional positivo, y un modo de pensar compasivo sobre nosotros mismos y los demás, poseer expectativas de futuro positivo y, en general, un modo adaptativo de interpretar la realidad”³¹. Una persona sana sería aquella que dispone, a su vez, de esa fortaleza psíquica o resiliencia³² que le permite afrontar la complejidad de la vida, asumir la adversidad y proyectarse hacia adelante superando las dificultades.

Según esta corriente psicológica, una personalidad madura se muestra en tres rasgos vitales fundamentales³³. Vamos a nombrarlos brevemente haciendo referencia a cómo se verificarían en Teresa de Jesús.

El primero de ellos es una vida de *placer*, que podemos identificar a través de emociones como la risa, el sentido del humor, el optimismo y esperanza. Teresa es una mujer que sabe disfrutar de la vida³⁴, de sus detalles más insignificantes y de los grandes dones por los que se siente agraciada. Tiene un gran sentido del humor³⁵, y el

³⁰ Cf. la obra colectiva que ofrece una buena descripción del estado de la cuestión ASPINGWALL, L.G. – STAUDINGER, U. M., (eds.), *Psicología del potencial humano. Cuestiones fundamentales y normas para una psicología positiva*, Barcelona, Gedisa, 2007.

³¹ VÁZQUEZ, C.-HERVÁS, G. (Eds.), *Psicología positiva aplicada*, Bilbao, DDB, 2008, 22.

³² “Capacidad de adaptación de un ser vivo frente a un agente perturbador o un estado o situación adversos” (DRAE, s.v. “resiliencia”). Más ampliamente podemos decir que esta capacidad permite a las personas seguir viviendo y proyectándose hacia el futuro superando situaciones de conflicto, crisis o frustración más o menos graves. La resiliencia es el concepto sobre el que construye su definición de madurez humana la llamada psicología positiva.

³³ Cf. la síntesis realizada por GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., *Discernir la llamada. La valoración vocacional*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas-San Pablo, 2008, 73-77.

³⁴ “En entrando yo a la recreación, como no es muchas veces, deja su labor y comienza a cantar: la madre fundadora / viene a la recreación, / bailemos y cantemos / y hagamos el son” (Cta. 169, 1. A Jerónimo Gracián, fines diciembre, 1576).

³⁵ “Es extraña la habilidad de esta criatura, que con unos pastorcillos malaventurados y unas monjillas y una imagen de nuestra Señora que tiene, no viene fiesta que no hace una invención de ello en su ermita o en la recreación, con alguna copla, a que ella da buen tono, y la hace, que nos tiene espantadas. Sólo tengo un trabajo: que no sé cómo le poner la boca, porque la tiene frigidísima y se ríe muy friamente, y siempre se anda riendo. Una vez la hago que la abra, otra que la cierre, otra que no se ría. Ella dice que no tiene la culpa, sino la boca, y dice verdad” (Cta. 174, 6. A M^a de San José, 9.1.1577).

“estilo de hermandad y recreación”³⁶ con el que ella quiere que se viva en sus conventos no son más que una muestra de este primer aspecto.

En segundo lugar, una vida *comprometida*, que reconocemos en la capacidad de asumir responsablemente el trabajo, el desarrollo positivo de relaciones personales y la capacidad de amar. Tal y como hemos descrito en el apartado anterior, Teresa es una mujer que desarrolla ampliamente esta capacidad de comprometerse con las personas y con la realidad que vive. En sus últimos veinte años desarrollará una actividad desbordante sin que ello vaya en detrimento de su vida interior, por ejemplo³⁷. En cuanto al mundo de sus relaciones, sabemos del proceso lento y doloroso que supuso para ella la liberación afectiva. Una liberación que le permitió desplegar aún más su mundo afectivo, abriéndose a nuevas relaciones hasta el final de sus días. Vinculación y libertad serán dos palabras que irán de la mano en su modo de vivir sus relaciones en la última etapa de su vida³⁸.

Y en tercer y último lugar, una vida *significativa*, es decir, con un sentido que trasciende a la propia persona y le permite vivir con un horizonte o meta más allá de su propio límite. También hemos mencionado más arriba cómo la vida de Teresa se hace significativa justo en la medida en que es capaz de conquistar su mundo interior y, en él, encontrar una nueva energía y creatividad que se despliega en toda su obra escrita y fundacional. Es bonito observar cómo el corazón que busca a Dios como medio para la

³⁶ F 13,5.

³⁷ Teresa comparte con el P. Gonzalo Dávila, rector del colegio de San Gil de los jesuitas en Ávila, cómo vive la integración entre la acción desbordante y la vida interior: “Una de las grandes faltas que tengo es juzgar por mí en estas cosas de oración, y así no tiene vuestra merced que hacer caso de lo que dijere; porque le dará Dios otro talento que a una mujercilla como yo. Considerando la merced que nuestro Señor me ha hecho de tan actualmente traerle presente y que con todo eso veo cuando tengo a mi cargo muchas cosas que han de pasar por mi mano, que no hay persecuciones ni trabajos que así me estorben -si es cosa en que me puedo dar prisa-, me ha acaecido, y muy de ordinario, acostarme a la una y a las dos y más tarde, por que no esté el alma después obligada a acudir a otros cuidados más que al que tiene presente. Para la salud harto mal me ha hecho, y así debe ser tentación, aunque me parece queda el alma libre; como quien tiene un negocio de grande importancia y necesario y concluye presto con los demás para que no le impidan en nada a lo que entiende ser lo más necesario. Y así todo lo que yo puedo dejar que hagan las hermanas me da gran contento, aunque en alguna manera se haría mejor por mi mano; mas como no se hace por ese fin, Su Majestad lo suple y yo me hallo notablemente más aprovechada en lo interior mientras más procuro apartarme de las cosas. Con ver esto claro, muchas veces me descuido a no lo procurar, y cierto siento el daño y veo que podría hacer más y más diligencia en este caso y que me hallaría mejor” (Cta. 249, 2. A Gonzalo Dávila, verano 1578).

³⁸ “Yo le digo, mi padre, que ya mis holguras, a mi parecer, no son de este reino; porque lo que quiero no lo tengo, lo que tengo no lo quiero. Que es el mal que lo que solía holgarme con los confesores, ya no es; ha de ser más que confesor. Menos que cosa que sea como alma, no hinche su deseo. Por cierto que me ha aliviado escribir ésta. Déle Dios a vuestra merced siempre en amarle” (Cta. 76, 1. A Domingo Báñez, 3.12.1574).

salvación propia³⁹, se va transformando progresivamente, como fruto de ese proceso de maduración humano-espiritual, en un corazón que se va ensanchando mucho más allá de sí misma, hasta alcanzar a toda la humanidad. Dios es para Teresa el sentido vital que está en el principio de su vida, atraviesa toda su existencia y la proyecta mucho más allá de sí misma como horizonte infinito de su deseo. Dota su vida de sentido, sin más. O dicho de otro modo, Teresa no se explica a sí misma sin Dios⁴⁰.

Podemos concluir, pues, afirmando que Teresa de Jesús puede ser calificada como una persona positiva y resistente. Señalamos, a modo de síntesis final, las fortalezas de su personalidad más significativas agrupadas en las seis categorías que reflejan su madurez y equilibrio psíquico fundamental⁴¹, y de las cuales hemos ido dando cuenta a lo largo de este apartado aunque no las hayamos agrupado así inicialmente.

a. Sabiduría⁴²

Hemos destacado a este respecto su aguda inteligencia, el deseo continuo de conocer y comprender la vida espiritual, lo que acontece a su alrededor; su capacidad de analizar críticamente lo que vive, buscando en todo momento los juicios más objetivos. Incluso, como ella misma afirma en muchas ocasiones, aportando “las razones naturales que me movían, porque no quería se nos diese parecer sino conforme a ellas”⁴³. Hemos hablado de su realismo y mentalidad práctica que le permiten ser eficaz en sus propósitos⁴⁴. Es una gran conocedora de la persona humana, dotada de una gran

³⁹ Cf. V 3,5.

⁴⁰ Cf. MC 4,8.

⁴¹ Nos basamos en la descripción que hace MARTÍN SELIGMAN de las 24 fortalezas específicas de una persona positiva, desarrolladas en: SELIGMAN, M.E.P., *La auténtica felicidad*, Barcelona, Ediciones B, 2005, 227-240.

⁴² Seligman incluye en esta fortaleza las siguientes virtudes: curiosidad e interés por el mundo; amor por el conocimiento; juicio crítico y mentalidad abierta; ingenio, inteligencia práctica, perspicacia; inteligencia social, personal y emocional; perspectiva, entendiendo por tal la visión del mundo que tiene sentido para otros y les sirve de ayuda (Cf. SELIGMAN, M.E.P., *o.c.*, 212-218).

⁴³ V 32,16.

⁴⁴ En la gestión de las fundaciones aflorará de forma especial esta cualidad de Teresa: “delante de mí se hizo la cuenta de los derechos que han llevado; aquí la enviaré; que no hice poco yo entender estos negocios, y estoy tan baratonada y negociadora que ya sé de todo con estas casas de Dios y de la Orden, y así tengo yo por suyos los de vuestra merced y me huelgo de entender en ellos” (Cta. 24, 5. A Lorenzo de Cepeda, 17.I.1570).

capacidad de introspección y de observación de los demás⁴⁵. Y por último, en Teresa descubrimos una de esas personas que, desde su propia experiencia, se convierte en maestra y guía para otros. Muchos fueron los que en su tiempo pasaron de ser maestros a discípulos⁴⁶, en el trato que mantuvieron con ella.

b. Valor⁴⁷

Hemos hablado de Teresa como de una mujer miedosa y temerosa. Sin embargo, podemos identificar su fortaleza precisamente en el modo como ha superado sus temores, no dejándose envolver o paralizar por ellos. Por el contrario, Teresa ha superado con audacia y constancia, apoyada en la experiencia de Dios, sin duda, esos miedos que le brotaban porque así era “su natural”. Hasta el punto de haber sido reconocida y valorada su fortaleza de ánimo como “de hombre varón y de los muy barbados”⁴⁸. La honestidad, la llaneza y la claridad son precisamente tres cualidades que caracterizan de un modo incuestionable a Teresa, como ya vimos. De ella nos dirá el P. Bañez, “esta mujer, a lo que muestra su relación, aunque ella se engañase en algo, a lo menos no es engañadora, porque habla tan llanamente, bueno y malo, y con tanta gana de acertar, que no deja dudar de su buena intención”⁴⁹. Teresa se presenta con toda verdad y claridad a aquellos a los que abre su alma. Y se ríe de sí misma recordando tiempos en los que estuvo enredada en asuntos de honras y dineros⁵⁰.

c. Humanidad y Amor⁵¹

Quizá estamos ante la mayor fortaleza de la personalidad de Teresa y al mismo tiempo lo que la hace más vulnerable. Este será un punto específico que trabajaremos en

⁴⁵ A su hermano Lorenzo le dará claves para poder interpretar a su cuñado. Una muestra de su don para conocer a las personas: “Ellos (la conducta de su cuñado) son celos todo su sentimiento, y cierto que lo creo, porque tiene esta condición, que harto pasé con él porque éramos amigas doña Guiomar y yo. Toda la queja es de Cimbrón. El es de condición en cosas muy añiñado; mas bien lo hacía en Sevilla y con gran amor, y así, por amor de Dios, que vuestra merced le sobrelleve” (Cta. 115, 3. A Lorenzo de Cepeda, 24.7.1576).

⁴⁶ Por ejemplo García de Toledo, Teutonio de Braganza, Pablo Hernández o Pedro Ibáñez, entre otros.

⁴⁷ Incluye las virtudes de valor y valentía; perseverancia, laboriosidad y diligencia; integridad, autenticidad y honestidad (Cf. SELIGMAN, M.E.P., *o.c.*, 219-222).

⁴⁸ *BMC* 18,9.

⁴⁹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, ⁹2006, 231.

⁵⁰ Cf. V 20, 25-27.

⁵¹ Incluye las siguientes virtudes: bondad y generosidad; amar y dejarse amar. Cf. SELIGMAN, M.E.P., *o.c.*, 222-224.

este capítulo, por lo que ahora no nos extendemos. De todos modos, recordamos todo lo dicho respecto a su disposición para la amistad, y el gran desarrollo de todo su mundo relacional. El amor será el *leitmotiv* de su vida.

d. Justicia⁵²

Aquí nos fijamos especialmente en la capacidad, influencia y liderazgo que ejerció Teresa en los grupos humanos con los que se relacionó. Es una constante en su vida, pero sobre todo muy patente en la última etapa donde se pondrá más de manifiesto en cómo organiza y acompaña su reforma de la Orden⁵³. Es una mujer estratega, con mucho poder de influencia gracias al atractivo de “sus gracias de naturaleza”, de las que hemos hablado más arriba.

e. Templanza⁵⁴

La capacidad de perdón, la humildad y la discreción son tres rasgos que se definen claramente en la vida y doctrina de Teresa de Jesús. Sobre el perdón habla ampliamente al final del *Camino de Perfección*, como uno de los efectos de la contemplación⁵⁵. Pero tal vez sea más ilustrativo verla en acción, perdonando y

⁵² Incluye las virtudes: civismo, sentido del deber, capacidad de trabajo en equipo y lealtad; imparcialidad y equidad; liderazgo (Cf. SELIGMAN, M.E.P., *o.c.*, 225-2279).

⁵³ Sus cartas y a lo largo de todo el libro de las *Fundaciones*, son una muestra evidente de cómo Teresa hace seguimiento concreto y cercano de las situaciones que se viven en cada uno de los conventos y también las personas. Atiende hasta el mínimo detalle, se hace presente, y no abandona los conventos hasta dejar la casa “recogida y acomodada” a su querer (Cf. F 19,6-7; F 10, 3-4). En las cuestiones de gobierno, por ejemplo en la elección de provincial, moverá sus cartas para poder influir y orientar la elección: “También se me ha ofrecido que, si vuestra reverencia quedare por provincial, procure sea su compañero el padre Nicolao, que importará mucho para estos principios andar juntos (aunque esto no lo digo al comisario); porque como es tan enfermo el padre fray Bartolomé, no puede dejar de comer carne y tiénele ya sobre ojos algunos. Al menos para estos principios, yo le digo que haría mucho al caso, y tiene buen consejo para todo; y quien ha sufrido otros como vuestra reverencia, bien se holgará con quien no tendrá que sufrir” (Cta. 371, 2. A Jerónimo Gracián, 17.2.1581). Cf. Sobre el liderazgo de Teresa que se refleja en sus cartas GIL MUÑOZ, T., “Desde la pluma de Teresa de Jesús: cartas”, en: BEL, G.-LISO, P., (Coord.), *Teresa y Enrique: cara a cara. Actas del congreso internacional teresiano realizado en Tortosa del 16 al 18 de Enero de 2015*, Ávila, CITEs-Universidad de la Mística, 2015, 222-226. Una aportación interesante con respecto al liderazgo desde una perspectiva carismática la encontramos en MONTESI, C., “S. Teresa illuminata”, en: SANCHO FERMÍN, F. J. – CUARTAS LONDOÑO, R. (Dir.), *El libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús: Actas del III Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Ávila-Burgos, Monte Carmelo-Universidad de la Mística – CITEs, 2013, 345-367.

⁵⁴ Incluye las virtudes: autocontrol; prudencia, discreción y cautela; humildad y modestia (Cf. SELIGMAN, M.E.P., *o.c.* 228-230).

⁵⁵ “Pues tened mucha cuenta, hermanas, con que dice: «como perdonamos»; ya como cosa hecha, como he dicho. Y advertid mucho en esto, que cuando de las cosas que Dios hace merced a un alma en la

acogiendo a quienes han hecho daño a su propia persona o a su obra. Citamos como ejemplo la carta que remite a sus hermanas del Convento de Sevilla invitándolas a acoger y perdonar a dos monjas que habían generado un fuerte conflicto en el convento. Todo un proceso de reconciliación que refleja bien el corazón de Teresa⁵⁶. Por otra parte, la humildad es uno de los pilares donde, según ella misma nos dice, construye todo el edificio de su vida de oración. Una humildad que la sitúa en la verdad de lo que es. Y finalmente, la discreción y la moderación también serán dos rasgos fundamentales de su espiritualidad. Teresa vivirá y pedirá a sus monjas un estilo de vida moderado y discreto, pues es “amiga de apretar en virtudes, más no en el rigor”⁵⁷.

f. Trascendencia⁵⁸

Junto con la del amor, esta sería la otra gran fortaleza sobre la que Teresa sostiene su vida. Aquí entrarían los rasgos de la gratitud, de la esperanza, la capacidad de disfrutar de la belleza, el sentido del humor, la pasión o entusiasmo por aquello que desea. Pero sobre todo, aquí hablaríamos de la dimensión explícitamente religiosa de Teresa. La piedad presente desde su infancia, deviene con los años y la experiencia en una fe firme, una certeza interior sobre la que apoya su existencia, en que Dios es el Amigo verdadero, la “Vida de *su* vida y el sustento que *la* sustenta”⁵⁹.

Después de este breve recorrido por los distintos rasgos que hemos tratado de justificar a partir del texto teresiano, estamos en disposición de afirmar que Teresa de

oración que he dicho de contemplación perfecta no sale muy determinada y, si se le ofrece, lo pone por obra de perdonar cualquier injuria por grave que sea, no estas naderías que llaman injurias, *no fie mucho de su oración*; que al alma que Dios llega a Sí en oración tan subida no llegan ni se le da más ser estimada que no” (C 36,8). Cf. C 36, 8-13.

⁵⁶ “No se les muestre ningún género de desamor, antes la regale más la que estuviere por mayor, y todas le muestren gracia y hermandad, y a esotra también. Procuren olvidar las cosas, y miren lo que cada una quisiera se hiciera con ella si le hubiera acaecido. Crean que esa alma estará bien atormentada, aunque no esté conocida -porque el demonio lo hará-, de que no salió con más. Podría ser hacerla que haga un mal recaudo de sí con que pierda el alma y el seso -que para esto postrero quizá habrá menester poco-, y todas hemos ahora de traer delante esto y no lo que ha hecho. Quizá le hacía entender el demonio que ganaba el alma y servía muy mucho a Dios. Ni delante de su madre se hable palabra, que la he habido lástima” (Cta. 294, 10. A Isabel de San Jerónimo y María de San José, 3.5.1579). Cf. también los números 8-12 para leer todas las recomendaciones que Teresa ofrece para vivir el proceso de reconciliación de estas dos monjas.

⁵⁷ Cta.161, 8. A Ambrosio Mariano, 12.12.1576.

⁵⁸ Incluye las virtudes: la capacidad de disfrutar de la belleza y la excelencia; gratitud; esperanza, optimismo y previsión; espiritualidad, propósito, fe o religiosidad; perdón y clemencia; picardía y sentido del humor; brío, pasión y entusiasmo (Cf. SELIGMAN, M.E.P., *o.c.*, 231-236).

⁵⁹ Cf. 7M 2,6. Los subrayados son nuestros.

Jesús es una persona que ha alcanzado positivamente un grado muy satisfactorio de madurez humana⁶⁰. Aunque no se trata de un requisito imprescindible para poder vivir la noche oscura, creemos que su importancia radica en que nos permitirá no reducirla o no confundirla con episodios más o menos transitorios, de depresión o melancolía⁶¹. Algunos autores del ámbito psiquiátrico o médico, han realizado interpretaciones muy parciales de Teresa a este respecto, reduciendo las experiencias teresianas a una interpretación meramente clínica, ya sea de depresión o de epilepsia⁶².

Abordaremos, a continuación, la enfermedad y el proceso de maduración afectiva como dos experiencias significativas de crisis o conflicto a partir de las cuales Teresa vivirá un proceso de purificación susceptible de ser interpretado como parte de su noche oscura. Justificar esta última afirmación será el propósito de nuestro análisis.

2.3. La enfermedad, una forma de vivir la noche

La enfermedad es una de las situaciones vitales de sufrimiento que puede ser cauce para la noche oscura. No podemos afirmar que toda enfermedad se pueda identificar como noche oscura. Esto dependerá fundamentalmente de que se trate de una situación que afecta de algún modo a la relación de la persona con Dios, a su experiencia de fe y su modo de creer. En la medida en que sea una experiencia que purifica la imagen de Dios y con ello la propia fe, estaremos asistiendo a una noche oscura. Podríamos remitirnos a muchos ejemplos, pero baste mencionar a Job como el

⁶⁰ Cf. para completar con una síntesis del perfil psicológico de Teresa desde la perspectiva de la madurez personal DUARTE BAYONA, I., "Psicología y santidad en santa Teresa de Jesús y santa Teresita del Niño Jesús", en: *Religión y cultura* XLVI (2000), 783-804.

⁶¹ El propio Juan de la Cruz ofrece los criterios para diferenciar el fenómeno de la "noche" de otras situaciones vitales que pueden interpretarse como depresión psicológica en 1N 9, que completa lo ya iniciado en 2S 13 y 14.

⁶² Autores como Javier Álvarez han estudiado a Teresa de Jesús desde la clave de la depresión o melancolía, llegando a la conclusión de que Teresa es en realidad una epiléptica: Cf. ÁLVAREZ, J., *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*, Madrid, Trotta, 1997, 137-146. Aborda el tema también en, ÁLVAREZ, J., *Éxtasis sin fe*, Madrid, Trotta, 2000, 89-93. En esta misma línea, GARCÍA-ALBEA RISTOL, E., *Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica*, Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2002. Las hipótesis de estos autores han sido rebatidas, así mismo, en ÁLVAREZ, T., *Teresa a contraluz. La Santa ante la crítica*. Burgos, Monte Carmelo, 2004, 145-161. Más recientemente nos encontramos una interpretación médica de Teresa a partir de la epilepsia en el lóbulo temporal, y un intento de explicación de todos sus fenómenos y experiencias místicas desde el punto de vista de la neurociencia en MORA, F., *El dios de cada uno. Por qué la neurociencia niega la existencia de un dios universal*, Madrid, Alianza, 2011, 68-72. Entre los estudios recientes que han realizado una biografía de Teresa de Jesús aplicando un método para el análisis, diagnóstico, y seguimiento de algunos trastornos de depresión, disociación o histeria de conversión se encuentra ALONSO-FERNÁNDEZ, F., *Historia personal de la monja Teresa de Jesús*, Madrid, La hoja del Monte, 2013.

prototipo de creyente purificado a través de la enfermedad, a partir de la cual va a poder expresar la mayor confesión de fe de su vida: “Te conocía solo de oídas, ahora te han visto mis ojos”⁶³.

En nuestro caso, será la misma Teresa de Jesús la que al inicio de las sextas moradas nombre la enfermedad como uno de esos “trabajos interiores y exteriores”⁶⁴ que padece una persona antes de entrar en la séptima morada, o lo que es lo mismo, alcanzar la ansiada unión con Dios. Hablará, de hecho, de enfermedades grandísimas: “también suele dar el Señor enfermedades grandísimas. Este 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 -digo exterior- aunque entren cuantos quisieren; si es de los muy recios dolores, digo, porque descompone lo interior y exterior de manera que aprieta un alma que no sabe qué hacer de sí”⁶⁵.

Por tanto, apoyados en su misma afirmación, creemos que para Teresa la vivencia de sus enfermedades supuso una purificación y sobre todo, como veremos, un medio privilegiado para identificarse con Cristo, en su pasión y cruz. Será un dato biográfico que hay que tener en cuenta a la hora de comprender su proceso espiritual, sin duda alguna.

2.3.1. Teresa de Jesús, una mujer enferma: datos biográficos e interpretaciones

En este primer apartado vamos a recordar de modo sintético la experiencia de enfermedad que ha vivido Teresa. Empezamos por recoger su autocomprensión como mujer enferma. Nos fijamos en primer lugar también en las sextas moradas, pues aunque trata de ocultar su identidad, de sobra sabemos que habla de sí misma. En ellas afirmará Teresa: “Yo conozco una persona que desde que comenzó el Señor a hacerla esta merced que queda dicha – 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, sin otros grandes trabajos.”⁶⁶ También afirmará en innumerables ocasiones su situación

⁶³ Jb 42,5.

⁶⁴ Cf. 6M 1,1.

⁶⁵ 6M 1,6.

⁶⁶ 6M 1,7.

de mujer enferma, por ejemplo a la hora de hablar de su modo de vivir las penitencias⁶⁷. La referencia a su estado de salud es una constante en gran parte de sus cartas, y también frecuente en el desarrollo mismo del resto de su obra escrita, lo cual nos permite afirmar que para Teresa, el dato sobre su estado de salud o enfermedad era significativo a la hora de hablar de sí misma y como tal lo ofrecía casi siempre⁶⁸.

Muchos han sido los estudios que se han realizado acerca de las enfermedades que ha padecido Teresa de Jesús y las interpretaciones han sido muy diversas. Para la síntesis que ofrecemos a continuación nos hemos basado en la obra de Britta Souvignier⁶⁹, en la cual se recogen, a su vez, los estudios más importantes hasta la fecha de su publicación. Cuando trata de ofrecer una síntesis de las distintas interpretaciones que se han podido dar de las enfermedades de Teresa, constata esta autora que éstas se pueden agrupar en dos grandes tendencias: las que sostienen que el factor determinante de las enfermedades de Teresa es de carácter psíquico y las que consideran que las enfermedades han tenido una causa externa.

Describamos brevemente la relación de enfermedades que ha padecido Teresa. Lo primero que constatamos es que la enfermedad irrumpe en la vida de Teresa desde muy joven. En el libro de *Vida* va a hablar en dos ocasiones de una *gran enfermedad*. La primera de ellas en otoño de 1532, en el internado de las MM. Agustinas donde la recluyó su padre para cuidar de su educación⁷⁰. Los síntomas que padeció fueron calenturas y desmayos. Y la segunda vez, en 1538, al poco de iniciar su vida como carmelita, en el Convento de la Encarnación⁷¹. Ella misma atribuye la causa al cambio de vida y de alimentación que sufrió. Será la segunda la que ha despertado un mayor interés por parte de los estudiosos de la medicina, fundamentalmente por la gran cantidad de datos que ella misma ofrece en su autobiografía.

⁶⁷ “Los ímpetus que me dan algunas veces y han dado de hacer penitencia, son grandes, y si alguna hago, siéntola tan poco con aquel gran deseo, que alguna vez me parece -y siempre casi- que es regalo particular, aunque hago poca, por ser muy enferma” (CC 3,5).

⁶⁸ Sirva como ejemplo esta cita: “A mí me ha probado la tierra de manera que no parece nací en ella; no creo he tenido mes y medio de salud al principio, que vio el Señor que sin ella no se podía asentar entonces nada, ahora Su Majestad lo hace todo.” (Cta. 41, 1. A María de Mendoza, 7.3.1572).

⁶⁹ SOUVIGNIER, B., *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2008.

⁷⁰ “En este tiempo, aunque yo no estaba descuidada de mi remedio, andaba más ganoso el Señor de disponerme para el estado que me estaba mejor. Diome una gran enfermedad, que hube de tornar en casa de mi padre” (V 3,3).

⁷¹ Cf. V 4, 5.

Al enfermar en esta segunda ocasión, su padre interviene tratando de poner remedio buscando a los mejores médicos. Habiendo oído hablar de una famosa curandera en Becedas, llevará a Teresa a recibir sus curas. Malos remedios, pues como sabemos, las continuas purgas a las que le sometió y las hierbas que le hizo tomar fueron causa de una intoxicación mayor que casi acaba con su vida. Vamos a acercarnos a su propia narración de lo vivido, fijándonos especialmente en la mezcla de síntomas físicos y descripciones de su estado anímico:

“Estuve en aquel lugar tres meses con grandísimos trabajos, porque la cura fue más recia que pedía mi complexión. A los dos meses, a poder de medicinas, me tenía casi acabada la vida, y el rigor del mal de corazón de que me fui a curar, era mucho más recio, que algunas veces me parecía con dientes agudos me asían de él, tanto que se temió era rabia. Con la falta grande de virtud –porque ninguna cosa podía comer si no era bebida, de grande hastío -, calentura muy continua y tan gastada, (porque casi un mes me había dado una purga cada día), estaba tan abrasada que se me comenzaron a encoger los nervios con dolores tan incomportables, que día ni noche ningún sosiego podía tener; una tristeza muy profunda”⁷².

En esta ocasión Teresa estuvo al borde de la muerte. Y como consecuencia de ello, pasó casi tres años prácticamente paralítica. Una vez restablecida de esta gran enfermedad, Teresa ya nunca dejará de padecer algún síntoma, con mayor o menor intensidad. Algunos de los enumerados por ella misma son fiebres o calenturas, infecciones de garganta, vómitos, dolores de cabeza, debilidad⁷³, entre otros. Podemos decir que ya serán pocas las ocasiones en las que Teresa se podrá percibir a sí misma con un estado de salud pleno.

Fijándonos en la que ha sido enfermedad principal de Teresa trataremos de sintetizar las distintas interpretaciones que se han hecho de su condición de mujer enferma de una forma más amplia.⁷⁴

⁷² V 5,7.

⁷³ “Yo no entiendo sino en regalarme, en especial tres semanas ha que sobre las cuartanas me dio dolor en un lado y esquinancia. El uno de estos males bastaba para matar, si Dios fuera servido mas no le ha de haber que llegue a hacerme este bien. Con tres sangrías estoy mejor. Quitáronseme las cuartanas; mas 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.” (Cta. 41, l. A María de Mendoza, 7.3.1572)

⁷⁴ Cf. LÓPEZ ALONSO, A., *Teresa de Jesús: enferma o santa*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004. Seguimos a este autor en este punto por considerar que hace una buena síntesis de este tema, incorporando todos los datos de la investigación precedente.

Todos los autores que se han acercado a este episodio de la vida de la santa coinciden en afirmar la estrecha relación que tiene su enfermedad física con sus estados psíquicos y espirituales. Nunca aparecen los síntomas o descripción de sus enfermedades desconectados de su situación personal. De modo sutil, se puede percibir la conexión entre los momentos de mayor tensión o crisis interna con el empeoramiento de su enfermedad⁷⁵. No se puede separar, por tanto, la conflictividad y lucha interior que vive Teresa de los momentos más críticos de sus enfermedades. Parece que su cuerpo grita cuando su espíritu lucha⁷⁶.

Teniendo en cuenta las interpretaciones de los diferentes autores, se pueden esbozar dos grandes tendencias, tal y como dijimos más arriba: los que tienden a psiquiatrizarse la enfermedad teresiana, tratando de explicarla con parámetros de enfermedad mental – neurosis⁷⁷, histeria⁷⁸, melancolía – y los que han tratado de dar una explicación que excluye la enfermedad mental. En este segundo grupo nos encontramos con la coincidencia en el diagnóstico de López Ibor y Poveda Ariño⁷⁹. Ambos autores se fijan en las continuas alteraciones de ánimo que presenta Teresa. Centrándonos en los primeros años de vida en la Encarnación, ella misma da muestra de esta alternancia de fases anímicas. Tan pronto dice que Dios le dio un contento por el estado de vida asumida⁸⁰, como aparecen los grandes desasosiegos que también sufrió en los inicios⁸¹.

⁷⁵ Sirva como ejemplo la siguiente cita: “En esta batalla estuve tres meses, forzándome a mí misma con esta razón [...]. Pasé hartas tentaciones estos días. Habíanme dado, con unas calenturas, unos grandes desmayos, que siempre tenía poca salud” (V 3,6-7).

⁷⁶ M. Izquierdo, en la biografía que escribe de Teresa, cuestiona las misma justificación que ella misma hace de su enfermedad. Así, afirma que “(Teresa) no declara las verdaderas causas. Y lo disimula con unas razones que nos resultan inexactas: ‘La mudanza de la vida y de los manjares me hizo daño a la salud, que aunque el contento era mucho, no bastó’ (V 4,5). ¿Qué es lo que no basta, a pesar del contento? ¿Se ha excedido quizá en la aspereza de las penitencias que han sido atroces? ¿Quizá en los ayunos prolongados? ¿Quizá su determinación de entregarse a Dios apoyada en solas sus fuerzas ha destrozado su psicología? ¿Quizá el ‘temor servil’ aprendido en san Agustín, o el dolor por sus pecados? Sean cuales sean las causas, el sentimiento de culpabilidad pesa en su ánimo más de lo que ella misma cree. Porque el sentimiento de culpabilidad y el deseo de perfeccionismo van siempre unidos” (IZQUIERDO, M., *Teresa de Jesús. Con los pies descalzos*, Madrid, San Pablo, 2006, 73-74).

⁷⁷ Cf. BILBAO ARISTEGUI, P., *Santa Teresa de Jesús enfermera: la salud corporal de sus obras y escritos*, Vitoria, Editorial del seminario, 1952, 42-68, (disponible en <http://bibliotecadigital.jcyl.es>)

⁷⁸ Cf. PERALES GUTIÉRREZ, A., *El supernaturalismo de Santa Teresa y la filosofía médica*, Madrid, Librería Católica de Gregorio del Amo, 1894, (disponible en: <http://bibliotecadigital.jcyl.es>); NOVOA SANTOS, R., *Patografía de Santa Teresa y el instinto de la muerte*, Madrid, Ediciones Morata, 1932, (disponible en: <http://bibliotecadigital.jcyl.es>)

⁷⁹ Ambos autores, cada uno en su obra, ofrecen argumentos solventes en contra de las hipótesis de histeria, neurosis o melancolía-enfermedad. Cf. LÓPEZ-IBOR, J. J., *De la noche oscura a la angustia*, Madrid, Rialp, 1973, 35-85; POVEDA ARIÑO, J.M., *La Psicología de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1984, 133-142). Ofrece una buena síntesis de ambos LÓPEZ ALONSO, A., *o. c.*, 33-35.

⁸⁰ “En tomando el hábito, luego me dio el Señor a entender cómo favorece a los que se hacen fuerza para servirle, la cual nadie no entendía de mí, sino grandísima voluntad. A la hora me dio un tan gran contengo

Para estos autores, por tanto, el cuadro central de diagnóstico que presenta Teresa sería de timopatía ansiosa o angustia vital. Se trata de personas que son proclives a la alteración anímica, muchas veces sin relación con lo que están viviendo, que se manifiesta en forma de sentimientos de ansiedad y de angustia⁸². Lo característico de esta enfermedad es que suele derivar en somatizaciones diversas, como pueden ser dolores de cabeza, vómitos, dolores musculares... Pero lo que nos dejan claro estos dos autores es que no se trata de una enfermedad mental, es más, López Alonso ni siquiera la considera enfermedad, sino más bien un modo de ser. A partir de este diagnóstico central, aparecería todo su historial clínico de carácter secundario, como puede ser el paludismo, la tuberculosis, la artrosis o la brucelosis citada anteriormente.

Recientemente, el profesor Avelino Senra Varela ha publicado un libro con el título *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*⁸³. Como médico, su pretensión ha sido la de realizar un diagnóstico de las enfermedades teresianas ciñéndose a los datos puramente objetivos y médicos, rechazando todo intento de psiquiatrizar a Teresa de Jesús. En este sentido, comparte las opiniones de los dos autores citados más arriba, López Ibor y Poveda Ariño. En cuanto al diagnóstico del cuadro central de la enfermedad, este autor se inclinará por una neurobrucelosis. “La neurobrucelosis era posible en Ávila en el siglo XVI y seguramente frecuente. Santa Teresa tiene evidentes signos y síntomas de meningoencefalitis de posible origen brucelósico: fiebre, cefaleas, pérdida del estado consciente con coma profundo indiscutible, precedido de convulsiones [...] La presencia del encogimiento como un ovillo, posición en gatillo, es típico del síndrome meníngeo y esa posición era la que tenía Santa Teresa al despertar del estado de coma”⁸⁴.

Aun considerando todos estos posibles diagnósticos, creemos que es muy acertada la opinión de B. Souvignier al respecto. Esta autora se mostrará escéptica ante

de tener aquel estado, que nunca jamás me faltó hasta hoy, y mudó Dios la sequedad que tenía mi alma en grandísima ternura. Débanme deleite todas las cosas de la religión, y es verdad que andaba algunas veces barriendo en horas que yo solía ocupar en mi regalo y gala, y acordándoseme que estaba libre de aquello, me daba un nuevo gozo, que yo me espantaba y no podía entender por dónde venía” (V 4,2).

⁸¹ “Olvidé de decir cómo en el año del noviciado pasé grandes desasosiegos con cosas que en sí tenían poco tomo, mal culpábanme sin tener culpa hartas veces. Yo lo llevaba con harta pena y imperfección, aunque con el gran contento que tenía de ser monja todo lo pasaba. Como me veían procurar soledad y me veían llorar por mis pecados algunas veces, pensaban era el descontento, y así lo decían” (V 5,1).

⁸² POVEDA ARIÑO, J. M., *o.c.*, Madrid 1984, 141.

⁸³ SENRA VARELA, A., *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Díaz de Santos, 2006.

⁸⁴ SENRA VARELA, A., *o.c.*, 123.

todas estas interpretaciones por dos razones fundamentales. La primera de ellas es el hecho de que partiendo de datos objetivos idénticos, llegan a diagnósticos diferentes, fundamentalmente porque todos, al final, necesitan incorporar algún supuesto que no aparece de forma explícita en la narración teresiana. Y en segundo lugar, porque no tienen en cuenta la distancia temporal entre el contexto de Teresa y el nuestro, con lo que implica de cambio de paradigma y lenguajes a la hora de hablar, en este caso, de las enfermedades. No obstante, acepta la valoración de Senra Varela como la más probable, aunque tampoco verificable.

Lo que podemos nosotros concluir, sin tener una visión experta desde el campo de la medicina, es que Teresa padeció graves enfermedades físicas a lo largo de su vida, pero que tuvo también cierta tendencia a padecer angustia, pasó por momentos en su vida que pueden considerarse como “ramalazos depresivos”, sin que ello equivalga a afirmar que padeciera melancolía o depresión en cuanto enfermedad mental. Teresa habla de una “tristeza muy profunda”⁸⁵, pero nunca le supuso esta situación una desconexión con la realidad. Teresa vive la angustia, pero una angustia muy humana que todos padecemos en situaciones de conflicto o de crisis personal, a veces provocada, sencillamente, por el desajuste entre la realidad vivida y el ideal soñado⁸⁶, que, vivido concretamente en el ámbito de la oración y su propia realidad personal, dará lugar a una noche oscura existencial de Teresa de la que trataremos en el próximo capítulo.

Por tanto, tratamos ahora de dar nuestra opinión acerca de una cuestión importante para poder avanzar en nuestro discurso, más allá del interés médico o psiquiátrico con respecto a sus enfermedades, desde nuestro estudio sobre la noche oscura teresiana: hasta qué punto Teresa de Jesús es una mujer melancólica, es decir, con un trastorno depresivo de la personalidad, o si hemos de hablar más bien de

⁸⁵ Cf. V 5,7.

⁸⁶ “Pasaba una vida trabajosísima, porque en la oración entendía más mis faltas. Por una parte me llamaba Dios; por otra, yo seguía al mundo. Dábanme gran contento todas las cosas de Dios; teníanme atada las del mundo. 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). Cf. V 7,19; 8, 5-6.

procesos de noche oscura que se manifiestan también como situaciones de angustia profunda⁸⁷.

En el s. XVI, la medicina galeana, predominante en el momento, considera la melancolía como una enfermedad causada por el predominio del humor negro. En general, era definida como “un tipo de locura sin fiebre, que tiene como compañeros comunes al temor y a la tristeza, sin ninguna razón aparente”⁸⁸. A la hora de identificar las causas de la melancolía, el estudio ya clásico de R. Burton, ofrece toda una serie de variables que clasifica como sobrenaturales y naturales. La causa sobrenatural será Dios mismo o sus ángeles, o también el demonio y sus ministros⁸⁹. En todo caso, siempre con el permiso divino. Si la causa es de este orden, no se puede hacer nada. Por otro lado, enumera una serie de causas que interpreta como naturales asociadas a factores diversos como la edad, la alimentación, el sueño o descanso, el ejercicio, etc.

Teresa vivió muy de cerca esta enfermedad, en hermanas de convento y también en la propia familia. Claramente habla de su hermano Pedro en estos términos de melancolía⁹⁰. Y por este motivo, será una gran conocedora de esta enfermedad, como muestra su enseñanza acerca de cómo tratar a las que tienen melancolía. Lo desarrolla de forma explícita en el capítulo 7 de las *Fundaciones*. El tratamiento que hace de la melancolía en este capítulo está enfocado a la incidencia en la vida comunitaria de estas personas. Se refiere a ellas como “las que tienen humor de melancolía”⁹¹. Teresa interpreta la melancolía claramente como enfermedad desde las categorías galénicas. También para Teresa consistirá en un predominio del humor negro que “oscurece la sede de la inteligencia”⁹² y engendra el miedo y la tristeza. Partirá del reconocimiento de que se trata de una enfermedad sutil, que puede ser confundida en su modo de manifestarse. Se esfuerza en establecer criterios a la hora de tratar a dichas personas, teniendo en cuenta que no todos los casos son iguales, y en este sentido, no causan los

⁸⁷ Cf. para una clarificación de la semejanza y distinción de depresión y noche oscura BÄUMER, R.-PLATTIG, M., (Eds.), *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, o.c., 143-162.

⁸⁸ BURTON, R., *Anatomía de la melancolía*, Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría, 1997, 172.

⁸⁹ Cf. BURTON, R., o.c., 183-203..

⁹⁰ Cta. 337, 3. A Lorenzo de Cepeda, 10.4.1580.

⁹¹ F 7,1.

⁹² LÓPEZ IBOR, J.J., *De la noche oscura a la angustia*, o.c., 43; Teresa identifica claramente este oscurecimiento de la inteligencia cuando afirma que en la enferma “la razón está oscurecida”, está “sujeta la razón” (F 7,2).

mismos problemas. Al mismo tiempo, se hace eco de que hay distintos grados en la enfermedad, y así como de que pasa por fases distintas.

Un argumento contundente en el que nos basamos para descartar que Teresa fuera una mujer melancólica es precisamente el hecho de que ella no se considere a sí misma como tal en ningún momento. Una mujer que no ha tenido reparo en describir hasta el último detalle sus enfermedades, incluso sus estados anímicos más críticos en toda su crudeza, y que por otra parte conoce tan bien y nombra explícitamente dicha enfermedad, no se refiere a sí misma como enferma de melancolía o melancólica. Si bien es cierto que sí hace mención al “tormento de melancolía”⁹³ que en algún momento ha sufrido. Quizá podemos afirmar como primera hipótesis, basándonos en este primer argumento, que Teresa no padeció la enfermedad de la melancolía, aunque sí padeció episodios melancólicos en su vida, fases de angustia y tristeza⁹⁴.

Un segundo argumento nos lo ofrece atender al conjunto de su vida y ver que no se verifican los factores que hacen que estos episodios melancólicos se conviertan en estados anómalos. El primero de ellos sería que dejen de ser episodios y se convirtiera en situación estable, es decir, en situación habitual. La duración de los momentos de angustia descritos por Teresa rara vez pasan de horas o días. Nunca una situación estable que haya durado muchos meses. Y el segundo de los factores sería constatar que la persona se doblega ante este estado, incluso se aprovecha de esa situación, escondiendo bajo este síntoma un solapado narcisismo del yo. Ella misma avisa de que “he miedo que el demonio, debajo del color de este humor, como he dicho, quiere ganar muchas almas; porque ahora se usa más que suele, y es que toda la propia voluntad y libertad llaman ya melancolía”⁹⁵. Teresa, sin embargo, se muestra como una mujer luchadora, que hace frente y busca cómo salir de esos momentos. De ella nos dirá Ana de San Bartolomé que “tubo en esta vida trabajos grandes, los cuales llevó con buen ánimo por amor de Dios.”⁹⁶

⁹³ “Ya estoy casi buena, que el jarabe que escribo a nuestro padre me ha quitado aquel tormento de melancolía, aun creo la calentura del todo” (Cta. 63,2. A María Bautista, 14.5.1574).

⁹⁴ Cf. LÓPEZ IBOR, J.J. *o.c.*, 35-85.

⁹⁵ F 7,8.

⁹⁶ SOBRINO CHOMÓN, T. (Edit), *Procesos para la beatificación de la madre Teresa de Jesús: edición crítica*, Vol. I, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2008, 45.

Y de sobra es conocida la descripción que su primer biógrafo, Francisco de Ribera, hace de ella, afirmando que “tenía ánimo más que de mujer, fuerte y varonil”⁹⁷. También dirá de ella que “diola Dios también un entendimiento grande, que abrazaba mucho, y agudo, un juicio reposado, no nada arrojado, sino lleno de madurez y de cordura. Pensaba muy bien lo que había de hacer, y veía lo que había en la cosa de que pensaba, y después de determinada, tenía gran constancia y firmeza para seguirlo y llevarlo a cabo”⁹⁸. Ninguna de estas cualidades abalaría la opinión de que Teresa se dejara llevar por la melancolía hasta el punto de hacerse dueña de su voluntad. Por el contrario, parece más bien que quedan como vivencias fuertes e íntimas, compartidas con aquellos que gozan de su confianza, y sobre todo, en su trato a solas “con quien sabemos nos ama”⁹⁹. Ahí encontrará fuerza para salir de estas noches, tristezas y angustias que sin duda alguna ha padecido.

Dos son, por tanto, las afirmaciones que nos interesa tener en cuenta: por un lado, la afirmación de que Teresa de Jesús ha sufrido grandes enfermedades y que, como ella misma interpreta, son dadas por Dios para probarla antes de adentrarse en la séptima morada¹⁰⁰; Teresa experimentó de forma muy evidente la debilidad y vulnerabilidad de su propio cuerpo. Por otra parte, descartamos que Teresa de Jesús sea una mujer que padece melancolía como enfermedad mental. Esto nos permitirá en el apartado siguiente poder afirmar que las crisis de angustia padecidas por Teresa forman parte del proceso de purificación que vive. Habrá que ver ahora hasta qué punto influye en su experiencia de fe, la resitúa en su verdad personal de cara a Dios y en qué sentido podemos considerarlo como una experiencia de noche oscura.

2.3.2. *Significado espiritual de la enfermedad de Teresa de Jesús*

La relación que mantiene Teresa con su propia enfermedad no es ajena al proceso espiritual que vive. No duda en calificar las enfermedades padecidas por ella como “el mayor (trabajo) que hay en la tierra –digo exterior-”, trabajos que forman parte de la preparación del alma para la entrada a la séptima morada, plenitud de la vida espiritual. Como hemos visto, Teresa convive con la enfermedad hasta el final de sus

⁹⁷ FRANCISCO RIBERA, *Vida de Santa Teresa de Jesús, o.c.*, 359.

⁹⁸ FRANCISCO RIBERA, *o.c.*, 358.

⁹⁹ V 8,5.

¹⁰⁰ Cf. 6M 1,7.

días. Partimos de un texto que, además de servirnos como un testimonio más de sus enfermedades, nos habla de cómo para ella la enfermedad ha sido un territorio personal sobre el que ha tenido que aprender a discernir:

“Como el bendito hombre [su padre] venía con esto, hacíaseme recio verle tan engañado en que pensase trataba con Dios como solía, y díjele que ya yo no tenía oración, aunque no la causa. Púsele mis enfermedades por inconveniente; que, aunque sané de aquella tan grave, siempre hasta ahora las he tenido y tengo bien grandes, aunque de poco acá no con tanta reciedumbre, mas no se quitan, de muchas maneras. En especial tuve veinte años vómito por las mañanas, que hasta más de mediodía me acaecía no poder desayunarme; algunas veces, más tarde. Después acá que frecuento más a menudo las comuniones, es a la noche, antes que me acueste, con mucha más pena, que tengo yo de procurarle con plumas y otras cosas, porque si lo dejo, es mucho el mal que siento. Y casi nunca estoy, a mi parecer, sin muchos dolores, y algunas veces bien graves, en especial en el corazón, aunque el mal que me tomaba muy continuo es muy de tarde en tarde. Perlesía recia y otras enfermedades de calenturas que solía tener muchas veces, me hallo buena ocho años ha. De estos males se me da ya tan poco, que muchas veces me huelgo, pareciéndome en algo se sirve el Señor”¹⁰¹.

En esta ocasión, la enfermedad le sirve de excusa para justificar el abandono de la oración. Cuando ella describe este momento tiene la perspectiva suficiente como para poder nombrar claramente el engaño o mentira que había detrás de esa excusa. Pero es muy probable, conociéndola, que no lo viviera de forma tan evidente en ese momento. La confusión sería mucho más real. Y esto lo podemos deducir también porque no es la única vez en la que Teresa pone la enfermedad como razón para no entregarse del todo a Dios y no duda en identificarlo como “ardid del demonio”. Así, reconocerá en un momento:

“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. Mas como quiso Dios entendiéndose este ardid del demonio, y como me ponía delante el perder la salud, decía yo: «poco va en que me muera»; si el descanso: «no he ya menester descanso, sino cruz»; así otras cosas. Vi claro que en muy muchas, aunque yo de hecho soy harto enferma, que era tentación del demonio o flojedad mía; que después que no estoy tan mirada y regalada, tengo mucha más salud”¹⁰².

El camino de hacerse dueña de sí misma, y no ser esclava de su condición de enferma ha supuesto para Teresa todo un proceso de conocimiento de la condición humana y fortalecimiento interior, simultáneamente. La consecuencia que tiene para ella esta “batalla” librada con su propio cuerpo enfermo, será la de ensanchar un poco más el

¹⁰¹ V 7,11.

¹⁰² V 13,7.

espacio de la libertad en ella. Libertad frente al propio cuerpo. Hay que con contar y cargar con él, pero no someterse a él. Así animará a sus amigas y hermanas en el *Camino de Perfección*, a “quitar de nosotras el amor de este cuerpo; que hay algunas tan regaladas de su natural, que no hay poco que hacer aquí, y otras tan amigas de su salud. Es cosa para alabar a Dios la guerra que dan – a las pobres monjas en especial, y creo a los que no lo son – estas dos cosas. Mas las monjas no parece que venimos al monasterio sino a servir nuestros cuerpos y curar de ellos, cada una como puede; en esto parece pone su felicidad”¹⁰³.

La purificación pasiva se une a la activa en esta situación. La enfermedad nos viene dada, el cómo la vivimos y afrontamos, pide de nosotros una decisión y una actitud activa de trascendencia del propio cuerpo. “Mas unos malecillos y flaquezas de mujeres, olvidaos de ellas, que a las veces pone el demonio imaginación de esos dolores; quítanse y pónense. Perded la costumbre de decirlo y quejarlo todo – si no fuere a Dios -, que nunca acabaréis”, aconseja de nuevo a sus monjas. Y continúa explicitando la importancia que tiene esto para la vida espiritual, pues, según ella, “es una cosa que tiene muy relajados los monasterios. Y este cuerpo tiene una falta: que mientras más le regalan, más necesidades se descubren. Es cosa extraña lo que quiere ser regalado. Como tiene aquí algún color de engañar a la pobre alma y que no medre, no se descuida”¹⁰⁴.

La finalidad de esta prueba está clara para Teresa, rendir el cuerpo al espíritu. O lo que es lo mismo, dicho desde una antropología más actual, dejar que sea la dimensión espiritual la que se haga ‘señora’ de la persona, incluyendo la dimensión corporal, pero no reduciéndonos a ella. Prueba que le permitirá trascender su propia enfermedad y descubrir un horizonte de vida más allá del límite del propio cuerpo.

2.4. El proceso de madurez afectiva como noche purificadora

El segundo aspecto del perfil psicológico de Teresa que vamos a estudiar es el proceso de maduración afectiva que vivió a lo largo de gran parte de su vida. Centramos en la afectividad de Teresa de Jesús en este momento es tan solo una pequeña parte de

¹⁰³ CE 15,3.

¹⁰⁴ CE 16,2.

todo el proceso de noche oscura que veremos en toda su plenitud al estudiar y analizar las sextas moradas, y dentro de ellas, la herida de amor. A nuestro modo de ver, en la dinámica del deseo de Teresa se va a producir su máxima experiencia de noche oscura. Dios será para Teresa la promesa de plenitud y de deseo colmado. Este será el largo proceso espiritual que vivirá hasta poder hablar de unión de voluntades, modo como Teresa expresa la unión con Dios. Desde esta perspectiva, la noche oscura será interpretada como parte del proceso de integración del deseo humano. En este apartado de este capítulo dedicado a analizar las experiencias críticas de Teresa que están en la base del proceso espiritual de noche oscura, nos vamos a centrar únicamente en el proceso de maduración afectiva de Teresa, su modo de vivir la afectividad y el proceso de liberación del corazón¹⁰⁵.

Un presupuesto clave en este capítulo es el hecho de que la relación con Dios se vive, se hace real y efectiva, en el contexto en el que se vive y desde la persona concreta que se es, a través de la historia y la estructura personal que le ha sido dada. En toda esta panorámica, centramos la mirada ahora en la dinámica afectiva de la persona.

La psicóloga Lola Arrieta habla del amor y las heridas del amor describiendo una dinámica que nos parece muy sugerente y válida para leer desde ella a Teresa de Jesús. Nos dice esta autora que no es fácil liberar el deseo y abrirse al amor¹⁰⁶. Sin embargo, sí será posible a partir de tres experiencias humanas que nos permiten recorrer este proceso de liberación del deseo y, por lo tanto, hacer un camino de trascendencia que nos posibilite el amor. Se trata de la experiencia de la espera, la llamada y el encuentro¹⁰⁷. En la espera se evidencia la distancia y la ausencia de lo esperado. La llamada despierta en la persona la dinámica de atracción que le hace ponerse en camino, y le hace consciente de que alguien le precede y al mismo tiempo se sitúa en el

¹⁰⁵ Tomamos como obras de referencia para el estudio de la dinámica psicoafectiva de Teresa las obras de DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*, Bilbao, DDB, 2001; IB., *Creer después de Freud*, Madrid, San Pablo, 2^a 1995; IB., *La aventura del celibato evangélico. Sublimación o represión. Narcisismo o alteridad*, Vitoria-Gasteiz, Instituto Teológico de Vida Religiosa=Erlijioso Bizitzaren Teologi Institutoa, 2000; IB., *Amores y desamores en la vida consagrada*, Vitoria-Gasteiz, Instituto Teológico de Vida Religiosa=Erlijioso Bizitzaren Teologi Institutoa, 2014.

¹⁰⁶ “Son muchas las vicisitudes que habrá que para llegar a amar sin buscar el amor como solución a la angustia inaguantable de ser seres separados. La separación deja siempre la marca, la herida-madre que nunca cicatrizará plenamente. En ella encontramos lo mejor de nosotros mismos, la piedra de tropiezo y el lugar de la Gracia” (ARRIETA, L., “*Sus heridas nos han curado*” *Is 53,5. Conflictiva afectivo-sexual en la opción de amor célibe*, Vitoria-Gasteiz, Instituto Teológico de Vida Religiosa=Erlijioso Bizitzaren Teologi Institutoa, 2001, 12).

¹⁰⁷ ARRIETA, L., *o.c.*, 11-18.

horizonte hacia el que se orienta. Por último, el encuentro es la “tierra prometida”, el descanso, la experiencia misma que se desea. Encuentros que alientan en el camino y que muchas veces preceden a nuevas ausencias que generan nueva espera. Se inicia de nuevo el proceso que no es una mera repetición del punto anterior, sino que avanza como en espiral, hay progreso, hay camino, hay desplazamiento hacia adelante-adentro.

Vivir el amor en plenitud requerirá todo un proceso de maduración personal que implica, a su vez, un proceso de integración de la afectividad¹⁰⁸. Esta integración se puede vivir de un modo más sereno y pacífico o puede pasar por fases turbulentas y conflictivas de mayor intensidad¹⁰⁹. Este será el caso de Teresa, nombrado por ella misma como “mar tempestuoso” por el que se ha visto obligada a navegar largos años de su vida. Nuestra intención es estudiar las crisis afectivas de Teresa aplicando las claves de interpretación que las ciencias humanas nos aportan, interpretando este proceso en clave espiritual como una fase significativa de su noche oscura.

2.4.1. Proceso de integración de la afectividad de Teresa de Jesús

Una de las características del perfil humano de Teresa que hemos descrito al inicio de este capítulo ha sido precisamente destacar la gran energía psíquica que posee, y que hace de ella una mujer apasionada, con una fuerza vital desbordante. En este apartado nos proponemos presentar cómo se ha desarrollado el proceso de maduración afectiva¹¹⁰ de Teresa¹¹¹. En ella descubrimos a una mujer con una fuerte necesidad de establecer vinculación afectiva con las personas, con la realidad que vive. Es una mujer

¹⁰⁸ Cf. sobre los elementos que constituyen el proceso de maduración de la afectividad DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Los registros del deseo, o.c.*, 89-108.

¹⁰⁹ “Alcanzar la ‘madurez’ y el equilibrio en este conjunto de fuerzas que constituyen la sexualidad se presenta como una de las aspiraciones más importantes en la vida de toda persona. Asunto, desde luego, nada fácil [...]. En cualquier caso, el psicoanálisis nos ha mostrado una amplia panorámica sobre las posibilidades más o menos conflictivas a las que se puede arribar tras ese largo y complejo recorrido que supone siempre la evolución libidinal. Neurosis, perversión o integración constituyen los tres grandes apartados a los que Freud se refiere como posibles soluciones finales” (DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Creer después de Freud, o.c.*, 175-176).

¹¹⁰ Cf. sobre la complejidad del concepto de madurez desde una perspectiva psicoanalítica DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Los registros del deseo, o.c.*, 89-93.

¹¹¹ Cf. sobre la afectividad de Teresa de Jesús STEGGINK, O., “Afectividad y vida espiritual”, en: IB., *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1974, 131-162; STEGGINK, O., *Sin amor...todo es nada. Afectividad y vida espiritual en Santa Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 1987; POVEDA ARIÑO, J.M., *o.c.*, 73-103, MELENDO, M., “Sana integración de la afectividad-sexualidad en «El amor de unas por otras»”, en: SANCHO FERMÍN, F. J. – CUARTAS LONDOÑO, R. (Dir.), *Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús: Actas del II Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Ávila, Burgos, Monte Carmelo-Universidad de la Mística – CITeS, 2012, 415-427.

que se deja afectar por la realidad de tal modo que participa entrañablemente de ella, es decir, sintonizando internamente con el clima emocional del entorno. Participa de las alegrías, de las tristezas, de los gozos y esperanzas. Sus cartas son un fiel testimonio de esta afirmación. Especialmente en las cartas dirigidas a sus hermanas y amigos, son frecuentes y constantes las alusiones a este “estoy con vosotras” en lo que se esté viviendo.

A lo largo de toda su historia, Teresa se va a manifestar como una mujer con una afectividad desbordante. Extrovertida y con grandes dotes para la relación y la comunicación, se encontrará aquí con uno de los principales campos de batalla personal, según ella misma narra. Con mucha frecuencia, Teresa nos da cuenta de cómo se ha sentido querida siempre, por su padre, por sus hermanos, por sus hermanas en La Encarnación, en San José, por sus amigos... Es lúcida a este respecto y sabe, a su vez, las consecuencias que eso ha tenido en ella. Porque no solo evidencia el ser querida, sino que Teresa vivirá necesitada de ese afecto, y así confesará que “en esto de dar contento a otros he tenido extremo, aunque a mí me hiciese pesar; tanto, que en otras fuera virtud, y en mí ha sido gran falta, porque iba muchas veces muy sin discreción”¹¹². ¿Dónde está el “extremo” o exceso, diríamos hoy? En que de alguna manera, Teresa vivirá consciente o inconscientemente volcada hacia fuera de sí misma para poder garantizar ese afecto. “Bien veo que no es perfección en mí esto que tengo de ser agradecida; debe ser natural, que con una sardina que me den me sobornarán”¹¹³.

La afectividad, en cuanto que energía afectiva, nos posibilita estar abiertos al entorno, dejarnos afectar por él y también, al mismo tiempo, poder influir en él¹¹⁴. Posibilita que nuestra sensibilidad se deje afectar por todo aquello que vive, y de este modo, se genera todo un mundo de experiencias íntimas y subjetivas que van configurando nuestra capacidad de amar. Un doble movimiento caracteriza la dinámica

¹¹² V 3,4.

¹¹³ Cta. 264. A la M. María de S. José, princ. de sept. 1578. Cf. V 3, 2 y V 4, 1.

¹¹⁴ El trasfondo de nuestra interpretación de la afectividad es psicoanalítica, como así lo tratan nuestros autores de referencia, Domínguez Morano y Arrieta. “Es significado compartido entre muchos de nosotros que sexualidad y afectividad las vivimos como un continuo bastante difícil de delimitar. La biología da razón de sus raíces. El cuerpo y todos sus dinamismos es la sede donde reside. Todo nuestro psiquismo también es sexual, todo lo que configura y organiza el modo de vivirnos a nosotros mismos, la propia inserción social, cultural, etc. La sexualidad mediatiza y totaliza todo nuestro ser por su carácter englobante e integral” (ARRIETA, L., *o.c.*, 36).

afectiva. Por un lado, un movimiento de salida o proyección¹¹⁵, de la persona hacia la realidad, hacia aquellas situaciones, personas, cosas que despiertan en ella un interés. Al mismo tiempo, un movimiento de retorno o introyección¹¹⁶, de la realidad hacia dentro de la persona, generando en esta una serie de sentimientos, actitudes y/o conductas, que darían comienzo de nuevo al movimiento proyectivo. Podemos decir que, mientras estamos vivos, esta dinámica no cesa.

Ahora bien, esta dinámica afectiva requiere discernimiento para que se pueda ir dando un proceso de maduración humano y espiritual. Teresa vivirá este proceso durante un período largo de su vida, hasta que pueda decir ya en la fase de las quintas moradas que el Señor “ordenó en ella la caridad”¹¹⁷. En estas moradas nos hablará precisamente del tesoro escondido en el fondo del alma que pide trabajo y esfuerzo para poder ser encontrado. En el evangelio, nos dice Jesús que “donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón”¹¹⁸. El “tesoro” lo podemos identificar, por tanto, con el interés central del corazón, ese que ejerce una fuerza de atracción total sobre la persona. El proceso de maduración implicará la orientación y la reordenación de los deseos en torno al deseo fundamental¹¹⁹, que en el caso de un proceso creyente se identificará con Jesucristo y su evangelio¹²⁰.

¹¹⁵ “Por el movimiento de proyección, es decir, de adentro hacia fuera, salimos al encuentro de la vida, nos interesamos por las ideas, cosas, personas y situaciones. Es así como nos afectamos y nos dejamos afectar [...]. Los impactos percibidos al contacto con la realidad exterior provocan en nosotros emociones intensas que requieren ser procesadas” (ARRIETA, L., *Itinerarios en la formación. Pistas para el camino de seguimiento de Jesús*, Vitoria-Gasteiz, Instituto Teológico de Vida Religiosa=Erljiosoa Bizitzaren Teologi Institutoa, 2007, 132).

¹¹⁶ “Por el movimiento de introyección, es decir, de afuera hacia adentro, caemos en la cuenta de cómo y hasta dónde nuestra sensibilidad ha quedado afectada y a qué niveles de nuestro yo llega la expansión de la onda (¿al nivel corporal, psíquico, al corazón?). Es entonces cuando procesamos los impactos recibidos y surgen los sentimientos, actitudes y comportamientos hacia aquello vivenciado” (*Ib.*).

¹¹⁷ 5M 2,12.

¹¹⁸ Lc 12,34.

¹¹⁹ “El término deseo parece particularmente apropiado para referirnos a las dimensiones psíquicas del amor. Él nos introduce en un aspecto esencial de nuestro mundo afectivo que es el de la falta, la carencia, el hueco que anida en el corazón humano y que, justamente desde ahí, pone en marcha el dinamismo de búsqueda en los vínculos amorosos. Resulta particularmente expresivo el hecho de que una de las interpretaciones etimológicas que se dan sobre el término deseo sea el de echar de menos, notar la falta de una estrella [...]. Esa significación originaria puede convertirse en una bella metáfora de lo que el deseo viene a significar en su concepción más psicoanalítica. Porque, efectivamente, desde esa perspectiva el deseo nace de una ausencia, de una pérdida, de un hueco que se convierte en una fuerza anhelante que mueve el dinamismo humano. Buscamos, así, cubrir esa falta y por ello nos afanamos de mil modos y maneras en nuestra vida” (DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Amores y desamores en la vida consagrada, o.c.*, 23-24; Cf. DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Los registros del deseo, o.c.*, 31-33).

¹²⁰ Insistimos en que “el deseo, así entendido, también podría considerarse como la infraestructura psíquica de lo que, con el mismo término, se pudiera significar a otros niveles filosóficos, teológicos o espirituales. El deseo, en este sentido, no podemos entenderlo como inquietud religiosa que últimamente aspira a encontrar a Dios, pero sí podemos entenderlo como el motor que le subyace y dinamiza esa

Un segundo elemento que hay que tener en cuenta en este proceso de maduración es el de saber identificar la dominancia afectiva que rige en la vida de la persona. Hablamos de dominancia teniendo en cuenta que la afectividad se rige por una serie de leyes dinámicas que, sin bien se pueden dar simultáneamente, una suele ser la dominante en cada período o etapa vital. Desde esta perspectiva, no ponemos la importancia en el valor objetivo de aquello que deseamos, sino en la dinámica de dependencia o libertad que se da en la persona en su relación con dicho objeto. Estas leyes que vamos a ir reconociendo en la experiencia de Teresa son la ley de adhesión, la ley de expansión, la ley de configuración y la ley del cambio¹²¹. Las iremos explicando al hilo de la experiencia teresiana, que es lo que realmente nos interesa.

Cuando Teresa es una niña y adolescente podemos identificar en ella la denominada ley de la adhesión¹²². Vemos, ciertamente, cómo Teresa oscila entre los deseos de martirio y la gloria “para siempre, siempre, siempre”¹²³ por una parte y la complacencia en las propias “gracias de naturaleza” que va descubriendo en sí, “galas y deseos de parecer bien” por otra. En ambas fases, Teresa empleará toda su energía, su inteligencia y su sagacidad para salir adelante con aquello que desea, ya sea ir al martirio a tierra de moros, o distraerse y dejarse modelar por las “condiciones” que una prima suya le “imprimía”. Incluso la decisión de ser monja no se verá libre de esta dominancia, como ella misma testimonia: “También tenía yo una grande amiga en otro monasterio, y esto me era parte para no ser monja, si lo hubiese de ser, sino adonde ella estaba. *Miraba más el gusto de mi sensualidad y vanidad*, que lo bien que me estaba a mi alma. Estos buenos pensamientos de ser monja me venían algunas veces, y luego se quitaban, y no podía persuadirme a serlo”¹²⁴. En este tiempo, el gusto o contento oscila entre las cosas de Dios y las cosas del mundo, pero Teresa aún no lo vive como

búsqueda. En los términos de Benedicto XVI, el deseo de Dios encuentra un lugar en el dinamismo humano en el que insertarse y ese lugar sería el del deseo como aspiración a cubrir una falta que le constituye” (*Ib.*, 24).

¹²¹ Tomamos como referencia sobre las leyes dinámicas de la afectividad ARRIETA, L., *Itinerarios en la formación*, o.c., 133-147.

¹²² “La dinámica afectiva que se genera cuando se impone esta ley está dominada por la sensibilidad. En el fondo apremian excesivamente las necesidades básicas, muchas veces no bien gestionadas [...]. Cuando domina esta ley los deseos están absolutamente fragmentados. Se quiere ‘todo y siempre’. Nos movemos por el puro principio del placer” (ARRIETA, L., o.c., 133).

¹²³ V 1,5.

¹²⁴ V 3,2. El subrayado es nuestro.

conflicto. Sencillamente se deja llevar por aquello que le produce esta sensación de bienestar o placer, como ella misma nos acaba de decir.

Teresa vive dejándose llevar por aquello que más le atrae y rechazando aquello que le desagrada. Dar gusto, complacer al otro, agradar para ser querida es una constante que se repite en la narración de los primeros capítulos de su autobiografía. Así reconoce, hablando en este caso de sus primos, que “teníanme gran amor, y en todas las cosas que les daba contento los sustentaba plática y oía sucesos de sus aficiones y niñerías nonada buenas; y lo que peor fue, mostrarse el alma a lo que fue causa de todo su mal”¹²⁵. Teresa reconoce de sí misma que “en esto de dar contento a otros he tenido extremo, aunque a mí me hiciese pesar; tanto, que en otras fuera virtud y en mí ha sido gran falta, porque iba muchas veces muy sin discreción”¹²⁶. Cuando evoca esta etapa de su vida, identificará estos modos de proceder como ceguera, daño o peligro.

La relación con Dios no se queda fuera de esta dinámica. Una mirada superficial, o solo puesta en la bondad o maldad del objeto deseado, nos podría hacer interpretar algunas fases de este tiempo como positivas en la vida de Teresa. Esto es, cuando en medio de estas turbulencias y vaivenes de adolescente, nos cuenta también que lo que más gusto le daba era tratar cosas de Dios¹²⁷, o que le producen deleite todas las cosas de religión¹²⁸. No olvidemos que lo importante aquí es ver qué dinámica afectiva mueve a Teresa, y en este caso, la búsqueda de placer o gusto personal es lo determinante. Pero lo que parece claro, es que va aprendiendo a saborear el gusto que le dejan cada una de estas experiencias, y a partir de ahí aprenderá a discernir lo que verdaderamente tiene sabor de permanencia y lo que le deja una sed mayor, una insatisfacción vital más fuerte. Lo que está claro es que el contacto con las cosas de Dios, a través de su reencuentro con la verdad de niña en el monasterio de las madres agustinas, va a ir dando paso a la siguiente fase en el proceso de integración afectiva que vive Teresa.

¹²⁵ V 2,2.

¹²⁶ V 3,4.

¹²⁷ “Mas mis tratos entonces, con el embebecimiento de Dios que traía, lo que más gusto me daba era tratar cosas de El” (V 5,4).

¹²⁸ Cf. V 4,2.

Esta segunda fase va a estar dominada por la ley de la expansión¹²⁹. En la vida de Teresa viene marcada por la decisión de hacerse monja y el ingreso en el Monasterio de la Encarnación. Basándonos en su testimonio, podemos decir que dos van a ser sus centros vitales de interés. Por un lado, lo que ella llama todavía “las cosas de religión”¹³⁰. Y en segundo lugar su propio yo, el ser estimada y procurar su propio contento o bienestar. Así, en torno a estos dos núcleos de interés, Teresa empieza a vivir con intensidad los primeros años de su vida religiosa. En este tiempo, irrumpe en su vida un elemento que va a constituir un nuevo núcleo de interés, la oración. Por la oración, a Teresa se le abre un nuevo horizonte en la relación con Dios. Su primer acceso a Él viene determinado por su experiencia de la inconsistencia de la vida terrena, “una luz de parecerme todo de poca estima lo que se acaba y de mucho precio los bienes que se pueden ganar con ello, pues son eternos”¹³¹. Es decir, por rechazo a lo caduco, Teresa elige “las cosas de religión”. Sin embargo, la oración será la que despierte en ella el amor de Dios y sobre todo le hace entender “qué cosa era amarle”¹³². Dios aparece ya de forma explícita como centro de interés afectivo.

Pero como podemos apreciar en esta fase, este núcleo de interés convive con el amor a sí misma, la necesidad de ser estimada y el descubrimiento del amor humano como experiencia fuerte y atrayente y sobre todo, el descubrimiento de la intimidad como ese espacio privilegiado para el encuentro. Un primer episodio significativo será el encuentro con el cura de Becedas¹³³. Teresa es escueta en describir qué sentimientos le genera a ella el trato con este cura, más bien describe los que vive él. Pero al mismo tiempo, nos deja constancia de la valoración que hace de este tiempo: “Aquí comenzó el demonio a descomponer mi alma, aunque Dios sacó de ello harto bien”. No podemos afirmar que sea fruto de esta relación de amistad, pero lo que está claro es que Teresa vive una experiencia intensa de conciencia de pecado que, a nuestro modo de ver, tiene

¹²⁹ El modo de funcionar esta ley consiste en que “cuando el impulso trata de adherirse a un objeto que le agrada, los afectos intervienen enseguida tratando de descubrir otros objetos asociados a él, también con sabor agradable. Así se organizan los primeros núcleos de la afectividad o familias en torno a un objeto de interés central. En esta ley el principio de placer y el principio de realidad conviven, pero con un matiz: la realidad siempre está sesgada por la subjetividad” (ARRIETA, L., *o.c.*, 136).

¹³⁰ “Era aficionada a todas las cosas de religión, mas no a sufrir ninguna que pareciese menosprecio. Holgábame de ser estimada. Era curiosa en cuanto hacía. Todo me parecía virtud, aunque esto no me será disculpa, porque para todo sabía lo que era procurar mi contento, y así la ignorancia no quita la culpa” (V 5,1).

¹³¹ V 5,2.

¹³² Cf. V 6,3.

¹³³ Cf. V 5,3-6.

que ver con el sentimiento de engaño o mentira vital en el que se ha sentido viviendo. Lo que está claro es que le ha generado unos sentimientos de culpa y un dolor por la ofensa a Dios que nos hablan más de la intensidad de sus emociones que de la objetividad de la ofensa¹³⁴.

Es en la etapa posterior a su enfermedad, cuando empieza a recuperar la vida normal dentro del monasterio de La Encarnación, cuando se abre todo un mundo de intereses a través de lo que ella denomina “aquellos tratos”¹³⁵. De nuevo, podemos observar la polaridad de los dos centros de interés fundamentales de su vida¹³⁶. En torno al trato de amistad con Dios, gusta de tiempos de soledad, es “amiga de tratar y hablar de Dios”, cuida la vida sacramental – eucaristía y confesión- y “amiguísima de buenos libros”¹³⁷. Toda una serie de intereses vinculados al interés central, que es Dios. Pero simultáneamente, los tiempos de locutorio, el trato y conversaciones a las que se va aficionando cada vez más, y en especial con una persona concreta, y que vivirá como uno de los mayores engaños que ha vivido. ¿Dónde radica el engaño? Haber creído que son compatibles, en el mismo nivel de prioridad. En torno a este segundo interés, vive “de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión”, hasta el punto de que esta dinámica le deja “el alma estragada en muchas vanidades” y le hace sentir “vergüenza de en tan particular amistad, como es tratar de oración, tornarse a llegar a Dios”¹³⁸. Teresa tiene el corazón dividido, no porque la amistad humana y la de Dios sean incompatibles, sino porque su afectividad está desparramada¹³⁹.

Vive en una dinámica de alternancia, experimentando esa doble atracción tan bien expresada por ella misma, “por un lado me llamaba Dios, por otra yo seguía al

¹³⁴ Cf. V 5,10-11.

¹³⁵ V 6,4.

¹³⁶ “Cuando rige la ley de la expansión nos movemos por afinidades. Se estima lo semejante, se desestima lo diferente. Y las cosas se estiman tanto más cuanto resultan satisfactorias y productivas al mismo tiempo. Lo que resulta efectivo y gratificante atrae muchísimo, tanto como se repele lo percibido como inútil. Aquí se calcula. En este momento es muy fácil caer en las polarizaciones afectivas, con personas o cosas” (ARRIETA, L., *o.c.*, 137).

¹³⁷ V 6,4.

¹³⁸ Cf. V 7,1.

¹³⁹ “Esta ambivalente actitud y la problemática de la vida espiritual de Teresa han sido descritas como un «desarraigo vital [...] Su apertura a los hombres y a las cosas que le rodeaban y su inclinación afectiva hacia que su vida psíquica estuviera pendiente del mundo exterior, de tal modo que, a pesar de su gran fuerza de voluntad, no estaba en situación de renunciar por largo tiempo al contacto con su «mundo», sus amigos y conocidos de Ávila. Este conflicto interior, junto con el cambio de vida y de alimentación en el convento, hizo que Teresa, al poco tiempo de profesar, cayese enferma” (STEGGINK, O., “Afectividad y vida espiritual”, *o.c.*, 138).

mundo. Dábanme gran contento todas las cosas de Dios; teníanme atada las de el mundo. Parece que quería concertar estos dos contrarios – tan enemigo uno de otro – como es vida espiritual, y contentos y gustos y pasatiempos sensuales”¹⁴⁰. ¿Puede haber mayor lucidez a la hora de describir esta tensión o conflicto de intereses propia de la ley de la expansión? La división interna que experimenta, la confusión y lo enmarañado del mundo de intereses, le genera una fuerte insatisfacción que se le agudiza en el momento en el que da prioridad a la oración. En la oración “pasaba gran trabajo, porque no andaba el espíritu señor, sino esclavo; y así no me podía encerrar dentro de mí [...] sin encerrar conmigo mil vanidades”¹⁴¹. Quiere y no puede, asume la responsabilidad del momento, lo intenta, pero aún está débil la libertad en ella.

Avanzar en este proceso de integración afectiva ha implicado para ella nombrar con claridad qué le pasa, identificando las contradicciones internas que experimenta como cegueras, y sobre todo, elegir cultivar la experiencia que le irá centrando el corazón en la línea de lo que quiere vivir, la oración como “trato de amistad” donde se le irá regalando el amor de Dios de forma desbordante, desproporcionada y totalmente gratuita. Teresa es consciente de que este es un tiempo de intentos que, aunque vayan muy mezclados y contaminados de amor propio o vanagloria, no se han de dejar de vivir, pues es “cosa importantísima para almas que no están fortalecidas en virtud”¹⁴². Esta experiencia nos da paso ya a la tercera gran etapa o fase de integración afectiva que vive Teresa.

En la tercera fase nos encontramos con la denominada ley de la configuración¹⁴³. Aquí podemos situar el período que va desde la llamada segunda conversión de Teresa, en torno a 1554, hasta el tiempo del desposorio espiritual, en torno a 1560. En esta fase, la afectividad se integra o se configura en torno a lo que se constituye como interés vital central. Para ello, según propone Arrieta, a quien seguimos en el planteamiento de fondo de este apartado, son una ayuda importante dos elementos: por un lado, la

¹⁴⁰ V 7,17.

¹⁴¹ *Ib.*

¹⁴² V 7,21.

¹⁴³ “Cuando rige esta ley, significa que la afectividad va integrándose y configurándose en torno a un interés vital central. Se da un verdadero punto de inflexión. Aquí se dan cita el principio de realidad y el principio de sentido. Pero sobre todo se impone el principio del amor. Ya hay finalidad para la vida. Hay motivación de valor. Por eso nada da igual. Aquí se pierde la aparente neutralidad que existía todavía en la ley anterior. Sabemos en conciencia lo que vale y lo que no vale según el Evangelio, al menos lo tenemos claro. Poco a poco vamos aprendiendo a sopesar y discernir” (ARRIETA, L., *o.c.*, 140).

experiencia de pecado vivida sanamente, y simultáneamente, la certeza de ser queridos por Dios, llamados y salvados por él¹⁴⁴. Esta va a ser, a nuestro modo de ver, la experiencia fundante del proceso teresiano. Son muchas las citas que podríamos ofrecer para corroborar esta afirmación. Elegimos la siguiente:

“¡Oh Señor de mi alma! ¡Cómo podré encarecer las mercedes que en estos años me hicisteis! ¡Y cómo en el tiempo que yo más os ofendía, en breve me disponíais con un grandísimo arrepentimiento para que gustase de vuestros regalos y mercedes! A la verdad, tomabais, Rey mío, el más delicado y penoso castigo por medio que para mí podía ser, como quien bien entendía lo que me había de ser más penoso. Con regalos grandes castigabais mis delitos.”¹⁴⁵

Teresa experimenta a Dios como el amigo que le sufre sus pecados y le paga con más amor su ingratitud. Este Dios es el que va a conquistar el corazón de Teresa, reordenando todos sus afectos en torno al Amor principal. Este proceso requerirá establecer un diálogo entre la afectividad – qué quiero-, la inteligencia –qué entiendo por-, y la voluntad – qué puedo querer-, orientado a elegir a Aquel a quien descubre como valor central de su vida¹⁴⁶.

La tensión o conflicto de intereses que ha vivido Teresa en la etapa anterior continúa de algún modo, pero ya con la firme decisión de poner en el centro el amor de Dios, que se concreta en la firme decisión de no dejar el camino de oración con todas sus fuerzas¹⁴⁷. En este camino de oración, se le empiezan a regalar las experiencias místicas primeras (primer arrobamiento, hablas y visiones), que supondrán para Teresa el impulso definitivo para integrar su afectividad en su dinámica de vida espiritual. Que Jesús se consolide como el centro de interés vital de forma efectiva y definitiva, solo fue posible gracias a esta irrupción de la gracia en su vida. Podemos decir que la Hermosura

¹⁴⁴ Cf. ARRIETA, L., *o.c.*, 141.

¹⁴⁵ V 7,19.

¹⁴⁶ “La afectividad entonces se ordena en torno a ese valor central: la perla, el tesoro, elegido con toda intención, afecto, inteligencia, voluntad, libertad, responsabilidad. ¡Y mejor que elegido, acogido! Eso sí que proporciona alegría y gran placer, por eso no desaparece este principio sino que se reconvierte y ordena junto a los otros. ¡Lo que mueve es el amor en todas sus dimensiones!” (ARRIETA, L., *o.c.*, 141).

¹⁴⁷ “A partir de este momento se siente liberada de un tipo de relaciones en las que se perdía a sí misma. Teresa escribe por propia experiencia cuando explica que la perseverancia en el camino de la oración interior hace libre al alma: «si perseverara, espero yo en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo que no se lo pagase; que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (V 8,5)” (STEGGINK, O., *o.c.*, 141-142).

de la sacratísima Humanidad se le impone de tal forma que oscurecerá simultáneamente la hermosura de todas las demás realidades humanas¹⁴⁸.

Retomar la vida de oración, como trato de amistad, va a devolver a Teresa el amor a la sacratísima Humanidad. Simultáneamente al fortalecimiento de la vida de oración, Teresa recibe el consejo de poner límite, incluso fin, a determinadas amistades que no le estaban siendo propicias para vivir desde su opción de vida fundamental. En este momento, aunque Teresa todavía siente la resistencia y trata de justificar la neutralidad de estas relaciones, se fía y acepta el consejo. Es ahora cuando recibe la palabra de confirmación: “Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles”¹⁴⁹. La elección se va viendo confirmada por la consolación que va experimentando al fiarse de esta palabra. Jesús se le va confirmando por dentro como el Amigo Verdadero.

Otro momento significativo en esta fase de configuración de su afectividad será la experiencia de la primera visión de Cristo. Previamente Jesús se le ha ofrecido como “libro vivo” y Teresa lo experimenta como el verdadero libro donde se le muestran todas las verdades. Pero será en esta experiencia central de las visiones de Cristo donde se le quedará “imprimida su grandísima hermosura”. La consecuencia inmediata que tiene esta impresión de la hermosura de Cristo será que todas las demás realidades quedan oscurecidas o eclipsadas ante los ojos de Teresa. “Después que vi la gran hermosura del Señor, no vía a nadie que en su comparación me pareciese bien ni me ocupase, [...], todo lo que veo me parece hace asco en comparación de las excelencias y gracias que en este Señor vía. [...] Ni hay saber ni manera de regalo que yo estime en

¹⁴⁸ “Esta vida en compañía de Dios *Amigo verdadero* -señal del desposorio con El- trasladará definitivamente el centro de gravedad de su vida espiritual, y por tanto el de su vida afectiva hacia la experiencia de la amistad con Dios. La oración interior la ha llevado a activar sus más profundas fuerzas anímicas y la ha hecho volver a su base vital. Ha llegado el fin de su inquieto reaccionar a nivel sensitivo y de la dominante ligadura afectiva a «su» mundo: «nunca más yo he podido asentar en amistad -escribeni tener consolación ni amor particular, sino a personas que entiendo la tienen a Dios y le procuran servir ... Si no entiendo esto, u es persona que trata de oración, esme cruz penosa tratar con nadie» (V 24,6). Su contacto con Dios como Amigo determina ahora su trato con sus semejantes, su amor y también sus preferencias. Su amistad tiene un punto de partida sobrenatural, pero no por eso deja de ser humano. Leyendo sus cartas de los años que siguen a la «batalla y contienda de tratar con Dios y con el mundo» (Cf. V 8,3), uno llega a convencerse de que su amor está impregnado de humanidad” (STEGGINK, O., *o.c.*, 142-143).

¹⁴⁹ V 24,5.

nada en comparación del que es oír sola una palabra dicha de aquella divina boca, cuantimás tantas”¹⁵⁰.

Excursus: el apego liberador a Cristo

Dada la relevancia del efecto liberador que tienen las visiones y las palabras de Cristo también en el proceso de integración afectiva de Teresa, vamos a detenernos en él a partir de un texto muy significativo al respecto. Se trata del inicio de la *Cuenta de conciencia* que Teresa escribe en el año 1563, probablemente destinada a García de Toledo, a quien también le dirigirá la primera redacción del libro de su autobiografía. Teresa está en pleno desposorio espiritual, viviendo la experiencia cristológica central de haber encontrado en Cristo al amigo verdadero. El párrafo que hemos seleccionado es fundamental para percibir lo que venimos denominando la reordenación de su afectividad en torno al núcleo afectivo que será Cristo, o lo que es lo mismo, la configuración de su afectividad en torno a este interés vital central. Vemos en este texto recogida de forma sintética toda la experiencia que hemos tratado de describir:

“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. Hállole 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”¹⁵¹.

El verbo ‘asir’ nos da la pauta para poder establecer una estructura interna del texto a partir de las dos veces que aparece, marcando claramente un paralelismo invertido en función del punto de apoyo. En la primera parte, Teresa expresa su asimiento a “los otros” y su confianza en las “ayudas del mundo”. La experiencia le dice que, buscando seguridad y confianza, este tipo de apoyos se muestran como “palillos de romero seco”. Aparentemente sostienen, pero cuando aparecen las contradicciones, se quiebran, se rompen sin remedio. Por el contrario, Teresa propone la consistencia de un apoyo distinto, la cruz como símbolo de Cristo, que es amigo verdadero. Frente a la inconsistencia de los palillos de romero, la firmeza del madero de la cruz; frente al quiebre de los apoyos humanos, la fortaleza, resistencia y señorío que proporciona Cristo como verdadero apoyo. Las señales inequívocas que Teresa identifica en este proceso afectivo son precisamente el ‘señorío’ y libertad ante todas las personas y cosas¹⁵².

¹⁵⁰ V 37,4.

¹⁵¹ CC 3,1. Los subrayados son nuestros.

¹⁵² Es importante no interpretar esta experiencia como un desprecio por las personas y el apoyo que ofrecen. Habría que interpretarlo en la misma línea sanjuanista del “atractivo” mayor que es Cristo. Así,

Detengámonos en analizar este texto tratando de percibir la dinámica psicoafectiva que subyace en él¹⁵³. La experiencia del asimiento podemos interpretarla desde esta perspectiva de modo similar a la dinámica del apego¹⁵⁴. Los rasgos fundamentales que definen el apego son la búsqueda de la proximidad de la figura de referencia, el percibir en ella una base firme, que ofrece confianza y un refugio seguro. Como podemos observar, las expresiones utilizadas por Teresa en este texto analizado remiten claramente a esa confianza, seguridad y firmeza que va a encontrar en Cristo¹⁵⁵. Lo relevante sería percibir en Teresa a una mujer capaz de establecer lo que los teóricos denominan apego seguro¹⁵⁶ con Dios que le proporcionará ese punto de apoyo fundamental para los tiempos de crisis como puede ser la noche oscura.

Finalmente, habría que tener en cuenta la denominada ley del cambio¹⁵⁷, que no es otra cosa sino la consideración de que el Espíritu actúa mezclado en todo este proceso humano y es el que hace posible lo que muchas veces desde las propias fuerzas y medios humanos parecería imposible. Siempre es posible cambiar, sabiendo al mismo

“dice, pues, el alma que *con ansias, en amores inflamada* pasó y salió en esta noche oscura del sentido a la unión del Amado. Porque para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad para gozar de ellos, era menester otra inflamación mayor de otro amor mejor, que es el de su Esposo, para que, teniendo su gusto y fuerza en éste, tuviese valor y constancia para fácilmente negar todos los otros. Y no solamente era menester para vencer la fuerza de los apetitos sensitivos tener amor de su Esposo, sino estar inflamada de amor y con ansias. Porque acaece, y así es, que la sensualidad con tantas ansias de apetito es movida y atraída a las cosas sensitivas, que, si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural, ni entrar en esta noche del sentido, ni tendrá ánimo para se quedar a oscuras de todas las cosas, privándose del apetito de todas ellas” (1S 14,2). Comentando este texto argumenta J. A. Marcos que “esta es la clave para sanar la vida y madurar en el mundo de los deseos, una ley psicológica profunda: un afecto solo se vence con otro afecto positivo mayor, que es el amor de Dios” (MARCOS, J. A., “Juan de la Cruz, una mística para aprender a vivir”, en *Revista de Espiritualidad* 68 (2009), 65.

¹⁵³ La experiencia humana del apego ha sido estudiada por John Bowlby, quien desarrolla sus trabajos fundamentalmente sobre los vínculos afectivos en la infancia (Cf. BOWLBY, J., *El apego: el apego y la pérdida*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1998). Nosotros seguimos el estudio más específico sobre el apego adulto a partir de FEENEY, J.- NOLLER, P., *Apego adulto*, Bilbao, DDB, 2001. Especialmente las páginas 87 a 89 desarrollan el tema de Dios como figura de apego.

¹⁵⁴ Cf. sobre la naturaleza y las funciones de la conducta de apego FEENEY, J.- NOLLER, P., *o.c.*, 18-19.

¹⁵⁵ “Según Kirkpatrick (1994), la mayoría de los cristianos creen que tienen una relación personal con Dios; esta relación constituye la base de su fe religiosa. Además, la relación con Dios que los creyentes experimentan presenta rasgos definitorios de las relaciones de apego que ya hemos especificado. Por ejemplo, muchos creyentes rezan regularmente para estar en contacto con Dios (búsqueda de proximidad). La creencia en la existencia y la presencia de Dios parece disipar el miedo y la ansiedad y fomentar sentimientos de confianza y seguridad emocional (base segura). Y lo que es algo quizás más asombroso, la religión juega un papel importante para los creyentes en momentos de estrés, proporcionándoles una fuente de consuelo, apoyo y fuerza (refugio seguro)” (FEENEY, J.- NOLLER, P., *o.c.*, 87).

¹⁵⁶ Cf. sobre los estilos de apego FEENEY, J.- NOLLER, P., *o.c.*, 45, 50-53.

¹⁵⁷ “La ley del cambio viene también a recordarnos que la configuración de la afectividad es insuficiente si no se fundamenta a fondo en el amor mismo de Dios. nuestros deseos siempre son ambiguos, no lo olvidemos. Por eso la ley del cambio nos habla también de ‘relevó’, el Espíritu decide asumir el timón de nuestra vida definitivamente sin violentar por ello nuestra libertad” (ARRIETA, L., *o.c.*, 145).

tiempo que nuestras tendencias o puntos débiles, siempre están presentes, aunque sea en la sombra. En Teresa podríamos reconocer cómo su forma de amar la acompañará hasta el final de sus días. Tiempos donde lo vivirá más libre y centrada en Dios, y tiempos donde sufrirá más los sinsabores de las relaciones humanas, al menos, desde un plano psicológico.

En resumen, podemos decir que en el proceso de integración afectiva de Teresa, que se traduce humanamente en ese señorío y despliegue de libertad, ocupa un lugar central como causa principal la experiencia de “ver a Cristo” que la deja “imprimida su grandísima hermosura”¹⁵⁸. Esta visión y encuentro con Jesús presente y real en su vida, despierta en ella una atracción mucho más fuerte que cualquier otro afecto, de modo que todo queda relativizado¹⁵⁹. El cambio o transformación viene marcado por el cambio de centro. Ya no es ella, sino Dios y su amistad. “Entendiendo esta verdad tan clara, solía ser muy amiga de que me quisiesen bien; ya no se me da nada, antes me parece en parte me cansa, salvo con los que trato mi alma o yo pienso aprovechar, que los unos porque me sufran y los otros porque con más afición crean lo que les digo de la vanidad que es todo, querría me la tuviesen”¹⁶⁰.

Teresa ha vivido la dispersión afectiva como consecuencia de ese vivir sometida al gusto de su sensualidad y vanidad; ha sufrido la lucha o conflicto de intereses de una forma desgarradora para ella; y finalmente ha elegido dejarse atraer por el Amigo hasta el punto de ordenar en ella el amor y ensanchar su capacidad de amar, desplegando su libertad de forma nueva y regeneradora. Todo este proceso lo ha vivido Teresa como un largo camino de purificación, no exento de sufrimiento, oscuridad, desorientación, que de alguna manera viene provocada por el Dios en quien va a fundamentar a partir de esta experiencia su confianza. Esta dimensión de noche espiritual que podemos entrever

¹⁵⁸ V 37,4.

¹⁵⁹ Desde el punto de vista psicodinámico, se trata de la transformación del deseo que se explica a través del concepto de sublimación. “En otro nivel, el de la experiencia religiosa la sublimación del deseo pulsional se hacen patentes en las experiencias de Juan de la Cruz o una Teresa de Ávila [...]. Cuando se ahonda en la psicodinámica de lo que puede llegar a ser la auténtica vivencia mística, se tiene más bien a pensar que esa experiencia se hizo precisamente posible porque, poseyendo la capacidad previa de experimentarlo con alguien (enamoramiento y pasión amorosa), no llegó de hecho a materializarse, por las razones que fuera y, de ese modo, pudo dar lugar a lo que, en otro registro, el de la simbolización y la sublimación, se experimentó como experiencia mística” (DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Los registros del deseo, o.c.*, 250). Cf. sobre la sublimación DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Los registros del deseo, o.c.*, 241-267.

¹⁶⁰ CC 3,2.

a través de este proceso de maduración humana, es lo que nos disponemos a explicitar con más detalle en el siguiente apartado.

2.4.2. La batalla del corazón, una guerra contra “sombras de muerte”

Atendiendo a este proceso de integración afectiva vivida por Teresa, ¿hasta qué punto podemos afirmar que nos encontramos ante la experiencia de noche oscura? ¿No se trata, más bien, de un proceso totalmente humano y ordinario que toda persona vive? ¿Qué es lo que nos permite interpretarlo como noche? Recordemos que la noche aparece envuelta en circunstancias y procesos ordinarios de la vida. Si bien, tendrá una significación religiosa para la persona y afectará, en ese sentido, a la propia fe o experiencia creyente. A nuestro modo de ver, una clave fundamental nos la proporciona el lenguaje utilizado por Teresa para describir los momentos más críticos de este proceso, así como la interpretación que ella misma va haciendo, siempre referida a su relación con Dios. Podremos comprobar que en estos momentos críticos se identifican los elementos esenciales a partir de los cuales hemos comprendido la noche oscura en su primera etapa de purificación del sentido, en lenguaje sanjuanista. Esta transformación afectiva va a suponer una muerte a su vieja forma de amar, centrada en sí misma, para poder nacer a una nueva forma de amar más libre y con el corazón centrado en Dios.

En primer lugar, nos fijamos en una de las finalidades que tiene la noche oscura, la purificación de todas las dimensiones de la persona de todas aquellas adherencias o imperfecciones que le impiden el encuentro y unión con Dios. En este caso, estamos hablando precisamente de una de las dimensiones humanas centrales para este encuentro, como es la afectividad. Teresa vivirá, a través de todo lo que hemos descrito anteriormente, esa transformación afectiva que le permitirá entrar en relación con Dios desde un nivel más profundo. El gusto y la sensualidad quedarán reorientados hacia Dios.

Evidentemente, esta transformación es considerada noche porque no se produce sin atravesar la oscuridad, acompañada con una gran dosis de sufrimiento y desorientación por parte de Teresa. Nos estamos refiriendo a una fase de la noche teresiana que durará mucho tiempo, unos veinte años, y que ella nos describe así:

“Pasé este *mar tempestuoso* casi veinte años con estas caídas y con levantarme y mal [...]. Sé decir que es una de las vidas penosas que me parece se puede imaginar; porque ni yo gozaba de Dios ni traía contento en el mundo. Cuando estaba en los contentos de el mundo, en acordarme lo que debía a Dios era con pena; cuando estaba con Dios, las aficiones del mundo me desasosegaban. Ello es una *guerra tan penosa*, que no sé cómo un mes la pude sufrir, cuantimás tantos años”¹⁶¹.

La ceguera se convierte en el símbolo por excelencia de su situación en este tiempo. Ceguera, turbación, distracción, estragos, sombras de muerte, guerra penosa... Ciertamente, el lenguaje que utiliza Teresa para describir este tránsito de su vida no nos deja lugar a dudas de que se trata de un período de lucha y purificación, una auténtica noche del sentido, en lenguaje sanjuanista, o fase de purificación del yo de la que habla Evelyn Underhill¹⁶².

Profundicemos ahora un poco más en el contenido que Teresa da a la ceguera, como ese modo de vivir atraída por un mundo que la distrae de su llamada fundamental, la relación con Dios. Teresa, al hacer memoria de esta noche incipiente, está situada ya en otro nivel de hondura de sí misma, y desde ahí, es capaz ahora de valorar como ‘ceguedad’ el tiempo en el que ha pretendido compaginar dos mundos, el de Dios y el suyo propio. Su verdadera identidad más profunda lucha con una identidad más superficial, que por otra parte, aún le ofrece un mundo atractivo por el que también se siente fascinada. La lucha de estas dos identidades, si podemos llamarlo así, se traduce en un dis-gusto en su vivir cotidiano. De la misma manera que reconoce que le comenzaron “a faltar el gusto y regalo por las cosas de Dios”¹⁶³, también reconoce que “no traía contento en el mundo. Cuando estaba en los contentos de el mundo, en acordarme lo que debía a Dios era con pena; cuando estaba con Dios, las afecciones del mundo me desasosegaban”¹⁶⁴. Es un largo periodo de desajuste entre el deseo profundo de gozo o felicidad y las realidades concretas en las que busca satisfacer ese anhelo. La ceguera en este tiempo, por tanto, no es otra cosa sino vivir en la mentira o engañada, por no ser capaz de vivir con claridad y verdad la dispersión afectiva.

¹⁶¹ V 8,2. Los subrayados son nuestros.

¹⁶² Cf. UNDERHILL, E., *La mística, o.c.*, 229-266.

¹⁶³ V 7,1.

¹⁶⁴ V 8,2.

También es identificada esta vivencia por parte de Teresa con la palabra “cautiverio” o “cautividad”. Hace referencia, por tanto, a la sensación de esclavitud, de falta de libertad por estar sometida a lo que ella denomina las “leyes del mundo”.

“¡Oh; qué es un alma que se ve aquí haber de tornar a tratar con todos, a mirar y ver esta farsa de esta vida tan mal concertada, a gastar el tiempo en cumplir con el cuerpo, durmiendo y comiendo!; todo la cansa, no sabe cómo huir, vese encadenada y presa. Entonces siente más verdaderamente el cautiverio que traemos con los cuerpos, y la miseria de la vida; conoce la razón que tenía San Pablo de suplicar a Dios le librase de ella; da voces con él, pide a Dios libertad, como otras veces he dicho; mas aquí es con tan gran ímpetu muchas veces que parece se quiere salir el alma del cuerpo a buscar esta libertad, ya que no la sacan. Anda como vendida en tierra ajena, y lo que más la fatiga es no hallar muchos que se quejen con ella y pidan esto, sino lo más ordinario es desear vivir. ¡Oh; si no estuviésemos asidos a nada, ni tuviésemos puesto nuestro contento en cosa de la tierra, cómo la pena que nos daría vivir siempre sin él templaría el miedo de la muerte con el deseo de gozar de la vida verdadera!”¹⁶⁵.

Teresa reconoce que en este tiempo se siente cautiva sin entender muy bien de qué¹⁶⁶, hasta que se le regala la experiencia de libertad fruto de la contemplación de la hermosura de la Humanidad de Cristo.

Toda experiencia de noche tiene un aspecto negativo, que hemos identificado aquí en forma de ceguera, cautiverio, en definitiva, como una vida penosa. Pero al mismo tiempo, formando parte de esta misma experiencia, un aspecto positivo que viene determinado por un nuevo modo de comunicación divina. Teresa, efectivamente, se está sintiendo atraída por Dios de un modo nuevo, pues se están dando en ella las primeras experiencias místicas, y esto provoca un conflicto en su sensibilidad y afectividad¹⁶⁷. Efectivamente, el conflicto va a ser provocado, en parte, por esta nueva forma de comunicación de Dios en su vida que le va generando desconcierto y turbación, sobre todo, debido a la sorpresa que esta novedad causa en ella. La actuación de Dios desborda todas sus expectativas, y sobre todo, no responde a lo que ella está

¹⁶⁵ V 21,6.

¹⁶⁶ Cf. V 8,11.

¹⁶⁷ “Más adelante describe esta lucha interior como «que peleaba con una sombra de muerte». Los comentaristas discernen aquí la noche de los sentidos. La gracia de la contemplación deja notar su influencia sin manifestarse, inquietando a la persona. Esta vaga, pero profunda inquietud, había de conducir a Teresa hacia la compañía de Dios como «Amigo verdadero». Esta inconcreta porfía se manifestó en forma de visiones. Cristo se le apareció «con mucho rigor» para darle a entender que no le agradaba cierta relación amistosa. Ella necesitaría la fuerte emoción ante la imagen del *Ecce Homo*, su conversión con firmada con la lectura de las *Confesiones* de San Agustín, para liberar su corazón del mundo de sus efectos. Ya tenía «muy ordinario oración de quietud y muchas veces de unión que duraba mucho rato». Y gracias a la dirección acertada del P. Juan de Prádanos llegó a continuación al *desposorio espiritual*” (STEGGINK, O., o.c., 141).

poniendo de su parte. Supera su propia capacidad e iniciativa. Es la fuerza iluminativa de esta fase de la noche.

Podemos reconocer también la dinámica activa y pasiva propia de la experiencia de noche. Por parte de Teresa, comienza “a quitar ocasiones y a darme más a la oración”, junto con el esfuerzo por seguir los consejos de sus confesores; por parte de Dios, “comenzó el Señor a hacerme las mercedes, como quien deseaba – a lo que pareció- que yo las quisiese recibir”¹⁶⁸. Lo que está claro, también para ella, es que este proceso marcará un antes y un después muy significativo: “es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía; porque entiendo yo era imposible salir en tan poco tiempo de tan malas costumbres y obras”¹⁶⁹. Dios desborda en forma de novedad¹⁷⁰, en forma de misericordia desbordante¹⁷¹, ánimo y fortaleza¹⁷², libertad y confianza¹⁷³.

Este “antes” y “después” tiene una manifestación muy concreta en su dinámica afectiva. En una primera fase, la dependencia marca su ritmo y su forma de amar; en una segunda fase, purificada y probada, nos encontramos con una mujer capaz de amar en libertad y con un corazón ensanchado. Veamos algunos textos representativos de cada una de las fases:

1ª fase de dependencia:

“Hasta ahora parecíame había menester a otros y tenía más confianza en ayudas del mundo”¹⁷⁴.

¹⁶⁸ V 23,2.

¹⁶⁹ V 23,1.

¹⁷⁰ “Acaeciame [...] venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él” (V 10,1).

¹⁷¹ “Porque para caer, había muchos amigos que me ayudasen; para levantarme, hallábame tan sola, que ahora me espanto cómo no me estaba siempre caída, y alabo la misericordia de Dios, que era sólo el que me daba la mano” (V 7,22).

¹⁷² “Con todo, veo claro la gran misericordia que el Señor hizo conmigo, ya que había de tratar en el mundo, que tuviese ánimo para tener oración” (V 8,2).

¹⁷³ “Esto entiendo yo y he visto por experiencia quedar aquí el alma señora de todo y con libertad en una hora y menos, que ella no se puede conocer. Bien ve que no es suyo, ni sabe cómo se le dio tanto bien, mas entiende claro el grandísimo provecho que cada rapto de éstos trae” (V 20,23).

¹⁷⁴ CC 3,1.

“...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 si me caía 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 de pensar en él y en las cosas buenas que le veía); era cosa tan dañosa que me traía el alma harto perdida”¹⁷⁵.

“...que esto tenía yo de gran liviandad y ceguedad, que me parecía virtud ser agradecida y tener ley a quien me quería. ¡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. ¡Oh, ceguedad del mundo!”¹⁷⁶.

2ª fase de despliegue libre de su afectividad:

“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 asarnos 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”¹⁷⁷.

“Después que vi la gran hermosura del Señor, no vía a nadie que en su comparación me pareciese bien ni me ocupase; que con poner un poco los ojos de la consideración en la imagen que tengo en mi alma, he quedado con tanta libertad en esto, que después acá todo lo que veo me parece hace asco en comparación de las excelencias y gracias que en este Señor vía. Ni hay saber ni manera de regalo que yo estime en nada en comparación del que es oír sola una palabra dicha de aquella divina boca, cuantimás tantas. Y tengo yo por imposible, si el Señor por mis pecados no permite se me quite esta memoria, podérmela nadie ocupar de suerte que, con un poquito de tornarme a acordar de este Señor, no quede libre”¹⁷⁸.

Una vez analizados algunos de los rasgos que nos permiten identificar este proceso de integración afectiva como parte de la experiencia de noche oscura de Teresa, nos queda simplemente hacer balance de la experiencia reconociendo cómo afecta a su proceso de fe y, por tanto, qué significación espiritual le podemos otorgar.

¹⁷⁵ V 37,4.

¹⁷⁶ V 5,4.

¹⁷⁷ CC 3,1.

¹⁷⁸ V 37,4.

2.4.3. Un corazón liberado para la confianza, la esperanza y el amor

Al igual que señalamos al abordar la experiencia de la enfermedad, podemos afirmar que el proceso espiritual no está ajeno a las leyes del crecimiento y maduración humana. Es en ese entramado humano donde se sigue fraguando la noche teresiana del sentido. Seguimos asistiendo a la purificación del psiquismo de Teresa, en concreto, de su afectividad. Un proceso purificador que conlleva una dosis fuerte de sufrimiento y oscuridad, precisamente cuando ya ha irrumpido en su vida el amor de Dios como horizonte, tal y como hemos visto.

Consideramos que esta experiencia supone una noche purificadora para Teresa porque es ahí, en esta crisis, donde se hace presencia iluminadora la Humanidad de Cristo que atrae definitivamente el alma de Teresa. Toda noche es luz. La oscuridad o ceguera del corazón humano de Teresa, que no es capaz de encontrar sosiego y descanso en otros corazones humanos, aunque lo anhela de forma impetuosa, se convierte en la tierra fértil, fecundada por la presencia iluminadora de la Humanidad de Cristo, “hermosura que excede toda hermosura”, amor que la ama más de lo que ella puede amar, ni entiende, “amigo verdadero”.

A partir de este encuentro en la noche, Teresa se transforma en una mujer, ya no solo de corazón grande, sino sobre todo, libre. Una libertad que brota precisamente de la experiencia de que tiene dueño, un Señor que trae consigo “señorío y libertad”. Y que el mayor servicio que se le puede hacer es dejarle a Él, por el “amor y ganancia” de las personas¹⁷⁹. Es decir, Teresa experimenta que el amor de Cristo, lejos de replegar su corazón a “solo dos”, se ve impulsado a desplegarse, ensancharse y descentrarse para otros. Pero ya no desde ella, sino desde al Amor-fuente que Cristo le regala como don.

Teresa tiene conciencia, cuando relee su historia, y sobre todo cuando trata de iniciar y acompañar a otras personas en este proceso, de que este nuevo modo de amar es don, le ha supuesto lágrimas, luchas y determinaciones, pero solo ha sido posible porque Dios le ha dado la luz necesaria para poder amar de otro modo. Así nos dice en

¹⁷⁹ “Oh, amor poderoso de Dios, cuán diferentes son tus efectos del amor del mundo! Este no quiere compañía, por parecerle que le han de quitar de lo que posee; el de mi Dios, mientras más amadores entiende que hay, más crece, y así sus gozos se tiemplan en ver que no gozan todos de aquel bien” (E 2,2).

el *Camino de Perfección* que “cuando una persona *ha llegádola Dios a claro conocimiento de lo que es el mundo, y qué cosa es mundo, y que hay otro mundo, digamos, u otro reino, y la diferencia que hay de lo uno a lo otro, y que lo uno es eterno y lo otro soñado, o qué cosa es amar al Criador o a la criatura (esto visto por experiencia, que es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo), y qué se gana con lo uno y qué se pierde con lo otro, y qué cosa es Criador y qué cosa es criatura, y otras muchas cosas que el Señor enseña con verdad y claridad a quien Su Majestad quiere, que aman muy diferentemente de los que no hemos llegado aquí*”¹⁸⁰. Aunque el uso de la tercera persona podría hacernos pensar que habla de otros, bien sabemos que es su experiencia la que asoma en lo narrado. El proceso releído una vez superado no deja lugar a dudas: es Dios quien infunde el claro conocimiento, una nueva luz sobre las realidades del mundo, de las criaturas, de Dios mismo. Y fruto de todo ello, una forma de amar muy diferente de los que no han atravesado esta noche.

Teresa ha aprendido en esta noche que siempre estamos en peligro de confundirnos o engañarnos en esto del amor, y creer que estamos donde no estamos¹⁸¹, y caer en la trampa de confundir el amor con otras cosas. En este sentido, podemos hablar de ella como una verdadera ‘maestra de la sospecha’ en el campo del espíritu. “Quizás no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho, porque el amor no está en el mayor gusto sino en la mayor determinación”¹⁸². En este camino de maduración en el amor se impone vivir en discernimiento, prestar atención al aumento o estancamiento del amor en nosotros. La nueva forma de amar implica recuperar el amor al prójimo, pero vivido ya no como dispersión del corazón, sino como concreción y consecuencia necesaria del verdadero amor de Dios. A Teresa ya no le “estorban” las criaturas, sino que se convierten en la prueba de toque de la verdadera experiencia de Dios, la “más cierta señal” de que se ama a Dios. La unificación del corazón permite esta integración de contrarios, de lo que en otro tiempo fueron intereses opuestos en la biografía teresiana. Y lo vive consciente de que se trata de un proceso que nos identifica con Jesús y su entrega hasta la muerte¹⁸³.

¹⁸⁰ CE 9,3. Los subrayados son nuestros.

¹⁸¹ Cf. 5M 3,9.

¹⁸² 4M 1,7.

¹⁸³ “Pedid a nuestro Señor que os dé con perfección este amor del prójimo, y dejad hacer a Su Majestad, que El os dará más que sepáis desear, como vosotras os esforcéis y procuréis en todo lo que pudiereis esto; y forzar vuestra voluntad para que se haga en todo la de las hermanas, aunque perdáis de vuestro derecho, y olvidar vuestro bien por el suyo, aunque más contradicción os haga

Para finalizar este apartado retomamos de nuevo las tres experiencias propuestas por L. Arrieta como posibilitadoras de esa liberación del deseo para el amor. Después del recorrido hecho por la experiencia teresiana y la interpretación que hemos ido ofreciendo, estamos en disposición para poder explicitar estas tres experiencias. En primer lugar, Teresa ha sufrido la espera al ver que su sed de Dios no se traducía en una satisfacción inmediata, sino más bien en la constatación de que su condición y la de Dios son muy distintas. Esta distancia se convierte en una experiencia de sufrimiento para ambos protagonistas de la relación. “¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con él! ¡Oh qué buen amigo hacéis, Señor mío, cómo le vais regalando y sufriendo y esperáis a que se haga a vuestra condición, y tan de mientras le sufrís Vos la suya!”¹⁸⁴.

En segundo lugar, la experiencia de la llamada y del encuentro que despierta en ella la dinámica de la atracción la hemos constatado en la irrupción de las primeras experiencias místicas, donde Dios se le muestra no solo como horizonte de vida, sino como Presencia viva y real en medio de su vida cotidiana. Estos encuentros han sido aliento para el camino y han supuesto para Teresa una purificación y transformación en la línea del amor, de la confianza y de la libertad. Purificación porque, a través de ellas, Teresa ha sufrido su propia verdad, o mejor dicho, su engaño vital, sus faltas y miserias, como tantas veces repite. Son encuentros transformadores porque, lejos de dejarla empequeñecida en su miseria, han fortalecido la fe y aumentado el amor.¹⁸⁵

3. Perfil sociológico de Teresa de Jesús

Iniciamos a continuación la descripción del perfil sociológico de Teresa de Jesús. Con ello, completamos el soporte biográfico de la noche oscura desde la perspectiva del proceso humano. Al igual que en el perfil psicológico, hemos

el natural; y procurar tomar trabajo por quitarle al prójimo, cuando se ofreciere. No penséis que no ha de costar algo y que os lo habéis de hallar hecho. Mirad lo que costó a nuestro Esposo el amor que nos tuvo, que por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz” (5M 3,12).

¹⁸⁴ V 8,6.

¹⁸⁵ “¡Oh, válame Dios, y cómo fortalece la fe y se aumenta el amor!” (V 25,18).

seleccionado tres rasgos que configuran la identidad sociológica de Teresa¹⁸⁶. Empezaremos por atender a una circunstancia específica de la familia en la que nace Teresa, su procedencia judeoconversa; en segundo lugar, su condición de mujer; y en tercer lugar, su condición de monja y espiritual.

3.1. Teresa nace en una familia de judeoconvertidos

Nos encontramos con diversidad de opiniones acerca de hasta qué punto Teresa de Jesús estuvo condicionada por su ascendencia judía¹⁸⁷. Siendo incuestionable este dato, para algunos supuso un lastre con el que la familia Cepeda tuvo que vivir, y por tanto, también la misma Teresa. Tratan de percibir la posible influencia que tuvo en su personalidad, en su forma de escribir o incluso en su propia experiencia espiritual¹⁸⁸. Para otros, se trata de un dato real, pero insignificante en la biografía teresiana¹⁸⁹. No es nuestra pretensión entrar a fondo de esta cuestión, sino la de ubicar en este contexto la existencia de Teresa de Jesús. Por un lado, aunque indirectamente, la familia Cepeda está sometida a una vulnerabilidad económica derivada en parte de su pasado

¹⁸⁶ Partimos de la base de que en la configuración de la identidad personal influyen de forma directa tanto los elementos biopsíquicos como los elementos socioculturales (Cf. desde una perspectiva filosófica MASIÁ, J., *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano, o.c.*, 83-125). Desde una perspectiva psicológica el autor de referencia más significativo sobre la dimensión social de la construcción de la identidad es Erik Erickson. Respecto a la configuración de la identidad, afirmará que esta “depende del pasado como fuente de las acusadas identificaciones que se han producido durante la infancia, pero se basa en los nuevos modelos encontrados en la juventud, y depende para su conclusión de la viabilidad de los roles que se le ofrecen en la primera madurez. De hecho, cada etapa posterior de la madurez ha de contribuir a su mantenimiento y renovación. [...] De modo que la faceta ‘social’ de la identidad debe explicarse en términos de esa comunidad en cuyo seno se encuentra el individuo. Ningún yo es una isla solitaria. A lo largo de la vida, el establecimiento de aquella fuerza que puede reconciliar discontinuidades y ambigüedades depende del apoyo tanto de los modelos parentales como de los de la comunidad [...] la identidad psicosocial tiene también un lado psichistórico, y apunta al estudio de cómo la historia personal se encuentra inextricablemente entrelazada con el proceso histórico general. El estudio de la identidad psicosocial depende, por tanto, de tres complementariedades [...] a saber, la coherencia personal de la integración individual y de rol en su grupo; sus imágenes rectoras y las ideologías de su época; su historia personal y la circunstancia histórica” (ERIKSON, E., *Historia personal y circunstancia histórica*, Madrid, Alianza, 1978, 20-21).

¹⁸⁷ “La revelación más decisiva de todo el pleito es la que se refiere al linaje de Santa Teresa. Comprensiblemente, es la que más discusiones ha suscitado entre historiadores profesionales, que captaron en lo que era evidente una clave interesante de lectura de la Santa, y entre teresianistas alarmados ante lo que creyeron orígenes impropios de la heroína” (EGIDO, T., *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*, Madrid 1986, 23-24).

¹⁸⁸ Así por ejemplo, se dirá: “El ‘complejo de judaísmo’ que albergaba santa Teresa desde su infancia se traducía en evadirse de tocar este tema a toda costa, y si surgía se esforzaba inmediatamente en desvalorizar el significado del linaje como referente de valor personal. Las esporádicas muestras teresianas de judeofilia conductuales o literarias eran como destellos que habían burlado la propia censura personal y penetrado en su conciencia con una forma desdibujada” (ALONSO-FERNÁNDEZ, F., *Historia personal de la monja Teresa de Jesús, o.c.*, 26).

¹⁸⁹ Este hecho justifica la revisión historiográfica a la que quiere dar pie EGIDO, T., *Tratamiento historiográfico de Santa Teresa*, en: AA.VV. *Perfil histórico de Santa Teresa*, Madrid 1981, 13-31.

judeoconverso. Por otra parte, atendiendo al proceso espiritual teresiano, liberarse de este condicionamiento social supondrá para ella vivir una verdadera purificación. Este es nuestro punto de interés fundamental.

¿Qué significó ser judeoconverso en la España del siglo XVI?¹⁹⁰ Empezaremos por recordar que en 1492, Isabel la Católica decreta que han de ser expulsados de la Península Ibérica todos los judíos¹⁹¹. A partir de esa orden, todos aquellos judíos que no quisieran irse tenían que convertirse al cristianismo, si no de corazón, sí al menos formalmente. Es fácil suponer que la autenticidad de dichas conversiones se podía poner en entredicho. El caso es que, a partir de ese momento, el linaje, es decir, la genealogía, se convertirá casi en una obsesión. Mantener puro el linaje significaba poder demostrar que ‘soy puro de sangre’. El hallazgo de sangre judía en el linaje de uno condicionaba la integración social o incluso llevaba a situación de marginación social en virtud de una ‘frontera invisible’, pero férrea. Podemos decir que Castilla quedará dividida socialmente en dos grupos: los ‘limpios de sangre’ (sector sin mancha, triunfante, mayoritario, con todas las opciones y derechos), y los que tienen sangre judía en su ascendencia y que están condenados a la marginación. Serán un sector muy numeroso, pero como decimos, marginados. Por ejemplo no se les permitía el acceso a muchas órdenes religiosas, ni órdenes militares, ni tampoco entrar en colegios mayores¹⁹².

Hay que tener en cuenta, no obstante, que esta situación se irá radicalizando a medida que avance el siglo XVI, pero será sobre todo ya en el siglo XVII cuando podamos hablar con propiedad de obsesión por la pureza de sangre. Esto no es así en la Castilla del primer cuarto del siglo XVI, tiempo en el que nace Teresa¹⁹³. En este momento, nos encontramos una sociedad castellana bastante abierta, para la que la

¹⁹⁰ Bibliografía consultada: EGIDO, T, “Ambiente histórico”, en: BARRIENTOS, A. (dir.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, EDE, 2002, 63-155; EGIDO, T, *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*, Madrid, EDE, 1986, 9-31.

¹⁹¹ “Los conversos constituyen un conjunto social que iba a encontrarse especialmente molesto dentro del Estado de los Reyes Católicos. A su significación socio-económica ‘burguesa’, añadían el hecho de su especial carácter socio-religioso.../... El proceso de encantamiento social, en su versión de cristianos viejos y cristianos nuevos, recibe un impulso definitivo con las medidas de 1492 contra el judaísmo oficial y las correspondientes, orcos años después, contra los mudéjares. La España medieval de las tres castas (cristianos, musulmanes y judíos) va a proyectarse desde fines del siglo XV (lógicamente muy debilitada) en la España de los lindos y manchados”. (GUTIÉRREZ NIETO, J. I., “El proceso de encantamiento social de la Castilla del siglo XVI”, en: *Actas*, 104-105).

¹⁹² Cuando Teresa de Jesús redacta las Constituciones del Carmelo reformado, no incluirá esa cláusula discriminatoria, de modo que en sus conventos no se tenía en cuenta la procedencia social de las candidatas.

¹⁹³ Cf. PÉREZ, J., *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid, Algaba, 2007, 15-31.

pureza de sangre no supone una condición necesaria para el reconocimiento social. Un factor determinante lo será también la riqueza familiar. Así lo vamos a ver en el caso de los Cepeda y su pleito sobre la hidalguía. Como dirá Egido, la riqueza que poseían fue la creadora de su hidalguía que les otorgaba la tan ansiada honra¹⁹⁴. Sin entrar en el proceso historiográfico tan complicado que ha tenido oculto durante casi cuatro siglos, hasta 1940¹⁹⁵, la condición de judeoconversa de Teresa de Jesús, nos interesa subrayar la importancia que tiene este dato para acercarnos a la experiencia teresiana con más lucidez y profundidad.

La leyenda hagiográfica que durante siglos se difundió afirmaba que Teresa pertenecía a una familia de la pequeña nobleza, la cual había destacado en tiempos anteriores por su participación en la Reconquista. Pero el descubrimiento en la Cancillería de Valladolid de unos documentos referidos al pleito que los hermanos Cepeda, el padre y tíos de la Santa, mantuvieron para que se les reconociera su hidalguía, nos ha revelado, ya en pleno siglo XX, otra versión. El hecho es que Teresa es nieta de un judeoconverso, comerciante en Toledo, el cual se sometió a la reconciliación en el año de gracia de 1485 que tuvo lugar en esa ciudad, con los sambenitos y las penas consiguientes. Efectivamente, el abuelo de Teresa, Juan Sánchez, fue “reconciliado” en el primer plazo que se había fijado por parte de la Inquisición, lo cual quiere decir que fue de los que se denunciaron a sí mismos para obtener la indulgencia del tribunal. La pregunta que se hacen los historiadores es si fue uno de los llamados judaizantes, es decir, de los que volvieron al judaísmo después de haberse convertido. Parece ser que no es el caso de Juan Sánchez, más bien se acusaría de alguna costumbre o práctica de vida cotidiana aprendida durante su infancia, pero que no implicaba una vuelta al judaísmo. Esto se deduce de la benevolencia de la pena impuesta.

¹⁹⁴ Cf. EGIDO, T, *o.c.*, 9-31.

¹⁹⁵ En 1940, el investigador Narciso Alonso saca a la luz pública los documentos que revelan la ascendencia judía de la santa. Hasta ese momento se conocía la sentencia del pleito, sin haberse leído, o al menos publicado, todo el proceso. Al leer con detenimiento toda la documentación, aparecía bien datada esta procedencia judía de la familia Cepeda (Cf. PÉREZ, J., *o.c.*, 17).

La segunda generación de la familia ya la encontramos instalada en tierras abulenses¹⁹⁶. Juan Sánchez se traslada allí precisamente para huir de cierto estigma social que suponía el haber pasado por un proceso de reconciliación. Aunque en un principio continúa con su actividad de comerciante y de recaudador de impuestos para la Hacienda real, poco a poco se va haciendo con un patrimonio de tierras, de manera que hacia 1500 dejará el comercio para vivir únicamente de las ganancias de estas tierras y actividades fiscales. Es en torno a esta fecha cuando obtiene el beneficio de exención fiscal. De este modo el padre y tíos de Teresa logran ser hidalgos. Podemos decir que pertenecieron a ese grado de hidalguía llamado de ejecutoria, pues era concedido y confirmado por un tribunal, en este caso la Cancillería de Valladolid. Parece ser que todo el proceso fue una artimaña familiar, de acuerdo con el ayuntamiento de Manjabálago, para obtener por derecho el privilegio que ya tenían de hecho. Una vez que la hidalguía era confirmada por un tribunal ya no había marcha atrás.

El problema familiar más importante, como veremos, no va a ser solamente su ascendencia judía. Es probable que a Teresa, que tenía entre 4 y 8 años durante el proceso judicial, no le llegaran a contar nada de la procedencia judía de su abuelo¹⁹⁷. Teresa nace y crece en el seno de una familia cristiana y recibió una educación cristiana. De hecho, en ningún momento se utilizó este dato para desacreditar a la monja y mística carmelita que tanto daría que hablar cuarenta años más tarde. Aun así, algunos autores consideran que el silencio de Teresa en toda su obra acerca del linaje de su familia revelaría su preocupación por este tema¹⁹⁸.

A nuestro modo de ver, hay otra situación familiar directamente relacionada con la anterior, que va a influir en Teresa de Jesús de forma más evidente. Nos referimos a los continuos esfuerzos y equilibrios económicos que tuvo que hacer D. Alonso para

¹⁹⁶ Ávila era en tiempos de Teresa de Jesús, una de las principales ciudades de Castilla la Vieja. Contaba por aquel entonces con unos 16.000 habitantes en todo su territorio, 3000 de los cuales en la misma ciudad.

¹⁹⁷ La posible influencia de este hecho en la personalidad de Teresa de Jesús ha sido tratada por ALONSO-FERNÁNDEZ, F., *Historia personal de la monja Teresa de Jesús, o.c.*, 55-57.

¹⁹⁸ Cf. BASTIDA RODRÍGUEZ, P., *Santa o Hereje: la otra Teresa de Ávila en Imposible saints de Michèle Roberts*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2006, 96. Un dato revelador es el hecho de que Teresa no mencione nada acerca de su ascendencia en su autobiografía. Contrasta este dato con el hecho de que en el libro de las *Fundaciones* especialmente, con frecuencia presenta a los personajes mencionando la honra de los mismos.

mantener la imagen social de gentilhomme. De hecho, la situación llegará a ser insostenible. Al morir dejó más deudas que patrimonio. Este es el motivo por el que todos los hermanos de Teresa tuvieron que ir a ‘hacer las Américas’, rasgo característico de la tercera generación de familias judeoconversas. Es muy probable, por tanto, que Teresa padeciera de forma más dramática esta precariedad económica, tan vinculada al problema de la honra.

Sin duda, Teresa vivió en carne propia la preocupación por mantener la apariencia social vinculada a la honra. Algunos autores interpretan este hecho desde una perspectiva histórica, afirmando que la raíz judeoconversa de Teresa de Jesús despertó en ella el anhelo por compensar con otro “linaje espiritual” la carencia del linaje humano. En este sentido, Egido lo abordará como problemática social. Por otra parte, autores como Maximiliano Herráiz, prefieren adoptar una perspectiva teológica, tratando de interpretar este dato desde el proceso espiritual teresiano en su conjunto. De esta manera, Herráiz lo interpreta como una de las claves de la ascética del ser humano, que Teresa de Jesús desarrollaría a través de tres cauces: la verdad, el amor y la libertad. Andar en verdad se convertirá así en la máxima que canalizaría el problema de la honra¹⁹⁹.

3.2. Teresa y su condición consciente de mujer

El segundo rasgo de la identidad de Teresa especialmente significativo también desde la perspectiva de noche oscura es su condición de mujer²⁰⁰. “Llegar a pronunciar

¹⁹⁹ Cf. HERRÁIZ, M., *Solo Dios basta*, Madrid, EDE, 1980, 195-265.

²⁰⁰ Cf. la tesis recientemente publicada de GÓMEZ, G., *Teresa de Jesús, entre obediencia y transgresión*, Burgos, Monte Carmelo, 2014. Sobre la importancia que tiene abordar a Teresa desde su condición consciente de mujer, nos dirá la autora en su introducción: “El objetivo de este trabajo es acercarnos a Teresa de Jesús, una mujer del siglo XVI en España, y reinterpretarla desde categorías actuales [...]. Mujer, mística y santa. Sin embargo, durante mucho tiempo el hecho de que Teresa fuera mujer solo sirvió para hacer aún más notable su condición de santa y mística. Las opiniones más recientes destacan el papel fundamental que este aspecto – ser mujer – tuvo en la vida de Teresa de Jesús [...]. Es imprescindible profundizar en su conciencia de ser mujer, en la necesidad de deconstruir algunas concepciones de su época, en su convencimiento de no estar hueca por dentro, en la simbología que utiliza para hablar de Dios y de la relación con Él, en su imagen de Dios y en los diversos nombres que da a Dios, en su osadía para interpretar la Palabra, en su capacidad de narrar su propia experiencia, y en la discriminación de la que fue objeto. El feminismo y las teorías de género nos pueden dar elementos para profundizar en estos cuestionamientos, y nos posibilitarán ofrecer una imagen de Teresa mujer más inteligible y actual para las mujeres y los hombres de este tiempo” (GÓMEZ, G., *o.c.*, 15-17). Puede verse también al respecto GÓMEZ, G., “Teresa de Jesús y el renacer de la conciencia de mujer”, en: SANCHO FERMÍN, F. J.-CUARTAS LONDOÑO, R.-NAWOJOWSKI, J. (dir.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad. Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, vol. 1, Burgos-Ávila, Monte Carmelo-Universidad de la Mística, 2016, 97-129. Una referencia ineludible

la palabra ‘mujer’ con conciencia profunda de la propia identidad supone un aprendizaje, fundamentalmente vinculado al proceso de pasar de la dependencia a la libertad, que se va construyendo a través de la superación de condicionamientos psicológicos, sociales, culturales y religiosos”²⁰¹. Así lo vivirá Teresa, desarrollando una capacidad de escucha de sí misma que le aporta una clara consciencia sobre las implicaciones que tiene ser mujer en su contexto y de las “ataduras” a que es sometida por el hecho de serlo. Una vez más, el proceso de libertad y autonomía que alcanzará será fruto del crecimiento espiritual no exento de noche.

En este apartado, nos interesa fundamentalmente poner las bases de contexto para comprender las implicaciones en su proceso espiritual de su identidad de mujer. Para ello, partimos del hecho de que no resulta fácil ofrecer una visión uniforme con respecto a la mujer en la España del s. XVI. De hecho, es posible encontrar entre los pensadores de ese tiempo argumentos que ensalzan positivamente a la mujer al lado de otros que siguen considerándola un elemento irrelevante, e incluso malicioso, para la sociedad²⁰². Podemos decir que, en la época de Teresa de Jesús, hay un paradigma dominante que estaría representado por el modelo de mujer que propone Fray Luis de León en *La perfecta casada*²⁰³.

“La mujer española de la nobleza y burguesía de los siglos XVI y XVII está unida a la casa más que las contemporáneas del resto de Europa. Su formación se reduce a leer, escribir y a las operaciones matemáticas elementales, a la doctrina religiosa en familia e iglesia, a los trabajos manuales, y a otras parecidas destrezas femeninas... Como esposa y madre los ideales son: recogimiento hogareño, modestia sencilla, y profundidad religiosa... Ordena su vida según el modelo de “La perfecta casada” de Fray Luis de León, que es el manual de formación ordinario... De la mujer como madre es algo de lo que no se habla fuera de la casa... La mujer y la hija son los tesoros que honran al padre y hermanos, por lo que serán fuertemente protegidas, y en caso de necesidad o duda, cruelmente vengadas. Tarea del padre es buscar esposo a la hija”²⁰⁴.

con respecto a la condición de mujer de Teresa es EGIDO, T., “Santa Teresa y su condición de mujer”, en: BARRIENTOS, A., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, EDE, 2002, 119-137.

²⁰¹ GÓMEZ, G., *o.c.*, 164.

²⁰² Cf. acerca del imaginario social de las mujeres en el siglo de oro español GÓMEZ, G., *o.c.*, 22-28.

²⁰³ Cf. RIVERA, O., “La mujer y el cuerpo femenino en La Perfecta Casada de Fray Luis de León”, en: *Hispanic Monographs*, Newark 2006

²⁰⁴ PFANDL, L., *Spanishce Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Manchen 1924, 62ss. Citado por DOBHAN, U., “Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer”, en: *Actas*, 125.

El marco histórico femenino inmediato a la vida de Teresa, pone en evidencia esta sensibilidad con relación a la naturaleza femenina y su irrelevancia social²⁰⁵. Las barreras que tiene impuestas socialmente la mujer son de diversa índole. En primer lugar, algunos teólogos y pensadores de la época, apoyados en la concepción de su naturaleza, consideraban que la mujer está incapacitada para recibir una buena formación intelectual²⁰⁶. Y de esta carencia intelectual se sigue igualmente la sospecha sobre su capacidad para la virtud. Como la misma Teresa nos dice, “no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa”²⁰⁷. Su aguda inteligencia desmonta el prejuicio sobre el limitado entendimiento femenino; su experiencia de Dios, hacen de ella una mujer de reconocida virtud. Puede ser ilustrativo recordar aquí a modo de ejemplo, el juicio que sobre Teresa de Jesús emite un prelado toledano, después de haberse encontrado con ella. Juan de Salinas, acaba confesando a su amigo Domingo Báñez que “me habéis engañado; me dijisteis que era una mujer; en realidad es un verdadero hombre y uno de los más barbados”²⁰⁸. Era una manera de afirmar que las cualidades positivas que se podían reconocer en ella, especialmente la inteligencia y la virtud, no eran propias de las mujeres. En otra ocasión, como ya recordamos al hablar de la percepción de sus contemporáneos al inicio de este capítulo, el mismo nuncio papal, Filippo Sega, la criticará fuertemente apelando a su condición de mujer. Lo que está claro, es que Teresa de Jesús despertaba entre sus contemporáneos, admiración, pero también críticas y descréditos.

²⁰⁵ “Las mujeres están sujetas al dominio del varón y no tienen ninguna autoridad: ni pueden enseñar, ni pueden ser testigos, ni pueden dar fe, ni pueden juzgar: ¿cómo podrían, por tanto, mandar?” (GRACIANO, *Decreto, can. 17*, citado en: PEÑA, C., “Status jurídico de la mujer en el ordenamiento de la Iglesia”, en: *REDC* 54 (1997) 688); “Desque vieres a tu mujer andar muchas estaciones y darse a devoterías y que presume de santa, ciérrale la puerta; y si esto no bastare, quiébrale la pierna si es moza, que coja podrá ir al paraíso desde 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*, Sevilla, 1531, 160v; citado en: EGIDO, T., “Santa Teresa y su condición de mujer”, en: BARRIENTOS, A., *Introducción a la lectura de Santa Teresa, o.c.*, 122).

²⁰⁶ La disputa sobre la naturaleza femenina fue uno de los temas centrales de la famosa querrela contra las mujeres: “La Querrela de las mujeres fue un complejo y largo debate filosófico, político y literario que se desarrolló en Europa durante parte de la Edad Media y a lo largo de toda la Edad Moderna, hasta la Revolución Francesa; es decir, hasta finales del siglo XVIII. Fue un debate filosófico y político en el que se discutió y muchos trataron de demostrar la "inferioridad natural" de las mujeres y la "superioridad natural" de los hombres. Fue un debate muy vinculado con el mundo de las universidades y, por ello, también con el mundo clerical, con el mundo de los eclesiásticos cultos, especialmente antes de la aparición de ese movimiento cultural secular, que se suele llamar Humanismo” (RIVERA, M.-M., “La querrela de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual”, en: *Política y cultura* 6 (1996), 27). Cf. FUENTE, M. J., “Querrela o querellas contra las mujeres: el discurso sobre la naturaleza femenina”, en: *Cuadernos Kóre* vol.1, 1(2009), 11-27.

²⁰⁷ CE 4,1.

²⁰⁸ BMC 18,9.

Uno de los aspectos en los que la mujer era claramente discriminada era en la formación intelectual a la que tenían acceso. En el caso de Teresa, posee una cultura muy por encima de la media de las mujeres de su época²⁰⁹. Sabemos que desde muy pequeña, con tan solo seis años, ya sabe leer. Su afición por la lectura, en primer lugar, su aguda inteligencia y la búsqueda constante de la verdad que le mueven a asesorarse por aquellos “letrados” o teólogos más cualificados del momento, le han aportado una buena formación teológica y espiritual. Hay que tener en cuenta que en esta época, se reserva para las mujeres la formación meramente práctica, orientada a las necesidades que el oficio de madre y esposa pudiera requerir, tal y como hemos dicho más arriba.

Teresa vive, por tanto, en un momento histórico en el que la cultura dominante es fruto de la reflexión de los varones. Consciente de esta limitación impuesta, tiene una compleja percepción de su feminidad. Aparentemente, muchas de sus expresiones darían la razón al concepto social que se tiene de las mujeres: “flacas y ruines”, difíciles de conocer²¹⁰, afirma su debilidad natural. Pero ya es comúnmente reconocida la ironía teresiana en muchos de sus pasajes, así como los distintos recursos literarios que utiliza²¹¹, que la lleva a degradar su condición acentuando su ser mujer e iletrada precisamente para salir airosa de la censura y ser aceptada. Teresa es muy consciente de esta realidad cuando afirma que “estamos en un mundo donde es menester pensar lo que puedan pensar de nosotros para que hagan efecto nuestras palabras”²¹².

Sirvan estas breves alusiones a la situación de la mujer en el tiempo de Teresa de Jesús para subrayar que la investigación teresiana de los últimos años, está descubriendo que para conocerla a fondo, lo que afirma, pero también lo que dejó de decir, es una clave imprescindible su condición consciente de mujer. Teresa escribirá sabiéndose mujer, para mujeres, pero muy consciente también de que iba a ser leída por varones. La sociedad de España vivía de acuerdo con unas estructuras y dentro de unos horizontes mentales en los que la mujer era claramente discriminada. Pero, quizá, no venga mal recordar que en mentalidades sacralizadas como eran aquellas, la discriminación más radical, la mejor construida por varones dominantes y dirigentes, y la más

²⁰⁹ Cf. ÁLVAREZ, T., *Cultura de mujer en el S. XVI. El caso de Santa Teresa de Jesús*, Ávila, Ayuntamiento de Ávila, 2006, 355-357.

²¹⁰ En una ocasión, dirá a uno de sus frailes: “¡No somos tan fáciles de conocer las mujeres!” (Cta. 135, 7. A Ambrosio Mariano de San Benito, 21.10.1576).

²¹¹ Cf. MARCOS, J. A., *Mística y subversiva. Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2001, 32-48.

²¹² F. 8,7.

angustiosamente lamentada por Teresa, era la vigente en el ámbito eclesial. La discriminación llegaba a formas de persecución cuando se trataba de mujeres espirituales.

3.3. Teresa de Jesús, monja y espiritual

Finalmente, nos aproximarnos ahora a Teresa de Jesús desde dos nuevas claves: monja y espiritual. Sin duda alguna su condición de mujer, no puede separarse en su persona del hecho de pertenecer a ese grupo de cristianos que en este momento de la historia de la espiritualidad, pertenecen a la corriente mística o espiritual²¹³. Son los llamados “espirituales”. Nuestra intención es mostrar cómo su experiencia de Dios tuvo que atravesar los límites sociales impuestos, los peligros alertados por las autoridades eclesiásticas y el desconcierto que le provocan sus propias experiencias místicas. No lo va a tener fácil en un contexto social y religioso en el que el miedo y la sospecha se han instalado como punto de partida para discernir la experiencia individual de la fe. Teresa pasará muchas dificultades que interpretará como un modo de purificación del espíritu. Esta función purificadora es la que nos permite releer esta situación como una auténtica noche oscura. Nuestra intención es mostrar cómo la superación de estos condicionamientos y pruebas provocarán un fortalecimiento de la fe y del amor en Teresa de Jesús.

Vamos pues a describir brevemente el contexto religioso que rodea la vida y experiencia teresiana. Una nueva situación se va dibujando en el panorama europeo a raíz de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, que adquirirá tintes singulares en la España de Felipe II²¹⁴. Nos acercamos a un tiempo y espacio en el que resulta casi imposible diferenciar los contenidos propios de la historia política de los propiamente religiosos. Tanto la Reforma protestante como la Contrarreforma católica van a ser utilizadas más como arma política que como defensa de la verdadera fe. En

²¹³ Cf. como obra de referencia principal PABLO MAROTO, D. DE, *Espiritualidad española del siglo XVI. Vol. II. Época del emperador Carlos V*, Madrid, EDE, 2014.

²¹⁴ Cf. para situar el contexto político-religioso: GARCÍA ORO, J., “Reformas y observancias: crisis y renovación de la Vida Religiosa durante el Renacimiento”, en: AA.VV., *Perfil histórico de Teresa*, Madrid 1981, 33-56; KAMEN, H., “La política religiosa de Felipe II”, en: *Anuario De Historia De La Iglesia* 7 (1998-01-01), 21-33; JIMÉNEZ DUQUE, B., “Los recogidos” en: *Teología Espiritual XXXIII* (1989), 277-289; BATAILLÓN, M., *Erasmus y España*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991, 166-226; PABLO MAROTO, D. DE, “Santa Teresa y el protestantismo español”, en: AA.VV., *Perfil histórico de Santa Teresa*, Madrid 1981, 119-151.

este contexto nacen con fuerza las llamadas Iglesias nacionales, especialmente la de Francia y España.

Precisamente en España la manera de concebir el gobierno de la nación por parte de Felipe II, incluye como parte de sus competencias el mantenimiento de la fe, del dogma y moral católicas. También tendrá especial influencia con relación al signo y el ritmo de la Reforma española. La aplicación del Tridentino se convertirá en prioridad política de su gobierno. La Inquisición fue, en este sentido, una herramienta al servicio tanto de la Iglesia como del Estado. Entre los años 1560 y 1580 asistimos a los momentos más críticos de la Reforma española. Precisamente, es en este momento cuando Teresa de Jesús comenzará su andadura como fundadora y reformadora.

En medio de esta situación, como decimos, España vive su propio proceso de reforma y contrarreforma, produciéndose un florecimiento de distintas corrientes espirituales²¹⁵. Destacamos cuatro grupos o escuelas principales que de algún modo tendrán influencia o relación con la misma Teresa: el Recogimiento de los franciscanos de Alcalá, la joven y naciente Compañía de Jesús, el movimiento de Juan de Ávila en Andalucía y la rica y extendida escuela dominicana. El objetivo o la pretensión de estas corrientes de espiritualidad no era promover una reforma doctrinal o institucional, como la propuesta por el luteranismo, sino más bien una reforma desde dentro, con la intención de recuperar la autenticidad como base y fundamento de la vida espiritual.

Uno de los problemas que más nos interesan para situar bien la aventura teresiana, es el llamado conflicto entre “espirituales” e “intelectuales”²¹⁶. Desde finales del siglo XIV, se viene gestando una ruptura entre la mística, en cuanto a experiencia de la fe, y la teología, en cuanto a ciencia de la misma. Una confrontación abierta entre los hombres y mujeres de experiencia religiosa y los teólogos de escuela. Los primeros rechazan el intelectualismo escolástico en el que habían incurrido algunas escuelas teológicas. Son los llamados espirituales o “experimentados”, los cuales van a defender el acceso a los grados más altos de la vida espiritual de todas las personas, incluidas las mujeres. Por lo tanto, son partidarios de divulgar la experiencia de Dios de modo que sea accesible para todos. Algunos representantes de esta corriente son Fray Luis de

²¹⁵ Cf. PABLO MAROTO, D. DE, *Espiritualidad española del siglo XVI, o.c.*, 38-208.

²¹⁶ Sobre este debate, Cf. PABLO MAROTO, D. DE, *Teresa en oración*, Madrid, EDE, 2004, 278-318.

Granada, Juan de Ávila o Francisco de Osuna y su *Tercer Abecedario*, obra de cabecera de Teresa de Jesús, especialmente en los inicios de su vida de oración.

En cuanto a los segundos, los teólogos de escuela, son los llamados intelectuales o “letrados”. Ponen en guardia especialmente contra toda espiritualidad que acentúe la vía afectiva para el conocimiento de Dios. Solo la fe apoyada en la razón es garantía de un buen acceso al conocimiento de Dios y ponen en tela de juicio la práctica de la oración mental, especialmente si es practicada por mujeres²¹⁷. Claro ejemplo de esta mentalidad dominante en las autoridades eclesiásticas del momento lo encontramos en la publicación del *Índice de Libros Prohibidos* del inquisidor Valdés, en 1559.

No son tiempos fáciles para la experiencia interior. Son “tiempos recios” porque se instala en la sociedad castellana del momento la sospecha, la persecución, tiempo de espías y tribunales. Un sector especialmente vulnerable a esta sospecha lo serán las mujeres. Para evitar peligros se orienta a la mujer a hilar y rezar rosarios, es decir, que se atenga a cumplir con el rol social que le ha sido asignado por naturaleza, y a practicar la vida de virtud apoyada en la oración vocal. De este modo, se limita su experiencia espiritual, pues son consideradas ineptas para la práctica de la oración mental. La razón con la que justifican esta limitación es que se las ve proclives al autoengaño, más aún, a ser víctimas de los ardidés del demonio para llevarlas a su terreno de engaño y mentiras. Estamos en tiempos de visionarias e iluminados que hacen recaer la sospecha sobre toda experiencia de la gracia que se salga del recto camino de la ortodoxia claramente delimitado por las autoridades eclesiásticas del momento. El camino seguro, como hemos dicho, se basa en la práctica de las virtudes y el ejercicio de la oración vocal.

²¹⁷ El llamamiento a la vida interior estará promovido por Erasmo, Savonarola, Osuna, Laredo, Carranza... La cuestión de la oración mental opuesta a la oración mecánica o vocal tiene en Erasmo de Róterdam a uno de sus mayores defensores. Su influencia, especialmente en el círculo vallisoletano en torno al dominico Carranza, proporcionará uno de los episodios más conocidos de la Inquisición y el iluminismo en España (Cf. ANDRÉS MARTÍN, M., “La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo”, en: *Actas*, 169-195). Con respecto a la polémica entre oración mental y vocal, Teresa de Jesús adoptará una inteligente y audaz postura. Sabe que no puede caer en el error de desautorizar la oración vocal, pero le da la vuelta al argumento afirmando que “la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración, no digo más mental que vocal, que como sea oración ha de ser con consideración; porque la que no advierte con quién habla y lo que pide y quién es quien pide y a quién, no la llamo yo oración, aunque mucho menee los labios; porque aunque algunas veces sí será, aunque no lleve este cuidado, mas es habiéndole llevado otras” (1M 1,7).

Teresa de Jesús vivirá en propia carne, como sabemos, este conflicto abierto entre “letrados” y “espirituales”, y de hecho, participará de un modo muy activo en esta polémica²¹⁸. La sufre primero personalmente, como analizaremos más adelante. Y se convierte en una voz crítica con respecto a aquellos que pretenden limitar la experiencia de la mujer, después. Reproducimos el texto teresiano más conocido y comentado al respecto:

“Pues no sois Vos, Criador mío, desagradecido para que piense yo dejaréis de hacer lo que os suplican. Ni aborrecisteis, Señor, cuando andabais en el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad. Ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad, y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, pues estaba vuestra sacratísima Madre en cuyos méritos merecemos -y por tener su hábito- lo que desmerecimos por nuestras culpas. No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas... que no hagamos cosa que valga nada por Vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos habíais de oír petición tan justa. No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois juez justo y no como los jueces del mundo, que -como son hijos de Adán y, en fin, todos varones- no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Sí, que algún día ha de haber, Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocida el mundo mi ruindad y yo holgado que sea pública; sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres”²¹⁹.

En medio de este clima de sospecha, Teresa pertenece a ese grupo de personas que van a estar en el punto de mira de las autoridades eclesiásticas y algunos sectores de la población que la observan con recelo y desconfianza²²⁰. Mujer orante y contemplativa, que además recibe gracias místicas, hablas, arrobamientos y revelaciones. ¿En qué sentido esta situación pudo suponer para Teresa una experiencia

²¹⁸ Cf. V 26,5. Teresa tiene claro que en este tema los inquisidores se han excedido: “Cuando en un tiempo de alboroto, en una cizaña que ha puesto – que parece a todos lleva medio ciegos – van muchos debajo de gran cristiandad, levanta Dios uno que los abre los ojos y diga: “mirad que os ha puesto niebla para no ver el camino” (¡Qué grandeza de Dios, que puede más a las veces un hombre solo, u diez, que digan verdad, que muchos juntos!) y torna poco a poco a descubrir el camino; dale Dios ánimo. Si dicen: “no haya oración”, procurará se entienda es buena la oración, si no por palabras, por obras; si dicen: “no es bien tanta comunión”, él más a menuda se llega al Santísimo Sacramento. Como hay uno con ánimo luego se llega otro; torna el Señor a ganar lo perdido [...] Así que, hijas, dejas de estos miedos; nunca hagáis caso en cosas semejantes de la opinión del vulgo. Mirad que no son tiempos de creer a todos, sino a los que vieres van conforme a la vida de Cristo” (CE 36,5-6).

²¹⁹ CE 4,1.

²²⁰ Incluso sabemos que Teresa fue sometida a varios procesos inquisitoriales, a partir del estudio de los cuales, concluye Enrique Llamas: “en el fondo, la acción inquisitorial contra la Madre Teresa en sus diversos hitos históricos tiene una uniformidad temática, que ofrece verdadero interés para la historia del movimiento religioso de entonces. Se trata de una lucha, no contra sus normas jurídicas de vida religiosa, ni contra manifestaciones particulares, o prácticas concretas; es una oposición radical a su sistema espiritual, a su doctrina sobre la oración, llamada a renovar la espiritualidad de la Iglesia, llevando a las almas a una comunicación más íntima con Dios” (LLAMAS-MARTÍNEZ, E., *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, Academia de doctores, 1970, 52).

de noche oscura? De nuevo nos fijamos en su propia narración para tratar de describir el conflicto y la oscuridad con la que afrontará el riesgo de adentrarse en la experiencia de relación con Dios no bendecida ni confirmada en un primer momento por sus confesores y letrados. Este cuestionamiento hace que Teresa tenga que validar su experiencia apoyada en la credibilidad que se da a sí misma. La sospecha, la duda, incluso la afirmación de que su experiencia es fruto del engaño del demonio, no la detienen en su búsqueda constante de la verdad y la autenticidad en su itinerario personal de relación con Dios. Teresa interpretará este tiempo como un tiempo de prueba para el espíritu.

3.3.1. Del temor a los demonios a la búsqueda de intérpretes

Un rasgo de la personalidad de Teresa de Jesús que conviene destacar en este momento es su necesidad, casi obsesiva, de contrastar la propia experiencia, con toda la honradez y transparencia como ella es capaz²²¹. A lo largo de toda su vida, Teresa se decanta por dejarse confrontar e iluminar por aquellas personas que ella consideraba bien formadas y experimentadas, buscando así la integración de estas dos tendencias, ya que ella ha experimentado el riesgo que conlleva la falta de “letras”. Teresa se define a sí misma como ‘espiritual’ frente a los letrados, lo cual significa en este momento, mujer con experiencia religiosa recogida. A través de su obra escrita, reclama su derecho a ser escuchada, lo cual nos permite apreciar lo mejor de su aportación femenina al mundo de la experiencia y la espiritualidad²²². Mientras que muchos varones teólogos inculcan el miedo a la experiencia religiosa, especialmente a las mujeres, Teresa se convierte en una gran animadora de la misma. “No entiendo estos miedos”²²³, se atreve a decir.

Su experiencia personal junto con el conocimiento que tiene de la vida espiritual de muchas de sus compañeras, le lleva a reconocer que la mujer está mejor dotada para la vida mística. Lo afirma sutilmente en varias ocasiones, y aunque se ve obligada a

²²¹ “Lo más seguro es (yo así lo hago, y sin esto no tendría sosiego, ni es bien que mujeres le tengamos, pues no tenemos letras) [...] que no deje de comunicar toda mi alma y las mercedes que el Señor me hace con el confesor, y que sea letrado, y que le obedezca” (V 26,3).

²²² Teresa se pronunciará claramente acerca de este debate y a ello ha consagrado unas de las páginas más beligerantes de toda su obra. Cf. C 22; 24 y 25. Acerca de la defensa de las mujeres en el ámbito de la espiritualidad cf. Cf. AHLGREN, G. T.W., *Teresa of Avila and the politics of sanctity*, New York, Cornell University, 1996, 85-113.

²²³ V 25,22.

advertir del peligro que tienen por su falta de letras, no deja de constatarlo. Como parte de su argumentación, apelará a la autoridad de fray Pedro de Alcántara. Se atreve a decir que son las mujeres quienes se aprovechan mejor de este camino, aunque no deja de señalar, en una breve pero clarificadora síntesis de contrarios, que “en todo es menester experiencia y maestro”²²⁴. Pero esta seguridad y confianza en sí misma, la adquiere Teresa después de pasar por la prueba, la noche, que consistirá en la duda y sospecha que algunos de sus más cercanos observadores han manifestado con respecto a su experiencia de Dios. Vamos a analizar, a continuación, uno de los momentos más críticos de la relación con sus confesores, tratando de descubrir en ello, la purificación que supone este momento para su espíritu, como estudiaremos en profundidad en el capítulo próximo. Ahora nos conformamos con describir la experiencia biográfica.

3.3.2. *La experiencia de Dios cuestionada por teólogos y confesores*

El conflicto más duro que Teresa vivió con sus confesores tuvo lugar en los inicios de su vida mística. Cuando la oración de unión hace sus primeras apariciones en el proceso espiritual de Teresa de Jesús, comienza un tiempo de temor, “trabajos” nos dirá ella, causados en parte por el cuestionamiento que sufre por parte de algunos hombres letrados de su tiempo²²⁵. Hay una experiencia de Dios que no encaja con el perfil y el proceso teórico diseñado por estos teólogos. La vida de mortificación y virtud de Teresa dista mucho del nivel exigido para la recepción de las gracias místicas de las que empieza a gozar. Y esto les hace sospechar de su origen. La aplicación rígida de los criterios espirituales, les lleva a la conclusión de que el origen de esas experiencias es el engaño del demonio. Teresa se lamentará más tarde: “No entiendo esos miedos: ¡demonio, demonio!, adonde podemos decir: ¡Dios, Dios!”²²⁶.

Cuando se dispone a narrar lo que a ella le ha supuesto clarificar y discernir bien la procedencia de su experiencia mística, lo hace convencida de que “hará provecho entender cómo se ha de probar el espíritu”²²⁷. Es decir, interpreta este momento como

²²⁴ Cf. V 40,8

²²⁵ En concreto, estos hombres son por entonces Gaspar Daza, Gonzalo de Aranda, Francisco de Salcedo, Hernandálvarez y Alonso Álvarez Dávila. Todos ellos viven en Ávila y son amigos o conocidos de la Santa. Para ellos, el caso teresiano se convierte en motivo de interés debido a lo extraordinario de su experiencia.

²²⁶ V 25,22.

²²⁷ V 23,12.

una prueba que purifica al espíritu. A nuestro modo de ver, la principal de todas ellas será la de no encontrar buenos intérpretes de su espíritu. Podríamos decir que Teresa vive a oscuras el progreso en el trato de amistad con Dios porque carece de claves de interpretación de su propia experiencia. Pero no nos confundamos, Teresa sufre por el hecho de no ser capaz de conciliar internamente lo que ella experimenta con una certeza incuestionable y lo que le dice este grupo de expertos a quienes ella daba crédito²²⁸. Así, dirá:

“Yo, como vi que tantos lo afirmaban y yo no lo podía creer, diome grandísimo escrúpulo, pareciendo poca humildad; porque todos eran más de buena vida sin comparación que yo, y letrados, que por qué no los había de creer. Forzábame lo que podía para creerlos y pensaba que mi ruin vida y que conforme a esto debían de decir verdad”²²⁹.

En este momento del proceso, los confesores no pueden o no saben conciliar la desproporción entre la gracia recibida y la vida de penitencia que lleva Teresa de Jesús²³⁰. Teresa vive esta lucha interior durante dos años, más o menos. Una mujer hecha para la relación y amiga de sus amigos, en este tiempo parece que solo encuentra serenidad y paz en los momentos de soledad. Siente que no tiene con quién tratar porque “todos eran contra mí. Unos me parecían burlaban de mí cuando de ello trataba, como que se me antojaba; otros avisaban al confesor que se guardase de mí; otros decían que era claro demonio...”²³¹. Será Baltasar Álvarez, un joven jesuita confesor suyo en estos años tan penosos, quien la consuele, afirmándole que, aunque fuera demonio, que no queriendo ofender a Dios no tenía por qué temer²³².

²²⁸ “...se habían juntado muchos a quien yo daba gran crédito – y era razón se le diese – que, aunque yo ya no trataba sino con uno, cuando él me lo mandaba hablaba a otros, unos con otros trataban mucho de mi remedio, que me tenían mucho amor y temían no fuese engañada”. (V 25,14).

²²⁹ V 25,14.

²³⁰ “Los siervos de Dios, que no se aseguraban, tratábanme mucho. Yo, como hablaba con descuido algunas cosas que ellos tomaban por diferente intención (yo quería mucho al uno de ellos, porque le debía infinito mi alma y era muy santo; yo sentía infinito de que veía no me entendía, y él deseaba en gran manera mi aprovechamiento y que el Señor me diese luz), y así lo que yo decía -como digo- sin mirar en ello, parecían poca humildad. En viéndome alguna falta -que verían muchas-, luego era todo condenado. Preguntábanme algunas cosas; yo respondía con llaneza y descuido. Luego les parecía los quería enseñar, y que me tenía por sabia. Todo iba a mi confesor, porque, cierto, ellos deseaban mi provecho. El a reñirme” (V 28,17).

²³¹ V 25,15.

²³² “Fue providencia de Dios querer él durar en oírme, sino que era tan gran siervo de Dios, que a todo se pusiera por El. Y así me decía que no ofendiese yo a Dios ni saliese de lo que él me decía; que no hubiese miedo me faltase. Siempre me animaba y sosegaba. Mandábame siempre que no le callase ninguna cosa. Yo así lo hacía. El me decía que haciendo yo esto, que aunque fuese demonio, no me haría daño, antes sacaría el Señor bien del mal que él quería hacer a mi alma. Procuraba perfeccionarla en todo lo que él podía” (V 28,15).

Teresa se siente perdida, desorientada, “pues, estándome sola, sin tener persona con quien descansar, ni podía rezar ni leer, sino como persona espantada de tanta tribulación y temor de si me había de engañar el demonio, toda alborotada y fatigada, sin saber qué hacer de mí”²³³. Sufre tanto de sentirse burlada que incluso llega a tener la tentación de callar las gracias místicas para no estar en boca de todos.

El fruto de esta experiencia también queda expresado con toda la claridad posible: la confianza absoluta de que el Señor está con ella y que la experiencia que tiene es de Dios. Así lo expresa en la siguiente exclamación que intercala en medio de la narración de las vicisitudes que le hicieron pasar estos “medio letrados espantadizos”:

¡Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren! ¡Alaben os todas las cosas, Señor del mundo! ¡Oh, quién diese voces por él, para decir cuán fiel sois a vuestros amigos! Todas las cosas faltan; Vos Señor de todas ellas, nunca faltáis. Poco es lo que dejáis padecer a quien os ama. ¡Oh Señor mío!, ¡qué delicada y pulida y sabrosamente los sabéis tratar! ¡Quién nunca se hubiera detenido en amar a nadie sino a Vos! Parece, Señor, que probáis con rigor a quien os ama, para que en el extremo del trabajo se entienda el mayor extremo de vuestro amor. ¡Oh Dios mío, quién tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma! Fáltame todo, Señor mío; mas si Vos no me desamparáis, no os faltaré yo a Vos. Levántense contra mí todos los letrados; persíganme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios, no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacáis a quien sólo en Vos confía”²³⁴.

Teresa considera que es el mismo Señor quien la pone a prueba²³⁵, y al mismo tiempo, es Él quien le confirma su experiencia. Y como consecuencia de esta prueba, siente fortalecida la fe y acrecentado el amor²³⁶. Incluso se atreve a hacer una relectura del pasaje de la tempestad calmada aplicada a este momento. La oscuridad en la que vive la hace sentirse en medio de una fuerte tempestad, como el mar encrespado del

²³³ V 25,17.

²³⁴ V 25,17.

²³⁵ “Estas tempestades y trabajos ordinariamente envía Dios en esta noche y purgación sensitiva a los que, como digo, ha de poner después en la otra, aunque no todos pasan a ella, para que castigados y abofeteados de esta manera se vayan ejercitando y disponiendo y curtiendo los sentidos y potencias para la unión de la Sabiduría que allí les han de dar. Porque si el alma no es tentada, ejercitada y probada con trabajos y tentaciones, no puede avivar su sentido para la sabiduría. Que por eso dijo el Eclesiástico (34, 9-10): *El que no es tentado, ¿qué sabe? Y el que no es probado, ¿cuáles son las cosas que reconoce?* De la cual verdad da Jeremías (31, 18) buen testimonio, diciendo: *Castigástemme, Señor, y fui enseñado*. Y la más propia manera de este castigo para entrar en sabiduría son los trabajos interiores que aquí decimos, por cuanto son de los que más eficazmente purgan el sentido de todos los gustos y consuelos a que con flaqueza natural estaba afectado, y donde es humillada el alma de veras para el ensalzamiento que ha de tener” (IN 14,4).

²³⁶ V 25,18.

evangelio. Del mismo modo que la presencia de Jesús en la barca atempera las olas y devuelve la calma al mar, así experimenta Teresa la luz que le ablanda el corazón y la hace confiar de nuevo²³⁷. La noche es aquí una prueba de la fe en medio de la tempestad provocada, en este caso, por agentes externos (los confesores).

En la narración de esta experiencia, Teresa interpreta la oscuridad como la ceguera del entendimiento, es decir, la falta de comprensión de lo que está sucediendo. La ceguera no sería otra cosa que la incapacidad que tiene la persona para entender qué está viviendo. Más claro aún lo narra en el *Castillo interior*, cuando años más tarde recuerda los inicios de la vida mística. Así, dirá que “todas las inquietudes y trabajos vienen de este no nos entender”²³⁸. Es tanta la oscuridad o el desconocimiento, que ni siquiera sabemos preguntar a los que saben, dirá.

3.3.3. *La fe fortalecida y el amor crecido*

Hasta aquí hemos narrado lo que le vive Teresa en el inicio de la vida mística. Se trata ahora de interpretarlo aplicando los criterios para discernir si podemos hablar de noche oscura. Nos vamos a fijar, en primer lugar, en los síntomas interiores que acompañan la experiencia de la noche oscura. El primero de ellos es sin duda la sensación de novedad que vive la persona en la nueva situación. Al analizar el texto teresiano, vemos que la misma Teresa lo inicia afirmando que “es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva”²³⁹. Pero el reconocimiento de que se trata de una vida nueva lo hace a años vista. Lo que Teresa experimenta en el momento en el que lo vive es el desconcierto, el temor y el ‘espanto’ que le produce el nuevo modo de comunicarse Dios con ella²⁴⁰. Se está produciendo un cambio sustancial en el modo de oración de esta mujer. Dejamos atrás los viejos moldes de la meditación para inaugurar la novedad de la contemplación. Pero Teresa aún no le pone nombre. Y así, nos encontramos con el segundo de los síntomas: el desconcierto acompañado de inquietud y turbación.

²³⁷ Cf. 25, 19.

²³⁸ 4M 1,9.

²³⁹ V 23,1.

²⁴⁰ Cf. V 24,5.

Efectivamente, Teresa aún no entiende qué le pasa y se lamentará de ello posteriormente, sobre todo por el sufrimiento que le causa. Se siente en una situación tan desconcertante para ella que ni siquiera sabe poner palabra a la duda²⁴¹. Lo que produce esta novedad en el espíritu teresiano es inquietud, melancolía, temor, y en definitiva, “muchos trabajos. La crisis oracional en la que se halla inmersa es evidente. Dios se le comunica de forma arrolladora, sin que se le pueda resistir, y al mismo tiempo, el camino de la meditación, fácilmente transitado hasta ese momento, se hace imposible. A Teresa le estorban los pensamientos que son como “una tarabilla de molino”, es decir, no callan; un estorbo que “no deja de ser muy penoso y casi insufriero”²⁴².

Otra nota característica de la noche es la oscuridad que acompaña el momento. Al hablar de noche oscura hacemos referencia a una triple oscuridad: se oscurece el gusto por las cosas del mundo, se oscurece el entendimiento, por lo que el camino se hace desde la fe, y se oscurece el mismo Dios, a quien no podemos aprehender con nuestras facultades humanas. Precisamente, cuando Teresa de Jesús pone palabra a esta etapa de su vida se intensifica especialmente el lenguaje en torno a la ceguera, la oscuridad y la luz. La oscuridad consiste en la dificultad que tiene para comprender qué le está pasando. La luz se convierte en demanda constante y en motivo de agradecimiento cuando se recibe. Como ya hemos dicho, una mujer que siempre ha gozado del encuentro y la relación con las personas, vive momentos en los que solo la soledad le da consuelo. Para Teresa el bien más preciado de este mundo que son las amistades, dejan de ser el centro de interés, y le será “cruz penosa tratar con nadie” si no está de por medio el amor y servicio del Señor. Teresa reconoce que, no siendo el mismo Dios, “todo cansa, todo fatiga, todo atormenta. Si no es con Dios u por Dios, no hay descanso que no canse, porque se ve ausente de su verdadero descanso”²⁴³.

Finalmente, una última característica que podemos subrayar es el carácter sobrenatural de la noche oscura. La acción de Dios supera la capacidad e iniciativa

²⁴¹ “...no sabemos preguntar a los que saben ni entendemos qué hay que preguntar, y pásanse terribles trabajos, porque no nos entendemos; y lo que no es malo, sino bueno, pensamos que es mucha culpa. De aquí proceden las afliciones de mucha gente que trata de oración, y el quejarse de trabajos interiores [...], y vienen las melancolías y a perder la salud, ya aun a dejarlo todo, porque no consideran que hay un mundo interior acá dentro” (4M 1,9).

²⁴² 4M 1,12.

²⁴³ V 26,1.

humana. Teresa no duda en reconocerlo así al inicio de las cuartas moradas: “comienzan a ser cosas sobrenaturales, y es dificultosísimo de dar a entender”²⁴⁴. Tiene clara conciencia de que es el Señor quien la va capacitando y fortaleciendo. Dios se convierte con frecuencia en el sujeto de la acción narrada: “me diese luz”, “me dio el Señor libertad y fuerza para ponerlo por obra”, “en un punto me dio la libertad”, “lo permite Dios para más bien de sus siervos”.

Hasta aquí, hemos descrito la batalla interior que provoca esta noche oscura. Pero nos interesa subrayar la repercusión social que tuvo dicha experiencia, ya que parte de esa batalla le viene provocada por la sospecha que va a generar su experiencia a los ojos de los confesores y hombres experimentados de la ciudad. “Todos eran contra mí”, nos dice, aunque los motivos de cada uno fueran distintos: unos se burlan, otros la temen, otros la condenan. Teresa, no está al margen del miedo que se ha instalado en el imaginario social de su época, y de alguna manera, podemos entender que la misma sospecha ajena se convierte en propia. Por esta razón, tuvo que aprender a fiarse de sí misma precisamente poniendo la confianza en Dios. Confiar en sí misma era dar credibilidad a la acción de Dios en ella. De alguna manera podemos intuir ese pequeño o gran salto de fe que tuvo que realizar Teresa para poder creer que, lo que no era posible a los ojos humanos, lo estaba haciendo posible el Señor. Poco a poco, va a ir conociendo al verdadero Dios de Jesús que ofrece y da gratis su amor y amistad.

La única respuesta posible, por parte del ser humano, es la firme determinación de permanecer en camino, el convencimiento de “no parar hasta llegar a ella (el agua de vida), venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino u no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo, como muchas veces acaece con decirnos: ‘hay peligros’, ‘ulana 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’,...”²⁴⁵.

²⁴⁴ 4M 1,1.

²⁴⁵ CE 35,2.

Está claro que para Teresa este momento, en toda su complejidad²⁴⁶, va a suponer un tiempo de crecimiento y de transformación. Ella misma reconoce que la fe sale fortalecida y el amor crece, así como el deseo de servir a Dios²⁴⁷. El resultado de esta transformación queda bien recogido en el siguiente texto:

“El temor que solía tener a los trabajos ya va más templado, porque está más viva la fe, y entiende que, si los pasa por Dios, Su Majestad le dará gracia para que los sufra con paciencia, y aun algunas veces los desea, porque queda también con una gran voluntad de hacer algo por Dios. Como va más conociendo su grandeza, tienese ya por más miserable; como ha probado ya los gustos de Dios, ve que es una basura los del mundo; vase poco a poco apartando de ellos, y es más señora de sí para hacerlo. En fin, en todas las virtudes queda mejorada, y no dejará de ir creciendo si no torna atrás ya a hacer ofensas de Dios, porque entonces todo se pierde, por subida que esté un alma en la cumbre”²⁴⁸.

4. Recapitulación: primer acercamiento a la noche oscura teresiana

“Yo a hacer obras para descubrir la que era, y el Señor encubrir los males y descubrir alguna pequeña virtud, si tenía, y hacerla grande a los ojos de todos, de manera que siempre me tenían en mucho”²⁴⁹

El objetivo de este capítulo ha sido abordar la experiencia de purificación del yo, como primer acercamiento a la noche oscura. Para ello, nos hemos centrado en analizar dos procesos críticos fundamentales de la biografía teresiana teniendo en cuenta su perfil psicológico y sociológico.

Desde la perspectiva del perfil psicológico de Teresa nos hemos centrado en la enfermedad y la integración afectiva, proceso lento, doloroso y difícil de su maduración humana. La razón fundamental que nos ha llevado a elegir estas dos vivencias de Teresa ha sido precisamente la constatación del sufrimiento y lucha que han supuesto cada una de ellas. Estas dos experiencias recorren dos dimensiones básicas de la persona: la dimensión físico-corporal y la dimensión afectiva. En ambas reconocemos distintas experiencias que han producido en Teresa una sensación de conflicto que ella ha expresado a través de un rico y variado léxico: ceguera, desasosiego, trabajos,

²⁴⁶ Recordemos que la experiencia de la Noche espiritual contiene generalmente diversidad de componentes. No se trata de una experiencia simple y unívoca, de manera que se pueda describir desde un único aspecto o ángulo. Para una mayor descripción Cf. CASTRO, G., “Noche oscura del alma”, en: *DSJ*, 1033-1062.

²⁴⁷ Cf. CC 1ª, 20.

²⁴⁸ 4M 3,9.

²⁴⁹ V 7,18.

distracción, entre otras. La hipótesis inicial, por tanto, afirma que estas dos experiencias críticas forman parte del proceso de purificación del yo necesario como parte del itinerario espiritual que conduce a la unión con Dios.

En un sentido podríamos afirmar que estamos abordando lo que aparentemente es una situación de crecimiento humano, lejos de lo que normalmente entendemos por noche oscura. Pero hemos partido de la afirmación de que la noche es un proceso que atraviesa toda la existencia humana y que, por lo tanto, cualquier conflicto o crisis es susceptible de ser interpretado como tal si somos capaces de justificar adecuadamente la vinculación que tiene con la propia experiencia de Dios. Como hemos visto, cada uno de estos procesos analizados en la biografía de Teresa ha contribuido a evidenciar la distancia que experimenta entre ella y Dios. La diferencia radical que existe entre Dios y la criatura.

Otro signo que nos habla de esta primera fase de la noche es el dolor por los pecados. Como afirma Underhill en su tratado sobre mística, uno de los síntomas o modos como se vivencia la noche oscura es precisamente en ese sentimiento profundo de imperfección o de “negra convicción de pecado”²⁵⁰. Si bien, en esta primera fase aún no asistimos a la vivencia radical del pecado, que se producirá con la visión del infierno, sí que asoma ya esta primera experiencia de dolor por los pecados²⁵¹. Teresa describe como “grandísima pena”²⁵² el sentimiento de haber ofendido a Dios, que crecía hasta el punto de convertirse en “tormento” incomparable. Su condición natural agradecida le provoca un sufrimiento añadido al ver cómo su respuesta a Dios no está a la altura de los dones recibidos. Una vez más, la distancia entre la “largueza” de Dios, generoso y gratuito, al lado de su pobre respuesta que ella interpreta como pecado y ofensa a Dios.

A través de la enfermedad como una experiencia fundamental de la fragilidad de la condición humana, del límite y debilidad de su cuerpo, pero que posibilita la libertad frente a su límite corporal, decimos que Teresa descubre que tiene un cuerpo que le condiciona, pero no determina o limita todo su ser. Ella es más que su cuerpo. Asumir la

²⁵⁰ Cf. UNDERHILL, E., *La mística, o.c.*, 438.

²⁵¹ “Otras, traerme a la memoria mis pecados pasados, en especial cuando el Señor me quiere hacer alguna señalada merced, que parece ya se ve el alma en el verdadero juicio; porque le representan la verdad con conocimiento claro, que no sabe adónde se meter” (V 26,2).

²⁵² Cf. V 6,4.

enfermedad como voluntad de Dios, lejos de someterla a una falsa resignación, le permite superar su propio límite, abrirse a un horizonte existencial mayor: “soy un cuerpo que dice yo”²⁵³. La conclusión a la que llegamos es que Teresa pasa por todo un proceso de purificación a través de la enfermedad que va a posibilitar la emergencia de su identidad espiritual.

Así mismo, el proceso de maduración de afectividad supuso para Teresa todo un desgaste psíquico, una pérdida de energía vital orientada hacia la satisfacción de su propia necesidad afectiva que la sumió en otro proceso de noche, de oscuridad. La experiencia de ser liberada por la presencia de la Humanidad de Cristo despliega o ensancha su corazón. De alguna manera, podríamos hablar de un proceso que va de la esclavitud ante su propia afectividad a un proceso de liberación de su corazón humano gracias al encuentro con la hermosura de la Humanidad Sacratísima de Jesucristo. En esta primera fase, por tanto, en la que el corazón de Teresa se ensancha y crece en libertad, podemos identificar una noche liberadora, como la que reconocemos en el Éxodo.

Identificamos este primer proceso como el que le permite pasar de una vida fundamentada en sí misma desde el temor y deseo de felicidad, a una vida orientada y centrada en el amor de Dios. Transitar esta noche ha permitido que Teresa acceda a una ‘vida nueva’ con un cambio radical de protagonista en la iniciativa de la relación. La imagen de Dios queda purificada, pasando de temor servil a un Dios a quien hay que merecer y conquistar desde las propias fuerzas, a un Dios Presencia que se regala con misericordia, largueza y bondad infinita. Un Dios que es Vida que sustenta a todas las vidas²⁵⁴, Hermosura que excede a todas las hermosuras²⁵⁵, y que es el verdadero Señor²⁵⁶.

Finalmente, este proceso de purificación del yo permitirá el descubrimiento de la fuerza afectiva como motor y clave de la relación con Dios, así como la intuición de una dimensión más profunda de la persona que llamaremos espiritual. Por eso hablamos del fruto de la nueva conciencia de sí como clave de interpretación de esta fase de la noche.

²⁵³ MASIÁ, J., *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano, o.c.*, 175-177.

²⁵⁴ Cf. V 8,6.

²⁵⁵ Cf. V 37,4 y Poesía 3.

²⁵⁶ Cf. V 25,17.

Evidentemente cuando hablamos en un sentido estricto de noche oscura nos referimos a la experimentada en esta dimensión espiritual. Pero podemos decir que esa noche oscura, en Teresa de Jesús precisamente ha venido precedida por este proceso previo, que Juan de la Cruz denominó *noche del sentido*.

Desde la perspectiva del perfil sociológico, nos preguntamos: ¿en qué sentido podemos afirmar que Teresa vive una noche oscura provocada por su condición de mujer, judeoconversa y espiritual? Creemos que, después de haber analizado cada una de estas claves, estamos en condiciones de poder afirmar que, efectivamente, no podemos desvincular su experiencia espiritual del tiempo histórico que le toca vivir. La mística teresiana es una mística enraizada profundamente en el entramado social y cultural del momento. Como hemos afirmado en el desarrollo del capítulo, Teresa integra en su persona todos los ingredientes posibles para hacer sospechosa su experiencia. Y esto se va a convertir en cruz para ella con mucha frecuencia. Sufre por el atamamiento que le supone su condición de mujer, sufre por la esclavitud que siente ella misma ante el sistema de vida de apariencias y honras, sufre por la falta de comprensión de su propia experiencia y sufre por el cuestionamiento que los expertos hacen de las gracias místicas que recibe de Dios. Todos estos sufrimientos, se combinan de forma compleja en la biografía teresiana, dando lugar a lo que ella denomina de forma global, “trabajos”. Todos ellos interpretados y vivenciados como la purificación o prueba a la que Dios somete a la persona para disponerla mejor para el encuentro con Él. En concreto, en esta etapa de su vida, Teresa recibe como gracia la libertad de espíritu, se ha fortalecido su fe y ha aumentado el amor que se traduce en servicio de Dios.

Son ‘tiempos recios’, en palabras de la misma Teresa, porque de alguna manera, el clima de sospecha descrito y las trabas que muchas personas por su condición social o su género reciben, oscurecen la misma presencia de Dios. Atravesar la noche de los tiempos recios supone asumir el riesgo de dar crédito a la experiencia personal, como hemos visto en Teresa de Jesús. Asimismo, supone no contentarse con los límites y las condiciones de posibilidad que tratan de pautar desde fuera su itinerario de fe y asumir la búsqueda personal que dinamiza la aventura espiritual de esta mujer. Un camino de fidelidad a sí misma, aunque eso sí, un camino contrastado y confirmado también por la comunidad, por la Iglesia.

De alguna manera, en Teresa de Jesús podemos confirmar que cuando el creyente se atreve a vivir esta noche, cuando su experiencia es cuestionada por la Institución, como es este caso, si la experiencia es realmente noche del alma, supone un crecimiento espiritual para la persona, pero también para la propia Institución que se ve obligada a ampliar su horizonte de comprensión. La gracia desborda los límites de la ortodoxia, tan contextualizada que se hace estrecha, como la casa del evangelio de Marcos que necesita ser destechada para que quepan todos²⁵⁷. No hablamos, por tanto, de una noche colectiva, pero sí de una noche oscura vivida por personas concretas que de alguna manera supone una purificación para la comunidad, obligada, como hemos dicho, a ampliar su modo de comprender el proceder de Dios con las personas²⁵⁸.

En resumen, después de esta descripción del perfil humano de Teresa de Jesús poniendo nuestra atención en los procesos y aspectos que tejen el entramado de la noche oscura teresiana, podemos afirmar que esta mujer se convierte para nosotros en un referente en su modo de vivir la fe en tiempos difíciles. Desde esta perspectiva biográfica de la noche, constatamos que Teresa ha salido de sus propios intereses, entendiendo por tales también los que le marcaba su tiempo, ha tenido que romper con el deseo humano de agradar y responder a la expectativa de los confesores y letrados, movida solo por el deseo de buscar la verdad, caminar hasta la fuente verdadera, luchar contra los ‘falsos demonios’, determinarse y fiarse de Dios como verdadero ‘libro vivo’. En nuestro próximo capítulo, central en esta investigación, abordaremos muchos de los aspectos aquí desentrañados, pero desde la repercusión, significado e interpretación espiritual de los mismos. Ya no se tratará de un acercamiento, sino de sumergirnos totalmente en la noche oscura de Teresa de Jesús.

²⁵⁷ Cf. Mc 2,4. “El paralítico en este caso significaría la humanidad, que es traída a la casa de por los discípulos de Jesús. Y el destechar la casa invitaría a pensar dos cosas: que la casa de Pedro (Iglesia judía) no es suficiente para dar cabida a tantas personas, y que debe abrirse al mundo gentil” (CASTRO, S., *El sorprendente Jesús de Marcos*, Bilbao, DDB-Universidad Pontificia Comilla, 2005, 82).

²⁵⁸ “En realidad, las noches personales tienen alcance colectivo, como también las colectivas tienen fuerte resonancia personal. Hablar de noche oscura en términos de grupo o colectividad de se ha hecho normal en los últimos años, sin violencia. El cambio de nivel modifica los elementos y las vivencias de la noche oscura espiritual o mística, tal como la describe el autor (Juan de la Cruz). La de cada uno influye en todos, y la de todos afecta en vivo a cada uno. Esto vale para la noche y para cualquier otra tendencia dominante. Vivirla en comunión proporciona apoyo y alivio, y por otra parte contagia y agrava la oscuridad y el desamparo” (RUIZ, F., *Místico y maestro, o.c.*, 376).

CAPÍTULO 3

LA NOCHE OSCURA EN EL ITINERARIO ESPIRITUAL DE TERESA DE JESÚS

1. Introducción

Presentamos este capítulo como núcleo fundamental de la tesis que nos ocupa. En los capítulos precedentes hemos analizado la noche oscura como objeto de estudio principal y hemos recorrido los ejes biográficos fundamentales de Teresa descubriendo en ellos el entramado humano sobre el que se teje su experiencia de noche oscura. En este capítulo vamos a centrarnos en su proceso o itinerario espiritual con el fin de analizar la noche oscura teresiana en su sentido más preciso, en cuanto que referida explícitamente a la experiencia de Dios. Veremos que muchos elementos ya tratados anteriormente, retornarán a nuestro análisis desde una perspectiva o con una profundidad nueva.

Para ello, nos vamos a centrar principalmente en el estudio del *Castillo Interior* o *Las Moradas* teniendo como clave hermenéutica la noche oscura. No obstante, también analizaremos otros textos fundamentales relativos a esta experiencia con el fin de comprender en profundidad la cualidad de la noche oscura vivida por esta mujer. Sabemos que el *Castillo Interior* es la obra doctrinal cumbre salida de la pluma teresiana en la que se nos narra todo el itinerario espiritual tal y como ha sido vivido y comprendido por Teresa de Jesús. De ahí que nos permita valorar mejor el significado y finalidad de la noche en cuanto que se trata de una fase de todo un proceso.

Llegar a la morada principal va a requerir atravesar diversas noches, lo cual es sinónimo de tiempos de oscuridad, dificultad, crisis, pruebas o trabajos, como nos dirá Teresa. Desde la perspectiva de la experiencia creyente, nos referiremos a todas aquellas experiencias o procesos por los que atraviesa una persona y que de algún modo suponen una crisis con relación al marco y las pautas de comprensión de la propia fe. Hablamos de la transformación de la referencia última desde la que sostenemos o en la que

apoyamos nuestra fe, tal y como lo definimos en el primer capítulo de nuestra investigación.

Hay dos cuestiones previas que debemos tener en cuenta: en primer lugar, recordamos que Teresa de Jesús, como buena pedagoga, ha tenido la intencionalidad fundamental y explícita de “engolosinar a las almas”¹, es decir, se propone atraer a las personas para que se adentren en la aventura del trato de amistad con Dios. La autora pone el acento sobre los diversos modos de comunicación de Dios al alma, tal y como ella misma expresa al inicio de la obra, y las consecuencias o movimientos que dicha comunicación produce en la persona. Como hilo de un mismo entramado, Teresa irá describiendo simultáneamente cómo ha de disponerse la persona para recibir la gracia y dones de Dios y cuáles son los signos o señales que muestran que la autenticidad de la relación se está dando. ‘Efectos’, así los llamará muchas veces, que son fruto del agradecimiento que brota del amor recibido.

En esta trama narrativa, Teresa va a tener la habilidad de incluir las distintas fases de la noche oscura mostrándolas fundamentalmente desde los beneficios y la gracia que suponen: la dilatación del corazón, la profundización en el conocimiento de sí, el crecimiento en libertad, y la transformación del amor que va produciendo progresivamente cada una de estas fases de purificación del proceso espiritual. En suma, una nueva conciencia que va emergiendo en la persona a medida que va recorriendo morada tras morada, según la simbología teresiana.

La segunda cuestión previa tiene que ver con las dimensiones de la persona que van a ser purificadas. El itinerario que recorre marca claramente una trayectoria que va de lo exterior (la ‘ronda del castillo’²), a lo interior (la morada principal); de la oscuridad (cristal tapado con ‘pañó muy negro’³) a la luz (‘a manera de una nube de grandísima claridad’⁴); de la superficie (‘la grosería del engaste’⁵ que son nuestros cuerpos) a la hondura (‘en lo muy, muy interior del alma’⁶). Pues bien, en este tránsito, que Teresa describe precisamente en clave de tiniebla-luz, vamos a comprobar cómo las

¹ V 18,8.

² 1M 1,5.

³ 1M 2,3.

⁴ 7M 1,6.

⁵ 1M 1,2.

⁶ 7M 1,7.

sucesivas moradas, que podemos considerar como sucesivos niveles de conciencia en el modo de vivir, conllevan una dosis de purificación que supondrá una crisis en relación a la propia fe y simultáneamente una transformación de la imagen de Dios que tiene la persona.

Se verifica en este proceso que una progresiva iluminación por parte de Dios⁷, que Teresa expresa en clave de una mayor comunicación en un nivel más profundo de la persona⁸, va a ir produciendo un progresivo oscurecimiento de los falsos apoyos humanos en el itinerario de la fe, de las búsquedas interesadas de Dios y de todo aquello que en la persona no sea lo que nos constituye en ‘imagen y semejanza’ de Dios, un oscurecimiento de todo lo que distorsiona en nosotros la imagen de Cristo que llevamos en nuestro interior.

Con un lenguaje y una sistemática distinta, Teresa va a abordar las dos grandes fases descritas por el maestro Juan de la Cruz: la noche del sentido y la noche del espíritu. Nos interesa apreciar los matices propios que adquiere esta noche oscura a partir de la doctrina de Teresa. La propuesta teresiana nos puede resultar más próxima y cercana porque está más enraizada en el contexto de una biografía, relacionada con situaciones descritas que ayudan siempre al proceso de identificación por parte del lector, que se ve abocado irremediabilmente a un diálogo interior con la autora y su experiencia.

El capítulo está estructurado a partir de cuatro preguntas fundamentales para la comprensión de la noche oscura teresiana. En primer lugar, abordaremos la cuestión sobre el uso del concepto por parte de Teresa y el posible conocimiento de su significado. En un segundo momento, ofreceremos una descripción fenomenológica de la experiencia teresiana de la noche a partir de un análisis pormenorizado de los textos fundamentales. La tercera pregunta que nos permitirá avanzar en la reflexión nos sitúa en el plano de la interpretación: ¿qué lectura podemos hacer del itinerario espiritual

⁷ Una buena descripción sobre la vía iluminativa o etapa de la iluminación mística, cf. UNDERHILL, E., *La mística, o.c.*, 267-303.

⁸ Una aportación importante para el estudio de la progresiva comunicación de Dios en un nivel más profundo, interior, de la persona la encontramos en IZQUIERDO SORLI, M., *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, Ávila, Diputación Provincial de Ávila-Institución Gran Duque de Alba, 1993. El análisis léxico de *Castillo Interior* ofrece una secuenciación precisa de esta progresiva interiorización. Especialmente las páginas 117-172.

teresiano si utilizamos la noche oscura como clave hermenéutica? Nuestra respuesta tendrá en cuenta la dimensión antropológica y la dimensión teológico-cristológica de la misma. Serán los apartados cuatro y cinco.

2. La noche oscura como clave hermenéutica del *Castillo Interior*

El *Castillo Interior* es la obra de madurez de Teresa de Jesús. Por ella misma considerada como una joya de más valor que la anterior, el libro de *Vida*⁹, en el que ofrece a los lectores un verdadero tratado de vida espiritual cuya fuente principal será su propia experiencia. Por esta razón, resulta necesario partir de esta obra para cualquier investigación acerca del proceso espiritual de Teresa de Jesús. En nuestro caso, nuestra pretensión de estudiar la noche oscura teresiana requiere definir previamente tres aspectos importantes: la presencia del símbolo como tal en esta obra, la delimitación del método y el objeto de estudio desde nuestra perspectiva y las claves hermenéuticas principales que tendremos en cuenta a la hora de proponer nuestra propia interpretación de la noche en esta obra.

2.1. El símbolo de la noche en el *Castillo Interior*

Teresa de Jesús escribe *Castillo Interior* en el año 1577. En su cronología espiritual lleva ya alrededor de cinco años disfrutando de la gracia que ella misma denomina matrimonio espiritual y de la que nos da cuenta en las séptimas moradas. Será desde esta atalaya desde la que se dispone a ofrecer su propia síntesis del proceso espiritual, desde los inicios hasta la plenitud posible en esta vida, tal y como ella la está experimentando. Las conversaciones - y los motivos internos de la propia Teresa - que darán pie a esta nueva obra, se centran en proponerle que escriba un “tratado de oración”¹⁰, no de forma autobiográfica, sino de modo general, exponiendo la “doctrina en común”¹¹, sin nombrar a nadie.

⁹ “Sábese cierto que está en poder del mismo aquella joya y aun la loa mucho, y así hasta que se canse de ella no la dará, que él dijo se la miraba de propósito. Que si viniese acá el Sr. Carrillo dice que vería otra que -a lo que se puede entender- le hace muchas ventajas; porque no trata de cosa, sino de lo que es El y con más delicados esmaltes y labores; porque dice que no sabía tanto el platero que la hizo entonces y es el oro de más subidos quilates, aunque no tan al descubierto van las piedras como acullá. Hízose por mandado del vidriero, y parécese bien, a lo que dicen” (Cta. 219, 8. A Gaspar de Salazar, 7.12.1577).

¹⁰ Aportamos este testimonio de Fray Diego de Yepes, con quien conversó Teresa acerca del libro: “Había deseado esta Santa Madre ver la hermosura de un alma que está en gracia, cosa harto de codicia para verla

Un dato importante que hay que tener en cuenta para nuestro estudio es el hecho de que en toda la obra no aparece de forma explícita ni el término ni el concepto de noche oscura. Nos referimos, como señala L. H. Smitheram en su tesis, a que no vamos a encontrar en la obra teresiana un uso literario-poético del símbolo de la noche, tal como sí lo encontramos en la obra sanjuanista. En el desarrollo de su tesis, Smitheram muestra cómo ambos autores exponen la misma doctrina espiritual de fondo, con modos de expresión y matices propios de cada uno¹².

Podríamos considerar que se trata de uno de esos ‘espacios en blanco’ que toca al intérprete o lector explicitar¹³. El hecho es significativo teniendo en cuenta la abundancia de imágenes de las que Teresa se sirve para exponer su pensamiento. ¿Por qué Teresa no usa el símbolo de la noche para referirse a la experiencia que, por otra parte, sí contempla en su itinerario? ¿Es posible que lo conociera?¹⁴ Y si no usa este símbolo, ¿cómo habla Teresa de Jesús de su noche oscura, de esa que sin duda alguna vivió? Trataremos de dar respuesta a estas cuestiones en el desarrollo del capítulo.

y poseerla. Estando en este deseo, le mandaron escribir un tratado de oración, la cual tenía ella muy bien sabida por experiencia” (OBRAS DE SANTA TERESA, *BMC*, t. II, Burgos, Monte Carmelo, 1915, 494).

¹¹ Igualmente significativo el testimonio de Jerónimo Gracián: “Lo que pasa con el libro de las Moradas es que siendo yo su prelado y tratando en Toledo una vez muchas cosas de su espíritu, ella me decía: ‘Oh, qué bien escrito está ese punto en el Libro de mi Vida, que está en la Inquisición’ Yo le dixere: pues que no le podemos haber, haga memoria de lo que se le acordare, y de otras cosas, y escriba otro libro, y diga la doctrina en común, sin que nombre a quien haya acaecido aquello que allí dixere” (OBRAS DE SANTA TERESA, *BMC* t. IV, Burgos, Monte Carmelo, 1917, IX).

¹² “We find a paradox before us in the fact that although the word night is not mentioned in the works of Santa Teresa, except in its literal sense, the concept of Night is present [...] Santa Teresa knew of this Dark Night as well as she knew about faith, *desnudez* and *unión*. She expressed her passive nights through her allegory of the butterfly, and in her treatment of *humildad* and the necessity to conform one’s own will to that of God. She may have described the dark night of the spirit as *heridas*, *penas* or *golpes*, as psychological metaphors for effects within the soul [...]. San Juan de la Cruz makes this abundantly clear in his poem “Noche oscura del alma” and in his commentaries of the poem. Santa Teresa, in her intuitive way, expressing herself different vocabulary, agrees. This too, can be considered in part, a paradox of Night”. (SMITHERAM, L.H., *The symbol of night in the works of Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz*, Santa Bárbara 1977, 296-298).

¹³ Una interesante reflexión sobre los “espacios en blanco” de los textos lo podemos encontrar en WAAIJMAN, K., *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, Salamanca, Sígueme, 2011, 770-772. Ahí encontramos la siguiente afirmación de U. Eco: “Así pues, el texto está plagado de espacios en blanco, de intersticios que hay que rellenar; quien lo emitió preveía que se los rellenaría y los dejó en blanco por dos razones. Ante todo, porque un texto es un mecanismo perezoso (o económico) que vive de la plusvalía de sentido que el destinatario introduce en él [...]. En segundo lugar, porque, a medida que pasa de la función didáctica a la estética, un texto quiere dejar al lector la iniciativa interpretativa, aunque normalmente desea ser interpretado con un margen suficiente de univocidad. Un texto quiere que alguien lo ayude a funcionar” (citado por WAAIJMAN, K., *o.c.*, 770)

¹⁴ Cf. LÓPEZ BARALT, L., “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús” en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc9p3j0> [Consulta: 07/06/2016].

Acerca de la posible influencia mutua respecto de la noche oscura, no podemos obviar tampoco el hecho de que Teresa estará atravesando este umbral del proceso místico bajo la dirección espiritual de Juan de la Cruz¹⁵. Otro dato interesante respecto de la posible mutua influencia es el hecho de que Teresa concluya su *Castillo Interior* en el mes de noviembre de 1577, mientras que Juan de la Cruz escribirá su poema *Noche Oscura* en 1578, tras ser liberado de su cautiverio en Toledo y ya en tierras andaluzas. Algunos autores, como Secundino Castro, sostienen la hipótesis de que Teresa de Jesús es una de las fuentes principales de inspiración de la noche sanjuanista¹⁶. Otros, como López Castro, en un análisis del símbolo teresiano del castillo llegan a afirmar la analogía entre ambos símbolos, en el sentido de que el castillo sería para Teresa lo que la noche es para Juan de la Cruz¹⁷.

En todo caso, nos corresponde en este capítulo adentrarnos en los textos principales para tratar de desentrañar lo específico de la noche oscura teresiana en cuanto a su contenido. Recordemos la primera de las consideraciones previas que hemos ofrecido en la introducción del capítulo: la pedagogía de Teresa por la cual destaca intencionadamente los aspectos positivos del camino. Sin embargo, tampoco evita mostrarnos los peligros, obstáculos y dificultades que el orante va a encontrar. En definitiva, recoge en esta descripción las experiencias más íntimas y profundas por las que pasa el alma que peregrina hacia el centro de sí misma, o lo que es lo mismo, al encuentro y la unión con Dios. Es en este recorrido donde habremos de reconocer la experiencia purificadora e iluminadora de la noche oscura.

2.2. Método y delimitación del objeto de estudio

Según lo afirmado anteriormente, nuestro objeto de estudio en este capítulo es la experiencia espiritual de Teresa de Jesús que Juan de la Cruz describe a través del símbolo de la noche oscura del alma. Dado que *a priori* no podemos afirmar que nuestra

¹⁵ Juan de la Cruz será el confesor y vicario del Monasterio de la Encarnación, de Ávila en los años 1572 y 1577. Teresa de Jesús es priora de este mismo monasterio entre 1571 y 1574.

¹⁶ “En este tema debe distinguirse el símbolo – noche oscura – y su contenido. Teresa no desarrollará el primero, pero sí nos hablará ampliamente del segundo. Muchos de los elementos teresianos pasarán al pensamiento sanjuanista. De tal modo, que yo he llegado a sospechar que la fuente principal de Juan de la Cruz en este tema, en cuanto a contenidos, no a emoción poética y a reflexión teológica, es la misma Santa Teresa” (CASTRO, S., “Noche oscura en «Las Moradas» de Santa Teresa”, en: *Revista de Espiritualidad* 67 (2008), 292).

¹⁷ LÓPEZ CASTRO, A., “Teresa de Jesús, el cuerpo de la escritura” en: *Cuadernos Hispanoamericanos* (2015) nº 777, 115.

autora describa la noche oscura en cuanto tal, partiremos de analizar aquellos textos que recojan las experiencias críticas que califica como “penas”, “trabajos”, “sequedades”, “tempestades” o “apretamiento interior”, entre otras. Igualmente, aquellos textos que muestren a Dios desde la afirmación de su trascendencia, incognoscibilidad o ausencia.

Una vez analizados los textos principales estaremos en disposición de proponer una descripción de la noche oscura teresiana a partir de la cual realizaremos una interpretación crítica de todo el proceso espiritual descrito principalmente en *Castillo Interior*, pero también en otras obras teresianas.

Por tanto, en este capítulo recorreremos las tres grandes fases que requiere la metodología propia de la teología espiritual: describir, interpretar y comunicar la experiencia de la noche oscura según la experiencia y doctrina de Teresa de Jesús. Estas tres fases que recogen los principales manuales de Teología Espiritual¹⁸, son ya tenidas en cuenta por lo que podemos considerar “el singular método teresiano de la teología”¹⁹ y que Teresa condensa de la siguiente manera: “porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es”²⁰.

Lo que algunos autores²¹ se atreven a denominar como estilo y método teológico teresiano tiene como punto de partida su propia experiencia, a la cual sigue su afán por comprender aquello que había experimentado mediante su propio proceso de investigación. Para ello, recurrirá fundamentalmente a dos fuentes: lecturas y conversaciones. Finalmente, nos ofrece aquello que ha asimilado, como síntesis

¹⁸ Cito dos de los más recientes que he tenido como referencia en mi trabajo: WAAIJMANN, K., *o.c.*, Salamanca, Sígueme, 2011; GARCÍA, J. M., *Teología Espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Salamanca, Sígueme, 2015.

¹⁹ Cf. GARCÍA, C., “Plenitud de vida cristiana en el *Castillo Interior* de Santa Teresa. Teología y experiencia”, en *Teología y Catequesis* 132 (2015) 203-224. También comenta este método teresiano GARCÍA, J. M., *o.c.*, 246.

²⁰ V 17,5. El P. Tomás señala en nota a pie de página la correspondencia de estas tres gracias con los momentos que la psicología moderna describe como sentir, entender y comunicar. También la correspondencia parcial con un texto de Osuna en su *Tercer Abecedario*: “un don es dar Dios la gracia y otro don es darla a conocer; el que no tiene sino el primer don, conozca que le conviene callar y gozar, y el que tuviere lo uno y lo otro, aún se debe mucho templar en el hablar; porque con un ímpetu que no todas veces es del espíritu bueno, le acontecerá decir lo que, después de bien mirar en ello, le pesa gravemente de lo haber dicho. Más vale que en tal caso le pese por haber callado que por haber hablado, pues lo primero tiene remedio, y lo segundo no” (OSUNA, F., *Tercer Abecedario espiritual*, Madrid, BAC, 1998, 147)

²¹ Cf. MAS ARRONDO, A *Teresa de Jesús y el matrimonio espiritual: un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1993, 34-47.

personal que integra experiencia e interpretación en sus obras, de una manera especial en *Castillo Interior*. Nuestro análisis nos llevará a recorrer el proceso inverso, partiendo de su propia síntesis doctrinal, trataremos de acceder a la interpretación y a la experiencia de la autora.

2.3. Claves hermenéuticas de la noche teresiana

La experiencia biográfica teresiana tendrá la prioridad en nuestro estudio. Ahora bien, nuestro acceso privilegiado a la misma son sus textos, razón por la cual, nos ceñiremos en primer lugar a una lectura denotativa de los mismos, principalmente de las sextas moradas por ser éstas el lugar paradigmático donde Teresa narrará su noche oscura. Los textos de otras obras seleccionados nos ofrecerán la información biográfica necesaria para completar la comprensión de lo narrado en *Castillo Interior*. El análisis de las sextas moradas nos permitirá elaborar una fenomenología de la noche oscura.

Cada vez está más consolidado entre los estudiosos de esta obra que una buena comprensión de la misma ha de partir de la lectura de las séptimas moradas. Es desde esta última etapa desde donde Teresa piensa y diseña toda la obra²². Y son estas moradas las que nos ofrecen las claves hermenéuticas para interpretar la noche oscura teresiana que a continuación enumeramos y justificamos.

a. Claves antropológicas:

1. La experiencia de las mujeres. Lo cotidiano es una categoría hermenéutica desde la perspectiva de las mujeres. Es lo concreto y la referencia a la propia experiencia lo que se convierte en fuente de inspiración, reflexión y, por qué no, también doctrina o magisterio. La descripción de la morada séptima nos lleva a reconocer que es ahí, en lo cotidiano, donde el místico está llamado a vivir las más altas experiencias de unión con Dios²³. Y por lo tanto, también

²² Bien justificado y argumentado por MAS ARRONDO, A., *o.c.*, 63-66.

²³ Como fundamento del valor teológico y místico de la experiencia de la vida cotidiana remitimos a la síntesis clara y precisa que ofrece Martín Velasco acerca de la experiencia de Dios y sus distintas formas. Entre las tres formas principales y más frecuentes de nuestra tradición cristiana, aunque no solo, que analiza se encuentran las experiencias de Dios en medio de la vida cotidiana. De ellas afirmará que “son las experiencias de vida diaria las que constituyen la base de toda otra experiencia y que las llamadas experiencias extraordinarias son una especie de llamarada que producen las brasas de las experiencias en la vida ordinaria” y esto hace que “la experiencia de Dios se dé ordinariamente en medio de y en contacto con determinadas experiencias mundanas. [...] El hombre conoce experiencialmente a Dios, no

sus propias noches. Atender a este nivel de la vida ordinaria, abrirá el horizonte de comprensión de la noche oscura en cuanto experiencia universal. Porque, de hecho, es en la misma vida cotidiana donde nos puede sorprender la presencia del Misterio entrando en comunicación con la persona, como nos recuerda Teresa: “en ninguna manera dejéis de responder a Su Majestad, *aunque estéis ocupadas exteriormente y en conversación con algunas personas*; porque *acaecerá muchas veces en público* querer nuestro Señor haceros esta secreta merced”²⁴.

2. El deseo como categoría hermenéutica. Teresa enfoca la llegada a las séptimas moradas como el cumplimiento del deseo más profundo del alma, la unión con Dios: “Cuando nuestro Señor es servido haber piedad de lo que padece y ha padecido por su deseo esta alma, que ya espiritualmente ha tomado por Esposa, primero que se consuma el matrimonio espiritual, métela en su morada, que es esta séptima”²⁵. ¿A qué tipo de padecimientos se refiere Teresa? ¿Podemos identificar en ellos la función purificadora con respecto a la experiencia y conocimiento de Dios? Ella misma nos ofrece una interpretación de esta morada en clave de luz y oscuridad: “Aquí es de otra manera: quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos, y que vea y entienda algo de la merced que le hace”²⁶.

b. Clave cristológica

4. La Humanidad de Jesús. “Poned los ojos en el crucificado y haráseos todo poco”²⁷. La dimensión cristológica es una clave hermenéutica irrenunciable en cualquier estudio teresiano debido a la relevancia que la misma autora propone de forma explícita a lo largo de toda su obra. La identificación con

conociéndolo, sino conociendo todo, haciendo la experiencia de todo a la luz de Dios” (MARTÍN VELASCO, J., “La experiencia de Dios, hoy”, en: *Manresa* 75 (2003), 20-21). Otra referencia que el propio Martín Velasco tiene de fondo es RANHER, K., “Espiritualidad antigua y actual”, en: *Escritos de Teología*, tomo VII, Madrid, Taurus, 1967, 13-35. En el marco de la experiencia, adquiere un valor añadido la contemplación del sufrimiento y el rostro del otro que se propone como una “mística de ojos abiertos”. J-B. Metz acuñó la expresión afirmando que “la experiencia de Dios inspirada bíblicamente no es una mística de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos; no es una percepción relacionada únicamente con uno mismo, sino una percepción intensificada del sufrimiento ajeno” (METZ, J-B., *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea*, Estella, Verbo Divino, 1996, 26). Véase también METZ, J-B., *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, Barcelona, Herder, 2013.

²⁴ 7M 3,9. Los subrayados son nuestros.

²⁵ 7M 1,3.

²⁶ 7M 1,6.

²⁷ 7M 4,8.

la Sacratísima Humanidad de Jesús es puesta de manifiesto por Teresa al afirmar que “queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios”²⁸. Precisamente, es en este mismo número donde afirmará que la presencia de la Humanidad del Señor viene a pacificar el interior del alma: “aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria sino intelectual, aunque más delicada que las dichas, como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: «Pax vobis»”²⁹. Parafraseando a Teresa podemos afirmar que “es la principal y las abraza a todas”³⁰.

c. Claves de discernimiento espiritual

5. Hermenéutica de la sospecha. “¿Sabéis qué es ser espirituales de veras?”³¹. Esta es quizá la pregunta más incisiva y constante de toda la obra teresiana. Probablemente la que funciona en el interior de Teresa en todo su discurso. Durante toda la obra ha tratado de desenmascarar los autoengaños, los caminos errados o falsos para poder llegar a afirmar, al final del recorrido, cómo es vivir en verdad la vida espiritual. Incorporar esta clave hermenéutica nos permitirá sintonizar con el propósito teresiano de liberarse de todo lo falso, también de las imágenes falsas, en cuanto que incompletas, de Dios.
6. Hermenéutica de los efectos. Teresa de Jesús es muy precisa a la hora de identificar la resonancia somática, psicológica y espiritual que las distintas experiencias dejan en la persona. Es lo que denomina con frecuencia efectos y que se convierten en uno de los criterios de discernimiento por excelencia de dichas experiencias. “Porque en los efectos veremos si es verdadero lo que queda dicho”³². Y así se dispone a enumerarlos con detalle dedicando todo un capítulo a este fin³³.
7. Dialéctica interior-exterior. Aunque le damos entidad en sí misma, de alguna manera se trata de una clave dependiente de la quinta y de la sexta. La

²⁸ 7M 2,3.

²⁹ *Ib.*

³⁰ Cf. C 4,4.

³¹ 7M 4,8.

³² 7M 3,1.

³³ Cf. 7M 3, 2-13.

insistencia en atender a estas dos perspectivas por parte de la misma Teresa nos hace intuir su relevancia para una buena comprensión del proceso que vive la persona³⁴. Se trata de analizar la perspectiva interior-subjetiva y la exterior-objetiva, en nuestro caso desde una experiencia personal de la noche oscura.

3. Descripción fenomenológica de la noche oscura de Teresa de Jesús

Los principales investigadores de la mística teresiana coinciden en ubicar en la fase espiritual de las sextas moradas la experiencia de noche oscura³⁵. Nuestra hipótesis de trabajo, basándonos en esos mismos autores, parte de que en las sextas moradas se ubica la experiencia de la noche oscura en su fase más radical y profunda, lo que equivaldría a la noche pasiva del espíritu en la sistematización sanjuanista. Por esta razón, partimos de una lectura detallada de las mismas a partir de la cual identificaremos los rasgos característicos de dicha noche. Abordaremos el análisis de estas moradas desde tres perspectivas complementarias.

En primer lugar, ubicaremos esta etapa espiritual en la biografía teresiana: cuándo, qué está viviendo y cómo lo vive la mística abulense. Para ello, tendremos como fuente principal no solo el texto de *Castillo Interior*, sino también *Vida, Cuentas de Conciencia*³⁶ y otras fuentes secundarias que nos aporten información valiosa para este fin. La segunda perspectiva, fenoménica, a partir del análisis de los textos, nos llevará a describir la noche desde la conciencia interior de la persona, que en este caso coincide con la narradora del texto. Se trata de la autopercepción de la noche que se refleja en la resonancia subjetiva que tiene en aquel o aquella que la padece. Por último, una primera aproximación hermenéutica desde lo que la misma autora interpreta de

³⁴ Cf. 7M 4,10.

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

³⁶ Las *Cuentas de conciencia* serán citadas por la edición de DIEGO SÁNCHEZ, M. – CASTRO SÁNCHEZ, S., (2013).

estas experiencias. Se podría hablar aquí de la hermenéutica interna de la noche que el propio texto teresiano nos proporciona.

3.1. Perspectiva biográfica: cronología de la noche oscura

Teresa de Jesús va a vivir las experiencias más intensas relacionadas con la noche oscura en un período de su vida que abarca desde 1559 hasta 1572, fundamentalmente. De los 44 a 57 años en los que transita por las sextas moradas. En este tiempo, el escenario donde se desarrolla su vida va a ser muy diverso. Asistimos a sus últimos años como monja del Monasterio de La Encarnación, donde permanecerá hasta 1562, año de la fundación del Convento de San José con el que se da inicio a la Reforma del Carmelo. En los próximos cinco años, hasta 1567, Teresa vive en su nuevo y joven convento los que serán, según ella misma nos dice, “los más descansados de mi vida, cuyo sosiego y quietud echa harto menos muchas veces mis alma”³⁷. A partir de este momento comenzará una frenética actividad y explosiva expansión de los palomarcicos teresianos. En 1572, momento álgido de dicho proceso fundacional, ya son ocho conventos de monjas y uno de frailes los que empiezan a poblar la geografía castellana del momento. Este es el paisaje exterior.

En cuanto al paisaje interior de las sextas moradas, cuatro son los núcleos donde podemos ubicar las experiencias más significativas de estos años. En primer lugar, el largo e intenso conflicto con los teólogos abulenses que se disponen a examinar su experiencia espiritual concluyendo, inicialmente, que su origen es el mismo “demonio”. Teresa de Jesús pertenece a ese grupo de personas que van a estar en el punto de mira de las autoridades eclesiásticas y algunos sectores de la población que la observan con recelo y sospecha. Mujer orante y contemplativa, que además recibe gracias místicas, hablas, arrobamientos y revelaciones.

El episodio más significativo acontece en los inicios de la vida mística, cuando la oración de unión comienza a hacer sus primeras apariciones en el proceso espiritual de Teresa. Entonces comienza un tiempo de temor, “trabajos” nos dirá ella, causados en parte por el cuestionamiento que sufre por parte de algunos hombres letrados de su

³⁷ F 1,1.

tiempo³⁸. Hay una experiencia de Dios que no encaja con el perfil y el proceso “de libro” diseñado por estos teólogos. La vida de mortificación y virtud de Teresa dista mucho del nivel exigido para la recepción de las gracias místicas de las que empieza a gozar. Y esto les hace sospechar de su origen. La aplicación rígida de los criterios espirituales, les lleva a la conclusión de que el origen de esas experiencias es el engaño del demonio. Teresa se lamentará más tarde: “No entiendo esos miedos: ¡demonio, demonio!, adonde podemos decir: ¡Dios, Dios!”³⁹. El sufrimiento y la oscuridad con la que vive este conflicto formará parte de la noche oscura teresiana que analizaremos más adelante. Teresa nombra de forma explícita, aunque manteniendo el anonimato, este conflicto⁴⁰.

En segundo lugar, en estos años acontecerán algunas de las gracias místicas, con una manifestación fenoménica extraordinaria, más significativas del proceso de Teresa, que marcarán hitos en este recorrido. Teresa denomina estos fenómenos “mercedes del Señor”. La progresión en el tipo e intensidad de los fenómenos y la significación que tienen en su experiencia espiritual son minuciosamente descritos por Teresa. En este tiempo de sextas moradas, donde se intensifica la oración de unión plena o lo que ella denominará el desposorio espiritual, supondrá “una espléndida floración de fenómenos místicos, que son manifestaciones luminosas y esporádicas de la presencia de Dios y que hacen desear más a la esposa el encuentro con Cristo”⁴¹. Entre todos los que nombra Teresa, que los considerará como las “joyas” que el Esposo entrega a la esposa como signo de su amor⁴², encontramos arrobamientos, éxtasis, visiones y locuciones. En nuestro trabajo repararemos especialmente en tres: las visiones y locuciones de Cristo⁴³, la gracia conocida con el nombre de la transverberación⁴⁴ y la visión del infierno⁴⁵.

³⁸ En concreto, estos hombres son por entonces Gaspar Daza, Gonzalo de Aranda, Francisco de Salcedo, Hernandálvarez y Alonso Álvarez Dávila. Todos ellos viven en Ávila y son amigos o conocidos de la Santa. Para ellos, el caso teresiano se convierte en motivo de interés debido a lo extraordinario de su experiencia.

³⁹ V 25,22.

⁴⁰ Cf. 6M 1, 8-9.

⁴¹ PABLO MAROTO, D. DE, *Teresa en oración, o.c.*, 388. Sobre la fenomenología mística teresiana puede consultarse también ÁLVAREZ, T., “Fenómenos místicos”, en: *DSTJ*, 297-300.

⁴² “Estas son las joyas que comienza el Esposo a dar a su esposa, y son de tanto valor que no las pondrá a mal recaudo; que así quedan esculpidas en la memoria estas visitas, que creo es imposible olvidarlas hasta que las goce para siempre, si no fuese para grandísimo mal suyo; mas el Esposo que se las da, es poderoso para darle gracia que no las pierda” (6M 5,11).

⁴³ “En esta morada los encuentros con Cristo van a ser mucho más frecuentes e íntimos; serán de tal intensidad que llegarán a producir una serie de fenómenos místicos destinados a prepararla para el encuentro definitivo del Señor [...]. En estos encuentros, Cristo entre en contacto con la persona a través de las locuciones; [...]; visiones de tipo cristológico, que experimentan las almas de las sextas moradas

En tercer lugar, el giro que dará su propia vocación y misión vital iniciándose su etapa como fundadora de conventos, dando lugar a la Reforma del Carmelo Descalzo, tanto de mujeres como de hombres. Este giro, precisamente, estará vinculado a la visión del infierno, si no como causa, al menos sí como detonante del mismo. Será en torno al año 1561 cuando, a raíz de esta visión y el “desasosiego inquieto” en que la deja, estando una tarde de conversación en su celda con unas cuantas amigas, surge aparentemente de forma súbita, la idea de fundar un convento más pequeño, de pocas monjas y siguiendo el espíritu de los primeros padres⁴⁶. A partir de este primer sueño compartido, se gesta el primer proyecto, el convento de San José que abrirá sus puertas en 1562, y donde Teresa vivirá hasta 1567 de forma ininterrumpida. En esa fecha, dos nuevos acontecimientos le ponen en marcha y comenzará la segunda parte de su aventura fundacional. Nos referimos a la visita del misionero Francisco de Maldonado⁴⁷, el cual comparte con ella la situación de América, y del P. General de la Orden, Juan Bautista Rubeo⁴⁸, quien le confirmará el proyecto iniciado y le dará licencia para fundar nuevos conventos. Esta actividad ocupará gran parte de su tiempo y energía hasta su muerte.

Y por último, su despliegue como escritora. Coincide cronológicamente con la etapa como fundadora. En estos años escribirá el libro de su *Vida* y el *Camino de Perfección*, en su doble redacción. Hacemos una breve mención a su vocación de escritora. Mucho se ha debatido y reflexionado acerca de las motivaciones de Teresa.

que recalcan aún más la necesidad de la presencia de Cristo para que le hombre pueda seguir normalmente su ascenso religioso [...]. Todo este cúmulo de experiencias cristológicas tiene por finalidad ir borrando del alma la huella del pecado, y haciendo que la imagen de Jesucristo, que se halla en lo más íntimo del espíritu, se vaya dibujando con más nitidez y claridad” (CASTRO, S., *Cristología teresiana*, Madrid, EDE, 2010, 113-117).

⁴⁴ Teresa no le da ese nombre, sino que la considera como una de las “heridas” místicas que describe. La Transverberación es descrita en varias ocasiones. La más detallada y autobiográfica la encontramos en V 29,13. Más tarde la recoge también en 6M 2,4 y en CC 56, 16-17. (Cf. ÁLVAREZ, T., “Corazón, transverberación del”, en: *DSTJ*, 175-181.

⁴⁵ Narrada en V 32, 1-8, será uno de los textos que analizaremos expresamente para el estudio de la noche oscura teresiana. Creemos que se trata de una experiencia de gran valor para comprender nuestro objeto de estudio.

⁴⁶ Cf. V 32, 8-10. Hemos desarrollado este aspecto de la vida de Teresa en: GIL MUÑOZ, T., “Teresa de Jesús: osadía e innovación en «tiempos recios»”, en: *Sal Terrae* 102 (2014), 695-707. Y un estudio más exhaustivo de Teresa como fundadora lo encontramos en PABLO MAROTO, D. DE, *Ser y misión del Carmelo teresiano*, Madrid, EDE, 2011 (especialmente las páginas dedicadas a Teresa de Jesús como fundadora de una reforma: 356-382).

⁴⁷ Cf. F 1,7.

⁴⁸ Cf. F 2.

Nos unimos a la siguiente afirmación que refleja el consenso acerca de los motivos para escribir: escribe por obediencia y por voluntad de Dios, pero también escribe por voluntad propia. Investigaciones actuales sobre la obra teresiana desde el punto de vista literario, revelan esta vocación y habilidad nada “espontánea”, sino bien compleja y rica⁴⁹. Teresa tiene habilidad, arte a la hora de tomar la pluma. Tiene estrategias y tiene intencionalidad⁵⁰. La obra escrita de Teresa – incluyendo sus cartas – serán el mejor testimonio de la fecundidad de esta mujer. Ella misma nos da la clave de interpretación de sus motivaciones: ‘engolosinar a las almas’ y ‘dar voces’ para alabar a Dios, para desengañarse y ayudar a otros a desengañarse, para anunciar la fidelidad del Amigo⁵¹ o al Dios de las Caballerías⁵². Es más, podemos decir que, junto con la faceta de fundadora descrita anteriormente, en la conciencia interior de Teresa no hay otra finalidad sino esta: es su modo de ‘dar voces por el mundo’, anunciando a Jesús; ser apóstol, su forma de ser parte activa en el anuncio del evangelio.

Por tanto, y para concluir esta perspectiva biográfica de la noche oscura, nos encontramos en una etapa de vida espiritual ya avanzada y con un grado de madurez importante; etapa de creatividad y expansión impulsada por su fuerte experiencia de Dios, especialmente marcada por la irrupción mística de la Humanidad de Cristo. En estos años, especialmente entre 1559 y 1572, acontecerán los episodios más luminosos de la mística teresiana y también los de mayor oscuridad. Gracias a sus dotes como escritora, podemos ahora adentrarnos en la noche oscura desde una perspectiva fenoménica a partir del análisis de los textos fundamentales.

⁴⁹ Cf. GARCÍA DE LA CONCHA, V., “Un nuevo estilo literario”, en: *Cuadernos historia* 16 110 (1985), 25-33.

⁵⁰ “La doble vulnerabilidad de Teresa, por ser mujer y de origen converso, la obligó a inventar estrategias, consciente o inconscientemente, para despistar a sus detractores” (MUJICA, B., *Espiritualidad y feminismo. Sta. Teresa de Jesús*, Madrid, Ediciones del Orto-Universidad de Minnesota, 2006, 50). Entre las que señala esta misma autora encontramos la retórica de la incertidumbre, retórica de la autodeprecación, estrategia de subordinación, entre otras. Todo ello con la intención de captar la benevolencia de los lectores – sus censores. La cualidad escritora de Teresa de Jesús ha sido muy estudiada en el ámbito de la literatura feminista por autoras como Alison Weber o Bárbara Mujica. Quizás son ellas las que más han desentrañado sus recursos y estrategias como mujer escritora en un contexto de censura masculina. Citamos algunas obras de referencia importantes al respecto: WEBER, A., *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, New Jersey, Princeton University Press, 1996; MUJICA, B., *Teresa de Ávila, lettered woman*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2009; IB., *Espiritualidad y feminismo. Sta. Teresa de Jesús, o.c.*. Una obra de referencia también importante en el estudio del discurso místico teresiano será MARCOS, J.A., *Mística y subversiva: Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2001.

⁵¹ Cf. V 25,17.

⁵² Cf. 6M 6,3.

3.2. Perspectiva fenoménica a partir del análisis del texto teresiano

El capítulo primero de las sextas moradas se abre directamente con el propósito de describir los “grandes trabajos” que padecen aquellos que ya están recibiendo “mayores mercedes” y aun las van a recibir mayores. La misma Teresa valora su propio contenido como “bueno para quien los pasa interiores”. Así se refleja ya en el título de dicho capítulo. Por esta razón, creemos que se trata de un capítulo que en sí mismo ya nos ofrece una primera aproximación fenomenológica a la noche.

Si bien comienza Teresa advirtiendo que los irá describiendo según aparezcan en su memoria, un criterio de clasificación que parece utilizar es lo que ella denomina interior o exterior. Según esto, nos encontramos la siguiente clasificación:

Trabajos exteriores:

- una “grita de personas” o murmuraciones de personas conocidas o incluso desconocidas⁵³
- alabanzas o adulaciones de personas amigas⁵⁴
- “enfermedades grandísimas”⁵⁵
- “otros trabajos que dan los demonios exteriores”⁵⁶

Trabajos interiores:

- El ‘tormento y turbación’ interior que genera la duda o condena por parte de los confesores⁵⁷: temor a ser engañada
- Sequedades, olvido de Dios⁵⁸
- Otras penas interiores y en especial una “pena grande” de la que hablará más adelante⁵⁹

Esta vista panorámica sobre la descripción de la noche nos permite sacar una primera conclusión: la noche oscura se presenta como una experiencia compleja, que no tiene una única manifestación y que puede afectar a distintos niveles de la persona. Así mismo, partimos del hecho de que la noche oscura forma parte de una fase espiritual

⁵³ 6M 1,3.

⁵⁴ 6M 1,4.

⁵⁵ 6M 1,6.

⁵⁶ 6M 1,14.

⁵⁷ 6M 1,8.

⁵⁸ 6M 1,9-13.

⁵⁹ 6M 1,15.

también compleja que Teresa de Jesús va a experimentar durante un largo período de su vida – unos catorce años –. En esta fase, que ella sistematiza bajo el nombre de sextas moradas o desposorio espiritual, se suceden diferentes episodios de crisis, oscuridad o angustia producidos en el marco de la relación o trato de amistad con Dios.

Debido a esta complejidad y sobre todo a la cantidad de referencias dentro de sus obras de las que disponemos, en las cuales Teresa ha descrito estos “trabajos”, nos ha parecido pertinente ofrecer una posible sistematización de la misma previa al análisis, de modo que nos sirva como hipótesis inicial: estudiaremos la noche oscura teresiana desde tres dimensiones, que son la noche como criatura, la noche como esposa y la noche como apóstol, en función del foco de atención de la mirada de Teresa.

El análisis de cada una de estas dimensiones se plantea a partir de tres criterios diferenciales: en primer lugar, la descripción del núcleo de la experiencia; en segundo lugar, lo que hemos denominado “espacio geográfico” refiriéndonos a la dimensión o lugar antropológico en el que podemos observar o explorar la vivencia de la noche; y en tercer lugar, la explicitación de la orientación de la mirada, que está directamente relacionada con la causa de la noche. Más adelante, a partir del análisis de los textos, desarrollaremos de forma específica estos elementos.

Nuestro modo de proceder será el siguiente: después de una breve justificación del método que utilizamos, partiremos del análisis del texto principal, considerando como tal el de las sextas moradas; en segundo lugar, analizaremos los textos biográficos más significativos que servirán para concretar, enriquecer o matizar el principal; y finalmente, una breve síntesis en la que recogeremos los elementos esenciales de esta dimensión de la noche teresiana.

3.2.1. La noche oscura de la criatura

De alguna manera, algunos aspectos de esta dimensión de la noche han sido tratados ya en el capítulo segundo, pero aquí los abordamos desde una perspectiva diferente: la condición de criatura que se revela en la relación con Dios. Es un tema central desde el inicio hasta el final del *Castillo Interior*, pues, para Teresa, lo que nos

constituye y nos capacita para la relación con Dios es precisamente esta condición de criaturas, ya que “Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza”⁶⁰.

La psique será el espacio geográfico en el que pondremos la atención en el análisis de estos textos⁶¹. La noche se cierne sobre las distintas facultades humanas y la experiencia de sufrimiento y oscuridad es el clima en el que la persona vive. La experiencia humana que desencadena este oscurecimiento, fruto de la ausencia o lejanía de Dios, la nombramos como experiencia profunda de la propia inconsistencia. Desde la perspectiva teologal, será la experiencia radical de la propia miseria y pecado: “así conoce claramente su miseria y lo poquísimo que podemos de nosotros si nos desamparase el Señor”⁶².

a. Texto principal: 6M 1,8-13.

Comenzamos analizando el texto principal de las sextas moradas: 6M 1, 8-13. ¿De qué prueba nos habla aquí Teresa? El marco sobre el que se describe esta fase de la noche es una combinación de dos elementos. Por una parte, la persona está atravesando “unas sequedades que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar, y que como una persona de quien oyó decir desde lejos, es cuando oye hablar de Su Majestad.”⁶³. Y por otra parte, tiene la sensación de ser incapaz de informar a sus confesores de forma que la comprendan. El hecho de no entender su experiencia, provoca en ellos la sospecha que trasladan a la misma Teresa. Le hacen sentir un profundo temor a ser engañada, de modo que “es cosa casi insufrible”⁶⁴. El número 9 es esencial como descripción fenomenológica de esta experiencia.

⁶⁰ 1M 1,1.

⁶¹ Algunas referencias bibliográficas específicas consultadas para este apartado: DOMÍNGUEZ MORANO, C., “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría”, en: MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Madrid, Trotta, 2004, 183-217; VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, A., “Notas para una lectura de las «Moradas» de Santa Teresa desde la psicología profunda”, en: *Revista de Espiritualidad* 42 (1982), 463-530; GONZÁLEZ, L.J. *Psicología de los místicos. Desarrollo humano en plenitud*, México, Ediciones del Teresianum, 2001, 125-172; HELL, D., “Psicodinámica de la depresión y consideración”, en: BÄUMER, R., - PLATTIG, M., (Eds.), *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, Bilbao, DDB, 2011, 15-30.

⁶² 6M 1,10.

⁶³ 6M 1,8.

⁶⁴ *Ib.*

Transcribimos el texto de modo que se refleje visualmente el proceso argumentativo de Teresa:

“Está el *entendimiento tan oscuro* que *no es capaz de ver la verdad*, sino creer lo que *la imaginación* le representa que entonces ella *es la señora*, y *los desatinos que el demonio la quiere representar*,
a quien debe nuestro Señor de dar licencia para que la pruebe y aun para que la haga entender que *está reprobada de Dios*.

Porque son muchas las cosas que la combaten con *un apretamiento interior* de manera tan sentible e intolerable, que yo no sé a qué se pueda comparar, sino a los que padecen en *el infierno*; porque ningún consuelo se admite en esta tempestad.

Si le quieren tomar con el confesor, parece han acudido los demonios a él para que la atormente más; y así, tratando uno con un alma que estaba en este tormento, después de pasado (que parece apretamiento peligroso por ser de tantas cosas juntas), la decía le avisase cuando estuviese así, y siempre era tan peor, que vino él a entender que no era más en su mano.

Pues si se quiere tomar un libro de romance, persona que le sabía bien leer, le acaecía no entender más de él que si no supiera letra, porque *no estaba el entendimiento capaz*⁶⁵.

Como vemos aquí, la inhabilitación de las facultades intelectuales, el entendimiento, generará una experiencia que Teresa identifica con el infierno, el máximo sufrimiento posible. El oscurecimiento del entendimiento es el modo como se describe la incapacidad para acceder a la verdad. Y en su defecto, quien se hace ‘señora’ de la persona es la imaginación que da crédito a lo que el demonio le quiere representar. En realidad, esta segunda afirmación respecto de la influencia del demonio, viene a enfatizar la fuerza o poder que adquiere la imaginación en esta situación, pues la representación no es otra cosa que fijar en la imaginación una idea, en este caso⁶⁶. ¿Y cuál es esta idea? Precisamente la de sentirse reprobada por Dios, es decir, rechazada por el mismo Dios. Evidentemente, se trata a un sentimiento o sensación psicológica que se experimenta solo desde la ladera humana. Es una percepción subjetiva de ser rechazada, nunca predicable de Dios mismo. Aquí está el verdadero sufrimiento que se experimenta como apretamiento sentible e intolerable. Incluso lo llega a calificar como “peligroso por ser de tantas cosas juntas”.

⁶⁵ 6M 1,9. Los subrayados son nuestros.

⁶⁶ “Hacer presente alguna cosa, con palabras o figuras, que se fijan en la imaginación”. (*Diccionario de Autoridades*, vol. II, Edición facsímil, Madrid, Gredos, 1969, s.v. Representar, 584).

Aparece aquí el sentido de la noche oscura como una prueba de Dios, quien ‘da licencia’ para que la persona sea ‘tentada’ por los demonios. La tentación conlleva la creencia de que la salvación depende de sí mismo, incita a la autosuficiencia, tiene el “propósito de alejar al hombre de la comunión con Dios, induciéndole a buscar una existencia falsamente independiente. Satanás como símbolo de una existencia personal absolutamente cerrada en sí misma y alienada, en conflicto con cualquier otra existencia, refleja el carácter nihilista de la tentación, que no atribuye valor a nada, sino a la propia obstinación”⁶⁷. En el caso de Teresa que estamos comentando, solo puede dar crédito a la obstinación de su imaginación. No precisa qué contenido explícito tiene dicha obstinación, pero sí la consecuencia: se siente reprobada.

Una característica específica que pone de manifiesto el sufrimiento extraordinario de esta noche es el hecho de que no haya remedio o consuelo humano posible. En esta ocasión, no sirven las palabras o consejos de los confesores, como tampoco son consuelo las lecturas de buenos libros. Estos eran válidos cuando la oscuridad del entendimiento se debía a la ignorancia o falta de letras. Pero no es el caso. Aquí “ningún remedio hay en esta tempestad, sino aguardar la misericordia de Dios que, a deshora con una palabra suya o una ocasión que acaso sucedió, lo quita todo tan de presto que parece no hubo nublado en aquella alma, según queda llena de sol y de mucho más consuelo”⁶⁸. Teresa subraya la pasividad y la gracia que supone este remedio enfatizando ese “a deshora”, es decir, de forma inesperada. Teresa es especialmente sensible a captar el valor que tienen las experiencias que le acontecen “a deshora”⁶⁹. Enfatiza de esta forma lo inesperado de la acción de Dios, aquello que no depende directamente de un acto de voluntad suyo. Podemos interpretar el “a deshora” teresiano como su modo de expresar el “kairós”⁷⁰ de Dios.

¿Qué genera en la persona esta noche? Continúa la narración mostrándonos la consecuencia de esta incapacidad: “habiéndose visto del todo inhabilitada, le hacía

⁶⁷ NAVONE, J., “Tentación”, en: FIORES, S. DE-GOFFI, T.-GUERRA, A., *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, San Pablo, 2000, 1826.

⁶⁸ 6M 1,10.

⁶⁹ Cf. V 10,1; V 20,9; 6M 2,8; 6M 3,13; 6M 8,3.

⁷⁰ “El tiempo es la situación en la que se verifica el encuentro entre el Dios que se revela y el hombre histórico” (STANCATI, T., “Kairós”, en: AA.VV., *Diccionario teológico enciclopédico*, Estella, Verbo Divino, 1995, 549).

entender nuestra nonada y cuán miserable cosa somos”⁷¹. Aquí encontramos la clave de interpretación fundamental que hemos propuesto para este bloque. La condición humana es “nonada”, “miseria” porque carece en sí misma de fundamento, de seguridad. Efectivamente, en el pensamiento teresiano, la percepción de la propia miseria es el resultado de la introspección que se realiza en ausencia o al margen de Dios⁷². Cuando esto sucede, la persona solo puede encontrarse con su propia carencia de ser y su propio vacío radical⁷³. La causa de esta inhabilitación es que “la gracia está tan escondida que ni aun una centella muy pequeña le parece no ve de que tiene amor de Dios ni que le tuvo jamás”⁷⁴. Lo que no desaparece es la conciencia del propio pecado.

Esta noche se produce fundamentalmente en el ámbito de “lo interior”. Es decir, la persona se ve afectada en sus facultades y sentidos internos, según el lenguaje antropológico básico que maneja Teresa de Jesús. De hecho, como hemos visto, va describiendo en qué medida se ven afectadas la memoria, la imaginación, el entendimiento. Sin embargo, no deja de tener repercusiones en “lo exterior” y así, dice, “anda con un desabrimiento y mala condición en lo exterior, que se le echa mucho de ver”⁷⁵. Fijémonos en la palabra desabrimiento que sitúa la experiencia en el ámbito del sentido del gusto, como si también los sentidos externos se vieran afectados por la noche⁷⁶. Estos episodios de dis-gusto, de aspereza o falta de sabor⁷⁷ contrastan con la cualidad frutiva en la experiencia teresiana de Dios.

⁷¹ 6M 1,11.

⁷² “Lo primero que ve el yo, cuando vuelve la mirada sobre sí mismo en ese terrible momento de lucidez [...] es el horrible contraste entre sus ensombrecidos contornos y el resplandor puro de lo Real; entre su vida, defectuosa y confusa, su perversa deriva, centrada en sí mismo, y el claro movimiento hacia delante del Devenir, en el que está inmerso” (UNDERHILL, E., *La mística, o.c.*, 231).

⁷³ Señala en este sentido J. Melloni, que “el ser humano, en tanto que ser creatural, está constituido como receptáculo; esto lo configura con un *vacío radical* que hace que experimente diferentes carencias: desde la necesidad de respirar el aire, pasando por la necesidad de alimentos, de afecto y de reconocimiento por parte de los otros, hasta la aspiración a lo Otro que trascienda su misma necesidad, ese Otro en el que culmina la aspiración de todo deseo “creatural” (MELLONI, J., *Itinerario hacia una vida en Dios*, Barcelona, Cristianisme i justícia, 2001, 3).

⁷⁴ 6M 1,11.

⁷⁵ 6M 1,13.

⁷⁶ “Paradójicamente, este cuerpo espiritualizado (de Teresa) ha vivido la oscuridad de la fe, su aspecto de riesgo, de noche, de dureza. Lo siente con frecuencia como cuerpo opaco, falto de expresión cuando quiere comunicar la intimidad de su experiencia divina, en desarmonía y lucha con el mismo espíritu; lo vive como límite y como duda; teme su destrucción y su muerte, aun cuando la vivencia de Dios aminore y reduzca este temor. Su cuerpo sigue siendo cuerpo de pecado, rebajado por él, sujeto a la tentación y al mal. En la oración con frecuencia se vuelve terco, lleva al alma a la soledad, a la sequedad y a la lucha. Es el cuerpo del dolor y el cuerpo de la materia” (NAVARRO PUERTO, M., “Teresa de Jesús, un cuerpo para el Señor”, en: *Revista de Espiritualidad* 40 (1981), 451).

Finalmente, concluye esta descripción apelando a lo inefable de la experiencia⁷⁸ precisamente porque se trata de “apretamientos y penas espirituales que no se saben poner nombre”⁷⁹. Teresa no sabe hablar de estas noches si no es a través de los efectos. Y aún así, siente la distancia entre lo que experimenta y lo que ha sido capaz de expresar, porque si la noche, que forma parte de la experiencia mística, “se sitúa más allá de la razón y la imaginación, a lo incomprensible divino ha de seguir la insuficiencia de la voz humana”⁸⁰.

b. Texto complementario: V 30, 8.10-13

El capítulo 30 de *Vida* es uno de los textos biográficos que guarda mayor paralelismo con las sextas moradas. Evidentemente, cuando Teresa escribe *Castillo Interior* tiene más perspectiva respecto de la fase de sextas moradas, y esto hace que gane en claridad y sistematización. Pero el texto de *Vida* se escribe en el mismo tiempo en el que Teresa atraviesa las sextas moradas. Por esta razón, su narración gana en intensidad y realismo en la descripción, al mismo tiempo que se presenta más en estado puro, sin pasar por el criterio racional de clasificación de los fenómenos. Teresa va narrando conforme va experimentando. Nos situamos en torno al año 1560. Evidentemente, se trata de una fuente de primer orden para el estudio de la noche oscura teresiana.

⁷⁷ “Lo que tiene poco sabor, o es insulso. Hombre desabrido, el de condición áspera. Desabrimiento, disgusto. Desabrir, disgustar” (COVARRUBIAS, S. DE, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Iberoamericana, 2006, s.v. desabrido, 680).

⁷⁸ Sobre la inefabilidad de la experiencia mística cf. MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico, o.c.*, 341-351.

⁷⁹ 6M 1,13. Texto que recuerda otro de Juan de la Cruz, para quien la inefabilidad es un rasgo inherente a la pura contemplación: “no sólo por esto se puede llamar secreta, sino también por los efectos que hace en el alma. Porque no solamente *en las tinieblas y aprietos de la purgación*, cuando esta sabiduría de amor purga el alma, es secreta, para *no saber decir de ella el alma nada*; mas también después en la iluminación, cuando más a las claras se le comunica esta sabiduría, le es al alma tan secreta para decir y ponerle nombre para decirla, que, demás de que ninguna gana le dé al alma de decirla, no halla modo ni manera ni símil que le cuadre para poder significar inteligencia tan subida y sentimiento espiritual tan delicado. Y así, aunque más gana tuviese de decirlo, y más significaciones trajese, siempre se quedaría secreto y por decir” (2N 17,3). Los subrayados son nuestros.

⁸⁰ GUILLÉN, J., “Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico”, en: IB., *Lenguaje y poesía*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, 111.

Teresa quiere referir en este capítulo los “grandísimos trabajos de alma”⁸¹ que ha padecido. En su descripción, nos encontraremos muchos elementos ya descritos en el texto principal. En esta ocasión, la preocupación que refleja la autora es la determinación del origen de la pena o trabajos que padece. En este tiempo, recordemos, algunos de sus amigos y confesores habían afirmado que su experiencia procedía del demonio. Nos interesa especialmente la descripción que hace en los números 11, 12 y 13 para identificar los elementos comunes analizados anteriormente. De nuevo, transcribimos las afirmaciones fundamentales tratando de reflejar la argumentación teresiana.

“Me acaece que coge de presto *el entendimiento* por cosas tan livianas a las veces, que otras me riera yo de ellas; y *hácele estar trabucado* en todo lo que él quiere y *el alma aherrojada* allí, sin ser señora de sí ni poder pensar otra cosa más de los disparates que él la representa, que casi ni tienen tomo ni atan ni desatan; sólo ata para ahogar de manera el alma, que no cabe en sí”⁸².

“*La fe* está entonces tan *amortiguada y dormida* como todas las demás virtudes, aunque no perdida, que bien cree lo que tiene la Iglesia, mas pronunciado por la boca, y que parece por otro cabo la aprietan y entorpecen para que, casi como cosa que oyó de lejos, le parece conoce a Dios.

El amor tiene tan *tibio* que, si oye hablar en Él, escucha como una cosa que cree ser el que es porque lo tiene la Iglesia; mas *no hay memoria de lo que ha experimentado en sí*.

Irse a rezar, no es sino más congoja, o estar en soledad; porque el tormento que en sí se siente, sin saber de qué, es incomportable.

A mi parecer, *es un poco del traslado del infierno*. Esto es así, según el Señor en una visión me dio a entender;

porque *el alma se quema en sí*, sin saber quién ni por dónde le ponen fuego, ni cómo huir de él, ni con qué le matar”⁸³.

Teresa califica la experiencia como de “traslado al infierno”⁸⁴. Toda la persona se ve afectada. De nuevo, pone el énfasis en la inhabilitación del entendimiento y las consecuencias que se derivan de ello. No guarda memoria de lo que “ha experimentado en sí” de este Dios en el que sigue creyendo apoyada en “lo que tiene la Iglesia”. La fe,

⁸¹ V 30,8.

⁸² V 30,11. Los subrayados son nuestros.

⁸³ V 30,12. Los subrayados son nuestros.

⁸⁴ Respecto a lo que es ya un “lugar común” de la literatura mística, referida como *resignatio ad inferos*, comenta Martín Velasco: “Naturalmente, todas estas expresiones de la Escritura y de los místicos no significan lo mismo que las expresiones nihilistas que intentábamos comprender. Las primeras están hechas desde la conciencia de la ausencia total, aparentemente al menos, el consentimiento a esa ausencia. Las de los creyentes, en cambio – aun en los casos más extremos como el de Eclesiastés -, se hacen desde la conciencia de una presencia y el consentimiento a esa oscurecida presencia” (MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios, o.c.*, 180-182).

por tanto, deja de ser “viva” y esto implica que la percepción subjetiva de la presencia de Dios ha desaparecido. Llama la atención la repetición de la fórmula “en sí” unas líneas más abajo para explicitar el sentido en el que habla de infierno. Se trataría de un infierno en el propio interior del alma. El olvido de lo que ha experimentado “en sí” de la presencia de Dios es sustituido por este fuego que atormenta, acongoja y es intolerable.

El remedio para este sufrimiento vuelve a estar fuera del alcance de la persona. No sirve leer buenos libros, porque no está el entendimiento hábil; no está con ánimo para consolarse con las personas porque se encuentra con “un espíritu tan disgustado de ira [...] que parece a todos me querría comer”⁸⁵. Y la calma o sosiego que en otros momentos le ofrecían sus confesores, en esta ocasión se vuelven riñas o incomprendiones que le generan mayor disgusto, contradicción y sobre todo, temor. A diferencia de lo que puede esperar de las personas, la experiencia le dice que solo de Dios le podía venir el descanso: “acabando de comulgar descansaba [...], con sola una palabra que me decía el Señor [...] quedaba del todo sana, o con ver alguna visión, como si no hubiera tenido nada”⁸⁶. La prueba ha surtido efecto positivo, y así “sale el alma del crisol como el oro, más afinada y clarificada para ver en sí al Señor”⁸⁷.

Los dos números siguientes exponen una variante de la prueba que acabamos de analizar y nos aportan dos claves interesantes de lo que acontece durante estos períodos de noche oscura. En primer lugar, Teresa comparte que en estas pruebas, cuando “se esconde la gracia”⁸⁸, son ocasiones privilegiadas para conocer “lo poco que es un alma”, o lo que es lo mismo, le permite ‘ver su bajeza’⁸⁹. Nos hemos referido anteriormente a la experiencia de la inconsistencia humana. Una mayor conciencia de sí surge de verse incapaz de sostener el ánimo, la certeza y hasta sus propios deseos.

⁸⁵ V 30,13.

⁸⁶ V 30,14.

⁸⁷ *Ib.*

⁸⁸ V 30,15.

⁸⁹ ‘Reconocer la bajeza’ significa para Teresa el verdadero conocimiento propio, el que procede precisamente de contemplarse a sí mismo desde la perspectiva de quién es Dios: “Mas consideremos que la abeja no deja de salir a volar para traer flores; así el alma en el propio conocimiento, créame y vuele algunas veces a considerar la grandeza y majestad de su Dios. Aquí hallará su bajeza mejor que en sí misma, y más libre de las sabandijas adonde entran en las primeras piezas, que es el propio conocimiento” (1M 2, 8).

De nuevo, son las palabras de Teresa las que mejor describen la situación:

“Me parece *se me quita la posibilidad de pensar cosa buena ni desearla hacer, sino un alma y cuerpo del todo inútil y pesado;*

mas no tengo con esto estotras tentaciones y desasosiegos, sino un *disgusto*, sin entender de qué, ni *nada contenta al alma*.

Procuraba hacer buenas obras exteriores para ocuparme medio por fuerza, y conozco bien lo poco que es un alma cuando *se esconde la gracia*.

No me daba mucha pena, porque este *ver mi bajeza* me daba alguna satisfacción”⁹⁰.

En segundo lugar, nos encontramos con una clara descripción de lo experiencia humana de vivir desintegrados: “¿cuándo, Dios mío, acabaré ya de ver mi alma junta en vuestra alabanza, que os gocen todas las potencias? No permitáis, Señor, sea ya más despedazada, que no parece sino que cada pedazo anda por su cabo”⁹¹. Genial expresión que refleja el sufrimiento hasta el hartazgo producido por el entendimiento, “un loco furioso”⁹² a quien nadie puede sosegar ni sujetar. Cuando esto sucede, se debe a la gracia de Dios que le regala permanecer en perfecta contemplación. Más interesante aún es la justificación que nos da para explicar esta desintegración. Se trata del primer pecado cuya repercusión es la incapacidad de estar en un ser, es decir, vivir unificados.

c. Síntesis: experiencia interior subjetiva y experiencia exterior objetiva

Recogemos a continuación los elementos esenciales de la dimensión de la noche estudiada en este apartado siguiendo el criterio del sujeto que observa dicho fenómeno: si se trata de la propia conciencia de la persona hablaremos de lo interior-subjetivo y si dicho fenómeno tiene alguna manifestación observable por parte de otros, hablaremos de lo exterior-objetivo.

Interior-subjetivo. El ámbito de observación es la propia psique de la persona, en la cual se pueden percibir, atendiendo al texto teresiano, dos niveles. Uno más superficial en el que nos encontramos con las potencias y sentidos interiores del alma. Un nivel más profundo que identificamos en el “en sí” del alma, lo más interior.

⁹⁰ V 30,15.

⁹¹ V 30,16.

⁹² *Ib.*

Percepción general:

- Entendimiento: oscuridad, incapacidad para captar la verdad, confundido
- Imaginación: domina a la persona y le hace creer que es rechazada por Dios
- Alma: apretamiento interior, encadenada, desconsuelo y congoja

Autopercepción de la persona:

- Carencia de ser (“nonada”)
- Vacío radical (“misericordia”)
- Conciencia del propio pecado, de su situación en ausencia de Dios (“bajeza”)
- Desintegración, división interior (“despedazada”)

Vida teologal:

- Fe: amortiguada, como dormida. Una fe heredada de la tradición eclesial, “lo que tiene la Iglesia”, pero no personalizada, viva, experimentada
- Amor: tibio, pierde memoria de la relación con Dios

Imagen: el infierno

Exterior-objetivo. El ámbito de observación aquí es el propio cuerpo – los sentidos externos -, y también el ámbito social-relacional. El dato más significativo que refleja el texto teresiano hace referencia al tono o energía vital en el que se haya la persona, la cual experimenta un “desabrimiento”, un disgusto o desazón interior, que le hace tener mala condición exterior para la relación con nadie.

Nos parece significativo un último texto que incorporamos en esta síntesis. No aporta novedad en cuanto al contenido, pero algunas de sus expresiones son muy elocuentes para lo que pretendemos exponer. Se trata de la primera *Cuenta de conciencia*, escrita precisamente a finales del año 1560. Con esta cita tan relevante concluimos esta síntesis:

“Viéneme algunos días -aunque no son muchas veces, y dura como tres o cuatro o cinco días-,
 que me parece que *todas las cosas buenas y hervores y visiones se me quitan*, y aun de *la memoria*,
 que aunque quiera no sé que cosa buena haya habido en mí; todo me parece sueño, a lo menos no me puedo acordar de nada.
Apriétanme los males corporales en junto;
 túrbaseme el entendimiento,
 que ninguna cosa de Dios puedo pensar, ni sé en qué ley vivo. Si leo, no lo entiendo;
 paréceme estoy llena de faltas,
sin ningún ánimo para la virtud,
 y el grande ánimo que suelo tener queda en esto, que me parece a la menor tentación y murmuración del mundo no podría resistir.
 Ofréceseme entonces que *no soy para nada*, que quién me mete en más de en lo común; *tengo tristeza*;
 paréceme *tengo engañados a todos* los que tienen algún crédito de mí;
querríame esconder donde nadie me viese, no deseo entonces soledad para virtud, sino de pusilanidad;
 paréceme, *querría reñir con todos* los que me contradijesen.
 Traigo esta batería, salvo que *me hace Dios esta merced*
 que no le ofendo más que suelo ni le pido me quite esto,
 mas que si es su voluntad que esté así siempre,
 que me tenga de su mano para que no le ofenda,
 y confórmome con Él de todo corazón, y creo que el no me tener siempre así es merced grandísima que me hace”⁹³.

Como podemos apreciar, la descripción se centra fundamentalmente en la autopercepción que Teresa tiene de sí misma en esta situación a través de un fascinante y poderoso monólogo interior. Todos los rasgos aquí descritos podrían interpretarse claramente como parte de un episodio depresivo que afecta al plano meramente psicosomático de la persona. Sin embargo, el marco experiencial en el que se encuadra esta descripción, así como las referencias explícitas en la misma cita a la interpretación que de ellas hace la autora, nos dan argumentos suficientes para desestimar una lectura meramente psicológica.

¿Cuáles serían estos argumentos? En primer lugar, el marco. Se trata, como hemos dicho, de un escrito en la que Teresa se dispone a dar cuenta de “la manera de proceder en la oración que ahora tengo”⁹⁴. La elección de los contenidos que comparte

⁹³ CC 1,28-29.

⁹⁴ CC 1,1.

con el destinatario⁹⁵ guardan relación directa con la vida de oración, o lo que es lo mismo, la relación con Dios. En segundo lugar, la referencia explícita al deseo de conformar en todo la propia voluntad con la de Dios. Y en tercer lugar, su propia interpretación explícita: “todas estas cosas que he dicho me hacen a mí creer que estas cosas son de Dios”⁹⁶.

3.2.2. *La noche oscura de la esposa*

La antropología simbólica que desarrolla Teresa en su obra nos conduce a partir de las quintas moradas a un nuevo símbolo que servirá de soporte narrativo del proceso espiritual en estas últimas moradas. Se trata de la imagen del matrimonio, en sus tres fases según el uso propio del siglo XVI⁹⁷, en el cual, la persona es concebida como la esposa amiga, elegida y propuesta en matrimonio con Dios. Si hasta ahora, la imagen central del castillo nos proponía la aventura humana como un gran viaje hacia el centro habitado por el mismo Dios, a partir de este momento, el centro se propone como una cámara nupcial donde se consumará la unión definitiva del alma-esposa con su Dios-esposo.

Veamos qué implica la imagen de la persona como amiga-esposa. Claramente, incorporamos dos rasgos fundamentales de la antropología teresiana: la persona es un ser relacional y un ser histórico. Teresa de Jesús concibe la historia humana como una historia de amistad, que más bien es una historia de reencuentro, de solidaridad radical. La persona descubre su dignidad y recibe su sentido en relación con Otro, pero también con los otros. Podríamos decir que la persona también es para Teresa lo que son sus relaciones. Y en este contexto relacional, el diálogo será la clave del desarrollo de esta característica. Porque la relación significa “tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama...”⁹⁸.

⁹⁵ Su confesor, el dominico Pedro Ibáñez.

⁹⁶ CC 1,31.

⁹⁷ “(De las usanzas de la vida social de su tiempo) – digamos, del ritual profano- toma la base para articular el símbolo en tres tiempos progresivos: «vistas», «desposorios», y «matrimonios», que corresponderían a las tres etapas finales del proceso espiritual: moradas quintas, sextas y séptimas” (ÁLVAREZ, T., *Comentarios al “Castillo Interior” de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2011, 133-134).

⁹⁸ V 8,5.

Desde la perspectiva de la persona como esposa, la noche adquirirá nuevos acentos que exploramos en este apartado. Hablamos de eje vertical porque la mirada se orienta directamente a Dios. La noche se cierne sobre la persona causando “pena grande” y “pena sabrosa”. Ambivalencia de la noche que produce sufrimiento como ningún otro y al mismo tiempo “sabrosa y dulce” porque en este escenario se produce el encuentro con el Amado. La finalidad de todas estas mercedes, como la llamará Teresa, no es otra que alentar el deseo, despertar más a la persona. “Ya el alma bien determinada queda a no tomar otro esposo; mas el Esposo no mira a los grandes deseos que tiene de que se haga ya el desposorio, que aun quiere que lo desee más y que le cueste algo bien que es el mayor de los bienes”⁹⁹. Por eso hablamos del deseo¹⁰⁰ como el espacio geográfico en el que podremos observar la cualidad de esta noche oscura de la esposa.

a. Texto principal: 6M 11

Teresa abre el último capítulo de las sextas moradas con una pregunta que conecta directamente con el principio de esta morada: “¿Si habrán bastado todas estas mercedes que ha hecho el Esposo al alma para que la palomilla o mariposilla esté satisfecha?”¹⁰¹. En el capítulo uno, como acabamos de recordar en la introducción a este apartado, parece que la intervención del Esposo tiene como finalidad acrecentar el deseo del alma-mariposilla. Esta etapa no va a ser el tiempo de la ‘satisfacción’ plena. Aún se hace necesario un ajuste existencial de la persona para poder ser receptáculo de la Presencia de Dios en ella. La persona, definida como *capax Dei* ya desde la primera morada, va experimentando una progresiva purificación que despliega dicha capacidad. En esta prueba narrada en este capítulo asistimos a la mayor y definitiva noche oscura del alma.

⁹⁹ 6M 1,1.

¹⁰⁰ En esta punto de nuestra investigación entenderemos el deseo en un sentido más amplio que el meramente psicológico, tal y como ya se abordó en el capítulo segundo al tratar el proceso de maduración afectiva de Teresa de Jesús. Seguimos en esta comprensión del deseo a AMENGUAL, G., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca, Sígueme, 2011, 94-95. Somos conscientes de otras posibles interpretaciones del proceso espiritual teresiano de corte más psicoanalítico como puede ser el estudio de VAZQUEZ FERNÁNDEZ, A., “Notas para una lectura de las «Moradas» de Santa Teresa desde la psicología profunda”, en: *Revista de Espiritualidad* 41 (1982), 463-530. O la significativa y reciente obra de la filósofa y psicoanalista Julia Kristeva: KRISTEVA, J., *Teresa. Amor mío. Santa Tera de Ávila*, Barcelona, Paso de Barca, 2015.

¹⁰¹ 6M 11,1.

Y la causa es, dirá Teresa, “que, como va conociendo más y más las grandezas de su Dios y se ve estar tan ausente y apartada de gozarle, crece mucho más el deseo”. Insiste en reflejar la dinámica procesual de la noche. No es una experiencia que acontezca de repente, y se recorre todo un camino, creciendo poco a poco, hasta que se llega a su máxima oscuridad: “Y viene en estos años creciendo poco a poco este deseo, de manera que le llega a tan gran pena como ahora diré”¹⁰². Es consciente de que en este campo no se pueden hacer afirmaciones absolutas con respecto al camino por el que son conducidas las personas. Está trazando un itinerario basándose en su experiencia, apoyada por lo que conoce de primera mano en otras personas. Pero en su discurso siempre dejará una posibilidad abierta a otros modos posibles para Dios, pues “bien entiendo que a Dios no hay que poner término [...]. Poderoso es Su Majestad para todo lo que quisiere hacer y ganoso de hacer mucho por nosotros”¹⁰³.

Vamos, pues, a adentrarnos en el análisis de esta “gran pena” que identificamos con la noche oscura en su sentido más absoluto. Transcribimos el texto central subrayando los enunciados principales:

“Esto parece un fuego que está humeando y puédesse sufrir, aunque con pena, andándose así esta alma, abrasándose en sí misma, acaece muchas veces por un pensamiento muy ligero, o por una palabra que oye de que se tarda el morir, venir de otra parte -no se entiende de dónde ni cómo- un golpe, o como si viniese una saeta de fuego.

No digo que es saeta, mas cualquier cosa que sea, se ve claro que no podía proceder de nuestro natural. Tampoco es golpe, aunque digo golpe; mas *agudamente hiere*.

Y no es adonde se sienten acá las penas, a mi parecer, sino *en lo muy hondo e íntimo del alma*,

adonde este rayo, que de presto pasa, *todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural y lo deja hecho polvos*,

que por el tiempo que dura *es imposible tener memoria de cosa de nuestro Señor*;

porque en un punto *ata las potencias* de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa, sino para las que le han de hacer acrecentar este dolor”¹⁰⁴.

Destacamos tres elementos significativos de esta experiencia. El primero de ellos, el lugar en el que se produce, definido por Teresa como “en lo muy hondo e íntimo del alma”. El lenguaje empieza a tener dificultades para nombrar un nuevo

¹⁰² *Ib.*

¹⁰³ *Ib.*

¹⁰⁴ 6M 11,2. Los subrayados son nuestros.

espacio en el que acontece la relación, pero resulta suficientemente claro como para poder intuir que se está llegando a la raíz más profunda de la existencia humana. En segundo lugar, la presencia de la ‘saeta de fuego’¹⁰⁵ o ‘rayo que de presto pasa’¹⁰⁶ y que deja el natural “hecho polvos”. Experiencia de aniquilación que alcanza todo lo que incluye el natural en el lenguaje teresiano, es decir, la dimensión física y psíquica de la persona. Por último, una expresión clave para nuestra interpretación, “es imposible tener memoria de cosa de nuestro Señor”¹⁰⁷. La presencia de Dios, al desaparecer de la memoria, se hace opaca a la persona, se hace ausencia.

¹⁰⁵ Teresa utiliza la imagen de la saeta al menos en tres ocasiones vinculada a la “herida de amor”. Aparece en textos que narran la experiencia conocida como la gracia de la transverberación (Cf. V 29, 13-14; CC 56, 16-17 y 6M 2,4). En la opinión de Manuel Diego Sánchez, se trata de una imagen con un trasfondo patrístico claro. Según el estudio de este autor, la primera vez que aparece en la literatura mística la vinculación de la ‘herida de amor’ con la ‘saeta’ lo podemos encontrar en Orígenes: “El tema de la herida de amor, cuando viene propuesto por vez primera en la literatura mística cristiana, es precisamente en el primer comentario al Cantar que se escribe en el ámbito alejandrino, el de Orígenes (s. III). Y naturalmente está en dependencia de la frase de la esposa: *Estoy herida de amor* (Cant. 2,5). Cita bíblica fundante, pero a la que Orígenes, por la técnica exegética de entender la Biblia con la Biblia, junta otra cita de Isaías: *Y me puso como saeta/flecha escogida, y me guardó en su aljaba* (Is 49,2). En ambos casos, se entiende, en dependencia de la Biblia griega de los LXX. Pero lo importante es que Orígenes organizó y recompuso el tema, dotándole de la correspondiente base bíblica para que fuera una completa la visión de la escena a partir de la constatación de la herida de amor, es decir, que apareciera además de la herida, la fecha, el arquero y la aljaba” (DIEGO SÁNCHEZ, M., “Nuestros Padres antiguos pasados. La huella patrística de santa Teresa de Jesús”, en: *Revista de espiritualidad* 74 (2015), 223-224). Señala también Diego Sánchez que tanto Orígenes como Teresa utilizan esta imagen en un contexto autobiográfico, explícito en el segundo caso, hablando de un modo específico y elevado de relación espiritual con Cristo. En todo caso, aun cuando parece bastante probable este trasfondo patrístico de la imagen de la saeta vinculada a la herida de amor, es muy probable que Teresa no fuera consciente de dicha influencia. Transcribimos la cita de Orígenes para poder percibir la similitud de ambas experiencias: “Si hay alguien que alguna vez se abrasó en este fiel amor del Verbo de Dios; si hay alguien que, como dice el profeta, ha recibido la dulce herida de su saeta escogida; si hay alguien que ha sido traspasado por el dardo amoroso de la ciencia, hasta el punto de suspirar día y noche por él, de no poder pronunciar ni querer oír otra cosa, de no saber ni gustar, pensar, desear o esperar más que él: esta alma con toda razón dice: *Estoy herida de amor*, y la herida la recibí de aquél de quien dice Isaías: *Y me puso como saeta escogida, y me guardó en su aljaba*. Es conveniente que Dios golpee a las almas con tales heridas, que las traspase con tales saetas y dardos, y que las llague con tales heridas salutíferas, para que también ellas, puesto que Dios es amor, puedan decir: *Porque estoy herida de amor*” (ORÍGENES, *Comentario al Cantar 2,5: III, 8,13*, Madrid, Ciudad Nueva, 2^a1994, 237).

¹⁰⁶ En el “rayo que de presto pasa” resuena el “rayo de tiniebla” de Dionisio el Pseudoareopagita. Teresa pudo conocer esta imagen comentada por Juan de la Cruz, quien era su confesor en el tiempo en que acontece la transverberación. El contexto en el que cita a Dionisio es la explicación del carácter doloroso de la contemplación infusa: “De donde, cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales, porque no sólo la excede, pero también la priva y oscurece el acto de su inteligencia natural. Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa *rayo de tiniebla*, conviene a saber, para el alma no ilustrada y purgada, porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectiva y privada” (2N 5,1).

¹⁰⁷ Curiosamente, algunas ediciones han sustituido “señor” por “ser”, cambiando así claramente el sentido de la afirmación con consecuencias doctrinales importantes. Las ediciones más recientes identifican el amaño que una mano ajena realizó. Así lo hace constar en nota Salvador Ros García en su reciente edición: SANTA TERESA DE JESÚS, *Castillo interior. Cuentas de conciencia*, Madrid, BAC, 2006, 194.

La inefabilidad es un rasgo que acompaña a esta experiencia. Lo que Teresa ha expuesto se queda corto para describir el dolor que acompaña a la ausencia. El entendimiento, la memoria y la voluntad no solo no tienen libertad para poder traer presente a Dios, sino que permanecen vivos y despiertos para percibir el dolor por la ausencia. La persona es consciente de lo que está padeciendo. “Porque el entendimiento está muy vivo para entender la razón que hay que sentir de estar aquel alma ausente de Dios; y ayuda Su Majestad con una tan viva noticia de Sí en aquel tiempo, de manera que hace crecer la pena en tanto grado, que procede quien la tiene en dar grandes gritos”¹⁰⁸. La noche oscura revela aquí otra vertiente distinta a la mera purificación. Está vinculada a un nuevo modo de presentarse Dios. La “viva noticia” trae consigo el aumento de la pena “en lo interior del alma”¹⁰⁹.

Los dos siguientes números, el cuatro y el cinco, nos aportan información más detallada sobre la repercusión somática, el primero, y psicológica, el segundo, que tiene esta pena grande. El impacto es tan fuerte en la persona que se siente al borde de la muerte, “es gran peligro de muerte. Y así, aunque dure poco, deja el cuerpo muy descoyuntado, y en aquella sazón los pulsos tienen tan abiertos como si el alma quisiese ya dar a Dios, que no es menos; porque el calor natural falta y le abrasa de manera que con otro poquito más hubiera cumplídole Dios sus deseos”¹¹⁰.

Respecto del psiquismo, la consciencia de “estar ausente de su Bien” le hace sentir una “soledad extraña”, “como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir; abrasada con esta sed, y no puede llegar al agua; y no sed que puede sufrir, sino ya en tal término que con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo nuestro Señor a la Samaritana, y eso no se lo dan”¹¹¹. Quizá nos encontramos en esta cita el modo más logrado de expresión por parte de Teresa de su noche oscura en cuanto a la percepción subjetiva de la misma. Apunta esta expresión a dos rasgos constitutivos, como son la experiencia de la inconsistencia existencial y la sed radical que solo se sacia con el agua viva prometida por el Señor¹¹².

¹⁰⁸ 6M 11,3.

¹⁰⁹ *Ib.*

¹¹⁰ 6M 11,4.

¹¹¹ 6M 11,5.

¹¹² Cf. Jn 4, 7-13.

Una última información que nos ofrece Teresa se refiere a datos objetivos. Por un lado, el tiempo, breve, unas pocas horas, pues dada la intensidad, si durase más sería imposible sufrirlo, apunta. El segundo dato nos muestra la pasividad con la que la persona vive este momento. No está en su mano resistirse, así como tampoco el producirla. Y por último, dado que tiene repercusión somática, como hemos mencionado más arriba, los demás se hacen testigos de lo que acontece en el exterior, si bien, nada pueden intuir de lo que pasa en el interior de la persona. Toda la realidad que le rodea se muestra como si fuera una sombra¹¹³.

La narración concluirá ofreciéndonos los “grandísimos efectos” con los que queda la persona. El primero de ellos, la pérdida del miedo a cualquier otro trabajo que se presente o que pueda suceder. En segundo lugar, un “mayor desprecio del mundo” y “desasimiento de las criaturas”. Y por último, un “mayor temor y cuidado de no ofenderle”. En definitiva, mayor amor, osadía y libertad. Dos citas evangélicas cierran el capítulo que le sirven a Teresa para realizar su propia hermenéutica de la experiencia narrada: los hijos del Zebedeo invitados a beber el cáliz y la Magdalena, defendida por Jesús ante las murmuraciones. Más adelante retomaremos este punto.

b. Texto complementario: V 20, 8-16

Cuando Teresa trata de sistematizar su experiencia de oración en el libro de *Vida* se servirá de una de sus más ricas metáforas. En este caso, el agua es el símbolo principal y las distintas fases del proceso de oración son comparadas con cuatro formas de regar un huerto. Estas son el pozo, la noria, el río y la lluvia. A medida que el orante va creciendo en la relación con Dios disminuye el esfuerzo necesario para regar el huerto de su alma y aumenta la eficacia de los cuidados de modo que el huerto da más fruto. El cuarto grado de oración describe el agua que nos llega gratuitamente en forma de lluvia. En el proceso de moradas este grado de oración equivale a las quintas y sextas moradas. Para describir este período dedicará los capítulos 18 a 21 de *Vida*. Este es el marco en el que se ubica el texto que vamos a comentar.

¹¹³ Cf. 6M 11,8.

Una de las experiencias más significativas de este grado de oración es precisamente una “gran pena” que padece la persona. Se trata de uno de los efectos de la oración de unión que ya comienza a experimentar el alma. En el conjunto de los fenómenos que abundan en este grado de oración, esta pena adquiere entidad especial debido a la intensidad de la misma. Se corresponde con la “gran pena” analizada más arriba. Nos interesa ahora incorporar algunas informaciones biográficas más precisas que Teresa nos aporta en este texto.

En primer lugar, nos fijamos en el uso reiterado del adverbio “ahora” que por tres veces aparece en el texto. Efectivamente, esto nos aporta una datación precisa del tiempo en que Teresa está viviendo dicha experiencia. Está escribiendo simultáneamente a la vivencia de estos tiempos de desolación y desamparo. Lo cual dota la descripción de una mayor vivacidad, precisión y fuerza, aunque por otra parte, aún no refleje una comprensión clara y definida de la experiencia. Estos hechos están aconteciendo muy probablemente entre los años 1562, fecha de la primera redacción del libro de Vida, y el año 1565, fecha en la que escribe la última redacción del libro de *Vida*. Sus afirmaciones no dejan lugar a dudas: “es en lo que ahora anda mi alma”¹¹⁴ o “en lo que ahora me tiene el Señor”¹¹⁵.

En segundo lugar, podemos comprobar aquí una de las características del lenguaje místico por excelencia en virtud de la cual asistimos a la necesidad de armonizar dos contrarios: la infabilidad de la experiencia y la necesaria mediación del lenguaje para que dicha experiencia aflore a la propia conciencia del sujeto¹¹⁶. Teresa se muestra en esta primera narración insegura en cuanto a su capacidad para poder expresar y darse a entender, al mismo tiempo que firme en la decisión de querer contar, poner palabra como si fuera una forma más de fijar la experiencia. Porque lo puedo contar, puedo comprenderlo. Y porque lo puedo comprender, lo puedo contar.

Así le ocurre a Teresa en su forma de escribir, pues al buscar con afán la comprensión de sus lectores, ella misma va clarificando y entendiendo lo que vive. “Yo quisiera hartar a entender esta gran pena y creo no podré, más diré algo si

¹¹⁴ V 20,12.

¹¹⁵ V 20,15.

¹¹⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico, o.c.*, 59.

supiere”¹¹⁷. La duda acerca de su capacidad para darse a entender contrasta con la firmeza o seguridad de que lo que está narrando “pasa así”.

“*No sé yo si atino a lo que digo, o si lo sé decir, mas –a todo mi parecer pasa así. [...] No sé yo como puede ser esto, más así pasa*”¹¹⁸.

En tercer lugar, nos fijamos en la caracterización de esta experiencia de noche oscura, donde se dan cita metáforas y oxímoros. Se trata de una “pena delgada y penetrativa”¹¹⁹, de un “recio martirio sabroso”¹²⁰ y de un “tormento sabroso”¹²¹. Con este recurso literario, logra apuntar otra de las características propias que acompañan a la noche oscura. Se trata de una experiencia paradójica que contiene en sí misma la dureza, el rigor o el sufrimiento más radical, al mismo tiempo que un carácter frutivo igualmente intenso¹²². Esto hace que, lejos de querer que desaparezca, la persona ansía permanecer en ese estado de “deseo que penetra toda el alma en un punto”¹²³.

Vamos ahora a recoger algunas características específicas que se ponen de manifiesto en este texto siguiendo el orden propio de la narración. En primer lugar nos habla de grados, “es mayor y menor”¹²⁴. Su pretensión es centrarse en la máxima intensidad de la pena. Se trata de una experiencia puramente espiritual. Es decir, la dimensión de la persona que sufre esta noche es el alma. Aunque puedan darse en algunos momentos ciertas repercusiones somáticas, como pueden ser bajadas de tensión, rigidez muscular y dolor corporal, Teresa deja claro que se trata de un padecimiento distinto el que acontece en el interior del alma. En esta gran pena “tiene un gusto muy de valor, porque no participa con el cuerpo sino pena, y el alma es la que padece, y goza sola del gozo y contento que da este padecer”¹²⁵. De nuevo señalamos cómo Teresa pone de manifiesto una de las características paradójicas de su noche: pena y gozo se dan juntos.

¹¹⁷ V 20,9.

¹¹⁸ V 20,15. Los subrayados son nuestros.

¹¹⁹ V 20,10.

¹²⁰ V 20,11.

¹²¹ V 20,15.

¹²² “Con la mayor frecuencia parecen producirse, al comienzo de un nuevo período de la Vía Mística, rápidas oscilaciones entre una conciencia gozosa y otra penosa: entre la Purificación y la Iluminación, y de nuevo entre la Iluminación y la Noche Oscura. Porque estos estados mentales se establecen, por regla general, de gradual manera, y no de manera abrupta. Los místicos llaman a estas oscilaciones el «Juego del Amor» en el que, por así decirlo, Dios juega «al escondite» con el alma que busca” (UNDERHILL, E., *La mística*, o.c., 430).

¹²³ V 20,9.

¹²⁴ *Ib.*

¹²⁵ V 20,15.

La persona se pregunta a sí misma en medio de esta aguda crisis: “¿dónde está tu Dios?”, evocando el salmo 42. Pues la sensación que tiene es que Dios se encuentra “lejísimos” en cuanto a esa presencia consoladora de la que en otros momentos ha gozado. Ahora la única comunicación que recibe de él no es para consolar, sino para “mostrar la razón que tiene de fatigarse de estar ausente de bien que en sí tiene todos los bienes”¹²⁶. Una “noticia de Dios” que se convierte en “más tormento”¹²⁷. Esta nueva forma de presencia de Dios se revela en la ausencia. O dicho de otro modo, es el dolor por la ausencia de Dios la misma señal de su presencia¹²⁸. Y a medida que la persona se hace más consciente de esta ausencia, aumenta su deseo de encuentro. “Toda ansia es morirme entonces”, dirá Teresa, porque toda ella es “ansia de ver a Dios”¹²⁹. Sin hacerlo explícito, resuena aquí el verso “como ansía la cierva corrientes de agua, así mi alma te ansía, oh Dios”¹³⁰.

Este anhelo tan vivo de Dios contrasta con la fatiga y cansancio que le dan todas las cosas de la tierra. La sensación es de desierto absoluto y la soledad es el único estado en el que desea estar de modo que “ninguna cosa admite, luego parece lo lanza de sí”¹³¹. Todo este pasaje bien pudo ser inspiración para Juan de la Cruz al describir la primera de las señales por las cuales podemos afirmar que se trata de una verdadera noche oscura. En efecto, expresa el santo, “así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas; porque, como pone Dios al alma en esta oscura noche a fin de enjugarle y purgarle el apetito sensitivo, en ninguna cosa le deja engolosinar ni hallar sabor”¹³². Así lo escucha Teresa del mismo Dios: “me dijo que no temiese [...] que en esta pena se purifica el alma, y se labra o purifica, como el

¹²⁶ V 20,9.

¹²⁷ V 20,11.

¹²⁸ “Noche presenta el sufrimiento no como el único lugar, pero sí como el más apropiado para la profusión de Dios. es el lugar donde el amor no solamente entra en el alma, sino que abre espacio para el amor. Este es el secreto de Dios con el dolor: abre los candados del ego que nosotros no somos capaces de abrir. Esto trae consigo otra convicción: que somos sanados especialmente en aquellas situaciones que nos privan de nuestro control; por medio de los más amargos padecimientos” (MATTHEW, I., *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 2001, 128).

¹²⁹ V 20,13.

¹³⁰ Ps. 42,2.

¹³¹ V 20,11.

¹³² IN 9,2.

oro en el crisol, para poder mejor poner los esmaltes de sus dones, y que se purgaba allí lo que había de estar en purgatorio”¹³³.

Un elemento más que podemos destacar de este texto serán las significativas referencias bíblicas que le sirven para interpretar lo que está experimentando. A la hermenéutica bíblica de Teresa dedicaremos un apartado específico, por lo que aquí nos limitamos a recoger dichas referencias. Se trata de los dos salmos ya citados – 102 y 42- y una referencia a San Pablo – Gal 6,4-. En todo caso, ya adelantamos que son referencias que nos aportan las dos claves centrales de la interpretación de esta noche: la dinámica del deseo que nos pone en búsqueda anhelante de Dios y la teología de la cruz inherente a la dimensión pascual de la noche oscura.

c. Cuenta de conciencia, 14. Salamanca, 15-16 abril 1571

La experiencia narrada en esta cuenta de conciencia se corresponde con el capítulo 11 de las sextas moradas. Las referencias biográficas son más explícitas y el hecho de la inmediatez con la que se escribe nos permite visualizar más de cerca la vivencia interna de Teresa de Jesús. La narración nos sitúa en el año 1571, tiempo en el que está llegando el ocaso de la sexta morada y comenzarán a apuntar las primeras luces de la séptima morada o matrimonio espiritual, gracias, sobre todo, a la irrupción de la experiencia trinitaria que poco a poco va inundando el alma de Teresa¹³⁴.

El contexto en el que se produce este episodio de la noche es pascual. Está celebrando el día de la Resurrección y, lejos de experimentar la presencia reconfortante del Resucitado, Teresa se siente “con gran soledad”. En esta situación, escucha un canto evocando la tristeza de vivir sin Dios, lo cual le provoca un nuevo arrobamiento que le causa una “grandísima pena” sintiéndose como enajenada, fuera de sí. Teresa identifica una novedad en esta ocasión. El dolor no permanece solo en el interior de su alma, sino que siente que la atraviesa. No encuentra mejor explicación que el traspasamiento de la Virgen María, siendo este pasaje bíblico el que en esta ocasión le sirve para interpretarse a sí misma.

¹³³ V 20,16.

¹³⁴ La experiencia trinitaria en el proceso de Teresa adquirirá su máximo despliegue a partir de mayo de 1571, tal y como ella narra en las CC 15-17.

En esta ocasión, la descripción del fenómeno es escueta y breve, dando paso al posible cuestionamiento externo de su interlocutor y que probablemente ella misma también se ha hecho: ¿es posible “este enajenamiento de pena, y si lo siento como es, o me engaño”?¹³⁵. Veamos cómo argumenta Teresa su respuesta y cómo somete a discernimiento su noche oscura, que se abre con una digresión aparente, dado que se centra en primer lugar en comentar la experiencia de pena y soledad que le causa la ausencia del confesor. En el último número retomará el discurso sobre la “grandísima pena”.

La presencia luminosa de Cristo Resucitado dará serenidad y consuelo en medio de esta noche atravesada por la pena. “Esta que me diste te doy” son las palabras que el Señor dirige al Padre y que hacen que Teresa se sienta así protegida y acompañada por Él. Dos notas otorgan el carácter verdadero de esta presencia, “una certeza grande y una delicadeza tan espiritual, que todo no se sabe decir”¹³⁶. Aparentemente, interrumpe este discurso para referirse al plano humano, la pena y tristeza que siente por la rápida partida del confesor, a quien está dirigiendo esta cuenta de conciencia, y que viene a acrecentar el sentimiento de soledad que ya estaba sintiendo en este día. Aparecen sus temores de perder la libertad que ya sentía ganada¹³⁷. Y de nuevo, una nueva palabra del Señor aporta la tranquilidad de conciencia: “así como los mortales desean compañía para comunicar sus contentos sensuales así el alma la desea – cuando haya quien la entienda – comunicar sus gozos y penas, y se entristece no tener con quién”¹³⁸. Una muestra del humanismo con que Teresa va interpretando y tejiendo su relación con Dios.

La presencia del Señor, en un contexto claramente eucarístico, y con resonancias explícitas a la aparición del Resucitado a los apóstoles, es el final de este episodio de noche que vive como si fuera un ‘sábado santo’. El vacío absoluto por la ausencia de Jesús no es un mero recuerdo litúrgico en la memoria orante de Teresa, sino que se hace real en su interior. Contemplar a María y el dolor que traspassa su corazón le sirven para

¹³⁵ CC 14,4.

¹³⁶ CC 14,6.

¹³⁷ Cf. CC 3,1.

¹³⁸ CC 14,8.

entender “esotro mi traspasamiento”¹³⁹. Teresa se hace eco aquí de la tradición recogida tanto en el *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia¹⁴⁰ como en los ejercicios espirituales de San Ignacio en los cuales se propone la contemplación de la aparición de Jesús Resucitado a su madre María¹⁴¹.

d. Síntesis: experiencia interior subjetiva y experiencia exterior objetiva

Con relación a la segunda dimensión de la noche oscura, aplicando el mismo criterio de síntesis que en la anterior, recogemos los datos más significativos que nos aporta el análisis de los textos. En todo caso, siempre lo hacemos partiendo de la distinción que la propia Teresa utiliza con frecuencia en su lenguaje: “exterior” e “interior”.

Interior-subjetivo. El ámbito de observación ha sido el deseo como impulso o dinámica estructural del ser humano que en esta fase del proceso espiritual adquiere su máxima intensidad en su orientación hacia Dios como horizonte último. La noche oscura aquí se manifiesta como la máxima tensión entre el deseo de encuentro con Dios y la ausencia que frustra ese deseo. Teresa vive aquí su propia tensión escatológica entre el ‘ya’ que se experimenta a través de una “viva noticia de Dios”, y el ‘todavía no’ que sufre como ausencia de ese mismo Dios que ahora se esconde.

¹³⁹ CC 14,12.

¹⁴⁰ “Los *Cartujanos* – cuatro volúmenes de la *Vita Christi* – son uno de los libros que más decisivamente influyeron en la formación espiritual de Teresa, tanto en su iniciación bíblica y cristológica, como en su vida litúrgica [...]. Los *Cartujanos* fueron asiduamente leídos por ella durante muchos años. Primero en la Encarnación, y posteriormente en el Carmelo de San José, donde los utiliza como libro de compañía en los momentos de retiro y soledad, en una de las ermitas de la huerta: la de Nazaret, o la del Cristo a la Columna” (ÁLVAREZ, T., *Cultura de mujer en el s. XVI. El caso de Santa Teresa de Jesús*, Ávila, Excelentísimo Ayuntamiento de Ávila, 2006, 217). Cf. PABLO MAROTO, D. DE, *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, Madrid, EDE, 2009, 116-121.

¹⁴¹ “Para los dos autores es la primera aparición y ambos tratan igualmente de explicar su silencio por parte de la Escritura [...] Porque María es, a lo largo de la Tradición eclesial, algo más que la mera persona física, Madre de Jesús. Posee una carga teológica y desempeña un papel en la historia de la salvación que a Ignacio en modo alguno se le ocultó. Ahora bien, en la «duración» del sábado santo y en el «paso» de la muerte a la vida del Resucitado del texto de los Ejercicios, ella recupera además un protagonismo de excepción. Su figura está cargada de un valor simbólico tal que la convierte en la figura de la Iglesia a la que el Resucitado se aparece y en el fundamento de los demás relatos de aparición. La secuencia pasa del «sheol» a la casa de María, en donde tiene lugar el encuentro del Resucitado, en cuerpo y alma con su bendita Madre” (ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1991, 467-469).

Percepción general:

- Entendimiento: en esta experiencia más radical de la noche, el entendimiento está plenamente consciente de lo que está aconteciendo, lo cual incrementa el sufrimiento. La percepción de la ausencia y de la propia miseria se hace nítida, y esto produce más dolor. Las potencias están “atadas” para todo lo demás
- Memoria: en los momentos críticos, se pierde la memoria de todo lo que ha recibido de Dios anteriormente
- Alma: es en “lo muy íntimo del alma” donde su siente esta noche, raíz más profunda del ser humano. Y la percepción es como de fuego en el que se abrasa a sí misma

Autopercepción de la persona:

- Soledad extraña
- Crecimiento infinito del deseo
- Carencia de ser como inconsistencia radical (“colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir”)
- Vacío radical que se manifiesta en forma de sed (“abrasada con esta sed”)
- Aniquilación del ser (atraviesa el propio natural y “lo deja hecho polvos”)
- Conciencia del propio pecado, de su situación en ausencia de Dios

Vida teologal que se despliega:

- Fe: la persona queda fortalecida, perdiendo el miedo a cualquier tipo de ‘trabajos’ o sufrimiento
- Libertad: expresada como desasimiento de toda criatura y también como desprecio al mundo, que podemos identificar como “desafección” por las cosas de la tierra
- Amor: aumenta el deseo de unión y en consecuencia, deseo de no ofender a Dios en nada

Imagen: el purgatorio, crisol del alma; saeta-herida

Exterior-objetivo. Los textos trabajados nos aportan varios datos con respecto a esta perspectiva. En primer lugar, respecto de la duración de las crisis más intensas, siempre señala que se trata de un período breve. A veces precisa que se trata de ‘unas horas’, a veces simplemente menciona que es ‘breve’. Por otra parte, la pasividad de la experiencia, dado que la persona no puede provocarla, ni hacer que dure más o menos. Hay plena consciencia de que se trata de algo recibido. Respecto de las repercusiones somáticas, Teresa deja claro que la experiencia de ‘pena grande’ es espiritual, pero no obstante, también suele ir acompañada de efectos físicos. Especialmente bajadas de tensión, rigidez muscular y dolor físico. Incluso llega a afirmar que la persona está en peligro de muerte. En todo caso, es una consecuencia del impacto interior descrito anteriormente.

3.2.3. *La noche oscura de la mujer apóstol*

La tercera perspectiva desde la que vamos a analizar la noche oscura teresiana tiene en cuenta la dimensión apostólica de la vida de Teresa de Jesús¹⁴² y por tanto, va a estar vinculada al despliegue misionero que vivirá de forma explícita e intensa en los últimos veinte años de su vida, como escritora y como fundadora, pero que se ha ido gestando en su proceso interior al mismo tiempo que su vocación contemplativa. La noche oscura del alma es un proceso de purificación que afecta a la totalidad de la persona. En este sentido, al igual que se produce una purificación en la contemplación, también se produce una purificación en la acción, la cual se convierte en el espacio geográfico donde podemos contemplar esta nueva perspectiva de la noche oscura.

La dimensión apostólica de Teresa de Jesús nos abre a una nueva interpretación del proceso espiritual. Esta contemplativa y mística del siglo XVI, que ha pasado a la historia en gran parte por su magisterio de oración, es inseparable de la mujer en acción, profeta y apóstol que despliega una actividad incansable, especialmente en los últimos veinte años de su vida¹⁴³. Nos encontramos en este punto ante la cuestión de la

¹⁴² Dos referencias que hemos tenido en cuenta sobre la dimensión apostólica de Teresa de Jesús son WILHÉLEM, F-R., *Dios en la acción. La mística apostólica según Santa Teresa de Jesús*, Madrid, BAC, 2002 y CASTRO, S., “Dimensión apostólica de la mística teresiana”, en: JARA, D., (Coord.), *Mística y espiritualidad eclesial. La Iglesia, don y compromiso*, Ávila, CITEs. Universidad de la Mística, 2014, 257-287.

¹⁴³ Cf. PEDROSA-PÁDUA, L., “Mística y profecía en la espiritualidad cristiana. El testimonio de Santa Teresa de Jesús”, en SANCHO FERMÍN, F. J. – CUARTAS LONDOÑO, R. (dir.), *El libro de las Fundaciones*

integración de contemplación y acción, uno de los temas de la espiritualidad que más reflexión ha generado a lo largo de los siglos y especialmente en el siglo XX debido a la incorporación de los laicos como parte activa de la misión de la Iglesia. Muchas veces resuelto en el plano teórico, pero que suele ir acompañado de tensión y conflicto en la vida práctica. En este sentido, el proceso integrador entre la oración y la actividad apostólica que viven algunos místicos, y en nuestro caso de una forma explícita Teresa de Jesús, nos aporta fundamento y criterios para abordar este aparente dilema.

No corresponde a nuestro trabajo desarrollar con amplitud este tema. Tan solo hemos de explicitar la tesis conclusiva a la que conduce el pensamiento teresiano al respecto para poder justificar desde ahí nuestro interés en estudiar la noche oscura desde la perspectiva de la acción apostólica que desarrolla Teresa de Jesús. Para ello, partimos del hecho de que en el contexto religioso del siglo XVI, el itinerario espiritual estaba identificado en gran medida con el proceso de oración. El catalizador de la vida cristiana en este tiempo era, de hecho, la vida de oración. Así, comprometerse en la vida cristiana se identifica con el compromiso en la vida de oración.

En la experiencia de Teresa de Jesús, la oración es un concepto complejo y abundante en el sentido de que no se reducirá a la práctica de la oración como un método concreto y tiempo específico, sino a toda la vida de la persona orientada al trato de amistad con Dios. La acción apostólica será una consecuencia de esta relación y encuentro con Dios, tan importante como la propia práctica de la oración. El dualismo que muchas veces nos hace separar contemplación y acción queda superado en la propuesta teresiana por un tercer elemento que incluye a ambos, la voluntad de Dios. Así, Teresa supera el conflicto generado en torno al binomio contemplación-acción afirmando que hacer la voluntad de Dios, conformar la propia con la suya, es la verdadera perfección, pues “toda la pretensión de quien comienza oración – y no se olvide de esto, que importa mucho- ha de ser trabajar y determinarse y disponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conformar con la de Dios [...] que en esto consiste toda la mayor perfección que se puede alcanzar en el camino espiritual”¹⁴⁴.

de Santa Teresa de Jesús. Actas del III Congreso Internacional Teresiano, Burgos, Monte Carmelo-CITeS, 2013, 401-419.

¹⁴⁴ 2M1,8.

En esta parte de nuestro estudio vamos a prestar atención a dos momentos concretos del despliegue apostólico de Teresa a los cuales corresponden los pasajes más significativos vinculados a la experiencia de la noche oscura. Se trata, en primer lugar, de la fase en la que Teresa empieza a experimentar un fuerte impulso apostólico. Espiritualmente está viviendo las quintas y sextas moradas. En segundo lugar, el momento del despliegue efectivo de las obras apostólicas teresianas, especialmente sus fundaciones. Espiritualmente correspondería a las sextas y séptimas moradas. El análisis de los textos en este bloque se basará en el criterio dicho.

a. Un fuerte impulso apostólico que se purifica en la noche

Dejamos hablar a Teresa como el mejor modo de exponer esta cuestión. Ya en el libro de *Vida*, en el desarrollo del cuarto grado de oración, expone claramente cómo el amor de Dios empieza a desbordar a la persona en el sentido de que puede y requiere ser derramado hacia los otros, porque “reparte el Señor del huerto la fruta y no ella, y así no se le pega nada a las manos”¹⁴⁵. Esta experiencia de recibir tanto de Dios, genera en Teresa la sensación de la ingratitud si no se transforma en obras. Dicho en positivo, “amor saca amor”, y por tanto, la experiencia de estar siendo agraciada de una forma tan extraordinaria por el Señor, despierta en Teresa unos deseos inmensos de hacer algo en correspondencia. Lejos está de querer ‘hacer para merecer’ sino más bien, ‘hacer para agradecer’.

En el marco de esta experiencia nos encontramos con expresiones tan explícitas de este deseo como las que se recogen en este texto:

“Llegada un alma aquí, no es sólo deseos los que tiene por Dios; Su Majestad la da fuerzas para ponerlos por obra. No se le pone cosa delante, en que piense le sirve, a que no se abalance; y no hace nada, porque -como digo- ve claro que no es todo nada, sino contentar a Dios. El trabajo es que no hay qué se ofrezca a las que son de tan poco provecho como yo. Sed Vos, Bien mío, servido venga algún tiempo en que yo pueda pagar algún cornado de lo mucho que os debo. Ordenad Vos, Señor, como fuereis servido, cómo esta vuestra sierva os sirva en algo. Mujeres eran otras y han hecho cosas heroicas por amor de Vos. Yo no soy para más de hablar, y así no queréis Vos, Dios mío, ponerme en obras. Todo se va en palabras y deseos cuanto he de servir, y aun para esto no tengo libertad, porque por ventura faltara en todo. Fortaleced Vos mi alma y disponedla primero, Bien de todos los bienes y Jesús mío, y ordenad luego modos cómo

¹⁴⁵ V 20,29.

haga algo por Vos, *que no hay ya quien sufra recibir tanto y no pagar nada*. Cueste lo que costare, Señor, no queráis que vaya delante de Vos tan vacías las manos, pues conforme a las obras se ha de dar el premio. *Aquí está mi vida, aquí está mi honra y mi voluntad; todo os lo he dado, vuestra soy, disponed de mí conforme a la vuestra. Bien veo yo, mi Señor, lo poco que puedo; mas llegada a Vos, subida en esta atalaya adonde se ven verdades, no os apartando de mí, todo lo podré; que si os apartáis, por poco que sea, iré adonde estaba, que era al infierno*¹⁴⁶.

En él encontramos los elementos fundamentales que apuntan hacia la noche. En primer lugar, se trata de un impulso generado por la propia experiencia de Dios. No es iniciativa o mérito de la persona, sino don recibido: “llegada un alma aquí... su Majestad le da fuerzas...” En segundo lugar, aparece el “trabajo” que supone la impotencia de cómo poner por obra eso que siente debido a la falta de libertad que como mujer tiene para el anuncio explícito que, como expresa en otros textos, es su deseo fundamental, “(dar) voces por él (mundo) para decir cuán fiel sois a vuestros amigos”¹⁴⁷. En tercer lugar, la disposición a la entrega total, “aquí está mi vida, aquí mi honra y mi voluntad, todo os lo he dado, disponed de mí conforme a la vuestra”¹⁴⁸. Y por último, la confianza absoluta en Dios, “no os aportando de mí, todo lo podré”. Apoyada en esta certeza, Teresa afirmará “fortaleced Vos mi alma y disponedla primero, Bien de todos los bienes y Jesús mío, y ordenad luego modos cómo haga algo por Vos, *que no hay ya quien sufra recibir tanto y no pagar nada*” que nos recuerda esa otra afirmación de San Agustín “da lo que mandas y manda lo que quieras”¹⁴⁹.

¹⁴⁶ V 21,5.

¹⁴⁷ V 25,17.

¹⁴⁸ Todo el número y su culminación en esta oración de ofrecimiento evoca sin demasiado esfuerzo a los Ejercicios de San Ignacio. Hay que tener en cuenta que Teresa en los años que corresponden a las experiencias que está narrando en este capítulo está siendo dirigida por los jesuitas P. Cetina y P. Prádanos. Es muy probable que le fueran propuestos los Ejercicios. Claramente podemos observar un fuerte paralelismo con EE [234], que culmina con la famosa oración: “Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad; todo mi haber y mi poseer; Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno, todo es vuestro; disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que esto me basta”. Esta oración se propone en la cuarta semana, donde, después de la invitación a traer a la memoria los beneficios recibidos, se invita a la autodonación del ejercitante. “Así, lo que el ejercitante está llamado aquí a ‘conocer internamente’ es que la donación de Dios para con él no ha hecho más que comenzar: ‘el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina’ (234,2). La ordenación divina es doble: por un lado, que el amor es recíproco; por otro, el desbordamiento de su amor. La sobreabundancia de su amor se da allí donde hay disposición para acogerlo. Y esta disposición es la de la propia ofrenda. De ahí que convenga ‘afectarse mucho’, es decir, abrir al máximo la puerta de la reciprocidad. Ignacio pone palabras concretas a este ofrecimiento, en el que la pasividad de la contemplación de los beneficios recibidos se torna en expresión verbal y activa de la propia donación” (MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2001, 259).

¹⁴⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 10,37, Madrid, Ciudad Nueva, 2003, 377.

La experiencia purificadora vinculada a esta impulso apostólico viene expresada de una forma explícita en la tensión entre el deseo de morir para unirse a Dios definitiva y plenamente y por otra parte el deseo de servir y entregarse a las obras por el Reino¹⁵⁰. Aquí nos detenemos en uno de los textos principales señalados para nuestro análisis: 6M 6,3-5. El texto nos presenta de forma clara la antinomia deseo de morir/deseo de servir. Y dentro del deseo de servir, la experiencia de atamiento que aflige al alma.

Comienza el texto con una declaración explícita de la acción divina en el alma: “da Dios a estas almas un deseo tan grandísimo de no le descontentar en cosa alguna”. Este deseo se orienta en un primer momento al deseo de soledad o desierto para centrar toda su energía a este fin. Pero a renglón seguido, y con la misma intensidad y prioridad, “se querría meter en mitad del mundo, por ver si pudiese ser parte para que un alma alabase más a Dios.” Curiosamente, las dificultades o inconvenientes que aparecen están vinculadas a esta segunda opción: “si es mujer, se aflige del atamiento que le hace su natural porque no pude hacer esto”. Aquí Teresa no está abogando por una mera presencia pasiva en medio de las gentes, sino que evidencia un deseo explícito de ser mediadora, de tomar un papel activo y de primera línea en el anuncio del Evangelio, quiere “tener libertad para dar voces, publicando quién es este gran Dios de las Caballerías”¹⁵¹.

En nuestra opinión, la palabra clave para interpretar la situación interior que Teresa vive en torno a esta falta de libertad es “atamiento”. Se siente como una “pobre mariposilla, atada con tantas cadenas, que no te dejan volar lo que querrías”¹⁵². Fijémonos en la elección de la mariposilla como símbolo para expresar la incipiente vida en el Espíritu que está estrenando, y por tanto aún es débil, con ansias de libertad y

¹⁵⁰ Es la misma tensión y dinámica que Pablo expone en la *Carta a los Filipenses*: “Porque para mí la vida es Cristo y morir una ganancia. Pero si mi vida corporal va a producir fruto, no sé qué escoger” (Flp. 1, 21-22).

¹⁵¹ 6M 6,3. Teresa ha expresado en otras partes de su obra esta vocación explícita de ser mediación por medio de la evangelización a través del anuncio explícito. Citamos como referencias fundamentales dos textos. El primero F 1,7: “Había gran envidia a los que podían por amor de nuestro Señor emplearse en esto, aunque pasasen mil muertes. Y así me acaece que cuando en las vidas de los santos leemos que convirtieron almas, mucha más devoción me hace y más ternura y más envidia que todos los martirios que padecen, por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado, pareciéndome que precia más un alma que por nuestra industria y oración le ganásemos, mediante su misericordia, que todos los servicios que le podemos hacer”. Es importante ver cómo Teresa reconoce que esta es la *inclinación natural* dada por Dios, como su vocación fundamental. De igual modo expresado en MC 7,6: “Paréceme que debe ser uno de los grandísimos consuelos que hay en la tierra, ver uno almas aprovechadas por medio suyo”.

¹⁵² 6M 6,4.

deseo de volar, pero amarrada con “tantas cadenas” que la tienen esclavizada. Una desproporción de fuerzas que Teresa identifica con la que pudo experimentar el pueblo de Israel esclavizado en Egipto, de modo que se atreve a invocar el “poderoso brazo”, la fortaleza y la grandeza de Dios como remedio a tamaña desproporción¹⁵³. Si cuenta con este apoyo, está dispuesta a “dar mil vidas porque un alma os alabe un poquito más”¹⁵⁴. La desproporción también en el amor entregado.

En esta antinomia debilidad humana/fortaleza divina, encontramos una nueva clave de la vivencia interior en esta fase, donde el alma aún no está del todo purificada y aún muestra síntomas de resistencia a la plena confianza en Dios. Se trata de un segundo elemento de perturbación que puede acompañar al apóstol. “Algunas veces se siente el alma cobarde, y en las cosas más bajas, y atemorizada y con tan poco ánimo que no le parece posible tenerle para cosa”¹⁵⁵. Así describe los síntomas. Y la clave de interpretación está en que “la deja el Señor entonces en su natural para mucho mayor bien suyo”¹⁵⁶. ¿Cuál es ese bien mayor? Tener claro que el ánimo no procede de sí, de sus cualidades, sino de la presencia de Dios en ella. Cuando atraviesa estas pequeñas e intensas noches en las que Dios se esconde y queda solo su natural, el fruto es que “la deja aniquilada a sí y con mayor conocimiento de la misericordia de Dios y de su grandeza”¹⁵⁷.

b. El desarrollo fundacional y el Dios que se esconde

Este segundo momento que analizamos es una prolongación de esa sensación de “aniquilación” que la persona siente por la ausencia de Dios que hemos apuntado al final del apartado anterior. Nos encontramos a una Teresa en plena acción, por los caminos y ciudades de Castilla y Andalucía abriendo conventos y llevando adelante la reforma del Carmelo Descalzo en medio de contradicciones, dificultades, inseguridades y oscuridades. Contemplamos a Teresa como mujer con dotes de gobierno, estrategia apostólica y osadía profética que sigue experimentando también ahí la presencia-

¹⁵³ Cf. Ex 14,21-22.

¹⁵⁴ 6M 6,4.

¹⁵⁵ 6M 6,5.

¹⁵⁶ *Ib.*

¹⁵⁷ *Ib.*

ausencia de Dios, creciendo en el trato de amistad y consolidando la unión hasta sus últimas consecuencias en esta vida.

El primer texto en el que nos detenemos se refiere a la fundación de San José de Ávila, el primero de sus conventos reformados. Encontramos la narración en el libro de su autobiografía, en los capítulos 32 a 36. Es una de las descripciones más directas de noche oscura por parte de Teresa, donde el lenguaje se hace explícito con claras connotaciones de noche y de oscuridad referidas a la experiencia de Dios, como veremos a continuación. Se trata de V 36,7-9. En los capítulos precedentes ha narrado con todo lujo de detalles el proceso de discernimiento y realización de la fundación de San José. Aparece ahí una Teresa decidida, confirmada interiormente y en clara disposición para el discernimiento, contrastando con otros la inspiración compartida que unas cuantas mujeres, con ella a la cabeza, han tenido. Dispuesta para el diálogo y la confrontación. Por su locutorio y otros espacios de diálogo pasarán el provincial de los carmelitas, el rector de los jesuitas, el confesor dominico, el espiritual franciscano, la señora acaudalada o el familiar cómplice, entre otros. Cada uno aportando elementos muy distintos, pero todos necesarios, para la empresa de la nueva fundación incipiente.

Cuando todo está concluido, y todo apunta a que es el tiempo propicio para que emerja la consolación y el descanso, Teresa narra la “batalla espiritual”¹⁵⁸ que el demonio generó en el interior de su alma. Aparecen en su mente todas las posibles razones por las que puede haber sido un error todo el camino recorrido hasta aquí:

“Si había sido mal hecho lo que había hecho...
 si iba contra obediencia...
 si habían de tener contento las que aquí estaban en tanta estrechura...
 si les iba a faltar de comer...
 si había sido disparate...”¹⁵⁹.

Pero la mayor desolación aparece porque

“...todo lo que el Señor me había mandado,
 y los pareceres
 y oraciones que había más de dos años que no casi cesaban,
todo tan quitado de mi memoria como si nunca hubiera sido.
 Sólo de mi parecer me acordaba,

¹⁵⁸ V 36,7.

¹⁵⁹ *Ib.*

*y todas las virtudes y la fe estaban en mí entonces suspendidas, sin tener yo fuerza para que ninguna obrase ni me defendiese de tantos golpes”*¹⁶⁰.

¿Qué alcance tiene la afirmación de que la fe se encuentra suspendida? Teresa define este momento con palabras inequívocas respecto a lo que podemos identificar como noche espiritual: “una aflicción y oscuridad y tinieblas en el alma, que yo no lo sé encarecer”¹⁶¹. El uso del participio ‘suspendidas’ aplicado a la fe nos sitúa ante una comprensión amplia de esta virtud teologal¹⁶². La suspensión se realiza respecto a una actividad previa, es decir, la fe en cuanto actitud teologal, la *fides qua* que implica la respuesta activa por parte de Teresa a la revelación gratuita del amor de Dios, la adhesión del núcleo más íntimo del alma de Teresa como consecuencia del encuentro personal con Él¹⁶³. Algunos autores consideran que la purificación de la fe en la vida de Teresa se produce en el ámbito de la oración¹⁶⁴. Sin negar, evidentemente, que ahí también se da, no es menos cierto que este texto que estamos comentando nos pone ante una situación de purificación de la fe a raíz de un acontecimiento histórico-biográfico. Es a través de un acontecimiento de la vida concreta cuando se produce este momento de tiniebla. La suspensión de la fe, la “batalla espiritual”, se produce en el marco de una acción realizada.

La turbación e inquietud que ha vivido en esta batalla que ella considera “uno de los recios ratos que he pasado en mi vida”¹⁶⁵, llega a hacerle temer por su propia alma. Le hace dudar de su decisión de inaugurar una nueva vida hasta el punto de creer que el nuevo estilo de vida le producirá un desasosiego que le incapacitará para la oración, fuente de vida para ella. Y sin oración, “perdería el alma”¹⁶⁶. En medio de esta oscuridad que dura unas tres o cuatro horas, concluye Teresa identificando una pequeña luz que le hace percibir estos movimientos interiores como la mentira que el dominio

¹⁶⁰ *Ib.*

¹⁶¹ V 36,8.

¹⁶² “La fe guía y modela la vida teologal entera. Pasamos de la ‘virtud de la fe’ a la ‘vida del creyente’, mejor aún, a la vida y existencia creyente. Es el modo de ser y vivir, de ver y sentir, de valorar e intervenir en los hechos y en la historia religiosa y profana” (RUIZ, F., *Místico y maestro*, o.c., 253).

¹⁶³ Cf. GARCÍA, C., “Teología y espiritualidad de la fe”, en: *DSTJ*, 297-303.

¹⁶⁴ “Este crecimiento en la fe sigue normalmente un proceso de purificación, que aparece descrito en san Juan de la Cruz en su conocida «noche oscura» (la «noche de la fe»), pero que en santa Teresa está más difuminado. Y es que en ella la purificación de la fe va unida a la purificación de la oración, en la que se expresa y desarrolla la fe. Para Teresa de Jesús la fe es el encuentro personal con Dios, que se vive en y por medio de la oración. El proceso de maduración de la fe coincide con el proceso de maduración de la oración” (GARCÍA, C., *art.cit.*, 303).

¹⁶⁵ V 36,9.

¹⁶⁶ V 36,8.

quiere hacerle creer, y recuperar la verdad en la que había fundamentado la creación de este nuevo convento. Con determinación y esfuerzo, poco a poco se va consolidando esta decisión de “servir al Señor y deseos de padecer por Él”¹⁶⁷.

Esta misma experiencia de desasosiego y angustia reaparece en posteriores fundaciones, desde la primera (Medina del Campo), hasta la última (Burgos). En el libro de las *Fundaciones*, en el que da cuenta de cada una de ellas, Teresa no se ahorra el dejar constancia de esos momentos de oscuridad, aunque hayan sido tan solo unas horas. Cuando está dando por finalizada su labor fundacional en 1576, debido al mandato del Capítulo General de que se encierre en un convento y cese de fundar, al redactar el capítulo dedicado a Caravaca, realizará un breve balance de su tarea, pues en su conciencia de ese momento todo ha concluido. En este balance hace memoria del Padre Elías cuando va huyendo de Jezabel, e identificándose con él exclama: “Señor, ¿cómo tengo yo de poder sufrir esto?”. Así, con la afirmación de que “se han pasado algunos trabajos” apunta a una situación que en el día a día de cada una incluye también trabajos interiores¹⁶⁸.

La narración teresiana nos da pie para pensar que son experiencias de ocultamiento o silencio de Dios. Así, nos habla de “¡la congoja que vino a mi corazón!”¹⁶⁹ en la fundación de Medina (1567). En la misma línea que la experiencia comentada de San José de Ávila, aquí también se pierde la memoria de toda gracia recibida y sólo es consciente de su propia bajeza y miseria. De nuevo, la sombra de la duda se instala en el alma de Teresa produciéndole fatiga y apretamiento interior¹⁷⁰. En otra ocasión, en la fundación de Sevilla (1575), la misma sensación de pusilanimidad, cobardía y apretamiento que le hace comprender que “apartaba en parte el Señor su mano para que él (el natural) se quedase en su ser y viese yo que, si había tenido ánimo, no era mío”¹⁷¹. O ya al final de su vida, en la fundación de Palencia (1580), un nuevo episodio de pusilanimidad y cobardía que le hacen perder “la confianza que me solía dar Dios en haber de comenzar fundaciones”¹⁷². Ante la sospecha que el P. Ripalda, sj., su confesor en este tiempo, tiene de que sea una cuestión de debilidad por vejez, Teresa se

¹⁶⁷ V 36,9.

¹⁶⁸ Cf. F 27,17.

¹⁶⁹ F 3,10.

¹⁷⁰ Cf. F 3, 10-12.

¹⁷¹ F 25,1.

¹⁷² F 29,3.

apresura a desmontar esta hipótesis apelando al ánimo que sí experimenta cuando lo está escribiendo, y “más vieja soy ahora”¹⁷³, dirá.

La conclusión constante que Teresa va sacando de cada uno de estos episodios es coherente con una de las claves de su experiencia espiritual. Se trata del binomio conocimiento de la propia miseria/conocimiento de la misericordia de Dios. La capacidad de asombro que muestra Teresa ante la acción de Dios se produce en esta ocasión por la constatación de la transformación de su propio ánimo, de la cobardía y pusilanimidad, a la determinación y osadía apostólica. “¡Oh grandeza de Dios! ¡Y cómo mostráis vuestro poder en dar osadía a una hormiga! ¡Y cómo, Señor mío, no queda por Vos el no hacer grandes obras los que os aman, sino por nuestra cobardía y pusilanimidad! Como nunca nos determinamos, sino llenos de mil temores y prudencias humanas, así, Dios mío, no obráis vos vuestras maravillas y grandezas. ¿Quién más amigo de dar, si tuviese a quién, ni de recibir servicios a su costa? Plega a Vuestra Majestad que os haya yo hecho alguno y no tenga más cuenta que dar de lo mucho que he recibido, amén”¹⁷⁴.

c. Síntesis: experiencia interior subjetiva, experiencia exterior objetiva.

En este apartado hemos analizado brevemente la emergencia y el despliegue de la vocación apostólica de Teresa así como su realización concreta a través de las fundaciones. A continuación señalamos los aspectos de la noche oscura teresiana que se ponen de manifiesto en los textos examinados.

En primer lugar, la tensión expresada en el binomio *morir-servir*: es el punto de conexión entre la noche de la esposa y la noche del apóstol. El deseo de encuentro con Dios llevado hasta el extremo que hemos estudiado en el apartado anterior se va resolviendo a favor del deseo de servir por amor de Dios. Conecta aquí Teresa con la experiencia paulina de querer vivir para servir: “¡Oh, cuando el alma torna ya del todo en sí, qué es la confusión que le queda y los deseos tan grandísimos de emplearse en Dios de todas cuantas maneras se quisiere servir de ella! Si de las oraciones pasadas quedan tales efectos como quedan dichos, ¿qué será de una merced tan grande cómo

¹⁷³ F 29,4.

¹⁷⁴ F 2,7.

ésta? Querría tener mil vidas para emplearlas todas en Dios, y que todas cuantas cosas hay en la tierra fuesen lenguas para alabarle por ella”¹⁷⁵.

En segundo lugar, la experiencia subjetiva de “atamiento” como consecuencia de su condición de mujer y su estado de monja. La palabra usada por Teresa no puede ser más elocuente. La falta de libertad señala en este punto a elementos externos a sí misma, condicionamientos sociales y eclesiales que le impiden de una forma férrea llevar adelante sus inquietudes apostólicas. Identificamos esta experiencia como noche en el sentido de que supone para Teresa padecer la oscuridad y ceguera de los tiempos. Y genera en ella dolor y conflicto entre dos polaridades: su llamada interior hacia los demás y el límite social impuesto que lo impide.

En tercer lugar, nos fijamos en algunas expresiones lingüísticas significativas de la noche: “aniquilación” del ser y “suspensión” de la fe. No son exclusivas de esta noche de la apóstol, sino un lenguaje común que Teresa utiliza fundamentalmente referido a la consecuencia que tiene para la persona la ausencia de Dios: “aniquilada a sí” es la percepción de sí misma en ausencia de Dios¹⁷⁶. La fe suspendida deja a la persona desconectada, al menos por esos instantes, de la relación con Dios.

En cuarto lugar, destacamos el contexto eucarístico en el que se enmarca la experiencia del consuelo: la presencia que conforta y asegura. La resolución de estos momentos de noche analizados se produce siempre en el contexto de la eucaristía. Efectivamente, será ahí, en el diálogo directo con Jesús Sacramentado, cuando Teresa recupera la luz, energía y sentido de fe de lo que está viviendo. El consuelo le llega a través de la presencia en la Eucaristía del Señor.

Finalmente, nos parece oportuno concluir con una nueva referencia textual que recoge los principales aspectos analizados:

¹⁷⁵ 6M 4,15. Son muchas las referencias posibles donde Teresa expresa esta tensión entre el deseo de morir para ver a Dios y vivir para servirle. Citamos algunas significativas: E 15,2; CC 20; CC 35.

¹⁷⁶ “Cuando esta total privación o «muerte mística» está plenamente establecida, no sólo implica la personal «Ausencia de Dios», sino la aparente retirada o pérdida de ese soporte impersonal, ese Fondo trascendente o Chispa del alma, en el que el yo sentía desde hacía mucho que se basaba su vida real. En consecuencia se desvanece el medio mismo del contacto con el mundo espiritual y, respecto a todo lo que importa, parece en verdad estar «muerto»” (UNDERHILL, E., *o.c.*, 437-438).

“Otras veces me vienes *unos deseos de servir a Dios* con unos ímpetus tan grandes, que no lo sé encarecer, y con una pena de ver de cuán poco provecho soy [...]

Paréceme que *querría dar voces y dar a entender a todos* lo que les va en no se contentar con cosas pocas y cuánto bien hay que nos dará Dios en disponiéndonos nosotros.

Digo que son estos deseos de manera que *me deshago entre mí*; paréceme que *quiero lo que no puedo*.

Paréceme *me tiene atada este cuerpo*, por no ser para servir a Dios en nada, y *el estado* porque a no le tener, haría cosas señaladas, en lo que mis fuerzas pueden;

así, de verme sin ningún poder para servir a Dios, siento de manera esta pena, que no lo puedo encarecer”¹⁷⁷.

3.2.4. Una experiencia singular: la visión del infierno (V 32, 1-7)

En el relato de su autobiografía hay dos momentos clave que marcan un punto de inflexión en el itinerario espiritual de Teresa. El primero de ellos sería la llamada conversión ante el Cristo muy llagado¹⁷⁸ a partir de la cual, señala que su vida será nueva¹⁷⁹. El segundo punto de inflexión se produce como consecuencia de la visión del infierno, experiencia determinante tanto a nivel personal como en su despliegue apostólico. Como trataremos de mostrar en nuestro análisis, se trata así mismo de la experiencia más radical de noche oscura que pudo vivir Teresa de Jesús.

El hecho ocurre en el año 1560. En ese tiempo, Teresa está siendo agraciada con una sobreabundancia de “mercedes” que se ha esforzado en describir previamente y “otras muy grandes”¹⁸⁰ que suponemos se han quedado para la intimidad de la conversación personal con sus confesores. En esta línea de las grandes mercedes, acontece esta visión del infierno de la que solo nos cuenta “una cifra de lo que allí se le representó”¹⁸¹. El contexto inmediato en el que se produce es la oración, irrumpiendo súbitamente (“me hallé en un punto”) y con una duración breve (“fue en brevísimo espacio”). Esta brevedad contrasta con la permanencia en el tiempo de las sensaciones y los efectos de la visión.

¹⁷⁷ CC 1,5-6. Los subrayados son nuestros.

¹⁷⁸ Cf. V 9,1.

¹⁷⁹ Cf. V 23,1.

¹⁸⁰ V 32,1.

¹⁸¹ V 32, título.

La visión describe fundamentalmente la experiencia de hallarse en él. ¿Qué alcance tiene el estar “metida en el infierno”, tal y como afirma Teresa?¹⁸² Podríamos decir que se trata de una experiencia integral en el sentido de que tiene un componente sensorial, del cuerpo, y también se presenta como experiencia interior, en el alma. Con relación a la experiencia de los sentidos, la descripción pormenorizada del espacio nos habla de lugar estrecho, oscuro, suciedad y mal olor. A esta percepción sensorial tan nítida, se suman unos “dolores corporales tan incomfortables”¹⁸³ que no tienen comparación posible con los peores de los pasados por ella misma en vida. En cuanto a la experiencia interior, transcribimos su descripción por el valor que tiene para nuestro análisis:

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

El caso es que yo no sé cómo encarezca aquel fuego interior y aquel desesperamiento sobre tan gravísimos tormentos y dolores. No veía yo quién me los daba, mas sentíame quemar y desmenuzar – a lo que me parece – y digo que aquel fuego y desesperación interior es lo peor”¹⁸⁴.

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

¹⁸² Cf. GARCÍA, C., “Infierno”, en: *DSTJ*, 351-354. En dicho artículo se responde a la pregunta acerca del alcance de la visión del infierno. Este autor se inclina por dar una interpretación enmarcada en su contexto histórico y teológico. Según esto, el énfasis habría que ponerlo en el dolor por la ausencia o pérdida de Dios más que en las penas descritas de forma tan plástica, que serían consecuencia de la influencia de las imágenes apocalípticas utilizadas con frecuencia en la predicación de su tiempo.

¹⁸³ V 32,2.

¹⁸⁴ *Ib.*

“llega a lo íntimo de las entrañas, [...] que parece desmenuza un alma y la muele, sin procurarlo ella y aun a veces sin quererlo”¹⁸⁵.

En este mismo relato, encontramos una afirmación interesante que nos recuerda una situación ya descrita anteriormente. Se trata de la paradoja “no hay luz, sino tinieblas oscurísimas” al mismo tiempo que “con no haber luz, lo que a la vista ha de dar pena, todo se ve”¹⁸⁶. De alguna manera, el sistema de percepción está siendo alterado con una finalidad muy concreta, que la persona “entienda”, es decir, reciba una verdad sobre sí misma y sobre Dios que se va configurando como el efecto fundamental de esta experiencia¹⁸⁷. Concretamente, aparece aquí de nuevo la antinomia conocimiento de la propia miseria/conocimiento de la misericordia divina: “quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado su misericordia”¹⁸⁸. En esta ocasión, se trata de la situación más radical en la que una persona puede experimentar la misericordia de Dios, el infierno como lugar de la ausencia total de Dios.

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

¹⁸⁵ 5M 2,11. También Juan de la Cruz, para hablar del padecer del alma en la noche, ya sea evocando a Jeremías o a Job utilizará el verbo “desmenuzar” (cf. 2N 7,2; LI 1,21; CB 36,12).

¹⁸⁶ V 32,3.

¹⁸⁷ Esta alteración o transformación que sufre Teresa recuerda al episodio de la conversión de San Pablo, en la versión de Hch 9,1-9: “la luz que venía del cielo” deslumbra a Saulo y cuando éste abre los ojos “no veía”, “estuvo tres días ciego”. Al igual que la visión del infierno en Teresa, podemos decir que “no tenemos referencias concretas para imaginar qué tipo de experiencia psicológica corresponde a estas «visiones». No podemos representarnos lo que puede haber sido la experiencia psicológica de Pablo. No fue, sin duda, una visión física como la visión cotidiana que tenemos de las personas o de los objetos personales. Se trata de algo inaudito, específico, único, que da una impresión de claridad” (COMBLIN, J., *Pablo, apóstol de Jesucristo*, Madrid, San Pablo, 1996, 23). La luz deslumbrante que simboliza o evoca la presencia de Dios, o lo que es lo mismo, una nueva comprensión de la fe, es un estado o situación pasajera de ceguera, oscuridad o ‘noche oscura’. Esta es doctrina común con Juan de la Cruz: “De donde, cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales, porque no sólo la excede, pero también la priva y oscurece el acto de su inteligencia natural. Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa *rayo de tiniebla*, conviene a saber, para el alma no ilustrada y purgada, porque de su gran luz sobrenatural es vencida la fuerza natural intelectiva y privada” (2N 5,3).

¹⁸⁸ V 32,3.

Secundino Castro se pregunta si la experiencia teresiana la pone en sintonía con la misma experiencia de Jesús del “descenso a los infiernos” que proclamamos en el credo¹⁸⁹. Aquí podemos encontrar una clave teológica importante para interpretar la noche oscura teresiana que retomaremos más adelante.

Vamos ahora a poner nuestra atención en los efectos o consecuencias que tuvo la visión del infierno en la vida de Teresa¹⁹⁰. Hemos aludido ya varias veces a ella como un punto de inflexión en su itinerario espiritual y vital. Efectivamente, el dato objetivo lo marca el hecho de que de esta visión parte la narración de la primera fundación teresiana como una consecuencia derivada de ella. Vamos ahora a identificar el proceso que conduce de una a la otra. La primera repercusión es de orden personal. Teresa pierde el miedo a las tribulaciones y contradicciones de la vida y además, se siente fortalecida para poder padecerlas. La segunda consecuencia, será la “grandísima pena por las almas que se condenan” y junto a esta pena, unos “ímpetus grandes de aprovechar almas”¹⁹¹, es decir, de pasar a la acción directa. Por último, un deseo fuerte de radicalidad y de entrega total. La experiencia de condenación total solo puede generar una respuesta en proporción a esta pena: “no nos contentemos con menos de hacer todo lo que pudiéremos de nuestra parte. No dejemos nada y plega al Señor sea servido de darnos gracia para ello”¹⁹².

Podríamos decir, en suma, que la visión del infierno tiene un efecto que va hacia el interior del espíritu (fortaleza ante las tribulaciones y agradecimiento por sentirse salvada), y un efecto que sale hacia fuera, impulso que va de Teresa hacia los demás, con deseo explícito de ser mediación para la salvación de los demás. El primero de ellos aporta seguridad, suelo firme, certeza interior. El segundo de ellos, se desplegará en forma de onda expansiva hasta los últimos días de su existencia, teniendo por resultado práctico los escritos y las fundaciones teresianas.

¹⁸⁹ “¿Sintió Teresa la experiencia de aquellos hombres del A.T. que desconocían el encuentro con él después de la muerte? O, más bien, ¿quiso el Señor darle a entender el significado de la experiencia recogida en el credo: «descendió a los infiernos»? De todas formas, fue una experiencia única que fraccionó la sensibilidad religiosa de Teresa en dos mitades” (CASTRO, S., *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2012, 83).

¹⁹⁰ Cf. acerca de la transformación que genera la visión del infierno en la vida de Teresa, BROUILLETTE, A., *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Ávila*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014, 63-65.

¹⁹¹ V 32,6.

¹⁹² V 32,7.

3.3. Perspectiva bíblica: hermenéutica teresiana de la noche oscura

La vinculación que existe entre la Biblia y Teresa de Jesús ha sido estudiada en numerosos trabajos. Dichos estudios se han orientado en dos líneas fundamentales. Una de ellas, ha tratado de analizar la presencia de la Sagrada Escritura en los textos teresianos a partir de las referencias directas que aparecen de forma más o menos explícita. En estos estudios, además, se parte de la investigación sobre el posible conocimiento y acceso directo a la Biblia por parte de la Santa. Suelen hacer hincapié en el uso que hace Teresa de algunos personajes bíblicos para explicar el itinerario espiritual que propone, especialmente en *Castillo Interior*¹⁹³. Una segunda línea de investigación ha sido desarrollada más recientemente, especialmente por Secundino Castro. Se trata de un análisis de la estructura profunda de la obra teresiana tratando de identificar en ella el entramado bíblico sobre el que se teje dicha obra¹⁹⁴.

La relación de Teresa con la Sagrada Escritura se produce en una doble dirección, de ida y vuelta. En una dirección, la Palabra es el criterio de discernimiento fundamental y definitivo de la experiencia mística. Su deseo de acudir a los letrados se basa fundamentalmente en el conocimiento de la Biblia que ellos tienen, “porque en la Sagrada Escritura, que tratan, siempre hallan la verdad del buen espíritu”¹⁹⁵. En otras ocasiones, insiste explícitamente en ser confrontada y examinada a la luz de la Palabra. Recordando su discernimiento sobre la fundación de San José, ella insiste al dominico Báñez que “lo mirase muy bien, y me dijese si había algo contra la Sagrada Escritura y lo que de todo sentía”¹⁹⁶. En este sentido, la Palabra juzga y discierne la mística teresiana.

En la otra dirección, es la misma vida de Teresa la que se convierte en clave hermenéutica de la propia Palabra. En esta segunda forma, se atreve a interpretar

¹⁹³ Entre los más recientes, destacamos LLAMAS MARTÍNEZ, R., *Biblia en Santa Teresa*, Madrid, EDE, 2007.

¹⁹⁴ Entre estas últimas, destacamos la tesis, aún inédita de MARTÍNEZ LARIOS, M., *Raíz bíblica de la mística teresiana. Presencia de la Biblia en la obra teresiana*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2015.; CASTRO, S., *El fulgor de la palabra, o.c.*; ESTÉVEZ LÓPEZ, E., “Santa Teresa nos cuenta cómo lee la Biblia”, en: *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016), 255-291.

¹⁹⁵ V 13,18.

¹⁹⁶ V 33,5.

pasajes de la Escritura desde acontecimientos o experiencias interiores que ella vive, en lo que podríamos considerar una “exégesis existencial”¹⁹⁷. Así, en la que es quizá su mayor osadía como escritora, en el inicio de su comentario al *Cantar de los Cantares*, dirá que “ha como dos años – poco más o menos – que me parece me da el Señor para mi propósito a entender algo del sentido de algunas palabras”. Y cuando se hace consciente de que está interpretando la Escritura, cuando no le corresponde por no ser teóloga, afirmará sin timidez, “dirán que se da otro sentido a estas palabras. Yo no sé esotros sentidos; con éste que siempre siente mi alma ser verdad, me ha ido muy bien”¹⁹⁸. En este sentido, Teresa se hace hermeneuta de la Palabra.

En este apartado, nuestra pretensión es adentrarnos en la propia hermenéutica teresiana de la noche oscura. Tal y como afirma J. A. Marcos, la hermenéutica de la alteridad, unida al discernimiento, atraviesa el discurso teresiano¹⁹⁹. Efectivamente, para Teresa acudir a la Sagrada Escritura es el mejor argumento posible para fundamentar e interpretar su propia experiencia. En ella escucha la palabra viva del Señor, “¡Oh, válgame Dios, qué palabras tan verdaderas!, y ¡cómo las entiende el alma, que en esta oración lo ve por sí! Y ¡cómo lo entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa, pues las palabras de Jesucristo nuestro Rey y Señor no pueden faltar! Mas como faltamos en no disponernos y desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida”²⁰⁰. Teresa se encuentra con Jesús, por tanto, a través de la Palabra, fuente de luz y de verdad.

Las referencias bíblicas que aparecen en los principales textos analizados de la noche oscura serán el objeto de estudio ahora. Proponemos un tratamiento global de los textos, sin distinguir las tres perspectivas de la noche anteriormente estudiadas. De esta forma, la mirada de conjunto nos proporcionará la tonalidad dominante de las claves teológicas que se desprenden de la vivencia de la noche teresiana. Se trata de una

¹⁹⁷ “Su interpretación no es, por tanto, del tipo de la que hacen los letrados («aplicar Escrituras», V 15,7). No es un ejercicio de erudición, sino una «exégesis existencial», nacida de la experiencia, en estrecha relación dialogal con la vida. Se deja confirmar, contrastar, discernir y conducir en todas sus experiencias por la Palabra de Dios. La Escritura estructura, va dando forma y poniendo palabra a su experiencia de Dios, a su maduración en Cristo, a la transformación existencial y espiritual que se da en ella” (ESTÉVEZ LÓPEZ, E., *art. cit.*, 259-260).

¹⁹⁸ 6M 7,6.

¹⁹⁹ Cf. MARCOS, J. A., “Argumentación y hermenéutica en el discurso teresiano”, en: GARCÍA ROJO, J. (Ed.), *Teresa de Jesús: V Centenario de su nacimiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2015, 223-234.

²⁰⁰ 7M 2,8.

interpretación intertextual porque hemos puesto en diálogo unos con otros, incorporando en nuestro análisis la presencia de estas mismas referencias bíblicas en otros lugares del *corpus* teresiano. Consideramos que así se nos permite acceder de una forma más precisa al significado que tienen para Teresa. El hilo conductor es el camino de la contemplación. En este camino, nos encontramos con pruebas orientadas a disponer y fortalecer al contemplativo, una dinámica progresiva del anhelo de Dios en conflicto con su ausencia y la prueba definitiva que consiste en beber el cáliz y tomar la cruz como Jesús.

3.3.1. *Un camino probado en el dolor*

Teresa tiene un encuentro significativo con Job, a través de la lectura de *Los Morales* de San Gregorio, precisamente en el marco de su gran enfermedad nada más iniciar su vida como monja de la Encarnación²⁰¹. Cuando Teresa recurre a la figura de Job se fija en tres aspectos. El primero de ellos, identificándose desde el sufrimiento, especialmente sus enfermedades. Job representa para ella la conformidad con la voluntad de Dios en el padecimiento, y así querrá ser Job en el dolor²⁰². El segundo elemento en el que se fija será la influencia de los amigos de Job, los cuales lo alejan de la voluntad de Dios a fuerza de ofrecerle falsos lamentos sobre su sufrimiento. Estos amigos representan en la relectura teresiana a las personas que movidos por una “indiscreta caridad” se solidarizan con “fingidos agravios”. Para Teresa, esta falsa victimización es tan dañina para el alma que la va dejando “más flaca y abierta la puerta a el demonio para que otra vez venga con otra cosa peor”²⁰³.

Por último, el tercer aspecto aparece precisamente cuando Teresa está tratando de comprender el sentido de los “grandísimos trabajos del alma junto con tormentos y dolores de cuerpo, de males recios”²⁰⁴. Poder entender su origen es la clave para poder dar con el sentido de este sufrimiento. Y ahí es donde acude al relato de Job para concluir que se trata de una prueba del demonio a quien Dios le ha dado licencia para

²⁰¹ “Mucho me aprovechó para tenerla haber leído la historia de Job en los *Morales* de San Gregorio, que parece previno el Señor con esto, y con haber comenzado a tener oración, para que yo lo pudiese llevar con tanta conformidad. Todas mis pláticas eran con El. Traía muy ordinario estas palabras de Job en el pensamiento y decíalas: *Pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufriremos los males?* Esto parece me ponía esfuerzo” (V 5,8).

²⁰² Cf. Poesía 2, *Vuestra soy*.

²⁰³ C 12,9.

²⁰⁴ V 30,8.

que así actúe. “Es una invención del demonio de las más penosas y sutiles y disimuladas que yo he entendido de él [...] Lo que he entendido es que quiere y permite el Señor y le da licencia, como se la dio para que tentase a Job, aunque a mí – como a ruin – no es con aquel rigor”²⁰⁵. La finalidad del demonio, según el relato teresiano, es generar desasosiego y desesperación en el alma, la misma estrategia seguida por el tentador ante Job.

Efectivamente, el origen de la vertiente dolorosa y de sufrimiento radical que la persona vive cuando atraviesa la noche oscura es atribuida al demonio, siempre porque Dios lo permite con una finalidad positiva: que la persona salga fortalecida de la prueba, que reconozca su propia debilidad e impotencia cuando Dios permanece ‘inactivo’ y por tanto, su gran misericordia cuando finalmente, a través de su palabra o de su presencia eucarística la consuela y le devuelve la paz²⁰⁶.

3.3.2. *Dinámica progresiva del anhelo de Dios ausente*

Que la noche oscura teresiana está configurada por la tensión hasta el extremo del deseo de ver a Dios y al mismo tiempo la experiencia de la ausencia o incapacidad humana para el encuentro pleno en esta vida ha quedado patente en el análisis de la segunda dimensión que hemos denominado noche de la esposa. Ahora veremos cómo la mayor parte de las citas bíblicas que Teresa utiliza en nuestra selección de textos están orientados precisamente para reflejar esta misma tensión. Concretamente, nos encontramos con dos de las mujeres preferidas por Teresa, la Samaritana y la Magdalena, y dos salmos muy significativos al respecto, el Sal 42 y Sal 102. Veamos qué nos aportan cada uno de ellos.

La samaritana tiene raíz temprana en la experiencia espiritual teresiana. Desde niña es aficionada al pasaje del evangelio de Juan. La samaritana simboliza para Teresa la sed (anhelo) del agua viva (de Dios). Las referencias a este personaje suelen incidir

²⁰⁵ V 30,10.

²⁰⁶ “En fin, que ningún remedio hay en esta tempestad, sino aguardar a la misericordia de Dios, que a deshora, con una palabra sola suya o una ocasión que acaso sucedió, lo quita todo tan de presto, que parece no hubo nublado en aquel alma, según queda llena de sol y de mucho más consuelo; y como quien se ha escapado de una batalla peligrosa con haber ganado la victoria, queda alabando a nuestro Señor, que fue el que peleó para el vencimiento; porque conoce muy claro que ella no peleó; que todas las armas con que se podía defender le parece que las ve en manos de su contrario, y así conoce claramente su miseria y lo poquísimos que podemos de nosotros si nos desamparase el Señor” (6M 1,10).

en una sed que abrasa, que no se sacia nunca y que en sí misma contiene el sufrimiento y el placer. “¡Con qué sed se desea tener esta sed! Porque entiende el alma su gran valor, y aunque es sed penosísima que fatiga, trae consigo la misma satisfacción con que se mata aquella sed”²⁰⁷. El agua, una de las imágenes alegóricas preferidas por Teresa, aparece en la samaritana vinculada al adjetivo ‘viva’. Se trata del amor de Dios, la gracia divina, que actúa en la persona a través de la contemplación mística. Tener sed de esta “agua viva” abrasa el alma, genera una “soledad extraña” porque se ve “ausente de su bien” y no hay nada en la tierra que pueda satisfacer ese deseo²⁰⁸.

En la misma línea, la Magdalena también nos pondrá en contacto con el amor hasta el extremo. Se trata de otra figura femenina muy presente en la configuración bíblica de Teresa, como se deduce la abundancia de citas en toda su obra. En ella confluyen en realidad tres figuras femeninas del evangelio: María Magdalena, María de Betania y la mujer pecadora que se postra a los pies de Jesús en casa del fariseo²⁰⁹. Con ella se identifica especialmente por la radicalidad de su conversión (en varias ocasiones aparece mencionada junto con Pablo)²¹⁰, por ser mujer pecadora pero que está ‘enferma’ de amor por Dios, el cual tiene muy crecido, es como un fuego interior en ella. “Estar a los pies de Cristo” evoca tanto la actitud propia del contemplativo en oración²¹¹ como la postura interior de conversión que Teresa reproduce realmente en su oración ante el Cristo muy llagado²¹². El amor hasta el extremo va acompañado, por tanto, del dolor por la propia condición de pecadora y el arrepentimiento profundo. Ahí se experimenta la desproporción entre la miseria humana y la misericordia divina, lo cual a su vez hace incrementar aún más el amor, el fuego de amor de Dios.

²⁰⁷ C 19,2.

²⁰⁸ Cf. 6M 11,5.

²⁰⁹ “No creó la madre Teresa la confusión, sino que la heredó de la tradición litúrgica y exegética, de la piedad popular y las leyendas – no siempre de forma unánime -, al menos desde los tiempos de san Gregorio Magno (+604). El equívoco es explicable por la semejanza de los dos relatos, el de *Lucas* 7,36-50 (la *mujer pecadora* que llora sus pecados arrodillada y lava los pies del Maestro, los perfuma y enjuga con sus cabellos), y el de *Juan* 12, 1-11 (*María* que unge con nardo puro y costoso los pies de Jesús y los seca con sus cabellos). Los exegetas modernos, si no con voz concorde al menos sí predominante, piensan que María de Betania y *María Magdalena* son dos figuras muy identificadas y caracteriológicamente diferenciadas. La *mujer pecadora* sigue siendo un personaje anónimo” (PABLO MAROTO, D. DE, *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, Madrid, EDE, 2009, 85).

²¹⁰ Cf. V 21,7 y C 40,3.

²¹¹ Cf. V 22,12; C 17,5; C 26,8 y C 34,7.

²¹² Cf. V 9,2.

Pero aún hay otro elemento importante señalado por Teresa y que es precisamente el que se hace presente en medio de la noche. Se trata de la defensa de la mujer pecadora ante el fariseo. Jesús toma la palabra a favor de esta mujer, dado que ella misma está condenada al silencio, por ser mujer y por ser pecadora. Este gesto de Jesús llama poderosamente la atención de Teresa y es evocado precisamente al concluir las sextas moradas. Acaba de proponer a sus lectoras que atravesar la noche oscura – obviamente sin mencionarlo así –, supone estar dispuestas a “beber el cáliz”. Consciente de la resistencia o temor que puede provocar esta alusión a la Pasión, y coherente con su intención de “engolosinar” más que provocar rechazo, Teresa confiesa su certeza de que “su Majestad da esfuerzo a quien ve que le ha menester, y en todo defiende a estas almas y responde por ellas en las persecuciones y murmuraciones, como hacía con la Magdalena”²¹³.

En esta misma línea del anhelo de Dios ausente, evoca Teresa el salmo 42, de forma explícita el versículo 4: “¿Dónde está tu Dios?”²¹⁴. Lo hace al narrar uno de los momentos más claros de noche oscura, en V 20, 9-11, texto que hemos analizado anteriormente. Este salmo concentra en sí mismo los dos ejes que vamos manejando en este apartado: el anhelo y la ausencia. La cierva sedienta - ¿acaso la misma cierva herida del cántico sanjuanista?-, se convierte en el símbolo del alma sedienta del Dios vivo, pero que de momento está ausente²¹⁵. Como diría Juan de la Cruz, “el alma, enamorada del Verbo Hijo de Dios, su Esposo, deseando unirse con él por clara y esencial visión, propone sus ansias de amor, querellándose a él de la ausencia, mayormente que, habiéndola él herido de su amor, por el cual ha salido de todas las cosas criadas y de sí misma, todavía haya de padecer la ausencia de su Amado, no desatándola ya de la carne mortal para poderle gozar en gloria de eternidad; y así, dice: *¿Adónde te escondiste?*”²¹⁶. El paralelismo con la narración teresiana es evidente. Teresa, herida de amor, también ha expresado que “ni del cielo le viene consuelo ni está en él, ni de la tierra le quiere ni está en ella”, está como “crucificada al mundo”²¹⁷.

²¹³ 6M 11,12.

²¹⁴ “En los salmos se habla del silencio u ocultamiento de Yahvé en la certeza de su revelación y de su presencia. Sólo el Dios que se revela, el Dios presente, puede ocultarse. El ocultamiento es un atributo de su revelación” (KRAUS, H-J., *Teología de los salmos*, Salamanca, Sígueme, 1996, 50).

²¹⁵ El salmo 42 muestra al ser humano desde la menesterosidad e indigencia que se expresa en el deseo de saciar el hambre y la sed de la ‘garganta’. La sed de agua es símbolo del anhelo de Dios, verdadero alimento del ser. Cf. KRAUS, H-J., *o.c.*, 194.

²¹⁶ CB, canción 1,2.

²¹⁷ V 20,11.

El pájaro solitario es otro de los símbolos utilizados para expresar esta tensión entre el deseo y la ausencia. Aquí encontramos otro paralelismo interesante con la obra de San Juan de la Cruz²¹⁸. Curiosamente, también él comenta el versículo del salmo 102, “insomne estoy y gimo/cual solitario pájaro en tejado”. Sin entrar a deliberar quién inspira a quién, nos limitamos a señalar las coincidencias en el uso y la interpretación de esta imagen entre ambos místicos. Teresa lo evoca expresando directamente que ella se siente identificada con ese pájaro solitario. Para Juan de la Cruz, la situación del pájaro solitario evoca al alma en el estado más alto de la contemplación. La referencia la encontramos en CB, canción 14-15,24, donde se describe la etapa del desposorio espiritual. Lo que acontece en esta etapa, entre otras cosas, es una comunicación de Dios con la que “crece el deseo y el extremo de soledad, con una pena tan delgada y penetrativa”²¹⁹. Porque no se trata de una “comunicación para consolar, sino para mostrar la razón que tiene de fatigarse de estar ausente de bien que en sí tiene todos los bienes”²²⁰. En el comentario teresiano, la identificación con el pájaro está marcada por dos rasgos: el extremo de soledad y la situación del alma “no en sí, sino en el tejado o techo de sí misma y de todo lo criado”²²¹.

3.3.3. *La prueba definitiva, “beber el cáliz” y cargar con la cruz*

El Misterio Pascual es el marco de interpretación más fecundo en la propia hermenéutica teresiana. Tres referencias bíblicas utilizadas por Teresa nos conducen explícitamente a la identificación de la noche oscura con la Pasión de Jesús. Veamos cada una de ellas.

Cuando Teresa está cerrando la descripción de las sextas moradas, en diálogo con sus lectoras, hace referencia a la pregunta de Jesús a los hijos de Zebedeo: “¿podéis beber el cáliz que yo he de beber?”²²². En este estilo conversacional que Teresa despliega en sus obras nos encontramos también con lo que podemos llamar ‘lenguaje común’ o ‘significados compartidos’ entre el grupo destinatario de las mismas. No es la

²¹⁸ Cf. LÓPEZ BARALT, L., “Para la génesis del «pájaro solitario» de San Juan de la Cruz”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009.

²¹⁹ V 20,10.

²²⁰ V 20,9.

²²¹ V 20,10.

²²² Mt 20,22.

primera vez que Teresa alude a este pasaje del evangelio y a esta pregunta concretamente. En este código interno, “beber el cáliz” vendría a ser sinónimo de los trabajos que van a pasar los llamados a la contemplación.

Es en *Camino de Perfección* donde se identifican los trabajos que han de pasar los contemplativos con “beber el cáliz”. “Así los contemplativos han de llevar levantada la bandera de la humildad y sufrir cuantos golpes les dieran sin dar ninguno; porque *su oficio es padecer como Cristo, llevar en alto la cruz*, [...] Así que, hermanas, no sabemos lo que pedimos; dejemos hacer al Señor; que hay algunas personas que por justicia parece quieren pedir a Dios regalos. ¡Donosa manera de humildad! Por eso hace bien el concedor de todos, que pocas veces creo lo da a éstos: ve claro que *no son para beber el cáliz*”²²³. Claramente, podemos establecer la relación ser contemplativos – beber el cáliz – padecer como Cristo. Al inicio de este mismo capítulo, Teresa deja claro que sabe por experiencia de este camino: “sé claro que son intolerables los trabajos que Dios da a los contemplativos; y son de tal suerte, que si no les diese aquel manjar de gustos no se podrían sufrir”²²⁴. En definitiva, podemos concluir que la noche oscura sería en el camino espiritual equivalente a “beber el cáliz” para Cristo y sus discípulos.

La segunda referencia nos habla de estar crucificada al mundo, como Pablo expresa en la *Carta a los Gálatas*: “en cuanto a mí, ¡Dios me libre gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo!”²²⁵. A Teresa le parece que así está su alma, “que ni del cielo le viene consuelo ni está en él, ni de la tierra le quiere ni está en ella, sino como crucificada entre el cielo y la tierra, padeciendo sin venirle socorro de ningún cabo”²²⁶. La cruz, en este sentido, como ese tránsito hacia la muerte donde ya no se pertenece al mundo pero aún no se ha alcanzado el cielo.

Por último, situamos en este mismo marco de la Pasión del Señor, una referencia bíblica muy significativa en cuanto a la autocomprensión de Teresa. La referencia al traspasamiento de María, revelado por boca del anciano Simeón, que acontecerá con la muerte de su hijo. Teresa se sitúa no en el momento de la predicción futura, sino en la

²²³ C 18,6.

²²⁴ C 18,1.

²²⁵ Gál 6,14.

²²⁶ V 20,11.

experiencia misma del dolor de María ante la muerte en cruz de Jesús. El dolor más intenso posible a Teresa le sobreviene al sentir su vida sin Dios y el vacío tan radical en el que se queda la persona. La pena tan grande que traspasa el corazón como una espada le hace comprender a María como nunca lo había hecho²²⁷.

3.4. Recapitulación: elementos esenciales de la noche oscura teresiana

Como cierre de la descripción fenomenológica de la noche oscura teresiana, después de haber realizado un análisis detallado de los textos principales, ofrecemos una recapitulación de este apartado a partir de la siguiente tabla sinóptica:

TABLA SINÓPTICA DE LA NOCHE OSCURA DE TERESA DE JESÚS			
	Noche de la “criatura”	Noche de la “esposa”	Noche de la “apóstol”
EJE ²²⁸	Interiorizante	Vertical	Horizontal
CLAVES de ANÁLISIS	Experiencia vinculada a su propia inconsistencia, que ella nombra como miseria o pecado, relacionada al “Dios que se esconde”. La PSIQUE es el “espacio geográfico” de esta noche La MIRADA se dirige a sí misma	Experiencia ambivalente de dolor y placer = PENA SABROSA. El DESEO es el “espacio geográfico” de esta noche. La MIRADA se orienta a Dios	Experiencia vinculada a su misión apostólica, en cuanto FUNDADORA y apóstol. La ACCIÓN es el “espacio geográfico” de esa noche La MIRADA se orienta hacia los otros, la realidad, el Reino
TEXTO de referencia	6M 1, 8-13	6M 2,2-7 6M 11	6M 6, 3-5 (F 27,17)
TEXTOS significativos por orden cronológico	1560(±): • V 30,8.10-16 • CC 1,28-31	1560: • Poema “Oh, hermosura...” 1565: • V 20,8-17	1560: • CC 1, 5-6.19 1562: • V 36,7-9 1567: • F 3,10-12

²²⁷ Cf. CC 14, 1-2.12.

²²⁸ Esta nomenclatura de los ejes está inspirada en de MARCOS, J. A., *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio, o.c.*, 197-202.

		1571-1572: <ul style="list-style-type: none"> • CC 14 • CC 13,3 1574: <ul style="list-style-type: none"> • F 21,4 	1575: <ul style="list-style-type: none"> • F 25,1 1580: <ul style="list-style-type: none"> • F 29,3-6
UNA EXPERIENCIA SINGULAR	LA VISIÓN DEL INFIERNO (V 32, 1-7)		
FUENTES BÍBLICAS EXPLÍCITAS	V 30,10: Job	6M 11: Samaritana (Jn 4,7-13) Hijos de Zebedeo (Mt 20,22) Magdalena (Lc 7,44) V 20,8-17 Salmo 102,8 Salmo 42 Gal 6,14 CC 14: Lc 2,34-35	6M 6, 3b-5 Ex 14,18.23-28; 15,1-4 Ex 14, 21-22 Jos 3,14ss Sal 113,3 Gn 8,9 F 27,17 1Re 19,4 F 29,6 <i>Yo estoy contigo. Yo soy</i>

Insistimos, en primer lugar, en el hecho de que no se trata de tres noches diferentes, sino más bien de tres perspectivas que nos han ayudado a clarificar mejor la noche oscura de Teresa de Jesús. En la experiencia teresiana, la noche no se presenta de forma uniforme, ni por el contenido ni por el tiempo en el que se produce. Hemos comprobado que a lo largo de los catorce años que dura la fase de sextas moradas aproximadamente, se suceden distintas experiencias de luz y de oscuridad, y hemos podido apreciar que la intensidad de la oscuridad es proporcional a la intensidad de la iluminación.

Una segunda constatación es que la noche oscura afecta a la totalidad de la persona. En nuestro modo de proceder hemos explicitado la experiencia interior subjetiva y la experiencia exterior objetiva como criterio de organización de todos los elementos descriptivos que nos aporta el testimonio de Teresa. En una vista panorámica de conjunto, destacamos que la experiencia es vivenciada, en su máxima radicalidad, en lo más profundo del ser, en lo “muy interior” del alma. El lenguaje para expresar lo que siente el alma es de lo más elocuente: apretamiento, congoja, sufrimiento, desesperación, atamiento, aniquilación. Todas las facultades humanas – las potencias – quedan afectadas. El entendimiento oscurecido, en noche oscura, para poder captar la

verdad. A veces, se muestra especialmente despierto y consciente solo para apreciar la ausencia de Dios y percibir el propio pecado. Aquí radica la causa del dolor más fuerte. La memoria también se oscurece y se olvida todo el bien recibido de Dios. La combinación de ambos genera en la persona una sensación de vacío radical, de desintegración interior y carencia de ser que la sume en la tiniebla más oscura de la existencia.

En cuanto a la vida teologal, la fe y el amor se purifican a través de la noche²²⁹. Ambos atraviesan por una situación de letargo o “suspensión”, de modo que la persona se experimenta “en su natural”, expresión teresiana para designar su vida sin la asistencia de la gracia de Dios. La fe amortiguada, el amor tibio, son algunas expresiones de ello. Pero Teresa va a insistir en su descripción más en el fruto que la noche aporta a esta vida teologal. Tres son los acentos principales: la fe queda fortalecida, crece el amor y se adquiere libertad o desasimiento ante todo lo que no sea Dios mismo. Podemos decir que la experiencia fundante de la vida teologal de Teresa se expresa en la antinomia conocimiento de la propia miseria-conocimiento de la misericordia de Dios. Ahora ya como esa posibilidad tan paulina de integración de contrarios que solo es posible desde el plano de la pura fe.

Finalmente, adentrarnos en la hermenéutica teresiana de la noche desde una perspectiva bíblica, nos ha situado ante tres líneas fundamentales: la vida del contemplativo se prueba en el dolor al igual que la fe de Job; el orante anhela a un Dios que experimenta ausente como busca la cierva sedienta el agua; y por último, la inserción del orante en el Misterio Pascual a través de la noche oscura .

²²⁹ “El itinerario místico no tolera atajos, compromisos o concesiones. Sólo pasando por la nada de ideas, sentimientos, estados de ánimo; por la nada de sí mismo y hasta por esa «nada de Dios» - del Dios pensado, sentido, poseído, dominado – que es la «noche» en sus últimas profundidades, se tiene acceso al todo de Dios. Mientras el místico busque saber, pensar, comprender, sentir, gustar a Dios, no será con Dios con quien se encuentre, sino con un objeto a la medida de su pensamiento, de su deseo, es decir, con un Dios creado por él; con un ídolo. El fenómeno místico descansa en la experiencia, pero esta experiencia no es una alternativa a la fe, que permita prescindir de ella; es experiencia de la fe, que tiene lugar en su interior y que ejerce la misma inversión de la intencionalidad que define a la fe. La experiencia mística percibe a Dios por contacto amoroso, pero ese contacto no significa un gratificante sentimiento de fusión, por la asimilación o por la entrega y el abandono al otro, sino el reconocimiento de Dios como lo único necesario, la preferencia absoluta por él, que es preferible y preferente a todo, la aceptación por una confianza incondicional de su ser y su voluntad sobre la propia vida” (MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico*, o.c., 481).

4. Dimensión antropológica: el proceso de transformación de la persona

Después de la descripción fenomenológica de la noche oscura teresiana a partir de los textos de referencia más significativos, entramos ahora en una fase crítico-hermenéutica de nuestro análisis teológico. Hasta aquí hemos identificado los rasgos fundamentales de la noche tal y como la misma Teresa la describe, tratando de comprender la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva de la misma. A continuación, ofreceremos nuestra propia interpretación de la noche oscura teresiana desde una perspectiva antropológica. ¿Cuál es la antropología que subyace en la reflexión teresiana sobre su experiencia espiritual? ¿Hay alguna experiencia antropológico-existencial que podamos identificar en la noche oscura de Teresa de Jesús? Y en caso afirmativo, ¿qué nos aporta para una comprensión de la condición humana hoy? Encontrar esos puntos en común con la reflexión antropológica de nuestro tiempo y establecer los elementos esenciales desde los que podemos entrar en diálogo será, en definitiva, el objetivo de este apartado²³⁰.

Nuestra hipótesis de partida es que la experiencia de noche oscura teresiana, desde un punto de vista antropológico, se puede identificar con la experiencia de “desfondamiento existencial”. Este concepto ha sido acuñado por la filosofía contemporánea para describir una situación humana propia de nuestro tiempo. El ‘desfondamiento’ moderno es descrito por algunos autores como “la experiencia de que los propios cimientos, aquello sobre lo que debería descansar, se desmoronan y se hunden, de manera que el hombre, en vez de encontrarse sólida y firmemente fundado, se encuentra en un abismo sin fondo ni fundamento. Esta experiencia culmina en el nihilismo.”²³¹ Acontecimiento que no se limita al ámbito individual, sino que ha adquirido a lo largo del siglo XX un alcance considerado epocal y colectivo, especialmente circunscrito al mundo occidental. “Los seres humanos hemos conocido una desesperación tal a propósito de nosotros mismos, de todo futuro, de todo sentido

²³⁰ Para la reflexión existencial de la noche oscura hemos consultado como bibliografía implícita: GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme, 2006; IB., *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007; IB., *La compasión y la catástrofe*, Salamanca, Sígueme, 2007; IB., *La filosofía como sábado*, Madrid, PPC, 2016; AMENGUAL, G., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca, Sígueme, 2011; MARTÍN VELASCO, J. *Mística y humanismo*, Madrid, PPC, 2007, 137-202.

²³¹ AMENGUAL, G., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca, Sígueme, 2011, 50.

de nuestra vida, que se diría que nos hemos autocondenado a muerte definitiva”²³². La situación existencial descrita por Teresa en los textos analizados se muestra en sintonía con algunos rasgos de esta crisis tan propia del siglo XX.

El recorrido que proponemos en este apartado tendrá los siguientes pasos. En un primer lugar haremos un esbozo de la antropología teresiana a partir de la lectura de la primera morada desde una perspectiva fenomenológica de la condición humana en ella descrita. En segundo lugar, basándonos en las claves que nos aporte este primer esbozo, nos adentraremos en una reinterpretación de la noche oscura como proceso de transformación vinculado a tres elementos esenciales del ser humano: la capacidad de autoconciencia o propio conocimiento, el deseo o anhelo fundamental y la acción (partimos de las tres dimensiones de la noche que hemos definido anteriormente). Por último, en un tercer apartado, recapitularemos nuestro análisis de la noche oscura en perspectiva antropológica haciendo una lectura de la experiencia teresiana desde la clave del ‘desfondamiento existencial. Noche que da paso al renacer de una nueva conciencia como criatura con un vínculo fundante en Dios.

4.1. La condición humana en la visión teresiana desde la noche

Para poder establecer el diálogo con una categoría contemporánea, como es la del “desfondamiento existencial”, hemos de empezar por identificar la visión antropológica que subyace en la experiencia y pensamiento de Teresa²³³. Así, podremos verificar si hay posibilidad de anclaje de esta categoría actual sobre el paradigma teresiano. En un primer momento, abandonamos el concepto de “desfondamiento”, para centrarnos exclusivamente en la intuición de la condición humana de Teresa, pero con la intención de retomarlo al finalizar y establecer los puntos de anclaje esenciales.

²³² GARCÍA-BARÓ, M., “Filosofía y mística: dos formas de vida”, en: SANCHO FERMÍN, F. J., *Mística y filosofía*, Ávila, CITEs, 2009, 27.

²³³ Sobre la antropología teresiana, cf. ROCCETTI, A., *Antropología teresiana. Acercamiento humano a Teresa de Ávila*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Tesis Doctoral, 1999; SERRANO, A., “El espanto de la finitud. Hacia una antropología teológica en el Castillo Interior de Santa Teresa de Ávila”, en: SANCHO-FERMÍN, J.-CUARTAS LONDOÑO, R. (dir.), *Las moradas del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús, Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Burgos, Monte Carmelo – CITEs, 2014, 293-314; CASTRO, S., *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2012, 311-340; GARCÍA, C., “Antropología teresiano-sanjuanista y oración”, en: *Burgense* 44 (2003), 129-166; IGIRUKWAYO, A. M. Z., “Santa Teresa d’Avila. Una voce nell’antropologia teológica”, *Teresianum*, 65 (2014) 2, 139-173.

Para presentar la visión antropológica teresiana podemos recorrer dos caminos. El primero de ellos parte de la descripción de la experiencia existencial que la misma Teresa nos ha proporcionado en los textos analizados para después ofrecer una sistematización de su pensamiento. O por el contrario, ofrecer en primer lugar los elementos esenciales de su pensamiento antropológico y tratar de interpretar, desde ahí, la experiencia existencial de la noche oscura. Optamos por este segundo camino fundamentalmente porque nos ofrece una panorámica más completa sobre la condición humana. Por otra parte, dado el modo como Teresa propone su pensamiento, partiendo siempre de la experiencia, podemos suponer que han quedado integrados en esta visión más sistemática los elementos esenciales aportados por su noche oscura.

En Teresa de Jesús no encontramos una antropología sistemática o explícitamente desarrollada en un libro concreto. Sin embargo, podemos afirmar que toda su obra está atravesada por su visión antropológica. La razón fundamental es que todos sus escritos tendrán como finalidad dar cuenta de la historia de relación entre Dios y la persona. Estos dos actores, Dios y la persona, y una categoría, la relación interpersonal, serán el entramado sobre el que se va tejiendo toda su doctrina. Por ello, no podremos separar la comprensión de la persona de los otros dos elementos. Nos vamos a centrar en el análisis de la primera morada de su obra *Castillo Interior*, pues ahí se nos propone la mejor síntesis antropológica teresiana. Nuestro propósito es desentrañar el pensamiento teresiano a partir de cuatro preguntas que nos sirven de entramado desde el que se teje su visión de la persona:

- ¿Cuál es nuestra identidad?
- ¿Cómo es el proceso de conocimiento de nuestra identidad?
- ¿Qué efectos tiene la ausencia de conocimiento propio?
- ¿Qué efectos genera el conocimiento propio?

La primera cuestión, por tanto, respecto de nuestra identidad, nos lleva a preguntarnos qué cosa somos o qué podemos decir respecto de la identidad del ser humano. Teresa se propone iniciar con fundamento su relato sobre la vida espiritual. Y no encuentra otro mejor que “considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del

justo sino un paraíso adonde dice Él tiene sus deleites”²³⁴. Las consecuencias que se derivan de esta afirmación son la “hermosura”, la “gran capacidad” y la “gran dignidad” del alma así considerada. Una visión positiva y optimista de la condición humana cuya razón última la encuentra Teresa en un argumento bíblico²³⁵: “Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza”²³⁶. Afirmación que retomará al final del *Castillo Interior*, a modo de inclusión: “(Dios), lo crió a su imagen y semejanza”²³⁷. Como si toda la obra se diseñara desde esta mirada apreciativa sobre la condición humana que se presenta inicialmente como proyecto concebido así por Dios y finalmente realizado como tal por este mismo Dios. Todo el camino intermedio no tiene más finalidad que realizar al ser humano como “imagen y semejanza” de Dios. Y mostrar cómo el *Criador crea a su criatura*.

Vamos ahora con la imagen del castillo, la cual evoca en primer lugar la idea de un ‘espacio interior’. En la descripción más detallada que hace Teresa de la imagen, hablará de la presencia de muchas moradas en su interior, una de ellas, principal, es la reservada para “las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”²³⁸.

El ser humano está capacitado para la relación con Dios. Es más, de esta relación dependerá que la persona se realice en plenitud, tenga conocimiento de su propia belleza y de su dignidad más profunda. Teresa hace una interpretación de esta relación del alma con Dios a partir del relato bíblico del paraíso y el destierro de Adán y Eva tras el pecado. El paraíso, es decir, el centro más profundo del ser humano, es el lugar de encuentro, espacio para la relación, el deleite y el descanso. Existe una posibilidad plena de habitar este paraíso. Pero Teresa parte de la situación de destierro actual en la que se encuentra la persona en este mundo. Aun así, la mirada es optimista. Existe la posibilidad de comunicación entre Dios y la persona, porque así lo decide y elige Dios: “es posible en este destierro comunicarse un tan gran Dios con unos gusanos tan llenos de mal olor, y amar una bondad tan buena y una misericordia sin tasa”²³⁹.

²³⁴ 1M 1,1.

²³⁵ Cf. Gen. 1,26-27.

²³⁶ *Ib.*

²³⁷ M, Conclusión, 3.

²³⁸ 1M 1,3.

²³⁹ *Ib.*

La segunda imagen principal con la que describe Teresa a la persona es la del palmito. A partir de ella incorporamos un nuevo elemento esencial de la condición humana: el movimiento hacia el centro como dinamismo existencial que conduce hacia lo que verdaderamente somos.

“No habéis de entender estas moradas una en pos de otra, como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey, y considerar como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan. Así acá, enrededor de esta pieza están muchas, y encima lo mismo. Porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza, pues no le levantan nada, que capaz es de mucho más que podremos considerar, y a todas partes de ella se comunica este sol que está en este palacio. Esto importa mucho a cualquier alma que tenga oración, poca o mucha, que no la arrincone ni apriete. Déjela andar por estas moradas, arriba y abajo y a los lados, pues Dios la dio tan gran dignidad; no se estruje en estar mucho tiempo en una pieza sola”²⁴⁰.

La aventura humana tiene un primer desafío fundamental, acceder al centro nutricional de la existencia, fuente de sentido y de dignidad. El párrafo que acabamos de transcribir transmite una sensación de movimiento, amplitud y libertad. Nuestra existencia está llena de posibilidades – estancias, coberturas-, a través de las cuales nos llega la luz, el sentido de lo que somos. Toda nuestra realidad humana es susceptible de ser mediación para la comunicación con Dios.

La segunda cuestión que abordamos siguiendo la reflexión teresiana es cómo acceder a esa ‘pieza principal’ que es el centro de sí mismo, esto es, cómo conocer nuestra verdadera identidad. La pregunta es directa, “hemos de ver cómo podremos entrar en él”²⁴¹. Al igual que lo será la respuesta unos párrafos más adelante: “a cuanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración”²⁴². La relación de alteridad – que se desarrolla en la oración entendida como trato de amistad – y la capacidad reflexiva del ser humano son el camino trazado por Teresa para acceder a sí misma. El desarrollo argumental que sucede a esta afirmación se centra en el propio conocimiento como una tarea fundamental en el proceso de hacernos humanos. No saber quiénes somos, ignorar la esencia de nuestra condición humana, es “gran bestialidad”²⁴³.

²⁴⁰ 1M 2,8.

²⁴¹ 1M 1,5.

²⁴² 1M 1,7.

²⁴³ 1M 1,2.

Llegamos así a la tercera cuestión, qué pasa cuando desconocemos nuestra identidad, cuando no entramos en nuestro interior. Como acabamos de afirmar, renunciar al conocimiento de sí nos convierte en personas “tullidas”, “almas enfermas”²⁴⁴, limitadas en nuestras capacidades. No entrar equivale a permanecer en lo exterior de nosotros mismos, en la “grosería del engaste o cerca de este castillo, que son nuestros cuerpos”²⁴⁵. Cuando Teresa está hablando aquí de permanecer en la cerca del castillo o estarnos en las cosas exteriores, va más allá de la mera comprensión material de nuestro cuerpo.

De alguna forma, Teresa nos ofrece en este capítulo una interpretación fenomenológica de la existencia que nos pone en sintonía, de nuevo, con el pensamiento del filósofo García-Baró y sus “migajas de antropología”²⁴⁶. Ambos afirman que podemos percibir una vida escindida en dos. Por una parte, lo que llamaríamos la situación primordial de la existencia, hace referencia a la superficie de nosotros mismos, que se caracteriza por la asimilación o adhesión al sentido intramundano de la realidad. Por otra parte, lo que considera como situación fundamental de la existencia, “aquella desde donde se vuelve visible la finitud del mundo” y nos pone en contacto con todo lo que nuestra existencia tiene de misterio, de enigma, de inexplicable desde lo finito. Solo quien accede a esta situación fundamental de la existencia está en disposición para encontrar el verdadero sentido de la misma, que según la propuesta teresiana, no es otro sino la relación fundante con Dios como interlocutor, entrar en “conversación no menos que con Dios”²⁴⁷.

Desde la perspectiva antropológica, el ser humano puede, por tanto, cerrarse a una existencia intramundana, finita y con el acceso al sentido de lo posible desde estos parámetros, que en el lenguaje teresiano es descrito como vivir “metidos en la miseria de nuestra tierra”²⁴⁸. Vivir desde la “miseria humana” o “gran miseria” implica estar sumergidos “en cosas del mundo y tan empapada en la hacienda u honra o negocios que, aunque en hecho de verdad se querría ver y gozar de su hermosura, no le dejan, ni

²⁴⁴ Cf. 1M 1,6.

²⁴⁵ 1M 1,2.

²⁴⁶ Cf. GARCÍA-BARÓ, M., *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007, 53-56.

²⁴⁷ 1M 1,6.

²⁴⁸ 1M 2,10.

parece que puede descabullirse de tantos impedimentos”²⁴⁹. Y desde esta perspectiva se pierde la posibilidad de conocer la verdadera identidad. Pero también cabe una vida desde la situación fundamental de nuestra existencia. A ella accedemos entrando en nuestro interior. Esta distinción hace que no sea absurdo preguntarnos cómo entrar en nuestro castillo interior, siendo nosotros mismos. Y que la misma Teresa haga su propio juego de palabras al afirmar que va mucho “de estar a estar” en el interior. La diferencia viene determinada por estas dos posibilidades de existencia: estar en lo exterior de sí mismo, existencia primordial, o estar en el centro de nosotros mismos, dando lugar a la existencia fundamental.

La cuarta y última cuestión nos pone delante la pregunta sobre los efectos o consecuencias que tiene el propio conocimiento. Dicho en sintonía con la argumentación teresiana, qué ocurre cuando la persona entra en su castillo interior, recorre cada una de sus estancias y es capaz de alcanzar la pieza principal, el centro del palmito que es lo más sabroso. El acceso, como ya hemos dicho anteriormente, es el propio conocimiento que se vive en relación con la alteridad, porque “jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios”²⁵⁰. En este punto va a insistir Teresa. ¿Por qué es importante conocernos desde Dios? Teresa tiene experiencia de a donde le conduce mirarse a sí misma prescindiendo de la mirada de Dios. Se ha visto inmersa en el “cieno de miserias” que se concreta en “cieno de temores, de pusilanimidad y cobardía”²⁵¹. No es lo mismo un proceso de propio conocimiento a la luz de la verdad fundamental que nos constituye y que nos abre a un horizonte de sentido que trasciende nuestra finitud, que en una dinámica de “ensimismamiento” que nos cierra de forma dramática en la precariedad de la condición humana.

Teresa ha probado en su existencia ambos procesos. Y según nuestra opinión, su vivencia de la noche oscura le ha puesto en contacto de una forma radical con esta experiencia humana de opacidad, desfondamiento y sinsentido. Como hemos expuesto en el análisis de los textos sobre la noche oscura, la autopercepción que tiene Teresa en esas situaciones guarda mucha relación con esta experiencia. Lo que hemos nombrado como carencia de ser o sentirse ‘nonada’, el vacío radical, experimentado como miseria

²⁴⁹ 1M 2,14.

²⁵⁰ 1M 2,9.

²⁵¹ 1M 2,10.

o sed profunda, la conciencia de su propio pecado o ‘bajeza’ son la expresión máxima de este desfondamiento existencial que ha llegado a experimentar. Una ‘soledad extraña’ porque no se refiere al plano meramente humano, de la compañía y presencia amiga en su vivir cotidiano. Sino a esa soledad que se experimenta en un nivel más profundo de sí, esa situación fundamental que da paso a lo enigmático de nuestra existencia y que nos abre a la posibilidad de encuentro con el Misterio que en el lenguaje religioso llamamos Dios.

El diálogo entre la visión antropológica teresiana y el lenguaje contemporáneo sobre el “desfondamiento existencial” podemos establecerlo a partir de los siguientes parámetros. La desesperación que acontece en una situación de desfondamiento existencial se produce por la sensación de vacío radical – y el consiguiente *horror vacui* que experimenta la persona – por el hecho de autoperibirse sin fundamento, sin cimiento o suelo firme donde apoyar la propia existencia. En la cosmovisión teresiana, lo podemos identificar con la situación de destierro que vive la persona cuando está lejos-fuera de su centro-paraíso como espacio interior habitado, instalado en la situación primordial, y sobre todo, con la primera sensación de vértigo que produce el viaje hacia el interior. El giro que aporta la experiencia teresiana respecto del “desfondamiento existencial” es que éste puede ser la ocasión a través de la cual la persona se abre a la presencia de Dios. Teresa avisa de la posibilidad de caer en el abismo, de enredarnos en nuestro “cieno de miserias”, pero ofrece simultáneamente lo que para ella ha sido la tabla de salvación, considerar a Dios como interlocutor.

En suma, lo que Teresa nos ofrece en esta primera morada es la síntesis de toda una vida de experiencia. Habla desde la “atalaya en la que se ven verdades”²⁵² que uno solo puede compartir con la intención de iluminar el camino ajeno, pero que solo transitándolo desde las propias preguntas, búsquedas, noches y experiencias se pueden llegar a compartir las mismas certezas. El viaje hacia el interior implicará la travesía de distintas noches o purificaciones. A continuación mostraremos los procesos de purificación de la condición humana más relevantes vividos por Teresa y que le han proporcionado esta comprensión de la existencia llamada a la plenitud, pero no exenta de noche oscura.

²⁵² V 21,5.

4.2. Atravesar la noche del propio conocimiento: salir de la oscuridad

La primera purificación que vamos a analizar es fruto del proceso de propio conocimiento que vive la persona. Este proceso, que en lenguaje sanjuanista correspondería a la noche del sentido²⁵³, y que Underhill denomina “la purificación del yo o primera noche”²⁵⁴, afecta a las tres dimensiones fundamentales de la persona: cuerpo, psiquismo y espíritu. Respecto de las dos primeras, la purificación afecta a nuestra forma de percibir, porque nuestros sentidos, nuestra afectividad y nuestra propia inteligencia tienden a distorsionar la realidad, con frecuencia en función de los propios intereses. Se trata de una purificación inherente al proceso de maduración y crecimiento humano.

Y simultáneamente, se va produciendo lo que hemos llamado la emergencia de la situación fundamental de la existencia, la cual posibilita la vida desde el interior, desde el espíritu o lo “muy muy interior”²⁵⁵ de la persona, como diría Teresa. La purificación de la vida psíquica supone, tal y como hemos dicho, que esta deja de ser el único ámbito de percepción gracias a la emergencia de la vida espiritual²⁵⁶. La toma de conciencia de que ‘somos más que cuerpo’ y de que estamos habitados, junto con el inicio de la comunicación con Dios, del diálogo con un interlocutor íntimo, es la causa de que brote la nueva forma de vida espiritual. Se trata del aspecto luminoso de esta primera fase incipiente de noche oscura.

Ya en la primera morada, tal y como hemos descrito más arriba, Teresa va a dejar constancia de las dos verdades fundamentales de la existencia humana. Una primera verdad ontológica con fundamento teológico: somos imagen y semejanza de Dios; y una segunda verdad existencial: podemos vivir en la ignorancia, alejados de esta

²⁵³ “El sentido, en este caso, dice más que «los sentidos» exteriores o la imaginación y sensibilidad. Se refiere a la totalidad de la vida psicológica y espiritual, vivida a nivel de valoraciones, motivaciones y criterios, impulsados por el gusto, la facilidad, gratificaciones personales, etc.” (RUIZ, F., *Místico y maestro, o.c.*, 221).

²⁵⁴ UNDERHILL, E., *La mística, o.c.*, 229-265.

²⁵⁵ 7M 1,7.

²⁵⁶ Con la expresión “emergencia de la vida espiritual” hacemos referencia a lo que algunos autores han denominado como *sensus numinis* o sexto sentido para lo religioso. Rodríguez Panizo, haciendo referencia a esta expresión, habla de un “órgano para lo religioso”, afirmando que “la experiencia religiosa acaece no desde un órgano específico para ella, sino desde la raíz última del ser humano – el corazón de la tradición bíblica – donde está abierto al Infinito, de modo que Dios sólo es «dato» para lo radical del hombre y si no se intenta llegar a ese más profundo centro se corre el peligro de confundirle con la red inmensa de nuestros intereses y proyectos finitos” (RODRÍGUEZ PANIZO, P., *La herida esencial*, Madrid, San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2013, 62).

primera verdad radical. De ahí que afirmemos que aunque somos luz, podemos vivir en tiniebla.

La noche, en esta primera fase, se presenta como la situación de oscuridad que envuelve nuestra verdad fundamental y que no nos permite gozar de nuestra identidad más profunda y auténtica. Dios permanece oculto, pero porque aún la persona no ha descubierto su presencia y la posibilidad de relación con Él. También aparecerá desde el principio, la vertiente más activa de la noche como la lucha o combate que la persona ha de librar con los distintos ‘demonios’ que van a tratar de enturbiar y mantener en la ignorancia a la persona. Aunque la misma Teresa afirma que “esto del conocimiento propio jamás se ha de dejar, ni hay alma, en este camino, tan gigante que no haya menester muchas veces a tornar a ser niño y a mamar [...], porque no hay estado de oración tan subido, que muchas veces no sea necesario tornar al principio”²⁵⁷, es en las primeras etapas del itinerario donde el conocimiento propio tendrá un efecto purificador más explícito y doloroso. Por esta razón, analizamos las tres primeras moradas que describen esta primera fase de la noche oscura desde la perspectiva del conocimiento propio²⁵⁸.

4.2.1. Primera morada: somos luz, pero podemos vivir en tinieblas

La primera experiencia de noche que encontramos en el *Castillo Interior* es el ocultamiento que se produce de Dios debido a la ignorancia por parte de la persona de su presencia en su interior y de la posibilidad de comunicación con él. Desde la perspectiva de la persona, este ocultamiento se puede dar de forma responsable – lo que Teresa ha identificado como situación de pecado mortal – o por ignorancia, desconocimiento. En todo caso, vivir esta noche inicial se identifica con salir de esta situación de ignorancia por parte de la persona a través de un camino de conocimiento personal, el cual ejercerá una purificación no exenta de dolor o sufrimiento.

²⁵⁷ V 13,15.

²⁵⁸ Sobre el proceso del propio conocimiento en el *Castillo Interior*, Cf. SANCHO FERMÍN, F. J., “Una puerta para la esperanza: el conocimiento de sí y la oración en el *Castillo Interior*”, en: SANCHO FERMÍN, F. J.-CUARTAS LONDOÑO, R. (dir.), *Las Moradas del Castillo interior de Santa Teresa de Jesús, Actas del IV Congreso Internacional Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo- Universidad de la Mística CITeS, 2014, 317-341).

Atravesar la puerta del propio conocimiento supone experimentar una primera purificación de la dimensión corporal y psíquica de la persona. ¿Qué ocurre? Pues que este camino de lucidez sobre nosotros mismos nos sitúa también ante nuestro ser de criatura en su lado más vulnerable, en lo que tiene de miseria o ruindad, y esto produce dolor. Este aspecto está muy subrayado en estas primeras fases iniciales que se describen en las tres primeras moradas. La propia consciencia de sí mismo, aceptar y asumir la propia ‘miseria’ produce dolor.

Por otra parte, hablamos de la emergencia de la vida del espíritu a partir de dos claves fundamentales tratadas por Teresa: la primera es la otra cara del propio conocimiento, es decir, el descubrimiento de que somos más que estos cuerpos, somos más que la “grosería del engaste”, porque nosotros fundamentalmente somos el ‘diamante’²⁵⁹. Y en segundo lugar, la hermosura y brillantez nos viene dada por quien nos habita, quien mora en este castillo interior. Es decir, estamos habitados y la emergencia de la vida del espíritu, que también podríamos en este caso denominar teologal, surge de la consciencia del Tú que nos habita y con quien podemos comunicarnos.

En suma, el proceso de purificación tiene el sabor del propio conocimiento que nos sitúa en nuestra propia verdad. Y al mismo tiempo, el encuentro con un Tú que nos habita y cuyo descubrimiento produce la emergencia de la vida del espíritu.

4.2.2. Segunda morada: una noche plagada de ruidos que ensordecen a Dios

Las segundas moradas suponen un momento crucial en el proceso de purificación que la persona vive en el itinerario de fe. Este momento es descrito como una etapa de lucha y tensión entre dos opuestos: el mundo y Dios. Claramente evoca aquí Teresa la larga etapa de su propia experiencia en la que siente la tensión entre las

²⁵⁹ Este “ser más que estos cuerpos” ha de ser interpretado en el conjunto de la concepción teresiana del cuerpo de modo que no se entienda como un mero rechazo, sino desde un “más” que no excluye, sino que integra y trasciende. El tratamiento de la dimensión corporal que hace Teresa de Jesús en sus escritos es complejo. Por un lado, influida por las mentalidades de su tiempo, parte de la negatividad de todo lo corporal, especialmente si además se trata de la mujer. Pero al mismo tiempo, posee una experiencia espiritual que integra y transfigura su propia realidad corporal de modo que no queda fuera de dicha experiencia (Cf. NAVARRO PUERTO, M., “Teresa de Jesús, un cuerpo para el Señor”, en: *Revista de Espiritualidad* 40 (1981), 407-471).

distintas voces, “por un lado me llamaba Dios, por otra yo seguía al mundo”²⁶⁰, dirá en su autobiografía. La fuerte purificación a la que está sometida la persona tiene como finalidad transformar su modo de percibir la realidad y sobre todo, la orientación de su afectividad y su voluntad.

La persona experimenta una fuerza de atracción grande por la vida religiosa. Ya ha comenzado a tener oración y esta es la puerta que desencadena la aventura interior. Dios ejerce un fuerte atractivo sobre la persona a través de distintos llamamientos que despiertan el deseo del creyente. Se trata todavía de ‘voces externas’, que le llegan en forma de “voz tan dulce que se deshace la pobre alma”²⁶¹, son “palabras que oyen a gente buena”²⁶², que leen en los libros, o situaciones vitales que suponen un cambio en la vida y que la hacen querer orientarse a lo que verdaderamente es esencial y merece la pena. Pueden ser enfermedades, fracasos, decepciones o crisis de cualquier tipo. Lo importante es que ponen a la persona delante de una cuestión fundamental en la vida: el sentido. Y de ahí, empieza a sentirse atraído por la amistad de Dios, “verdadero Amador, acompañándole, dándole vida y ser”²⁶³. Teresa insiste en que la iniciativa de la atracción es de Dios.

Pero por otra parte, todavía “está tan muerta la fe”, y la fuerza de la “costumbre” es tan grande que la persona vive este momento como una lucha entre su mundo interior, que le orienta hacia Dios, y su mundo exterior, que le orienta hacia los atractivos de las “cosas del mundo”. Estas otras voces, que también le llegan, se presentan como “terrible batería” presentada por “los demonios” de mil maneras²⁶⁴. La persona ha de mantener esta fuerte lucha consigo misma ante el dilema de permanecer en el camino de oración o abandonar e instalarse definitivamente en la ronda del castillo, en la superficialidad o exterioridad de sí mismo que viene marcada por las “voces del mundo”²⁶⁵.

²⁶⁰ V 7,17.

²⁶¹ 2M 1,2.

²⁶² 2M 1,3.

²⁶³ 2M 1,4.

²⁶⁴ La lucha que aquí describe Teresa tiene un paralelismo fuerte con lo que tratan de reflejar las Reglas de 1ª Semana de los Ejercicios de San Ignacio. No parece sino que está describiendo el perfil de sujeto propio de esta 1ª semana.

²⁶⁵ El trabajo de Javier Garrido sobre el conflicto con Dios, desde una perspectiva pastoral, aporta una visión interesante acerca de la lucha y tensión que implica la relación misma con Dios, precisamente por el conflicto de intereses, lo que aquí hemos planteado como el dilema entre la atracción por Dios vs. “voces del mundo”. Afirma en uno de sus capítulos que “el monoteísmo afectivo, la pretensión de Dios de

El primer acceso a nuestro interior nos revela un panorama complejo, nos ‘habitan’ muchas voces que entorpecen la audición de la Voz principal. Aprender a identificar de dónde proceden dichas voces es la tarea fundamental que se nos propone para esta fase del camino. Aquí la voz de Dios es silenciada por sobreabundancia de ruidos. Teresa es muy gráfica en su lenguaje para reflejar esta situación: sabandijas, ponzoña, baraúnda y batería con que los “demonios” silencian a la voz de Dios. Quizá por esta razón, porque nuestro interior está muy enmarañado, la iniciativa de Dios nos llega a través de palabras, personas y situaciones externas. Estamos todavía instalados en el ámbito de la sensibilidad y la fe aún está muerta, lo cual supone que “queremos más lo que vemos que lo que ella nos dice”²⁶⁶.

La clave fundamental para interpretar la noche que se atraviesa en la segunda morada es la de la propia oscuridad provocada por lo que Teresa llama “nuestra miseria”. Efectivamente, aquí la persona ya ha iniciado el camino, como hemos dicho más arriba, ya se le ha despertado el deseo de encuentro y relación con Dios, se está iniciando como orante. Ha escuchado las “primeras voces” o llamamientos de Dios que le atraen hacia Él. Siente el deseo de ser buena persona, diríamos hoy; se siente atraída por los valores del evangelio y por el estilo de vida que se propone desde él. Ha surgido en la persona ese primer entusiasmo ante el seguimiento de Jesús.

Pero al mismo tiempo y de una forma casi virulenta, se describe la lucha que vive, teniendo que soportar la tensión de las ‘ruines costumbres’ que también le siguen atrayendo. Para Teresa, las ruines costumbres equivalen, de algún modo, a la ‘mirada mundana’ sobre la vida y las personas, es decir, desde los valores sociales asentados sobre la tríada tantas veces mencionada por ella de ‘honras, dineros y deleites’²⁶⁷. Nos referimos a la búsqueda del éxito y reconocimiento social, el dinero que de algún modo

ser amado fiel, exclusiva y totalizadamente, sigue siendo tan conflictiva como cuando el Deuteronomio formuló sus exigencias radicales: «Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,4). Jesús de Nazaret, como se sabe, lo corroboró (Mc 12; Mt 22; Lc 10). La novedad que introdujo es más inaudita incluso: hizo de sí mismo la referencia de dicho mandamiento, exigiendo del discípulo una adhesión correlativa (Lc 9,57-62; 14, 25-35; Jn 14). ¿Qué desmesura es ésta, que no respeta el sentido común y su primer criterio: que la finitud está hecha para la multiplicidad de intereses? ¿Acaso no enseña la experiencia que ni siquiera el amor de pareja puede sustentarse a la larga sin esta diversidad de intereses? ¿Cómo Alguien, al que no vemos, pretende totalizar así el deseo del hombre?» (GARRIDO, J., *El conflicto con Dios hoy. Reflexiones pastorales*, Santander, Sal Terrae, 2000, 94).

²⁶⁶ 2M 1,5.

²⁶⁷ Cf. V 14,5; 20, 26-28; 25,21; 39,18; C 32,6; 6,9.

da poder y el placer. Una vida orientada hacia la búsqueda de estos tres fines - éxito, poder y placer-, oscurece la presencia de Dios, la oculta, debilita sus llamamientos. Estamos atravesando la noche del sentido, donde la persona ha de reorientar su modo de percibir la realidad y sus afectos. El dolor es fruto de la propia incoherencia y la insatisfacción que se instala en ella. Es el “dolor de la lucidez”²⁶⁸.

Las pautas que ofrece Teresa para desenvolverse en esta noche plagada de ruidos que ensordecen a Dios son muy concretas. La primera de ellas es la determinación de que va a poner todo de su parte para permanecer en el camino, antes que volver a la primera morada. Recordamos que la primera implica que no hay vida de oración y que la diferencia fundamental con la segunda es que aquí ya se ha decidido a iniciar este “trato de amistad”. Evidentemente, no es que cambie radicalmente la dinámica de vida, pero el conflicto de conciencia es mayor, ya que tiene mayor lucidez sobre sí mismo y sobre lo que está llamado a vivir. En esta determinación a permanecer le va la vida. Y la segunda de ellas, acogerse a la misericordia de Dios, a quien le pide luz para el morador de esta casa, todavía agitada y dispersa, enredada y “ajena”.

Esto nos lleva a afirmar que el itinerario espiritual supone todo un proceso de integración de las distintas dimensiones de la persona – cuerpo, psiquismo y espíritu - que no se realiza sin sufrimiento, sin esfuerzo. En esta fase incipiente, como ya hemos dicho, asistimos a la integración del psiquismo de manera que toda la vida de la persona se oriente hacia la morada principal, la presencia de Dios en su interior, su verdad más radical.

4.2.3. Tercera morada: vivir cegados por “esta tierra de nuestra miseria”

La persona que ha superado la lucha y tensión mantenida en la segunda morada, es decir, que ha sido capaz de ordenar la vida según los valores evangélicos por los que se ha sentido atraída puede ser considerada ya seguidora de Jesús, ha entrado en la órbita del discipulado y se vive a sí misma como tal y de forma entusiasta. Teresa los

²⁶⁸ El pensamiento filosófico ha desarrollado mucho la idea de que el conocimiento, la lucidez, trae consigo dolor y sufrimiento. Es la consciencia sobre la realidad propia y ajena la que genera dolor. Para una fenomenología de la experiencia del dolor Cf. GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme, 2006, 32 y 41-54.

llama “bienaventurados”, pues “si no torna a dejar el camino comenzado”²⁶⁹, seguirá adentrándose más en este recorrido hacia el interior donde se encuentra la plenitud de su existencia, el fundamento de su vida.

Teresa califica la vida de estas personas como “concertadas”, en el sentido de que parece que ya tienen la vida ordenada de tal modo que aparentemente son “señores del mundo”. El problema viene cuando son probadas “en cosas no muy grandes” y les viene una “inquietud y apretamiento de corazón” que desestabiliza de forma desproporcionada su vida. Estas pequeñas pruebas van a poner en evidencia que todavía gobierna el ‘yo’ en la vida de esta persona, y por lo tanto, aún no se ha entregado o dispuesto plenamente. Precisamente, el sentido de la noche en esta fase será propiciar un paso más en esta dirección de mayor hondura y libertad para acoger la iniciativa de Dios en su vida. Pasar “delante de vuestras obrillas”, dirá, para disponerse a percibir la gran obra de Dios, “cirujano” que quiere sanar nuestro ser de raíz, logrando así ser “señoras de nuestras pasiones”.

En medio de la descripción del perfil del habitante de la tercera morada, Teresa explicita el punto central que se está poniendo en juego en esta fase del proceso, y que tiene que ver precisamente con la primera decepción que sufre el orante en su relación con Dios: aparece la sequedad en la oración. Primera vez que se experimenta que Dios “se esconde”, no se muestra tal y como es buscado. Basta esta pequeña prueba para evidenciar el punto de apoyo que tiene esta persona hasta este momento, su propio esfuerzo y mérito. De algún modo vive pretendiendo conquistar a Dios y “no puede poner a paciencia que se les cierre la puerta”. Aquí está la prueba, aquí está la noche de forma más explícita, primer sorbo del silencio de Dios. Es una invitación a “entrar en lo interior”. Teresa apunta con ello a no detenerse en el mundo de “nuestras obrillas”, en el plano del hacer, y confiar en que hay un mundo más sabroso en el interior.

“Desnudez y dejamiento de todo”²⁷⁰, dos palabras clave también, propias de la tradición espiritual, que sirven para describir la situación de noche por la que atraviesa esta persona. Permanecer ahí, con la condición de saberse “siervo sin provecho”, será la llave que permita atravesar esta nueva puerta hacia el interior. Teresa nos da también

²⁶⁹ 3M 1,1.

²⁷⁰ Cf. 3M 1,8.

una pista para interpretar esta situación de la persona. “Porque muchas veces quiere Dios que sus escogidos sientan su miseria y aparta un poco su favor – que no es menester más, que a usadas que nos conozcamos bien presto -, y luego se entiende esta manera de probarlos, porque entienden ellos su falta muy claramente...”²⁷¹. Estas pruebas no hacen más que evidenciar que “su fortaleza no está fundada en tierra firme”²⁷². Y todavía “vamos muy cargadas desta tierra de nuestra miseria”²⁷³.

4.2.4. El fruto de esta noche: nueva conciencia de sí

De una forma concisa, hemos apuntado en este recorrido por las tres primeras moradas a la experiencia teresiana de purificación del yo, como primera fase de la noche oscura. El recorrido que hemos hecho muestra tres pasos importantes: el reconocimiento de la propia miseria y la presencia de un Tú que habita nuestro interior y nos atrae hacia sí; la lucha o conflicto que supone la doble atracción, las ‘voces del mundo’ y las ‘voces de Dios’; y finalmente, el primer sorbo de la noche oscura que llega en forma de sequedad o aridez en la oración y que desenmascara nuestros falsos apoyos en la vida espiritual.

En la vida de Teresa esta purificación se produjo a partir de dos procesos críticos fundamentales estudiados en el capítulo segundo: la enfermedad y la integración afectiva, proceso lento, doloroso y difícil de su maduración humana. Como podemos apreciar, estas dos experiencias recorren dos dimensiones básicas de la persona: la dimensión físico-corporal y la dimensión afectiva. En ambas reconocimos distintas experiencias que han producido en Teresa una sensación de conflicto expresado a través de un rico y variado léxico: ceguera, desasosiego, trabajos, enredos o distracción, entre otras.

En un sentido podría parecer que estamos abordando lo que aparentemente es una situación de crecimiento humano, lejos de lo que normalmente entendemos por noche oscura. Pero hemos partido de la afirmación de que la noche es un proceso que atraviesa toda la existencia humana y que, por lo tanto, cualquier conflicto o crisis es susceptible de ser interpretado como tal si somos capaces de justificar adecuadamente la

²⁷¹ 3M 2,2.

²⁷² 3M 2,12.

²⁷³ 3M 2,9.

vinculación que tiene con la propia experiencia de Dios. Cada uno de estos procesos, que son el trasfondo biográfico de las primeras moradas, ha contribuido a evidenciar la distancia que experimenta con Dios: la diferencia radical que existe entre Dios y la criatura y, paradójicamente, su vinculación existencial. La persona experimenta la necesidad radical de estar fundamentada en Dios para alcanzar una existencia con sentido.

Otro signo que nos habla de esta primera fase de la noche es el dolor por la propia miseria y por sus pecados. Uno de los síntomas o modos como se vivencia la noche oscura es precisamente en ese sentimiento profundo de imperfección o de “negra convicción de pecado”²⁷⁴. Teresa describe con detalle lo que supone vivir ‘sin Dios’, que es como estar muertos en vida, “que no es otra cosa sino morir muchas veces vivir sin Vos, y con estos temores de que puede ser posible perderos para siempre”²⁷⁵. Son los “trabajos interiores” a los que alude en las terceras moradas, preludio de la purificación profunda que se describirá en las sextas moradas.

La conclusión a la que llegamos, pues, es que Teresa nos ha descrito ese proceso primero de noche del sentido, necesaria purificación del sujeto, que va a posibilitar la emergencia de su identidad espiritual. Identificamos este primer proceso como aquel que permite a la persona pasar de una vida fundamentada en sí misma desde el temor y deseo de felicidad, a una vida orientada y centrada en el amor de Dios. Transitar esta noche ha favorecido el acceso a una ‘vida nueva’ con un cambio radical de protagonista en la iniciativa de la relación. La imagen de Dios queda purificada, pasando de vivir un temor servil frente a un Dios a quien hay que merecer y conquistar desde las propias fuerzas, al encuentro con un Dios Presencia que se regala como misericordia, largueza y bondad infinita. Un Dios que es Vida que sustenta a todas las vidas²⁷⁶, Hermosura que excede a todas las hermosuras²⁷⁷, y que se muestra como verdadero Señor²⁷⁸.

Finalmente, el resultado de este proceso de purificación del yo es el descubrimiento de la fuerza afectiva como motor y clave de la relación con Dios, así

²⁷⁴ Cf. UNDERHILL, E., *La mística, o.c.*, 438.

²⁷⁵ 3M 1,2.

²⁷⁶ Cf. V 8,6.

²⁷⁷ Cf. V 37,4 y Poesía 6.

²⁷⁸ Cf. V 25,17.

como la intuición de una dimensión más profunda de la persona que llamaremos espiritual²⁷⁹. Se abre una nueva conciencia de sí mismo como fruto de esta noche. A continuación, damos un paso más en el análisis de la dimensión antropológica de la noche centrándonos en esa fuerza afectiva que es el ‘deseo’ o ‘anhelo fundamental’.

4.3. Atravesar la noche que purifica el deseo: encuentro con la Verdad y el Bien

El segundo proceso que describimos afecta a una nueva estructura dinámica del ser humano. Si el primero se ha centrado en la purificación de la dimensión psíquica de la persona a través del entendimiento, favoreciendo la emergencia de una nueva conciencia de sí que descubre la propia vida espiritual, ahora se trata del proceso que purifica la dimensión espiritual de la persona y que posibilitará el despliegue de la vida teologal. Se trata de una raíz más profunda de la condición humana, el deseo o anhelo fundamental. Esa inquietud del corazón que no cesa hasta que descansa en Dios, como afirma Agustín²⁸⁰ y que tan bien conoce Teresa.

Hablar hoy de deseo humano requiere explicitar la perspectiva desde la que se aborda y el sentido desde la que lo estudiamos, para no incurrir en imprecisiones, anacronismos o inducir a error. Ciertamente, desde una perspectiva psicológica, y más específicamente psicoanalítica adoptada en el capítulo segundo, el mundo del deseo está muy estudiado y aporta una información que la interpretación antropológica no puede ni debe obviar²⁸¹. Tampoco, evidentemente, la perspectiva teológico-espiritual. En esta etapa de nuestro trabajo, abordamos el deseo en cuanto que es una cualidad o característica antropológica fundamental del ser humano. En este sentido hablamos de deseo fundamental o, como algunos autores prefieren, anhelo fundamental precisamente para diferenciarlo de la dinámica de los deseos que estudia la psicología. Vamos a precisar un poco más, por tanto, a qué nos referimos con la palabra ‘deseo fundamental’ desde la experiencia y doctrina de Teresa de Jesús.

²⁷⁹ Un ensayo interesante que propone una visión antropológica con el amor como elemento esencial o cimiento fundamental de la existencia humana lo encontramos en ROHMER, S., *Amor, el porvenir de una emoción*, Barcelona, Herder, 2012.

²⁸⁰ “A pesar de todo, quiere alabarte el hombre, que es una parte de tu creación. Tú mismo le incitas a ello, para que se deleite en alabarte, porque nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (SAN AGUSTÍN, *Confesiones* I, 1, 1, o.c., 53-54).

²⁸¹ Cf. VERGOTE, A., “Una mirada psicológica sobre la mística de Teresa de Ávila”, en *Actas*, vol. 2, 883-896;

4.3.1. La dinámica del deseo: raíz antropológica y motor de la experiencia de Dios

Empezamos por considerar que el deseo humano es una apertura o puerta de acceso a Dios. Veámoslo en palabras de la misma Teresa:

“Tener gran confianza, porque conviene mucho no apocar los deseos, sino creer de Dios que, si nos esforzamos, poco a poco, aunque no sea luego, podremos llegar a lo que muchos santos con su favor; que si ellos nunca se determinaran a desearlo y poco a poco a ponerlo por obra, no subieran a tan alto estado. Quiere Su Majestad y es amigo de ánimas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza de sí. Y no he visto a ninguna de éstas que quede baja en este camino; ni ninguna alma cobarde, con amparo de humildad, que en muchos años ande lo que estotros en muy pocos. Espántame lo mucho que hace en este camino animarse a grandes cosas; aunque luego no tenga fuerzas el alma, da un vuelo y llega a mucho, aunque -como avecita que tiene pelo malo- cansa y queda”²⁸².

Previamente ha dicho Teresa que “siempre, mientras vivimos, aun por humildad, es bien conocer nuestra miserable naturaleza”²⁸³. No para quedarnos encerrados o empequeñecidos, sino, más bien para lo contrario. Como así se deduce de la invitación posterior: no apocar los deseos, porque si estos no se tienen, no hay movimiento hacia aquello que se desea. Esta dinámica es muy fácilmente observable y comprensible para la gran mayoría de personas: nuestro deseo es insaciable. Siempre deseamos más.

Que nuestro deseo nunca queda saciado plenamente, nos mantiene en una constante búsqueda de nuevas metas, nuevos objetivos, nuevos horizontes²⁸⁴. La reflexión a partir de este dato observable nos lleva a deducir dos cosas. Por un lado, la precariedad humana en el sentido de que somos seres necesitados, incompletos, con carencia de ser. La dinámica del deseo insaciable nos habla de este vacío radical. Por otra parte, el hecho de que la dinámica sea infinita, nos hace afirmar, o poder intuir al menos, que el objeto último de nuestro deseo es el Absoluto, lo Infinito, realidad trascendente al ser humano. Y esto, en un lenguaje religioso, lo llamamos Dios.

Teresa reflexiona sobre esta dinámica humana también desde la perspectiva de Dios. “Quiere su Majestad y es amigo de ánimas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza en sí”. El pensamiento teresiano es muy claro y muy explícito con

²⁸² V 13,2.

²⁸³ V 13,1.

²⁸⁴ Cf. Flp. 3,13-14.

respecto a la relación entre la gracia que Dios da y la disposición que se requiere por parte de la persona. “Espántame lo mucho que hace en este camino animarse a grandes cosas”, pero es que además tiene la experiencia de que Dios “no está deseando otra cosa sino tener a quien dar, que no por eso disminuyen sus riquezas”²⁸⁵, que “es muy amigo de que no pongan tasa a sus obras”²⁸⁶. Deseos apocados, ruines o mezquinos nos instalan en una vida espiritual mediocre.

Podemos afirmar, por tanto, que Teresa parte de una valoración positiva de la dinámica del deseo que ella identifica muchas veces con esa sed del corazón que solo puede saciarse con el agua viva que Jesús prometió a la samaritana, como nos dice en sextas moradas. Pero hay una referencia aún más explícita de este sentido positivo del deseo como anhelo o sed insaciable de Dios:

“Me parecen como unas personas que han mucha sed y ven el agua de muy lejos, y cuando quieren ir allá, hallan quien las defienda el paso al principio y medio y fin. Acaece que, cuando ya con su trabajo -y con harto trabajo- han vencido los primeros enemigos, a los segundos se dejan vencer y quieren más morir de sed que beber agua que tanto ha de costar. Acabóseles el esfuerzo, faltóles ánimo. Y ya que algunos le tienen para vencer también los segundos enemigos, a los terceros se les acaba la fuerza, y por ventura no estaban dos pasos de la fuente de agua viva que dijo el Señor a la Samaritana, que quien la bebiere no tendrá sed. Y con cuánta razón y verdad, como dicho de la boca de la misma Verdad, que no la tendrá de cosa de esta vida, aunque crece muy mayor de lo que acá podemos imaginar de las cosas de la otra por esta sed natural. Mas ¡con qué sed se desea tener esta sed! Porque entiende el alma su gran valor, y aunque es sed penosísima que fatiga, trae consigo la misma satisfacción con que se mata aquella sed, de manera que es una sed que no ahoga sino a las cosas terrenas, antes da hartura, de manera que cuando Dios la satisface, la mayor merced que puede hacer al alma es dejarla con la misma necesidad, y mayor queda siempre de tornar a beber esta agua”²⁸⁷

Hay una sed inicial, unos deseos iniciales, que nos sirven para ponernos en camino. Un camino que va a pasar por distintas etapas, cada una de ellas con dificultades, enemigos, que nos impiden llegar a la fuente de agua viva. Teresa se atreve aquí a hacer su propia hermenéutica del texto del agua viva de la samaritana, que quien la bebe no tendrá más sed. Esta característica le sirve para diferenciar la sed (deseo) de las cosas de este mundo, de la sed (deseo) de Dios. Previo a la distinción que el psicoanálisis contemporáneo realiza respecto de las necesidades – que pueden

²⁸⁵ 6M 4,12.

²⁸⁶ 1M 1,4.

²⁸⁷ C 19,2.

satisfacerse – y el deseo – que nunca se satisface plenamente, abriéndose a nuevas metas-, ya Teresa está diferenciando cómo la sed de las cosas terrenas puede ahogarse, puede desaparecer, mientras que la sed de Dios siempre queda insatisfecha²⁸⁸. Se trata de una sed radical que solo puede saciarse con la presencia plena de Aquel que la suscita, que la ha provocado.

4.3.2. *El deseo como territorio de discernimiento, una purificación activa*

Una vez que hemos afirmado la valoración positiva del deseo por parte de Teresa, ella misma nos matiza esta comprensión, se adentra en un análisis más sutil de esta dinámica humana. No es ingenua con relación a los posibles engaños o trampas que encierra el dinamismo del deseo humano. Es consciente, como ya hemos comentado anteriormente, de que sin deseos no puede haber camino hacia Dios. Tener deseos orientados hacia una vida de santidad o de plenitud es condición sin la cual no podemos hablar de proceso. Su ausencia implica estancamiento o desorientación. Porque si no están orientados hacia Dios, obviamente, dado que se trata de nuestra condición humana, estarán orientados en otra dirección, hacia otras metas.

Lo que a Teresa le interesa, no obstante, no es el diálogo con quienes están totalmente alejados o de espaldas a Dios, sino con aquellos que están en el camino, que han entrado ya en la primera morada, y tienen buenos deseos de transitar por este castillo interior, avanzar en el camino de perfección. Es entonces cuando propone como purificación activa del deseo, un ejercicio profundo de discernimiento sobre los mismos. Es esencial poner en diálogo tres elementos para este ejercicio: la identificación de los

²⁸⁸ “También San Juan de la Cruz remite a ese nivel profundo del deseo cuando distingue entre los muchos deseos y lo que desea tu corazón; “«Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón»” (Dichos 15), es decir, el deseo que es tu corazón. Y para mostrar la hondura de ese deseo que es el corazón del hombre, utiliza un calificativo propio: «deseo abisal», esto es, deseo abismal, deseo insondable para el hombre como son los abismos. Así, pues, por debajo de los deseos que el hombre produce, existe el deseo que le constituye, el deseo de infinito que sólo el Infinito ha podido grabar en nosotros al hacernos a su imagen -“«el deseo del hombre es el deseo del Otro»”- y que por eso habla a gritos de quien le ha puesto en nosotros y nos orienta permanentemente hacia un más allá de todo lo que nos ofrecen los distintos objetos mundanos que se corresponden con nuestros deseos inmediatos. El contenido de ese deseo radical es el Sumo Bien, o, por otro nombre, la felicidad, algo que todo hombre ve en su corazón, que “«natural y sobrenaturalmente apetece»” (CB 38, 3). En este sentido se podría definir a Dios como la Fuente del Deseo, “«porque el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios»” (LIB 3, 26)” (ROS GARCÍA, S., “La experiencia del «deseo abisal» en San Juan de la Cruz: «Qué bien sé yo la fonte que mana y corre»”, en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/la-experiencia-del-deseo-abisal-en-san-juan-de-la-cruz-qu-bien-s-yo-la-fonte-que-mana-y-corre-0/html/021b8cd6-82b2-11df-acc7-002185ce6064_8.html#I_0_ [Consulta: 03/06/2016]. Cf. MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico, o.c.*, 257-260.

deseos, la puesta por obra y la mediación de los otros. El pensamiento en torno a la relación de estos tres elementos es complejo en nuestra autora, lleno de matices y con una agudeza grande en los análisis que ofrece al respecto.

En su propia vida ha experimentado que no basta con tener grandes deseos, aunque estos son buenos y necesarios, si no son confrontados con la realidad, puestos por obra. Es consciente de que nuestros deseos nos pueden hacer querer volar cuando aún están nuestras alas con “pelo malo”²⁸⁹, es decir, sin la madurez suficiente para alzar el vuelo. Tentación soberbia de quienes comienzan el camino espiritual. Pero al mismo tiempo, se puede caer en el extremo de contentarnos con “andar como pollo trabado” cuando sería posible alzar el vuelo²⁹⁰. Y una herramienta básica para el discernimiento es el acompañamiento, la mediación del otro como testigo que ayuda “a que estos deseos fueran con obra”²⁹¹. Veamos algunas de estas afirmaciones en el siguiente texto:

“Traía yo delante muchas veces lo que dice San Pablo, que *todo se puede en Dios*. En mí bien entendía no podía nada. Esto me aprovechó mucho, y lo que dice San Agustín: *Dame, Señor, lo que me mandas, y manda lo que quisieres*. Pensaba muchas veces que no había perdido nada San Pedro en arrojarse en la mar, aunque después temió. Estas primeras determinaciones son gran cosa, aunque en este primer estado es menester irse más deteniendo y atados a la discreción y parecer de maestro; mas han de mirar que sea tal, que no los enseñe a ser sapos, ni que se contente con que se muestre el alma a sólo cazar lagartijas. ¡Siempre la humildad delante, para entender que no han de venir estas fuerzas de las nuestras!”²⁹².

¿En qué sentido podemos considerar este ejercicio de discernimiento sobre nuestros propios deseos como una purificación activa? Estamos hablando de una noche activa en el sentido sanjuanista del término, y por ello nos fijamos en lo que podemos hacer nosotros para purificar nuestros deseos. Podemos vivir engañados, porque el deseo en sí mismo se puede quedar en el ámbito de lo imaginado, y construir una imagen falsa de nosotros mismos. Hay que tener en cuenta que unos deseos que no tienen consecuencias en la realidad concreta de la persona pueden convertirse en un mecanismo más al servicio de un posible narcisismo espiritual. Y Teresa esto lo sabe y por ello muchas de sus enseñanzas están orientadas a combatir esta posible tentación. A modo de ejemplo de lo que acabamos de exponer: “algunas veces nos pone el demonio

²⁸⁹ Cf. V 19,14.

²⁹⁰ Cf. V 39,12.

²⁹¹ V 13,6.

²⁹² V 13,3.

deseos grandes, porque no echemos mano de lo que tenemos a mano para servir a nuestro Señor en cosas posibles, y quedemos contentas con haber deseado las imposibles”²⁹³.

Se trata, al mismo tiempo, de un proceso no exento de sufrimiento o dolor, en la misma línea del propio conocimiento que abordamos anteriormente. De ahí que se requiera humildad, aceptar la verdad de lo que somos capaces de vivir, aun cuando nuestros deseos sean más grandes que nuestras posibilidades. Y al mismo tiempo, soportar permanecer en el intento, aunque duela la distancia con el ideal y aceptar la propia incoherencia o imperfección. Desde una perspectiva relacional, como es toda la propuesta espiritual teresiana, se trata de pasar “por esta pena de estar mucho con quien es tan diferente de vos”²⁹⁴.

El resultado de esta noche activa de los deseos se da en una doble dirección. Por un lado, el ejercicio de ir ajustando los deseos y las obras genera una coherencia personal que no se identifica con perfección moral, sino con la verdad o autenticidad existencial²⁹⁵. Genera verdadera humildad. Por otra parte, el poder constatar desde esta experiencia el límite de la realidad, la insatisfacción del corazón que sigue experimentando la persona cuando se apoya en sí mismo o en las realidades terrenas, va haciendo que Dios emerja como el nuevo objeto de deseo. Se va concentrando la fuerza o ímpetu del deseo en Dios como el único capaz de satisfacer el anhelo fundamental. Los místicos identifican a Dios como el causante de esta herida del deseo en el corazón humano. Así lo expresa Teresa: “¡Oh, deleite mío, señor de todo lo criado y Dios mío! ¿Hasta cuando esperaré ver vuestra presencia?, ¿qué remedio dais a quien tan poco tiene en la tierra para tener algún descanso fuera de Vos? [...] ¿Por ventura desearé no desearos? ¡Oh, mi Dios y mi Criador!, que llagáis y no ponéis la medicina, herís y no se ve la llaga, matáis dejando con más vida”²⁹⁶.

²⁹³ 7M 4,14.

²⁹⁴ V 8,5.

²⁹⁵ “Es decisivo distinguir entre autenticidad moral y autenticidad existencial. Aquella se define por una conducta coherente, de acuerdo con referencias objetivas (mandamientos, consejos evangélicos, exigencias radicales...). La persona responde con un mayor o menor grado de generosidad a unos valores conscientemente asumidos y puestos en práctica. La *autenticidad existencial* radicaliza la libertad situándola más allá del bien y del mal. Entiéndase bien: no en sentido amoral, sino radicalmente moral, como experiencia trascendental de hacerse responsable de ser una persona que busca vivir en verdad” (GARRIDO, J., *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2019, 112-113).

²⁹⁶ E 6,1.

4.3.3. *La noche oscura como crisol del deseo. La purificación pasiva*

Esta purificación activa llegará a su plenitud cuando se produzca la purificación pasiva. Para ver a qué nos referimos, retomamos el inicio de las sextas moradas, cuyos textos centrales sobre la noche oscura ya hemos analizado previamente. Nos fijamos en la descripción de la persona al inicio de esta etapa y en el propósito de Dios en su actuación con ella: “ya el alma bien determinada queda a no tomar otro esposo; mas el Esposo no mira a los grandes deseos que tiene de que se haga ya el desposorio, que aún quiere que lo desee más y que le cueste algo bien que es el mayor de los bienes”²⁹⁷. El alma desea a Dios como único Esposo. Pero parece que aún no es suficiente. ¿Será que lo que el alma desea como dios aún no es Dios mismo? ¿Será que aunque Dios sea nombrado como Dios, el alma lo busca como *su dios*, es decir, a su medida? Se trata ahora de interpretar lo que hemos definido como la noche oscura de la esposa desde una perspectiva antropológico-existencial.

La comprensión del deseo en Santa Teresa podemos situarla en la línea platónica del deseo como eros y la línea del *epéctasis* de Gregorio de Nisa, entendido como ese “ardor creciente”, el deseo de Dios que aumenta infinitamente²⁹⁸. Las sextas moradas representan la máxima tensión del deseo de Dios, como ya hemos expuesto. Pero son las *Exclamaciones*, escritas posiblemente en el año 1569, en plena etapa del desposorio espiritual, las que mejor reflejan esta experiencia. Se trata del texto más existencialista de toda la obra teresiana, donde cada exclamación supone un grito del alma desnuda de Teresa. Son escritos íntimos, probablemente compuestos después de comulgar, y por tanto, no están concebidos para la enseñanza de doctrina, sino como expresión poética – aunque estén en prosa –, de una experiencia interior profunda. Nos basamos en ellas para analizar la noche oscura como purificación pasiva del deseo.

²⁹⁷ 6M 1,1.

²⁹⁸ “Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la saciedad del deseo. Es totalmente inevitable que quien ve se inflame en deseos de ver aún más precisamente a causa de aquellas cosas que es posible ver. Y de esta forma ningún límite interrumpirá el progreso en la ascensión hacia Dios” (GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993, 207). Javier Melloni sistematiza esta progresión infinita del deseo hablando de los tres tiempos del deseo: necesidad-deseo-plenitud. De este modo señala el carácter progresivo y expansivo del deseo que alcanza al mismo Dios como objetivo último. Y esto es así, argumentará, porque “surgidos del deseo de Dios, somos su deseo, y por ello tenemos deseo de Él. La vida es el medio del deseo divino, el ámbito por el que todo anhelo se expande y se transmuta” (MELLONI, J., *El deseo esencial*, Santander, Sal Terrae, 2009, 197).

La noche oscura que vive Teresa en esta fase se produce por la combinación de dos fenómenos: por un lado, el crecimiento infinito del deseo de Dios en la persona, y por otro, la percepción de la ausencia de Dios, o mejor dicho, la percepción de la propia existencia ausente de Dios y el vacío radical que ello conlleva. Es la experiencia simultánea de estas dos realidades lo que genera en la persona una pena sabrosa, un sufrimiento como de purgatorio, una soledad extraña. Desentrañamos más a fondo la transformación de la persona que se produce en esta purificación de la raíz misma del deseo, la propia existencia herida, llagada en lo más profundo de su ser. Partimos de su propia narración de la experiencia:

“¡Oh verdadero Dios y Señor mío! Gran consuelo es para el alma que le fatiga la soledad de estar ausente de Vos, ver que estáis en todos los cabos; mas cuando la reciedumbre del amor y los grandes ímpetus de esta pena crece, ¿qué aprovecha, Dios mío?, que se turba el entendimiento y se asconde la razón para conocer esta verdad de manera que no se puede entender ni conocer. Sólo se conoce estar apartada de Vos, y ningún remedio admite; porque el corazón que mucho ama, no admite consejo ni consuelo sino del mismo que le llagó; porque de ahí espera que ha de ser remediada su pena”²⁹⁹.

Teresa experimenta la ausencia de Dios, su silencio. Nos lo revelan sus preguntas retóricas a las que vamos a prestar atención en este momento. Las preguntas son el signo antropológico por excelencia que nos hablan por un lado de nuestra naturaleza trascendente, y por otro lado, nos permiten identificar el mismo Silencio divino como la causa o fuente profunda de nuestras preguntas³⁰⁰. En las preguntas, Teresa dialoga con su propia existencia, en una suerte de monólogo interior, en el que se produce un aparente desdoblamiento del ‘yo’: “¡Oh vida, vida!, ¿cómo puedes sustentarte estando ausente de tu Vida? En tanta soledad, ¿en qué te empleas? ¿Qué haces, pues todas tus obras son imperfectas y faltas? ¿Qué te consuela, oh ánima mía, en este tempestuoso mar?”³⁰¹. Y al mismo tiempo, le remiten a Dios como único capaz de dar respuesta satisfactoria, porque “no admite consejo ni consuelo sino del mismo que le llagó”.

Las preguntas siempre suponen un desafío a los propios supuestos. Nos hacen buscar esas certezas que seren en la inquietud del corazón que se expresa en forma de

²⁹⁹ E 16,1.

³⁰⁰ Cf. GARCÍA-BARÓ, *Del dolor, la verdad y el bien*, o.c., 81-86 y AMENGUAL, G., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, o.c., 45-84.

³⁰¹ E 1,1.

interrogación. Cuanto más radicales son las preguntas, más nos conducen hacia posibles certezas más profundas. Entrar en contacto con ellas cuestiona, incluso desmantela, lo que hemos denominado nuestra existencia primordial, la que tenemos dada y segura, y nos sitúa en ese nivel de existencia fundamental donde la persona se encuentra con la incertidumbre, la herida o llaga, la apertura radical. En ese abismo interior al que accede Teresa cuando entra en contacto con su deseo, aparece la queja de este “sueño de esta miserable vida”³⁰², donde el “alma tan encarcelada desea su libertad”³⁰³.

Si la persona, en lugar de ahogar esas preguntas, trata de reflexionar sobre las consecuencias que tienen sobre ella, se va produciendo una nueva experiencia de sí mismo. Cuando Teresa se pregunta, en medio de este mar tempestuoso que es la propia existencia, qué es lo que le da consuelo, cuál es su sustento, la respuesta le lleva a una autopercepción nueva: “Lástima tengo de mí y mayor del tiempo que no viví lastimada. ¡Oh Señor, que vuestros caminos son suaves! Mas ¿quién caminará sin temor? Temo de estar sin serviros, y cuando os voy a servir no hallo cosa que me satisfaga para pagar algo de lo que debo. Parece que me querría emplear toda en esto, y cuando bien considero mi miseria veo que no puedo hacer nada que sea bueno, si no me lo dais Vos”³⁰⁴.

En la experiencia teresiana, toda esta crisis existencial viene desencadenada, en último término, por la tensión entre el deseo vehemente de Dios y la experiencia de su ausencia. Aflora en su conciencia en forma de pregunta, queja, oración y confianza. Se pregunta si es posible para su alma no desear a Dios, si estaría más feliz, más descansada. Una alternativa engañosa a esta sed de Dios la encuentra en la distracción en las cosas terrenas. Porque lo que no es una opción es dejar de desear. Se pregunta entonces: “¿cómo puede dejar de tener gran sed el que se está ardiendo en vivas llamas en las codicias de estas cosas miserables de la tierra? Pues si de acostumbrados a vivir en este fuego y de criados en él, ya no lo sienten, ni atinan de desatinados a ver su gran necesidad, ¿qué remedio, Dios mío?”³⁰⁵. A partir del fuego como símbolo del deseo, concluye que existen dos tipos: uno consume hasta matar al alma – el fuego de la codicia -, y el otro la purifica – el fuego del amor de Dios que llaga su alma:

³⁰² E 13,2.

³⁰³ E 6,2.

³⁰⁴ E 1,1.

³⁰⁵ E 9,1.

“¡Oh Señor, qué de maneras de fuegos hay en esta vida! ¡Oh, con cuánta razón se ha de vivir con temor! ¡Unos consumen el alma, otros la purifican para que viva para siempre gozando de Vos. ¡Oh fuentes vivas de las llagas de mi Dios, cómo manaréis siempre con gran abundancia para nuestro mantenimiento y qué seguro irá por los peligros de esta miserable vida el que procurare sustentarse de este divino licor”³⁰⁶.

La oración en forma de súplica se convierte en el lenguaje propio de quien atraviesa esta noche: “¡Oh Vida, que la dais a todos! No me neguéis a mí esta agua dulcísima que prometéis a los que la quieren. Yo la quiero, Señor, y la pido, y vengo a Vos. No os escondáis, Señor, de mí, pues sabéis mi necesidad y que es verdadera medicina del alma llagada por Vos”³⁰⁷. El único consuelo, el descanso del alma, solo puede proceder de una realidad proporcional al desconsuelo o hartazgo existencial que experimenta el corazón. El mismo Dios comienza esta “guerra de amor”³⁰⁸ que se trae el alma en su interior, en la cual ‘sólo Dios puede vencer a Dios’. La misma Teresa se sorprende por la magnitud de la batalla, “qué batalla tan admirable has tenido en esta pena, y cuán al pie de la letra pasa así!”³⁰⁹.

Esta purificación pasiva del deseo permite a la persona entrar en contacto con la raíz misma de su búsqueda de Dios. La frustración que se va experimentando cuando no se encuentra consuelo, y mucho menos paz, en las realidades terrenas, ni en otras personas, ni en sí misma, y más aún, ni siquiera en la misma experiencia de Dios que tiene hasta el momento, dispone a la persona a una apertura confiada que le capacita para permanecer en la relación desde la sola fe. Dios se revela como silencio porque no da una respuesta a la medida humana, es decir, no se hace presente en la forma como es esperado³¹⁰. Cuando Teresa se adentra en esta experiencia hasta las últimas consecuencias, concluye deseando que “muera ya este yo y viva en mí otro que es más que yo, y para mí, mejor que yo, para que yo le pueda servir. Él viva y me dé vida; Él

³⁰⁶ E 9,2.

³⁰⁷ E 9,2.

³⁰⁸ E 16,3.

³⁰⁹ E 16,4.

³¹⁰ “(Los grandes buscadores de la realidad) intensamente conscientes del Absoluto al que adoran lo son también de que, aunque conocido, sigue siendo inalcanzado. Aun cuando disfrutan del arrebatamiento de la Divina Presencia – de la vida en un mundo ideal, divino – hay algo, sienten, que les falta. *Sol voglio Te, o dolce Amore* [Tan solo a Ti deseo, oh, dulce Amor]. Así pues, para ellos, aquello de lo que ahora gozan, y que sobrepasa el entendimiento de otras personas, no es una condición estática. A menudo coexiste con el penoso esfuerzo del corazón al que Tauler ha denominado «amor tormentoso»” (UNDERHILL, E., *La mística, o.c.*, 302).

reine, y sea yo cautiva, que no quiere mi alma otra libertad”³¹¹. Teresa se encuentra de este modo con un Dios que trasciende toda capacidad humana y desborda su misma capacidad de desear:

“¡Oh Dios mío y mi sabiduría infinita, sin medida y sin tasa y sobre todos los entendimientos angélicos y humanos! ¡Oh Amor, que me amas más de lo que yo me puedo amar, ni entiendo! ¿Para qué quiero, Señor, desear más de lo que Vos quisierais darme? ¿Para qué me quiero cansar en pedir os cosa ordenada por mi deseo, pues todo lo que mi entendimiento puede concertar, y mi deseo desear, tenéis Vos ya entendido sus fines, y yo no entiendo cómo me aprovechar?”³¹².

Y sobre todo un Dios que se le va revelando como suma verdad y como sumo bien precisamente a través de su propia miseria humana, como si fuera esta el negativo de la fotografía de Dios. El anhelo de verdad y el anhelo de bien que aflora cuando escruta su corazón no son más que el indicador de una carencia en la propia condición humana que remite a esa Verdad y ese Bien infinitos:

“¡Oh libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió! ¡Oh, cuándo será aquel dichoso día que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma Verdad, donde ya no serás libre para pecar ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios! [...] Entonces, alma mía, entrarás en tu descanso cuando te entrañares con este sumo bien, y entendieres lo que entiende, y amares lo que ama, y gozares lo que goza. Ya que vieres perdida tu mudable voluntad, ya ya no más mudanza; porque la gracia de Dios ha podido tanto que te ha hecho particionera de su divina naturaleza con tanta perfección que ya no puedas ni desees poder olvidarte del sumo bien ni dejar de gozarle junto con su amor”³¹³.

Por tanto, y para concluir, el fruto de este proceso de purificación pasiva es la transformación del corazón humano que se “entraña con el sumo bien” y se “naturaliza” con el mismo Dios. Por otra parte, añadimos, el reconocimiento de la propia indigencia no la interpretamos negativamente, sino precisamente como indicador de la huella que el mismo Dios deja en el ser humano de la plenitud de ser a la que está llamado. “Somos seres extáticos, en continua expansión, proyectados sin cesar fuera de nosotros hacia ese Fondo sin fondo que, estando más allá de todo, está en nuestra propia profundidad y en

³¹¹ E 17,3.

³¹² E 17,1.

³¹³ E 17,4-5.

la profundidad de las cosas. El Deseo esencial funda una permanencia y una apertura; una permanencia que no encierra y una apertura que no dispersa”³¹⁴.

4.4. Atravesar la noche que purifica la acción: crece la confianza y la osadía

Cada uno de estos procesos que estamos describiendo no son independientes entre sí. El hecho de que los separemos tiene la finalidad de poner foco en algunos elementos específicos propios de cada uno. Así, toda la dinámica de purificación del deseo está sostenida sobre la base de una capacidad de introspección y conocimiento propio que permite a la persona identificar, nombrar y clarificar con verdad lo que siente en su interior. Y al mismo tiempo, podemos decir que una de las consecuencias o fruto de esta dimensión de la noche es precisamente la entrada en escena de la actividad apostólica como un nuevo espacio geográfico en el que progresa el itinerario espiritual teresiano que desemboca en la unión con Dios. La acción queda integrada en la vida espiritual en la medida en que es consecuencia práctica del deseo de unión con Dios. O dicho de otro modo, será el “trato de amistad” con Dios el que movilizará la capacidad de actuar de Teresa.

4.4.1. La acción como nuevo espacio del “trato de amistad”

El deseo hasta el extremo que experimenta Teresa en las sextas moradas es fruto de la presencia sabrosa de Dios en el centro mismo de su alma. Ahora bien, este deseo hasta el extremo experimentará un cambio de orientación. Como analizamos en la noche de la apóstol, se produce una fuerte tensión entre el deseo de morir – para llegar a la unión definitiva con Dios -, y el deseo de servir – meterse en mitad del mundo para contribuir a la salvación de las almas-. Dos deseos aparentemente irreconciliables que la travesía de esta noche resolverá introduciendo un tercer elemento mucho más potente y que integra en sí ambos deseos: hacer la voluntad de Dios. De esta forma veremos que toda su actividad quedará transformada por la misma fuerza interior que le genera el deseo vehemente de Dios.

Es así como la noche del deseo se abrirá al alba de la acción apostólica. Toda la energía vital que ha supuesto para Teresa adentrarse en el espacio interior de su alma

³¹⁴ MELLONI, J., *El deseo esencial, o.c.*, 196.

para crecer en el trato de amistad con Dios sellado en forma de “desposorio espiritual”, se reorienta ahora hacia el despliegue apostólico con la misma fuerza, intensidad y sentido: conformar su voluntad con la de Dios-Esposo. La actividad apostólica no solo será la consecuencia de la amistad con Dios, sino el lugar de encuentro, de experiencia y relación explícita. Como afirma Secundino Castro, “en esta situación se halla la Teresa fundadora, la Teresa que recorre los caminos para llevar la gente a Jesús. El desposorio no la sumerge en la soledad; como a la esposa del Cantar la hace recorrer calles y plazas. La hace intrépida, evangelizadora, apostólica, discípula; ya no sirven las categorías interior y exterior, espíritu y mundo. Todo se unifica; lo interior y lo exterior se reclaman”³¹⁵.

En este nuevo espacio de relación que será su actividad como fundadora y como escritora continúa el proceso de transformación de Teresa en una mujer nueva. Del mismo modo que como mujer orante experimenta que Dios “se esconde”, así como mujer en acción sufrirá la experiencia de sentir la congoja y la angustia por su ausencia. Fijémonos ahora en la experiencia antropológica que subyace a esta noche y qué nueva visión de sí se genera a través de la misma.

4.4.2. *Entrar en la noche de la pusilanimidad y cobardía*

La pregunta que abordamos, por tanto, es: ¿qué percepción y experiencia tiene de sí misma Teresa en esta noche que vive al hilo de su acción apostólica? ¿cómo se manifiesta en ella la experiencia existencial de desfondamiento con la que identificamos la noche oscura desde una perspectiva antropológica? Para ofrecer una posible respuesta, vamos a retomar un texto ya aludido anteriormente del libro de *Fundaciones*. En él, la misma Teresa nos ofrece una interesante reflexión que recoge algunos aspectos fundamentales sobre esta cuestión. El texto nos sitúa en el año 1580, por tanto, al final de la vida de Teresa. Se dispone a narrar la fundación de Palencia, una de las últimas, en el que nuevamente se pondrá a prueba su experiencia de fe y de confianza. El valor añadido que tiene este texto es la proximidad que hay entre la vivencia de los hechos y la narración de los mismos, lo cual hace que la precisión y el detalle sea mayor.

³¹⁵ CASTRO, S., *El fulgor de la palabra, o.c.*, 337.

¿En qué situación vital se encuentra Teresa? Acaba de llegar a Valladolid, cuanta ya con 65 años de edad, con una larga lista de enfermedades a sus espaldas y ahora, una nueva crisis de salud casi definitiva: el catarro universal de 1580. “Llegada a Valladolid, diome una enfermedad tan grande que pensaron muriera. Quedé tan desgana y tan fuera de parecerme podría hacer nada, que aunque la priora de nuestro monasterio de Valladolid, que deseaba mucho esta fundación, me importunaba, no podía persuadirme, ni hallaba principio; porque el monasterio había de ser de pobreza, y decíanme no se podría sustentar, que era lugar muy pobre”³¹⁶. Teresa misma duda del origen real de esta indecisión, y así afirma: “no sé si era el mucho mal y flaqueza que me había quedado, o el demonio que quería estorbar el bien que se ha hecho después”³¹⁷. Y a partir de aquí viene la reflexión:

*“Uno de los grandes trabajos y miserias de la vida me parece éste, cuando no hay espíritu grande que le sujete; porque tener mal y padecer grandes dolores, aunque es trabajo, si el alma está despierta, no lo tengo en nada, porque está alabando a Dios, y con considerar viene de su mano. Mas por una parte padeciendo y por otra no obrando, es terrible cosa, en especial si es alma que se ha visto con grandes deseos de no descansar interior ni exteriormente, sino emplearse toda en servicio de su gran Dios. Ningún otro remedio tiene aquí sino paciencia y conocer su miseria y dejarse en la voluntad de Dios, que se sirva de ella en lo que quisiere y como quisiere. De esta manera estaba yo entonces, aunque ya en convalecencia; mas la flaqueza era tanta, que aun la confianza que me solía dar Dios en haber de comenzar estas fundaciones tenía perdida. Todo se me hacía imposible, y si entonces acertara con alguna persona que me animara, hiciérame mucho provecho; mas unos me ayudaban a temer, otros, aunque me daban alguna esperanza, no bastaba para mi pusilanimidad.”*³¹⁸

Es gran trabajo y miseria de la vida experimentar la falta de ánimo y valor para tomar decisiones, sentirse pusilánime y cobarde, cuando por otra parte reconoce los grandes deseos que ha tenido para “no descansar interior ni exteriormente” en el servicio de Dios. De una forma sutil aparece el Dios que esconde su presencia al afirmar que desaparece la confianza recibida de él para comenzar a obrar. “Todo se me hacía imposible”: roza Teresa su impotencia de nuevo. Muchos años antes ha sentido su propio límite en el ámbito de su vida interior, especialmente en la larga lucha en su proceso de oración. Esa tensión espiritual desemboca en la que será su experiencia fundante: “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.

³¹⁶ F 29,1.

³¹⁷ F 29,2.

³¹⁸ F 29,3. Los subrayados son nuestros.

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”³¹⁹. En el ámbito de la acción, Teresa palpa su propio límite cuando pierde, o se le oculta, ese mismo punto de apoyo que es la confianza en Dios.

Es en el crisol de las obras, en definitiva, donde se purifica el mundo de los grandes deseos de Teresa. En un primer momento, se verifican en la capacidad de poner en práctica, de concretar, tomar decisiones y actuar en la dirección de esos grandes deseos. Pero ahí no hablamos aún de noche de la apóstol. En todo caso, se trata de un criterio de discernimiento para nuestros deseos. Y la falta de coherencia entre deseos y obras, como ya analizamos antes, se podría considerar una primera fase de purificación. En cambio, la situación humana que ahora queremos referir es más profunda. Se trata de una experiencia de límite e impotencia radical que Teresa experimenta en forma de cobardía, inseguridad o pusilanimidad. Y que es otra forma de hacer experiencia de ese desfondamiento existencial del que venimos hablando. Recuperamos aquí algunas de las expresiones más significativas de esta experiencia:

“Se siente el alma cobarde, y en las cosas más bajas, y atemorizada y con tan poco ánimo que no le parece posible tenerle para cosa...,
la deja el Señor entonces en su natural...
la deja aniquilada a sí...”³²⁰

No obstante, desde esta experiencia de radical impotencia, Teresa se abre a una confianza que despliega en ella la osadía de la que da muestra en todas sus fundaciones y cuyo fundamento no es otro que la fe en Dios. En esa fragilidad que experimenta en su interior, hará experiencia de la grandeza y del poder de Dios, verdadero punto de apoyo de su actuar. Así, el asombro que produce el obrar de Dios en ella y a través de ella, le llevan a afirmar que “las cosas ocultas de Dios no hemos de buscar razones para entenderlas, sino que como creemos que es poderoso, está claro que hemos de creer que un gusano de tan limitado poder como nosotros que no ha de entender sus grandezas”³²¹. “Las cosas ocultas”³²² son todo aquello que se escapa de nuestra

³¹⁹ V 8,12.

³²⁰ 6M 6,3.

³²¹ 6M 4,7.

³²² Nos recuerda esta expresión a la “escala secreta” de Juan de la Cruz. Cuando el Santo comenta este verso, hace una interpretación de lo “secreto”, lo oculto según prefiere Teresa, que conviene tener en cuenta. “Primeramente llama *secreta* a esta contemplación tenebrosa, por cuanto, según habemos tocado arriba, ésta es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice Santo Tomás que

inteligencia y que sin embargo, se hace presente a nuestra conciencia a través de los acontecimiento de la historia. La experiencia humana de ‘no poder’ es una puerta de acceso a esa dimensión ininteligible de la existencia humana y del mundo en cuanto tal.

La confianza que se despliega en la acción apostólica de Teresa es la misma que configura su experiencia de oración. Una confianza en la que podemos identificar el núcleo fundamental de su experiencia creyente. La fe, en sentido antropológico, es en esencia esa respuesta confiada del ser humano a Dios aceptando y reconociendo su propia finitud o ‘miseria’, y desde ahí, lejos de adoptar una actitud de derrota existencial, aceptar que la vida tiene un sentido, me es dada³²³. Este reconocimiento brota como una radicalización de las preguntas fundamentales de la existencia:

“Sin Vos, ¿qué soy yo, Señor? Si no estoy junto a Vos, ¿qué valgo?
Si me desvío un poquito de Vuestra Majestad, ¿adónde voy a parar?”³²⁴

Adentrarnos en la experiencia de oscuridad y pusilanimidad que Teresa experimenta también en su osada aventura fundadora nos permite afirmar que esta certeza existencial de una vida fundada en Dios no solo la alcanza en las experiencias místicas de presencia de Dios, sino también en esta travesía de noche donde parece que Dios se esconde.

4.5. Recapitulación: comprensión de la noche oscura desde una perspectiva existencial

Es oportuno, a esta altura del desarrollo de nuestra tesis, ofrecer una síntesis desde la perspectiva existencial. Proponemos la siguiente recapitulación del discurso

se comunica e infunde en el alma por amor, lo cual acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias. De donde, por cuanto las dichas potencias no la alcanzan, sino que el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma, como dice la Esposa en los Cantares sin ella saberlo, ni entenderlo cómo sea, se llama secreta. Y, a la verdad, no sólo ella no lo entiende, pero nadie, ni el mismo demonio; por cuanto el Maestro que la enseña está dentro del alma sustancialmente, donde no puede llegar el demonio, ni el sentido natural, ni el entendimiento” (2N 17,2). Esta forma de sabiduría infusa a través del amor, purifica al alma en los momentos de tinieblas y aprietos y también a través de momentos de iluminación o presencia, continúa diciendo Juan de la Cruz (Cf. 2N 17,3).

³²³ “En ella (en la fe) el hombre acoge y hace suya la realidad de la que permanentemente está procediendo. Tal actitud supone, en primer lugar, saber, aceptar y reconocer la propia finitud: Yo no soy todo; no puedo todo; no soy la media de todas las cosas; no soy el dueño del ser, no soy su pastor. Estoy a su luz. Soy sin disponer del acto por el que soy. Soy una relación que se relaciona consigo misma, pero no soy puesto por mí mismo. Pero superando la doble tentación de desesperar o pretender realizarme por mí mismo, acepto ser desde la realidad que me da ser, que me hace ser. En esto consiste la radical confianza, en esto consiste la fe” (MARTÍN VELASCO, J, *La experiencia cristiana de Dios, o.c.*, 40).

³²⁴ MC 4,8.

argumentativo que hemos tratado de desarrollar en este apartado sobre la dimensión antropológica de la noche oscura teresiana.

Desde un punto de vista antropológico-existencial, nuestra hipótesis de partida ha sido la de interpretar la noche oscura como una experiencia de ‘desfondamiento existencial’. Dicha experiencia se caracteriza por generar una sequedad espiritual absoluta causada, a su vez, por alguna experiencia de dolor radical, como puede ser el sinsentido que provoca angustia, sufrimiento. El sinsentido más radical entendemos que no se refiere necesariamente a una experiencia dolorosa concreta en el conjunto de la vida, sino a la experiencia misma del sinsentido de la propia existencia cuando esta se aleja de la fuente de su ser, Dios. Martín Velasco recoge bien esta experiencia precisamente comentando el testimonio de Teresa:

“La situación inicial del hombre para santa Teresa no es muy diferente de la nuestra. El hombre se encuentra literalmente perdido y necesita buscarse. Tiene necesidad de realidad y su vida le parece como sueño. Quisiera seguridad y tiene conciencia de vivir en la ilusión. Se afana por apropiarse el ser y cuanto más ahínco pone en ello más siente que se enajena, se aliena a sí mismo en el tener, el quehacer o el aparentar de la honra. Y es que, ajenos a Dios, los hombres se enajenan de sí mismos. Olvidados de Dios se olvidan de sí. Alejados de Dios se alejan de su propia realización. Por último, y para colmo de males, la miseria del hombre lejos de Dios es tal que parece condenado a ignorarla sin remedio. Hasta el punto de que cada intento por remediarla parece condenarle a hacerla todavía más honda”³²⁵.

Nos preguntamos, pues, por la afinidad con esta experiencia en la vida y obra de Teresa de Jesús. Para ello, iniciamos nuestra indagación esbozando su propuesta antropológica a partir de la lectura de la primera morada. Partimos de la afirmación de que toda enseñanza teresiana tiene como base su propia experiencia. De ahí que podamos deducir, a partir de su descripción de la persona, su propia experiencia de la condición humana. En esta aproximación queda de manifiesto la intuición de la esencia del ser humano a partir de la vinculación fundante con Dios que habita en su interior, lo cual le dota de gran dignidad, hermosura y capacidad.

Descubrir esta verdadera identidad es la gran aventura de la existencia humana que, no obstante, puede vivir de espaldas a esta orientación – gran ignorancia, superficialidad existencial, sinsentido – o bien puede entrar en una dinámica de

³²⁵ MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios, o.c.*, 124.

conversación con Dios – a través de la oración – y consigo mismo – a través del conocimiento propio. Hemos señalado que un lugar de anclaje del ‘desfondamiento’ en la visión antropológica teresiana lo encontramos en el ‘destierro’ que vive el alma que está fuera de sí misma, lejos de su centro – el paraíso -, y también en esa sensación de vértigo inicial que produce el encuentro con la propia miseria.

Como segundo paso para verificar nuestra hipótesis, analizamos tres procesos de purificación que afectan a tres elementos esenciales del ser humano: la capacidad de autoconciencia o propio conocimiento, el deseo o anhelo fundamental y la acción. En cada uno de ellos hemos podido percibir matices propios de la crisis existencial vivida por Teresa de Jesús como parte de su noche oscura. Al analizar el proceso del propio conocimiento, nos encontramos con que la experiencia de vivir “sin Dios”, lejos o a espaldas de Él genera una desolación radical, bien porque ni siquiera sabemos quiénes somos, bien porque nos encontramos con nuestra propia miseria. Concretamente estamos hablando del sinsabor que deja a la persona encontrarse con determinadas verdades sobre sí misma, el rechazo interior que produce el encuentro con la propia sombra, es decir, “ese aspecto de la personalidad del que un individuo se avergüenza o que no quiere reconocer porque es inaceptable para la personalidad consciente”³²⁶.

Al analizar el proceso de purificación del deseo, nos hemos encontrado con un primer nivel de purificación activa que conduce a la autenticidad existencial. Se trata de un proceso que implica un doble ajuste. Por un lado, es orientar nuestros deseos hacia Dios, o dicho de otro modo más concreto, que vayan conforme al evangelio. Por otra parte, se trata de ‘concertar’ los deseos y las obras, lo cual requiere de nuestra parte un ejercicio no exento de sufrimiento, precisamente al constatar nuestras incoherencias.

En un segundo nivel de purificación del deseo, que consideramos pasiva, hemos prestado especial atención a las *Exclamaciones* por ser estas un grito existencial al Dios Ausente que, sin embargo, no deja de estar presente en forma de deseo o anhelo, de pregunta o de súplica en el alma de Teresa. Nuestra existencia que pregunta nos remite a un Dios que se manifiesta como Silencio divino. Es decir, porque lo más íntimo de nosotros mismos es Silencio, emerge la pregunta y el movimiento o dinamismo hacia

³²⁶ WELCH, J. *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*, Bilbao, DDB, 2001, 165. (Para un mayor desarrollo de este aspecto consultar las páginas 153-184).

delante buscando respuesta. Las preguntas son la puerta de acceso a una experiencia ontológica profunda, en la cual Dios se muestra como Ausencia o Silencio. El sentimiento de la ausencia aquí adquiere un sentido positivo en cuanto que es un indicador de esa apertura radical de la persona que la dispone para el encuentro con Dios como Absoluto³²⁷. Gracias a este proceso de purificación, la persona entra en contacto con su propio “deseo abisal”. Tal y como nos recuerda Juan de la Cruz, “el alma, en este estado de desposorio espiritual, está con aquella gran fuerza de *deseo abisal* por la unión con Dios, así como la piedra cuando con grande ímpetu y velocidad va llegando hacia su centro”³²⁸.

Y por último, el proceso de purificación de la acción nos permite identificar la noche también como una experiencia de “no poder”. Tocar ese fondo de la impotencia humana nos abre a la confianza como núcleo fundamental de la experiencia creyente. El análisis de la etapa más activa de Teresa, sobre todo a través de sus fundaciones, nos revela que toda su vida se convierte en una manifestación de la verdadera actitud teologal, fruto de la transformación de toda la persona que se gesta en la noche. Se trata de integrar la experiencia del fracaso o frustración de nuestros proyectos como posibilidad real en nuestra vida, aun cuando no se produzca de hecho. Como lo muestra el hecho de que Teresa muchas veces atraviesa por esta noche de pusilanimidad en fundaciones que sí salieron adelante, y cuya causa tiene claro que no es natural³²⁹.

Esta interpretación antropológica ya nos permite intuir al Dios que se revela a través de estos tres procesos que transforman a la persona. En la confluencia de las tres, la persona “toca” su límite más absoluto, y esto, como afirma Schillebeeckx, nos

³²⁷ “La pregunta radical que es el hombre, por debajo de las preguntas que se hace, nos descubre una razón que, abarcando con la interrogación de su inteligencia a todo lo que existe, es incapaz de abarcarse a sí misma, está puesta en cuestión, y así es invitada por la luz de la inteligencia que ejerce en todo lo que conoce a descubrir una luz que la excede y la ilumina” (MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico, o.c.*, 257).

³²⁸ CB 17,1.

³²⁹ “No entiendo la causa de tanta desgana como yo entonces tenía. Porque si es por poca posibilidad, menos había tenido en otras fundaciones. A mí pareceme era el demonio, después que he visto lo que ha sucedido, y así ha sido ordinario que cada vez que ha de haber trabajo en alguna fundación, como nuestro Señor me conoce por tan miserable, siempre me ayuda con palabras y con obras. He pensado algunas veces cómo en algunas fundaciones que no los ha habido, no me advierte Su Majestad de nada. Así ha sido en esto; que, como sabía lo que se había de pasar, desde luego me comenzó a dar aliento. Sea por todo alabado. Así fue aquí, como dejo ya dicho en la fundación de Palencia, que juntamente se trataba, que con una manera de reprehensión me dijo que de qué temía, que cuándo me había faltado. *El mismo soy; no dejes de hacer estas dos fundaciones*. Porque queda dicho en la pasada el ánimo con que me dejaron estas palabras, no hay para qué lo tornar a decir aquí, porque luego se me quitó toda la pereza. Por donde parece no era la causa la enfermedad ni la vejez” (F 31,4).

recuerda que “la experiencia mística «inmediata» de Dios, a fin de cuentas, está relacionada con experimentar a Dios por la vía de la mediación de nuestro «límite absoluto»”³³⁰. De alguna manera, esta queda abierta a la presencia de un Dios que se revela como Fuente del ser y revelador de nuestra verdadera identidad, como la Verdad y sumo Bien que anhela el corazón, y como Aquel que merece toda nuestra confianza, fuente de la osadía. Nos vemos remitidos, de este modo, a la dimensión teológico-cristológica de la noche oscura teresiana. Además de profundizar en estas afirmaciones sobre Dios, veremos que la presencia de Jesús como “palabra verdadera” se ofrecerá como garantía del viaje, guía y referencia del mismo. En definitiva, como clave hermenéutica principal de la noche oscura de Teresa de Jesús.

5. Dimensión teológico-cristológica: el proceso de encuentro con Dios

Después de haber analizado los textos principales referidos a la noche teresiana y haber desentrañado las implicaciones antropológico-existenciales de la misma, nos disponemos ahora a desarrollar la dimensión teológico-cristológica. Es importante señalar que no tratamos de una experiencia diferente cuando nos referimos a la noche oscura desde esta interpretación teológica, sino que se trata de la misma experiencia de fondo visualizada desde la óptica del teólogo que busca la comprensión de la fe y de Dios a través de ella. Nuestras preguntas, en este caso, serán: ¿qué experiencia de Dios tiene Teresa a través de la noche oscura?, ¿de qué forma incide en su proceso como mujer creyente?, ¿qué nueva comprensión tiene del misterio de Dios?

En el apartado anterior, el concepto “desfondamiento existencial” ha constituido el marco de interpretación de la noche oscura en su dimensión antropológica. Por otra parte, la noche oscura, en cuanto concepto teológico, hace referencia a una fase específica del proceso espiritual que acontece en el marco de todo un itinerario de fe y que para Teresa se explicita en el *Castillo Interior*. Por esta razón, de nuevo será esta obra la que tomaremos como referencia directa, si bien nos remitiremos a otras obras con libertad respetando siempre el sistema de pensamiento teresiano.

³³⁰ SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1994, 133.

Este apartado se desarrollará a través de tres pasos fundamentales que, a nuestro entender, centran la reflexión teológica suscitada a partir del estudio de la noche oscura teresiana. En el primero de ellos, desde el ámbito de la teología espiritual, abordaremos la cuestión de la autocomunicación de Dios³³¹ y el lugar que ocupa la noche o silencio divino desde la experiencia teresiana. En segundo lugar, expondremos la significación de la noche oscura desde una perspectiva cristológica. La identificación con Cristo Crucificado y el concepto de kénosis será el anclaje teológico de esta noche oscura, como trataremos de argumentar. En tercer y último lugar, desde el ámbito de la antropología espiritual, trataremos sobre la incidencia en el proceso creyente de la noche oscura.

5.1. Dios está en permanente comunicación con la persona

Teresa de Jesús es una testigo privilegiada de la comunicación de Dios³³² a la persona. En este sentido, de su mano accedemos al principio fundamental de nuestra fe de un modo sencillo, a la vez que profundo, que consiste en la afirmación de que Dios, sin dejar de ser misterio para el hombre, se ha hecho cercano y ha querido entrar en comunicación con él³³³. A este propósito consagra su obra de madurez y cumbre de su doctrina espiritual, *Castillo Interior*³³⁴:

“Quizá será Dios servido *pueda por ella daros algo a entender* de las mercedes que es Dios servido hacer a las almas y las diferencias que hay en ellas, hasta donde yo hubiere entendido que es posible; que *todas será imposible entenderlas nadie*, según son muchas, cuánto más quien es tan ruin como yo; porque os será gran consuelo, cuando el Señor os las hiciere, *saber que es posible*; y a quien no, para alabar su gran bondad; que así como no nos hace daño considerar las cosas que hay en el cielo y lo que gozan los

³³¹ En realidad se trata de un tema prioritario para la Teología Fundamental que nosotros abordaremos desde una perspectiva teológico-espiritual.

³³² Teresa, desde su experiencia concreta, puede ser considerada uno de esos “testigos autorizados” del Dios cristiano que se revela a través de los acontecimientos históricos, y de forma culminante en la encarnación del Hijo. El primer rasgo específico de la revelación cristiana es precisamente este principio de historicidad (Cf. LATOURELLE, R., “Revelación”, en LATOURELLE, R.-FISICHELLA, R., *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010, 1264-1265).

³³³ “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina. En esta revelación, Dios invisible movido por amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía” (DV 2).

³³⁴ La aportación doctrinal de Juan de la Cruz respecto de la comprensión de la fe, complementa adecuadamente las intuiciones y reflexiones al respecto de Teresa de Jesús. Podemos acceder a una presentación sintética de la misma en RUIZ, F., *Místico y maestro, o.c.*, 243-263. Comenta Ruiz que la “intención principal de fray Juan, en materia de fe, es afirmar que el centro, origen y contenido de la fe es Dios vivo en persona, que libremente se comunica y manifiesta, buscando comunión con el hombre. Dios es Sujeto personal activo de la revelación, antes y más que objeto pasivo de la fe del creyente y de la búsqueda del hombre” (RUIZ, F., *o.c.*, 246).

bienaventurados, antes nos alegramos y procuramos alcanzar lo que ellos gozan, tampoco nos hará *ver que es posible* en este destierro *comunicarse un tan gran Dios con unos gusanos tan llenos de mal olor*; y amar una bondad tan buena y una misericordia tan sin tasa³³⁵.

Hacemos algunos subrayados a partir de este texto que nos sirven de marco para este primer paso de nuestra reflexión teológica. En primer lugar, Teresa se siente esa mediadora para dar a entender cómo actúa Dios en su comunicación con el ser humano. En él, se hace referencia a las mercedes que, en lenguaje teresiano, es una forma de hablar de los dones recibidos de Dios, es decir, de la gracia³³⁶. La mayor merced o gracia es precisamente esa decisión por parte de Dios de comunicarse con la criatura, subrayando especialmente la desproporción entre los dos interlocutores, “un tan gran Dios” y “unos gusanos tan llenos de mal olor”³³⁷. Por último, su insistencia en saber y ver que es posible, nos sitúa ante la certeza de que se realiza dicha comunicación. Pero esto no niega la gratuidad del don, respetando así la libertad e iniciativa de Dios, pues también se contempla en este texto la posibilidad de que no seamos receptores de ese modo de comunicación. Teresa es cuidadosa a la hora de matizar sus afirmaciones: está hablando específicamente de la posibilidad de comunicación personal con Dios a través de la oración entendida por ella como “trato de amistad”.

Por tanto, en la posibilidad de comunicación por parte de Dios hay decisión, iniciativa, libertad y gracia³³⁸; por parte de la persona, testimonio, incapacidad o limitación para comprender todas las formas posibles de comunicación y receptividad; con respecto a la relación misma, la desproporción queda especialmente señalada. Veremos más adelante la importancia que tiene para Teresa esta desproporción con relación a su propia experiencia de noche.

La pregunta que nos hacemos en este marco de la libre decisión por parte de Dios de comunicarse con la criatura es cómo podemos interpretar aquí la noche oscura.

³³⁵ 1M 1,3. Los subrayados son nuestros.

³³⁶ GARCÍA, C., “Gracia santificante”, en: *DSTJ*, 313-323.

³³⁷ 1M1,3.

³³⁸ “Dios se comunica como Él es, y se convierte en misterio presente, encanto y tormento de la fe. El encanto, por su infinitud, bondad, hermosura. A través de los hechos y palabras de la revelación, se manifiesta comunicativo y asequible. Atrae y colma la mente y el corazón. Pero revelación quiere decir presencia de amistad, no evidencia visual o intelectual. Dios se revela, pero no se desvela. Sigue envuelto y escondido en su grandeza insondable [...]. Aunque se manifiesta, sigue siendo invisible. De ahí el sufrimiento de la fe” (RUIZ, F., *Místico y maestro*, o.c., 247).

¿Rompe Dios con su propósito de diálogo y encuentro con el hombre, o, más bien, la misma dinámica de la comunicación lleva intrínseca esta experiencia de noche? ¿La noche es un paréntesis en la autocomunicación divina o más bien rebela una nueva forma de encuentro y presencia? La respuesta a estas preguntas no la buscamos inicialmente en las grandes definiciones dogmáticas acerca de la Revelación, sino que nos basamos en la experiencia teresiana como fuente primera que abre la reflexión teológica al respecto. Nuestra labor será confrontar unas y otra para ver de qué modo se iluminan mutuamente. Nuestro propósito, por tanto, es dejar hablar a Teresa como testigo de este Dios que está en permanente comunicación con nosotros.

5.1.1. El “trato” de amistad con Dios, contexto de la noche oscura

La oración es el núcleo integrador de toda la experiencia espiritual cristiana y en este sentido, también de la teresiana³³⁹. Nos preguntamos ahora qué implicaciones tiene para la interpretación de la noche oscura la comprensión de la oración como “trato de amistad”. El objetivo de este apartado es ofrecer una síntesis de este marco como espacio privilegiado en el que se produce la experiencia mística de Teresa de Jesús, y por tanto, también la noche oscura que forma parte de ella. Se trata de un tema ampliamente estudiado en nuestra autora, reconocida en el ámbito teológico como

³³⁹ La oración es reconocida por muchos autores como la experiencia central de toda religión, como la puesta en ejercicio de la religión. “Todos los estudios subrayan, además de su universalidad, el lugar central de la oración en el conjunto de las mediaciones religiosas [...]. Por eso no es extraño que los estudiosos de las religiones coincidan en referirse a la oración como «la puesta en ejercicio de la religión», como su corazón, su centro, su aliento; que hagan de ella la prueba más fiable de la existencia de la religión” (MARTÍN VELASCO, J., *Orar para vivir. Invitación a la práctica de la oración*, Madrid, PPC, 2008, 12). Afirmamos pues que la oración emerge de la necesidad humana de reconocer la presencia de Dios y es el modo como la persona expresa su consentimiento y acogida a esta presencia. Esta es la razón por la que hablamos de la oración como núcleo integrador o expresión de la centralidad de Dios en la vida del creyente: “(La actitud orante) es la expresión originaria de la actitud religiosa fundamental, de la actitud creyente. En esta actitud comienza el hombre a vivir la toma de conciencia de esa misteriosa Presencia, y su decisión de responder a ella. Podría describirse, en hermosa fórmula de san Juan de la Cruz, como advertencia amorosa de Dios. consiste fundamentalmente en poner la persona, vivir la propia vida, en la presencia de Dios” (MARTÍN VELASCO, J., *o.c.*, 20-21). En el contexto específico del cristianismo, “el punto de construcción (de la trilogía sobre Jesús de Benedicto XVI) es ver a Jesús en comunión con su Padre, lo cual es el centro de su vida. Ahora bien, esto es lo que como hemos visto se desvela precisamente en la oración de Jesús: que es el Hijo que está en diálogo con el Padre, que vive en comunión con el Padre, que esa comunión con el Padre no solamente habita su oración, sino que impulsa su acción e inspira su enseñanza. Además, por estar en comunión con el Padre nos puede transmitir su rostro, nos puede hacer partícipes de su relación con Dios, nos puede introducir en la comunión con Dios. A lo largo de la trilogía, esta afirmación de la comunión de Jesús, el Hijo, con el Padre se repite como una cantinela o estribillo que acompaña todo el desarrollo de la obra. Creo totalmente justificado traducir la afirmación de Benedicto XVI a esta otra: la oración de Jesús es su punto de construcción, porque en la oración se desvela la comunión con el Padre” (cf. URIBARRI BILBAO, G., “La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa”, en: http://recursos.ufv.es/docs/ratz2015-2.pdf#_ga=1.34972386.250262906.1446044662, [Consulta: 08/07/2016]).

maestra de oración. Nos remitimos a los principales estudios específicos como principal fuente de información³⁴⁰, si bien, a nosotros nos interesa subrayar el elemento central y más importante de la oración teresiana: la comprensión de la oración como un trato de amistad entre Dios y la persona humana³⁴¹.

Así lo podemos reconocer en la vida de Teresa de Jesús, aunque no fue así desde el principio. En ella, descubrimos inicialmente un deseo de salvación, de plenitud o felicidad total. Aparece ya en sus primeros recuerdos infantiles, "...deseaba yo mucho morir así, no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo, [...]. Espantábamonos mucho el decir que pena y gloria era para siempre, en lo que leíamos. Acaecíanos estar muchos ratos tratando de esto y gustábamos de decir muchas veces: ¡para siempre, siempre, siempre! En pronunciar esto mucho rato era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad"³⁴². Esta es la primera vez que Teresa menciona la palabra 'camino' en su autobiografía. La búsqueda de esta verdad es lo que le hace ponerse en marcha³⁴³. Dios como verdad, lo que permanece para "siempre, siempre, siempre"³⁴⁴.

Lo que verdaderamente va a revolucionar su búsqueda y a movilizar todo su ser hacia este horizonte de plenitud, será precisamente el descubrimiento de la oración como un 'trato de amistad'. El horizonte difuso y abstracto del 'cielo' como el lugar del gozo sin fin, se hace próximo, concreto y personal en el descubrimiento de Dios como Amigo, con quien puede mantener una relación de amistad, amarle y ser amada. La sed

³⁴⁰ Entre los principales trabajos específicos sobre la oración teresiana que hemos consultado destacamos los siguientes: PABLO MAROTO, D. DE, *Teresa en oración. Historia, experiencia, doctrina*, Madrid, EDE, 2004; HERRÁIZ, M., *La oración, historia de amistad*, Madrid, EDE, 1982; ID., *La oración, hogar de amistad*, Salamanca, Sígueme, 2007; ÁLVAREZ, T., "Oración, camino a Dios: el pensamiento de Santa Teresa", en ID., *Estudios teresianos, vol. III*, Burgos, Monte Carmelo, 1996, 45-101; IB., "Santa Teresa de Jesús contemplativa", en *o.c.*, 103-171.

³⁴¹ A lo largo de la historia, en todo tiempo, cultura y lugar, los seres humanos han expresado, también de diversos modos, su experiencia de Dios que, más allá de todo nombre y manifestación concreta, se caracteriza por tres rasgos: el reconocimiento de Dios como misterio, como íntimo y como presencia. Se trata de tres rasgos que nos hablan de lo que Dios es para la persona, en cuanto que es experimentado por un sujeto, no tanto de lo que Dios es en sí mismo. (Cf. MARTÍN VELASCO, J., *o.c.*, 12-23).

³⁴² V 1,4.

³⁴³ Este será el inicio de una larga historia de búsqueda de la verdad que culminará con el encuentro con Dios como "la misma Verdad" (V 40,3). En el marco de la oración "habla Teresa de una verdad vital, del ser de los amigos que tratan de amistad y protagonizan la historia de la oración. porque no hay encuentro sino en la verdad de Dios y el hombre, a la que la oración abre y la que, en su desarrollo, presupone. Conocer a Dios y conocerse a sí mismo hará que el encuentro sea real, que la oración sea auténtica" (HERRAIZ, M., *La oración, historia de amistad*, Madrid, EDE, 1982, 53).

³⁴⁴ V 1,4.

y búsqueda de verdad se funde así en Teresa de Jesús con la sed y búsqueda del amor pleno y total. Guiada por su larga y costosa experiencia de oración, comprenderá el valor infinito, la centralidad o lo absolutamente necesario que es cultivar esta amistad con Dios que nos amó primero³⁴⁵. Es entonces cuando hablará de oración a partir de la experiencia de la amistad:

“Y quien no la ha comenzado, por amor del Señor le ruego yo no carezca de tanto bien. No hay aquí que temer, sino que desear; porque, cuando no fuere adelante y se esforzare a ser perfecto, que merezca los gustos y regalos que a estos da Dios, a poco ganar irá entendiendo el camino para el cielo; y si persevera, espero yo en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo *que no se lo pague*; que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama”³⁴⁶.

La amistad como categoría antropológica para hablar de la relación entre Dios y la persona tiene raíz bíblica. Así habla Moisés con Yavé en la tienda del encuentro: “El Señor hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con un amigo”³⁴⁷. En este sentido, Teresa de Jesús no es original, por el hecho de hablar de la oración en clave de amistad³⁴⁸. Pero sí que encontramos en ella uno de los más cualificados testimonios de esta historia de amistad entre Dios y la persona que dota a su definición, como afirmará Tomás Álvarez, de un acento personalista excepcional³⁴⁹. El trato de amistad con Dios, de hecho, será el verdadero núcleo integrador y vertebrador de toda su experiencia y

³⁴⁵ Existe el riesgo de hacer una lectura parcial y espiritualista de la doctrina teresiana, según la cual se ha pensado que la experiencia de Dios que tiene Teresa de Jesús acontecía solo en el espacio de la oración, y, por tanto, en el interior de su alma. Esta presencia de Dios, que en un primer momento Teresa busca y experimenta en el interior de sí misma, poco a poco va desbordando los límites de su alma-morada para descubrir que Dios mismo es la morada en la que habita toda la realidad (Cf. 5M 2,5 y 6M 10,3). Este progresivo ensanchamiento del espacio para el encuentro con Dios que vive Teresa en su itinerario de oración nos ha permitido proponer también la noche oscura en un espacio más amplio que el explícitamente orante.

³⁴⁶ V 8,5.

³⁴⁷ Ex 33,11.

³⁴⁸ “La oración cristiana es un misterio. Por eso, indefinible. Cualquier definición no pasa de ser un intento aproximativo, no una «fijación» de la realidad que llamamos oración. de ahí las múltiples y variadas definiciones que se han ido dando a lo largo de la historia. Hemos venido aceptando como dos tipos: una definición más intelectual, «elevación de la mente a Dios»; otra, más sencilla y popular, «petición a Dios de las cosas que convienen a los hombres». Teresa nos regaló la suya, que se aleja de una y de otra: «No es otra cosa oración mental, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (V 8,5). La oración se religa al amor. Amor amistoso” (HERRAIZ, M., *o.c.*, 43).

³⁴⁹ “El aspecto más destacado de la definición es sin duda su acento personalista. La oración es reducida a un acto en que el hombre ‘trata con’ Dios; relegando a la penumbra el contenido objetivo del acto: ‘de qué tratar’; prescindiendo incluso de su ulterior funcionalidad: ‘para qué tratar de amistad con Él’ [...]. La oración es vista como un valor que se justifica en sí mismo [...]. La quintaesencia de la oración reside en la actuación misma de la relación de amistad entre las dos personas que logran entablarla: es por tanto ‘hacer amistad’, ‘tratarse’ dentro de la amistad” (ÁLVAREZ, T., “Oración, camino hacia Dios: el pensamiento de Santa Teresa”, *art.cit.*, 67).

también su doctrina. Teresa no es una teórica de la oración, sino una orante experta en el trato de amistad que, eso sí, buscará en todo momento fundamentar y confrontar con la Escritura y con la Tradición de la Iglesia³⁵⁰.

Teresa es iniciada en este modo de orar a través del recogimiento propuesto por F. Osuna en su *Tercer Abecedario*. Gracias a este método, muy pronto descubre otra Presencia, un Tú que quiere entrar en diálogo con ella desde su mismo centro. La oración reducida a la mera reflexión sobre las bondades del evangelio y la propia verdad personal, propia de la meditación, es trascendida por esta dimensión de encuentro “con quien sabemos nos ama”. Así, Teresa nos comparte: “acaeciame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí u yo toda engolfada en Él.”³⁵¹

A partir del reconocimiento de la presencia, el diálogo y la comunicación directa se convierte en piedra angular de esta relación entre Dios y la persona. “Quiere Dios por su grandeza que entienda esta alma que está Su Majestad tan cerca de ella que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino hablar ella misma con Él, y no a voces, porque está ya tan cerca que en meneando los labios la entiende.”³⁵² Dios es presentado como el que “hinche el vacío que por nuestros pecados teníamos hecho en el alma”³⁵³. Cuando Teresa se sitúa como maestra de oración de sus hermanas, insistirá en “que hemos de procurar estar a solas, y aun plega a Dios entendamos con quién estamos y lo que nos

³⁵⁰ Son muchas las referencias que tenemos respecto del discernimiento al que Teresa somete su vida de oración, teniendo como criterio discernidor fundamental, la Sagrada Escritura. Proponemos algunas citas significativas: “Que, a lo que yo veo y sé de experiencia, de tal manera queda el crédito de que es Dios, que vaya conforme a la Sagrada Escritura, y como un tantico torciese de esto, mucha más firmeza sin comparación me parece tendría en que es demonio que ahora tengo de que es Dios, por grande que la tenga” (V 25,13); “Yo, aunque como digo me parecía imposible dejarse de hacer, de tal manera creo ser verdadera la revelación, como no vaya contra lo que está en la Sagrada Escritura o contra las leyes de la Iglesia que somos obligadas a hacer. Porque, aunque a mí verdaderamente me parecía era de Dios, si aquel letrado me dijera que no lo podíamos hacer sin ofenderle y que íbamos contra conciencia, paréceme luego me apartara de ello o buscara otro medio” (V 32,17); “De una cosa os aviso, que no penséis, aunque sean de Dios, seréis por eso mejores, que harto hablé a los fariseos, y todo el bien está cómo se aprovechan de estas palabras; y ninguna que no vaya muy conforme a la Escritura hagáis más caso de ellas que si las oyeseis al mismo demonio” (6M 3,4).

³⁵¹ V 10,1.

³⁵² V 14,5.

³⁵³ V 14,6.

responde el Señor a nuestras peticiones. ¿Pensáis que se está callando aunque no lo oímos? Bien habla al corazón cuando le pedimos de corazón.”³⁵⁴

En este marco de la amistad con Dios, lo único que podemos nosotros hacer es disponernos para recibir. Esta es la clave fundamental de toda la experiencia teresiana. A partir de ella, la vida espiritual se interpreta de otro modo. Disponernos es estar cerca, consentir “un tan gran amigo al lado”, entrar en diálogo y comunicación, más aún, acoger “cómo Dios se comunica”. Todo el proceso de oración se propone como el camino para aprender a ser amigos. Un camino que, eso sí, va a estar lleno de presencias y ausencias.

Efectivamente, en el contexto de la oración como trato de amistad, la noche oscura es subjetivamente percibida por el orante como una ‘ausencia’ de Dios. En una primera fase del proceso, la ‘ausencia’ se experimenta como parte de la purificación del orante que aún está aprendiendo esta nueva forma de relación con Dios a través del diálogo: son las sequedades que ponen a prueba el amor³⁵⁵. En una segunda fase, cuando irrumpe la oración contemplativa, y el orante se sumerge en la oración mística, la ‘ausencia’ pasará a ser un nuevo lenguaje de Dios que invita a entrar en otro canal de comunicación distinto³⁵⁶. En ambos casos, tendrán como finalidad fundamental educar al orante-amante.

En resumen, la experiencia de Dios vivida como encuentro con un Tú con el que Teresa entra en relación va a transformar radicalmente su mirada sobre sí misma y la interpretación de la vida espiritual. Humanamente hablando, es una mujer de metas, o lo

³⁵⁴ CP (E) 40,4.

³⁵⁵ Teresa experimentó en su historia un largo proceso de grandes sequedades, unos “dieciocho años” (V 4,9), dirá. Período que corresponde los primeros años de vida religiosa, hasta la denominada conversión teresiana ante el Cristo llagado, de 1554 (Cf. V 7,1). A partir de su experiencia, elaboró su propia enseñanza al respecto que ofreció en sus obras *Vida*, *Castillo Interior* y *Camino de perfección*, fundamentalmente. De ella se desprende que las dificultades en este primer período “unas veces nacen del temperamento del propio orante: falta de imaginación creadora, entendimiento tardío en el discurrir, melancolía e inconstancia del carácter; o también, el entendimiento demasiado vivo que obstaculiza la necesaria afectividad, la fantasía e imaginación desenfrenada que es causa de distracciones, las ocupaciones, el trabajo agobiante, excesiva preocupación por las cosas de este mundo, el apego a las imperfecciones y al mismo pecado, la vida desarreglada, y por fin, la aridez, la sequedad espiritual, la noche oscura que Dios permite. Otras veces puede ser falta de «ternura y sentimiento interior de devoción», experiencia de la «sequedad», del «disgusto y desabor», «mala gana» (V 11,10-11)” (PABLO MAROTO, D. DE, *Teresa en oración, o.c.*, 363).

³⁵⁶ Se trata de las penas y trabajos de los que Teresa da cuenta especialmente en las sextas moradas y que han constituido el núcleo de nuestro análisis en este capítulo. Hablamos de la experiencia purificadora del desposorio espiritual.

que es lo mismo, de fuertes deseos que le hacen orientar toda su vida, “cueste lo que costare”, a alcanzar dicha meta: la gloria “para siempre, siempre, siempre”. Cuando este modo de oración irrumpe en su vida y se va consolidando como experiencia, el horizonte anhelado de gozo eterno se transforma en una promesa de relación, de unión de amor con Dios sin fisura. Esta unión no se promete solo para el futuro, sino que acontece ya, está presente, pues no está deseando otra cosa este buen Dios sino darse a sus amigos. Vivir esta relación de amistad a fondo, supondrá el paso por la noche oscura en la forma de sufrimiento mutuo y de silencio entre amigos que vemos a continuación.

5.1.2. “Sufrir” la diferencia

La noche oscura tiene como uno de sus componentes esenciales el sufrimiento o dolor de aquellos que la padecen. Precisamente, el discernimiento sobre las causas de este dolor es fundamental para determinar si estamos ante una experiencia de noche espiritual o simplemente ante una experiencia humana de sufrimiento. En nuestro caso, nos referimos al “dolor místico”³⁵⁷ que acontece después de una primera fase de fascinación y placer por el despertar del alma a una nueva forma de percibir a Dios en la propia vida. Una nueva y profunda sensación de indignidad acompaña esta experiencia de sentirse amada. Y de ahí brota también el deseo de reorientar la vida, ordenar los deseos y despojarse de todo aquello que entorpece la relación. Es el proceso de purificación que conlleva el camino hacia la unión con Dios.

En el caso de Teresa, es fácil identificar la raíz fuertemente relacional que tiene la purificación del yo. La primera experiencia que aflora en la amistad con Dios es la desproporción radical que hay entre Dios y la persona. En el lenguaje teresiano, marcado por su contexto social, hablaremos de las distintas condiciones³⁵⁸ entre ambos protagonistas de la historia. Forma parte esencial del proceso de ser amigos que se vayan “encontrando las condiciones”. Hay desproporción porque claramente una está ya ajustada a su verdadero ser, la condición de Dios. Pero la condición humana dista

³⁵⁷ “Es en este tormento de la contrición, en esta aguda conciencia de indignidad, donde tenemos el primer retroceso pendular del yo oscilante, desde el estado inicial del placer místico al complementario estado de dolor” (UNDERHILL, E. *La mística*, o.c., 233).

³⁵⁸ “Natural o genio de los hombres: y así se suele decir de la persona que le tiene suave, dócil, blando, y que es de buena condición: y al contrario de la que le tiene recio, fuerte, indigesto, y que es de mala condición. Otras veces se explica por su misma cualidad: como Juan es de blanda o recia condición: y siempre se entiende por genio o natural” (*Diccionario de Autoridades*, vol. I, Edición facsimil, Madrid, Gredos, 1969, s.v. condición, 488).

mucho aún de ser semejante a la condición divina. Nuestra condición es “ser viciosa, sensual, ingrata”, como la define Teresa, y por mucho que nos empeñemos desde esta situación, es imposible amar a Dios porque “no es de nuestra condición”³⁵⁹. Recordemos que tratamos de la comunicación de un tan “buen Dios” con unos “gusanos tan llenos de mal olor”³⁶⁰.

La semejanza genera el sufrimiento mutuo³⁶¹. “¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con él!”³⁶². Aquí encontramos un acento propio de la propuesta teresiana. La “bondad infinita de Dios” también padece solidariamente en esta noche purificadora de la condición humana. Es una consecuencia del amor. Dios es reconocido como ese amigo bueno, verdadero y fiel precisamente por su modo de situarse ante la persona que aún no ha sido purificada o que está en ese proceso: “¡Oh, qué buen amigo hacéis, Señor mío! ¡Cómo le vais regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga a vuestra condición y tan de mientras le sufrís Vos la suya!”³⁶³.

El rostro de Dios que emerge en esta experiencia tiene los rasgos del Dios Creador en cuya acción dadora de vida y sustento de la criatura se manifiesta como suma Bondad, Amigo del hombre, paciente y generoso. Un Dios que empatiza con el sufrimiento humano, buena compañía, su protector y criador:

“He visto esto claro por mí, y no veo, Criador mío, por qué todo el mundo no se procure llegar a Vos por esta particular amistad: los malos, que no son de vuestra condición, para que nos hagáis buenos con que os sufran estéis con ellos siquiera dos horas cada día, aunque ellos no estén con Vos sino con mil revueltas de cuidados y pensamientos de mundo, como yo hacía. Por esta fuerza que se hacen a querer estar en tan buena compañía, miráis que en esto a los principios no pueden más, ni después algunas veces; forzáis vos, Señor, los demonios para que no los acometan y que cada día tengan menos fuerza contra ellos, y dáisselas a ellos para vencer. Sí, que no matáis a nadie -¡vida de

³⁵⁹ Todas las citas de este párrafo corresponden a V 8,5.

³⁶⁰ Cf. 1M 1,3.

³⁶¹ “«Sufrir» que Él esté con nosotros es soportar ser amados cuando tenemos ante nuestros ojos, con dolorosa evidencia, nuestra indignidad; es decir, que no «respondemos con el mismo amor». «Viendo lo mucho que os va en tener su amistad y lo mucho que os ama, pasáis por esta pena de estar mucho con quien es tan diferente de vos» (V 8,5). Contraste radical entre los amigos, contraste humillante y penoso que sólo salva la certeza de «lo mucho que nos ama», y de que nos «sufrir» así. Así nos acepta y espera y aguarda. No nos ama Dios únicamente cuando somos buenos, no porque somos buenos. Su amistad nos la dispensa antes. «Sufrir» esto es el camino de la conversión al amor” (HERRAIZ, M., *La oración, historia de amistad, o.c.*, 48-49).

³⁶² V 8,6.

³⁶³ *Ib.*

todas las vidas!- de los que se fían de Vos y de los que os quieren por amigo; sino sustentáis la vida del cuerpo con más salud y dáisla al alma”³⁶⁴.

5.1.3. *La noche, un tiempo de silencio entre los amigos*

En este mismo espacio de la relación de amistad, acontece la experiencia más profunda de la noche teresiana. Deducimos a partir de la lectura y análisis de los textos seleccionados, especialmente V 30 y 6M, que la noche oscura vivida por Teresa es un hecho confirmado. Pero, ¿cómo se interpreta desde el contexto de una relación de amistad entre Dios y la persona?, ¿es la noche un tiempo de silencio entre amigos? El mismo Dios cercano y que está en permanente comunicación con el ser humano, también se muestra en ocasiones lejos, incluso escondido.

¿Cómo actúa Teresa en medio de la noche? Dejemos que sus palabras sean de nuevo las que nos respondan. Se trata de un texto especialmente rico para captar la vivencia subjetiva de la noche oscura en este clima de amistad. En él podemos apreciar de nuevo la forma explícita en que se manifiesta la noche oscura. Se hace referencia a unos “grandes trabajos” donde se siente “estar sin Él”. Pero sobre todo nos interesa adentrarnos en la oración que brota del corazón de Teresa en medio de esta noche. Es capaz de dirigirse a ese Dios ausente, en tono de queja amorosa³⁶⁵ y de reproche que reclama presencia:

“Como muchas veces he dicho, *quiere el Señor que esté en tinieblas y que no vea esta luz*, y así no es mucho tema la que se ve tan ruin como yo. No ha más que ahora que me ha acaecido estar ocho días que no parece había en mí ni podía tener conocimiento de lo que debo a Dios, ni acuerdo de las mercedes, sino tan embobada el alma y puesta no sé en qué, ni cómo, no en malos pensamientos, mas para los buenos estaba tan inhábil, que

³⁶⁴ V 8,6. También encontramos expresiones similares en 7M 2,6: “se entiende claro, por unas secretas aspiraciones, ser Dios el que da vida a nuestra alma, muy muchas veces tan vivas, que en ninguna manera se puede dudar, porque las siente muy bien el alma, aunque no se saben decir, mas que es tanto este sentimiento que producen algunas veces unas palabras regaladas, que parecen no se pueden excusar de decir: ¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas!, y cosas de esta manera”. Dios se muestra como vida y sustento de la persona desde el inicio del proceso hasta el final del mismo.

³⁶⁵ “El lamento es expresión y desahogo del anhelo por el encuentro. Aparece en la oración, porque en ella se recogen todos los registros de lo humano. Difícil es la separación para una existencia que ha entrevisto el Rostro. Cuando la nostalgia irrumpe o se instala, sólo queda el gemido, incluso el aullido, como un reproche o como una llamada lanzada a un Tú infinito” (MELLONI, J., *El deseo esencial*, o.c., 178). “El lamento es la oración de la noche oscura, [...]. Contra cualquier prejuicio que desacredite la lucha con Dios calificándola de impertinente o blasfema, debe decirse que el lamento es una intensa forma de fe. No es el lamento lo que pone en peligro la relación, sino el sufrimiento inarticulado, el doloroso no comprender” (JEGGLE-MERZ, B., “¿Rezar lamentándose? La oración y el lamento”, en: BÄUMER, R., - PLATTIG, M., (Eds.), *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, Bilbao, DDB, 2011, 130).

me reía de mí y gustaba de ver la bajeza de un alma cuando no anda Dios siempre obrando en ella. *Bien ve que no está sin Él en este estado, que no es como los grandes trabajos que he dicho tengo algunas veces [...]*.

Es cierto que *yo me he regalado hoy con el Señor y atrevido a quejarme* de Su Majestad, y le he dicho: «¿cómo Dios mío, que no basta que me tenéis en esta miserable vida, y que por amor de Vos paso por ello, y quiero vivir adonde todo es embarazos para no gozaros, sino que he de comer y dormir y negociar y tratar con todos, y todo lo paso por amor de Vos, pues bien sabéis, Señor mío, que me es tormento grandísimo, y que tan poquitos ratos como me quedan para gozar de Vos os me escondáis? ¿Cómo se compadece esto en vuestra misericordia? ¿Cómo lo puede sufrir el amor que me tenéis? Creo yo, Señor, que *si fuera posible poderme esconder yo de Vos, como Vos de mí, que pienso y creo del amor que me tenéis que no lo sufrirais*; mas estáis Vos conmigo, y veisme siempre. ¡No se sufre esto, Señor mío! Suplícoos miréis que se hace agravio a quien tanto os ama»³⁶⁶.

El contexto nos sitúa en la reflexión que Teresa está haciendo acerca de los efectos que produce el paso de Dios a través de las distintas gracias o mercedes. Concretamente se centra en el efecto que le queda “de ver a Cristo”³⁶⁷. Una nota interesante que aporta este texto es que para poder interpretar adecuadamente la experiencia de Dios se ha de contar con la luz: “Si es de Dios, entiéndese por los efectos, cuando el alma tiene luz”. Es decir, los efectos a los que se referirá Teresa, al igual que los signos realizados por Jesús en el evangelio³⁶⁸, no son “datos” objetivos que se imponen con la fuerza de una evidencia científica, sino que se requiere la luz de la fe para poder acogerlos como tal acción de Dios. Sabe que este reconocimiento del obrar divino en ella también es don, pues como muchas veces ha dicho “quiere el Señor esté en tinieblas y que no vea esta luz”. Está aludiendo aquí de forma explícita a la experiencia de noche narrada anteriormente en V 30, 8-18, son los “grandes trabajos” que ha dicho antes. Sin embargo, parece que en esta ocasión alude a una situación de ausencia más moderada. Dios no se deja sentir, pero no se duda de su presencia, “bien

³⁶⁶ V 37,7-8. Los subrayados son nuestros.

³⁶⁷ V 37,4. Se trata de un texto especialmente relevante para comprender la relación con Cristo. Más adelante lo comentaremos con relación a dicha relación.

³⁶⁸ “Jesús no realizaba sus curaciones para probar su autoridad divina o la veracidad de su mensaje. De hecho, cuando a Jesús se le pide una prueba espectacular que dispense, por decirlo así, del riesgo de tener que adoptar una decisión, Jesús se niega. No ofrece espectáculo. Sus curaciones, más que una prueba del poder de Dios, son un signo de su misericordia, tal como la capta Jesús. En realidad, para los galileos, los «milagros» no probaban nada de manera inapelable, aunque invitaban a ver en el taumaturgo alguna relación estrecha con Dios. Los maestros de la ley, sobre todo, eran bastante escépticos ante hechos prodigiosos. A sus ojos, un «milagro» no prueba nada si el taumaturgo no se mueve en el marco de la ley. De ahí el escándalo que provoca Jesús al curar incluso en sábado, desafiando las tradiciones ortodoxas. De hecho, Jesús no logra una adhesión generalizada. Unos confían en él, otros no. Algunos le siguen, otros lo rechazan” (PAGOLA, J. A., *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, PPC, ⁸2008, 174).

ve que no está sin Él”, pero “no hay arder el fuego de amor de Dios”. Dios Amigo-Presencia está en silencio.

Efectivamente, podemos decir que la noche oscura se muestra aquí como un tiempo de silencio entre amigos. Vemos desde esta perspectiva que “la noche no interrumpe tu (de Dios) historia con el hombre, la noche es tiempo de salvación”, como expresa el himno litúrgico³⁶⁹. No aparece la angustia o desesperación porque se perciba un silencio absoluto y para siempre, sino desde la impaciencia de quien ha gustado de la comunicación gozosa y ahora se le priva de ella. Sabe que la queja es fruto del amor, y por tanto, de la confianza. En cómo soporta Dios estas quejas reconoce Teresa su grandeza y verdadera majestad, en contraste con la humana. Pues por eso dice que “algunas veces desatina tanto el amor, que no me siento, sino que en todo mi seso doy estas quejas y todo me lo sufre el Señor. ¡Alabado sea tan buen Rey! ¡Llegáramos a los de la tierra con estos atrevimientos!”³⁷⁰.

En este sentido, hemos asistido a una especie de rebeldía por parte de la Teresa mística ante el silencio u ocultamiento de Dios. Permanece apegada a la comunicación gustosa y explícita que está experimentando también en este tiempo en forma de arrobamientos, hablas y visiones. El silencio aquí es un tiempo de espera, del “todavía no” en el camino de unión definitiva con Dios. Y aún se experimenta como ausencia que despierta más el deseo de presencia.

5.2. La sacratísima humanidad de Cristo, una luz en la noche

La referencia cristológica en cualquier estudio teológico sobre Teresa de Jesús es una cuestión ineludible. La relación con Cristo es el eje vertebrador de toda la experiencia espiritual teresiana³⁷¹. Por esta razón, nuestra pretensión en este apartado es desentrañar la significación de la noche oscura desde esta perspectiva cristológica. Para

³⁶⁹ Himno de Vísperas del martes de la segunda semana del tiempo ordinario.

³⁷⁰ V 37,9.

³⁷¹ Recientemente se han realizado importantes trabajos que abordan tanto la experiencia trinitaria como la pneumatología en Teresa de Jesús. Estos estudios no menoscaban la centralidad de la cristología, por el contrario, aportan una visión complementaria y más plena de la espiritualidad teresiana. Cada una de ellas, además, no prescinde de la centralidad del elemento cristológico. Nos referimos explícitamente a estos dos recientes estudios: CUARTAS LANDOÑO, R., *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2004 y BROUILLETTE, A., *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Avila*, París, Les Éditions du Cerf, 2014.

ello, en un primer lugar, ofreceremos una visión panorámica de la relación de Teresa con Cristo. Es un tema ampliamente trabajado por los teresianistas, por lo que nos limitaremos a plantear las tesis fundamentales sobre las que basaremos nuestra aportación. En un segundo momento, y como un tema derivado de esa misma visión panorámica, propondremos lo que hemos llamado la constelación cristológica de la experiencia teresiana en la noche oscura. Se trata de visualizar el soporte existencial que supone la experiencia de Cristo en esta fase del camino espiritual teresiano a partir de algunos de los nombres con los que se refiere a él. Y finalmente, el núcleo de este apartado: cómo se interpreta la noche oscura teresiana desde la experiencia cristológica.

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

La cristología teresiana es un tema ampliamente estudiado y que ha generado una producción bibliográfica abundante³⁷². Basándonos fundamentalmente en los trabajos realizados por S. Castro, en nuestra opinión el autor que ha estudiado esta cuestión de forma más extensa, explícita y profunda, propondremos a continuación los hitos principales de esta relación fundante de la experiencia mística de Teresa de Jesús. Nos limitaremos a proponer las principales líneas convergentes de su aportación y que a nosotros nos servirán como visión panorámica de la relación entre Teresa de Jesús y Jesucristo. Veamos los aspectos que nos interesa subrayar en esta breve síntesis.

En primer lugar, la identificación con Cristo como meta del itinerario espiritual teresiano. Tal y como Teresa se esfuerza por exponer de una forma sistemática en el *Castillo Interior*, el proceso de cristificación es el criterio fundamental de crecimiento en la vida espiritual³⁷³. El texto más elocuente al respecto es V 40,5. A Teresa se le descubre la presencia de Cristo en el interior del alma de una forma nueva:

“Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecióme en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y

³⁷² La obra de referencia más importante sobre la cristología sigue siendo CASTRO, S., *Cristología teresiana*, Madrid, EDE, 2010. Este mismo autor ha desarrollado en sucesivos trabajos el estudio de la centralidad de Jesucristo en la obra y la mística teresiana. Citaremos dichos estudios en las siguientes notas.

³⁷³ Frente algunos autores que plantean una lectura fundamentalmente trinitaria de esta obra, Secundino Castro, sin negar esta posibilidad, muestra que la clave de interpretación más apropiada es la cristológica que obviamente culmina en la experiencia de la Trinidad (Cf. CASTRO, S., “La experiencia de Cristo”, en: *Ib.*, *El camino de lo inefable*, Madrid, EDE, 2012, 107-129).

también este espejo -yo no sé decir cómo- se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa”³⁷⁴.

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

“¡Oh, válgame Dios, qué palabras tan verdaderas!, y ¡cómo las entiende el alma, que en esta oración lo ve por sí! Y ¡cómo lo entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa, pues las palabras de Jesucristo nuestro Rey y Señor no pueden faltar! Mas como faltamos en no disponernos y desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida”³⁷⁵.

Esta unión con Cristo, en la cual consiste el matrimonio espiritual, supone la muerte definitiva del yo que alcanza su verdadera identidad: “ahora, pues, decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo, y que vive en ella Cristo”³⁷⁶.

En segundo lugar, la progresiva interiorización de Cristo como pauta que identifica las distintas fases del itinerario espiritual teresiano³⁷⁷. El acceso al matrimonio

³⁷⁴ V 40,5.

³⁷⁵ 7M 2,8.

³⁷⁶ 7M 3,1. Un mayor desarrollo de la visión antropológica que se desprende de esta identificación con Cristo lo podemos encontrar en CASTRO, S., *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2012, 311-340. También, una interesante lectura junguiana que interpreta a Cristo como sí-mismo de Teresa la podemos encontrar en WELCH, J., *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*, Bilbao, DDB, 2001, 253-283. Este autor, a partir de interpretación del texto teresiano, sostiene que el proceso de individuación consiste, precisamente en esta imitación o identificación con Cristo. Finalmente, el estudio más completo de la significación del matrimonio espiritual como meta del itinerario teresiano lo encontramos en MAS ARRONDO, A., *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Ávila 1993, léanse especialmente las páginas 235-362, dedicadas a la relación con Cristo en el matrimonio espiritual.

³⁷⁷ Un estudio minucioso acerca de las experiencia progresiva de la presencia de Cristo en la vida de Teresa la encontramos en: GARCÍA ORDÁS, A. M., *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia. Claves de interpretación*. Madrid, EDE, 2011. Léanse especialmente las páginas 57-102 donde se estudia la experiencia progresiva de Cristo a través de su proceso de oración, así como del análisis de las visiones teresianas. García Ordás señala como clave el paso de lo que él denomina una “presencia de

espiritual, a la “vida en Cristo” de las séptimas moradas ha supuesto para Teresa atravesar una serie de etapas marcadas principalmente por distintas experiencias cristológicas en momentos muy significativos de su vida. Aunque la forma de sistematizar este proceso tenga ligeras variaciones en función del contexto y el criterio de lectura utilizada, hay consenso a la hora de señalar los momentos clave. No resulta difícil, por otra parte, dado el modo tan explícito como Teresa da cuenta de estas experiencias cristológicas y su esfuerzo por señalar los efectos o consecuencias que para su vida han tenido cada una de ellas. Nos limitamos a proponer estos momentos clave de la experiencia cristológica de Teresa de Jesús³⁷⁸.

Según un criterio espacio-temporal, la experiencia cristológica teresiana atraviesa cuatro momentos significativos. El primero de ellos transcurre hasta el año 1554, en el que nos encontramos la primera experiencia significativa que queremos destacar. Cristo se hace presente en la vida de Teresa todavía como una realidad externa, a través de mediaciones como libros, sermones o palabras del evangelio³⁷⁹. Cristo está aún como de “visita” en la casa de Teresa, hasta que acontece la que será la primera experiencia teologal importante. Se trata del encuentro con el Cristo muy llagado que marca un antes y un después en la relación con Jesús:

“Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allá a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con

yuxtaposición”, donde Teresa se sitúa “cabe Cristo” o “junto con Cristo”, a una “presencia de interiorización”, donde Cristo se injerta en la vida interior de Teresa (GARCÍA ORDÁS, *o.c.*, 66).

³⁷⁸ Para un análisis más exhaustivo de este tema remitimos a las siguientes referencias: ÁLVAREZ, T., “Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa”, en: ID., *Estudios teresianos*, III, Burgos, Monte Carmelo, 1996, 11-43; MAS ARRONDO, A., *o.c.*, 238-261; ROS GARCÍA, S., “Miren lo que ha hecho conmigo”, en: http://www.paravosnaci.com/435/activos/texto/wtere_informacion_adicional_0146-zA8JD3B7kDdpywvM.pdf; CUARTAS LANDOÑO, R., *o.c.*, 253-303; CASTRO, S., *El camino de lo inefable*, *o.c.*, 153-195; IB., “Jesucristo, plenitud de Moradas, o, Moradas, la revelación de una cristofanía”, en: SANCHO FERMÍN, F. J.-CUARTAS LANDOÑO, R. (dir.), *Las Moradas del Castillo interior de Santa Teresa de Jesús, Actas del IV Congreso Internacional Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo- Universidad de la Mística CITEs, 2014, 251-273.

³⁷⁹ “La persona de Cristo ha sido la primera realidad que encontró Teresa como fundamento de su vida espiritual. Durante algunos años esta intuición prematura no influirá decididamente en su vida, que dando en una zona vaya. El Tercer Abecedario, primeramente, después otros muchos libros, fustigan y espolean esta realidad semi-consciente, poniéndole un problema en punta. Teresa lee en los libros que Cristo es algo vital, parte nuestra; no basta representarlo en el Huerto, en su Pasión..., alejado, extraño o, a lo sumo, acompañado de nuestra compasión. Los libros le hablan de otro modo más vital y eficaz: participar personalmente en los estados de Cristo” (GARCÍA ORDÁS, A. M., *o.c.*, 61).

grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle”³⁸⁰.

A partir de ese momento, señala S. Castro, se produce la irrupción de la gracia en la vida de Teresa. La contemplación de esta imagen de Cristo provoca en Teresa una empatía profunda con el acontecimiento salvador de la vida de Jesucristo. El amor derramado por Cristo no es solo hacia toda la humanidad, sino que también es por ella. Fuerte personalización de la fe.

La segunda etapa, de 1554 a 1560 aproximadamente, está marcada por el hecho extraordinario de la experiencia mística de Jesucristo, que acontece a partir de las primeras hablas y visiones³⁸¹. La primera de las visiones, ocurrida en 1560, marca ese paso de aproximación definitiva de Cristo a Teresa, quien ya siempre le percibirá “cabe sí”. A partir de este momento comienza a llamarse Teresa de Jesús:

“A cabo de dos años que andaba con toda esta oración mía y de otras personas para lo dicho, o que el Señor me llevase por otro camino, o declarase la verdad, porque eran muy continuo las hablas que he dicho me hacía el Señor, me acaeció esto: estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mi Cristo y veía ser Él el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, diome gran temor al principio, y no hacía sino llorar, aunque, en diciéndome una palabra sola de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, 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”³⁸²

La tercera etapa, entre 1560 y 1571, precisamente en la que va a acontecer la noche oscura, es al mismo tiempo un tiempo de consolidación de la presencia de Cristo junto a Teresa. Precisamente, y en contraste con las fases de noche, Cristo se muestra como luz:

³⁸⁰ V 9,1.

³⁸¹ “Las visiones consisten esencialmente en comunicaciones divinas a las potencias humanas. Dios se comunica al alma mediante infusiones de conocimiento y amor. No es necesario pensar en una presencia material, sino una presencia espiritual, que no es menos real que la material. Las visiones no deben ser consideradas como la presencia de dos interlocutores humanos; en las visiones entra en juego un factor espiritual, que se pone en contacto de un modo misterioso con la persona humana. Dios se pone en contacto con el hombre actuando en él con comunicaciones de amor y de conocimiento” (GARCÍA ORDÁS, A. M., *o.c.*, 88-89).

³⁸² V 27,2.

“No es resplandor que deslumbre, sino una blancura suave y el resplandor infuso, que da deleite grandísimo a la vista y no la cansa, ni la claridad que se ve para ver esta hermosura tan divina. Es una luz tan diferente de las de acá, que parece una cosa tan deslustrada la claridad del sol que vemos, en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista, que no se querrían abrir los ojos después. Es como ver un agua clara, que corre sobre cristal y reverbera en ello el sol, a una muy turbia y con gran nublado y corre por encima de la tierra. No porque se representa sol, ni la luz es como la del sol; parece, en fin, luz natural y estotra cosa artificial. Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre es luz, no la turba nada. En fin, es de suerte que, por gran entendimiento que una persona tuviese, en todos los días de su vida podría imaginar cómo es”³⁸³.

Es la fase de sextas moradas donde precisamente la presencia de Cristo es un exceso de luz tal que también produce ceguera, oscuridad, dolor por los pecados. La razón no es otra que la claridad con la que puede ahora percibir toda su verdad. Podemos decir que se trata de una experiencia paradójica, pues “el dolor de los pecados – nos dirá – crece más mientras más se recibe de nuestro Dios”³⁸⁴. Esta etapa culmina con la ya comentada visión de Cristo en el centro del alma de V 40,5. Una presencia interior que se da de forma permanente.

En definitiva, el atractivo de la “grandísima hermosura” de la Humanidad de Cristo, que ha desencadenado en ella todo este proceso de progresiva interiorización, nos permite reconocer que es Él quien centra y armoniza toda su energía vital, unifica todo su ser y le da la hace partícipe de su libertad:

“De ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día, porque para esto bastaba sola una vez, ¡cuánto más tantas como el Señor me hace esta merced! [...] Después que vi la gran hermosura del Señor, no veía a nadie que en su comparación me pareciese bien ni me ocupase; que, con poner un poco los ojos de la consideración en la imagen que tengo en mi alma, he quedado con tanta libertad en esto, que después acá todo lo que veo me parece hace asco en comparación de las excelencias y gracias que en este Señor veía. Ni hay saber ni manera de regalo que yo estime en nada, en comparación del que es oír sola una palabra dicha de aquella divina boca, cuánto más tantas”³⁸⁵.

Llegamos así a la última etapa, de 1571 a 1582, del llamado matrimonio espiritual, donde Teresa empieza ya a vivir ‘siendo’ Cristo. Su vida es ya Cristo. En este marco del matrimonio espiritual se produce la irrupción de la experiencia trinitaria de

³⁸³ V 28,5.

³⁸⁴ 6M 7,1.

³⁸⁵ V 37,4.

Teresa. Queremos destacar cómo, aun cuando se da esta percepción de la Trinidad en el alma de forma constante, Teresa mantiene a su vez la percepción diferenciada de las tres personas divinas. La voz del Señor le ofrece una nueva clave que modifica la relación espacial Cristo-Teresa. Reproducimos el texto completo, subrayando esta nueva clave:

“Esta presencia de las tres Personas que dije al principio, he traído hasta hoy -que es día de la Conmemoración de San Pablo- presentes en mi alma muy ordinario, y como yo estaba mostrada a traer sólo a Jesucristo siempre, parece me hacía algún impedimento ver tres Personas, aunque entiendo es un solo Dios, y díjome hoy el Señor, pensando yo en esto: que erraba en imaginar las cosas del alma con la representación que las del cuerpo; que entendiése que eran muy diferentes, y que era capaz el alma para gozar mucho. Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas.

También entendí: «*No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí*». Parecíame que de dentro de mi alma -que estaban y vía yo estas tres Personas- se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo”³⁸⁶.

Un último espacio, este escatológico, se presenta en el horizonte de la experiencia teresiana desde las séptimas moradas. El deseo de que esa comunión con Cristo sea ya definitiva, Teresa asume que todavía no es el tiempo. En la estela de la experiencia paulina, podemos decir que “parusía y diaconía se convertirán, así, en los dos polos de la nueva existencia de la Santa”³⁸⁷.

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

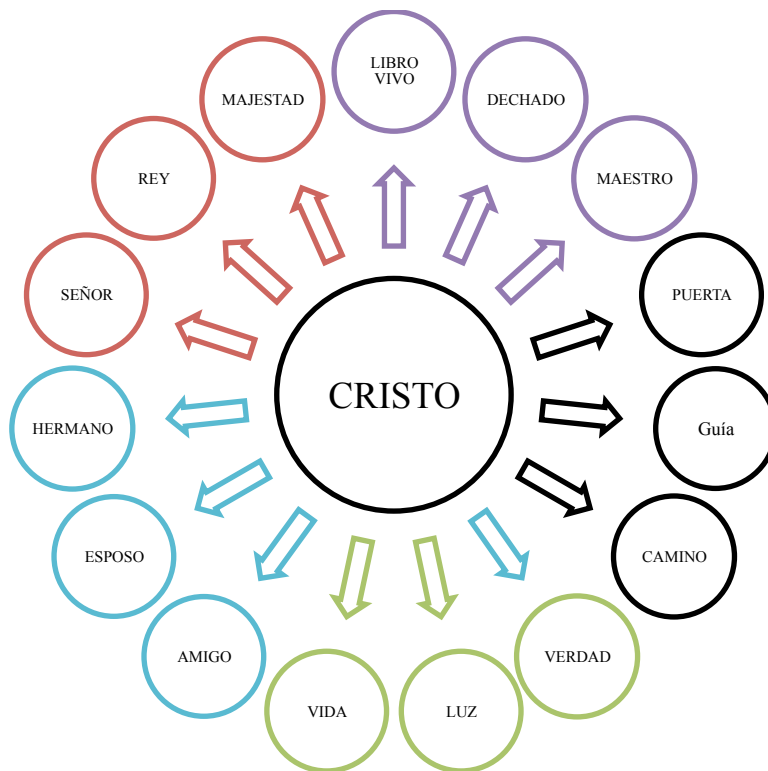
En el centro de la noche oscura está presente Cristo como luz en medio de esta noche. “En este caos y en estas tinieblas, Cristo se presenta como mediador de sentido: aquel en quien el hombre llega a situarse, a descifrarse, a comprenderse, a acabarse e incluso a superarse. Cuando el hombre escucha a Cristo, aprende algo del motivo por el que se siente aislado, desorientado, ansioso, desesperado. Ante él se abre un camino de luz que ilumina la vida, el sufrimiento, la muerte. El mensaje de Cristo es misterioso, pero es fuente siempre viva de sentido”³⁸⁸.

³⁸⁶ CC 17.

³⁸⁷ ÁLVAREZ, T., *art.cit.*, 31.

³⁸⁸ LATOURELLE, R., “Revelación”, en: LATOURELLE, R- FISICHELLA, R., *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, San Pablo, ³2010, 1273-1274.

Esta es también la experiencia teresiana. Es en las sextas moradas, donde se produce simultáneamente la noche oscura teresiana y el desbordamiento progresivo de la presencia de Cristo, que irrumpe además con una fuerte fenomenología mística de locuciones, visiones y arrobamientos. Hemos elegido algunos de los nombres y calificativos más importantes con los que Teresa se refiere a Cristo para poder construir en torno a ellos el tejido cristológico que sirve de soporte existencial en la noche. Hablamos de constelación precisamente porque se trata de todo un sistema generado a partir de la visión de conjunto, no solo como experiencias aisladas. Es decir, como una experiencia holística de Cristo. La constelación, en forma esquemática, sería la siguiente:



¿De dónde proceden estos nombres? Evidentemente, de su propia experiencia. Y fundamentalmente, son fruto de la capacidad de pregunta y de asombro ante su existencia, identificando sus cambios, nombrando sus pasos, dando autoridad a sus pequeñas o grandes experiencias de Presencia de Dios que se le regala de formas muy diferentes, a veces, a las conocidas y transmitidas por sus maestros. Cada situación en la que Teresa experimenta que puede por encima de las fuerzas sentidas, o de contento, o

de seguridad, o de riesgo, le va dando noticia del Dios en el que no puede menos que creer³⁸⁹.

En cada nombre o expresión dada resuena una experiencia afectiva y efectiva con Cristo. Los efectos que percibe en ella son sus obras, y éstas le van hablando de un Dios a quien se le reconoce por su actuar en nosotros y en medio de su pueblo. Por esta razón le dará nombres personales y únicos, como por ejemplo: “ganoso de hacer mucho por nosotros”³⁹⁰, “el que me forzó a que me hiciese fuerza”³⁹¹, “el que dora mis culpas”³⁹². Y también otros que pertenecen a la tradición bíblica y eclesial: Majestad, Creador, Señor, Redentor, entre otros. Podemos decir que la gran variedad de nombres nos habla de la gran diversidad de tonos afectivos en su relación con Dios, dato importante que revela la riqueza de registros afectivos puestos al servicio del despliegue de fe de esta mujer.

El esquema que presentamos es una forma de sistematizar la experiencia cristológica que refleja cómo esta alcanza la existencia de Teresa en todas sus dimensiones. Después de una breve justificación de cada dimensión, presentamos la palabra de Teresa como la mejor expresión de lo que queremos mostrar: que Cristo se constituye en suelo firme ante la adversidad y luz en medio de la noche. En definitiva, el recorrido por esta selección de textos nos permitirá adentrarnos en el clima cristológico que envuelve la vida de Teresa también en tiempos de noche:

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

La dimensión ontológica hace referencia a la esencia misma del ser personal. Siguiendo la antropología descrita en este mismo trabajo, habíamos afirmado que Teresa parte de una verdad ontológica: somos imagen y semejanza de Dios y estamos habitados por Él. Dando un paso más, subrayamos más adelante que Cristo es esa

³⁸⁹ “Es así, cierto, que muchas veces me acordaba de cuando el Señor mandó a los vientos que estuviesen quedos, en la mar, cuando se levantó la tempestad y así decía yo: ¿Quién es éste que así le obedecen todas mis potencias, y da luz en tan gran oscuridad en un momento, y hace blando un corazón que parecía piedra, da agua de lágrimas suaves adonde parecía había de haber mucho tiempo sequedad? ¿Quién pone estos deseos? ¿Quién da este ánimo? Que me acaeció pensar: ¿de qué temo? ¿Qué es esto? Yo deseo servir a este Señor” (V 25,19).

³⁹⁰ 6M 11,1.

³⁹¹ V 3,4.

³⁹² V 4,10.

verdad ontológica de la existencia humana³⁹³. Ahora comprobamos en sus palabras que ese Cristo interior de Teresa se muestra como vida (sustento, nutriente), luz (sentido, sabiduría) y verdad (fundamento). La experiencia de Cristo alcanza el núcleo último de la existencia de Teresa. Algunos textos de referencia:

“Vida de todas las vidas”³⁹⁴

“¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas!”³⁹⁵

“¡Oh Vida, que la dais todos! No me neguéis a mí esta agua dulcísima que prometéis a los que la quieren. Yo la quiero, Señor, y la pido, y vengo a Vos. [...] ¡Oh fuentes vivas de las llagas de mi Dios, cómo manaréis siempre con gran abundancia para nuestro mantenimiento y qué seguro irá por los peligros de esta miserable vida el que procurare sustentarse de este divino licor”³⁹⁶.

“El Señor, por quien es, nos dé luz para seguir en todo su voluntad, y no habrá qué temer”³⁹⁷.

“Comenzóse con esta consideración a inflamar más mi alma, y vínome un arrebato de espíritu de suerte que yo no lo sé decir. Parecióme estar metido y lleno de aquella majestad que he entendido otras veces. En esta majestad se me dio a entender una verdad, que es cumplimiento de todas las verdades. No sé yo decir cómo, porque no vi nada.

Dijéronme, sin ver quién, mas bien entendí ser la misma Verdad: No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes. Porque todo el daño que viene al mundo es no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad. No faltará una tilde de ella.

A mí me pareció que siempre yo había creído esto, y que todos los fieles lo creían. Díjome: ¡Ay, hija, qué pocos me aman de verdad! que si me amasen, no les encubriría Yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a mí. Con claridad verás esto que ahora no entiendes, en lo que aprovecha a tu alma”³⁹⁸.

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

La dimensión afectiva en el proceso humano de Teresa ha sido ampliamente analizada en el capítulo segundo de nuestra tesis. Nos corresponde ahora recordar el papel que desempeña la contemplación de Cristo, concretamente la hermosura de su

³⁹³ Cf. nota 287.

³⁹⁴ V 8,6.

³⁹⁵ 7M 2,6.

³⁹⁶ E 9,2.

³⁹⁷ C 18,10.

³⁹⁸ V 40,1.

humanidad, en el proceso de integración afectiva de Teresa. Un corazón con hambre y sed de amistad que vive en la dispersión de amores hasta que se centra en el amigo verdadero:

“... con tan buen amigo presente, con tan buen capitán que se puso en lo primero en el padecer, todo se puede sufrir; es ayuda y da esfuerzo, nunca falla, es amigo verdadero”³⁹⁹.

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

“tratad con él como con padre, y como con hermano, y como con señor, y como con esposo... que él os enseñará lo que habéis de hacer para contentarle”⁴⁰⁰.

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

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

“Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me dijo el Señor. No tengas pena, que Yo te daré libro vivo. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones. Después, desde a bien pocos días, lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que veía presente, y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros; Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades ¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar! ¿Quién ve al Señor cubierto de llagas y afligido con persecuciones que no las abraza y las ame y las desee? ¿Quién ve algo de la gloria que da a los que le sirven que no conozca es todo nonada cuanto se puede hacer y padecer, pues tal premio esperamos? ¿Quién ve los tormentos que pasan los condenados, que no se le hagan deleites los tormentos de acá en su comparación, y conozcan lo mucho que deben al Señor en haberlos librado tantas veces de aquel lugar?”⁴⁰¹.

³⁹⁹ V 22,6.

⁴⁰⁰ C 28,3.

⁴⁰¹ V 26,5.

“Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes. El le enseñará. Mirando su vida, es el mejor dechado”⁴⁰².

“...juntaos cabe este buen Maestro muy determinadas a aprender lo que os enseña, y su Majestad hará que no dejéis de salir buenas discípulas [...], mirad sus palabras”⁴⁰³.

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

Hablamos de dimensión mistagógica para referirnos a la posibilidad humana de entrar en relación con el Misterio. Se trata de la experiencia interior personal que va transformando a la persona hasta la divinización o cristificación⁴⁰⁴. Cristo, por tanto, es el horizonte de transformación, como ya hemos visto, pero también se presenta como la mediación para ese acceso de Teresa al Misterio Trinitario. Cristo es el verdadero mistagogo de Teresa, siendo para ella la puerta que abre los grandes secretos de Dios.

“¡Oh Señor!, que todo el daño nos viene de no tener puestos los ojos en Vos, que si no mirásemos otra cosa sino al camino, presto llegaríamos... erramos el camino por no poner los ojos, como digo, en el verdadero camino”⁴⁰⁵.

“[la Humanidad sacratísima] por esta puerta hemos de entrar, si queremos que nos muestre la soberana Majestad grandes secretos”⁴⁰⁶.

“Al menos yo les aseguro que no entren a estas dos moradas postreras; porque si pierden la guía, que es el buen Jesús, no acertarán el camino; harto será si se están en las demás con seguridad. Porque el mismo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz, y que no puede ninguno ir al Padre sino por El; y «quien me ve a mí ve a mi Padre»”⁴⁰⁷.

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

La dimensión histórico-existencial hace referencia al modo específico de ser humano en la historia y en la realidad. Cómo ésta queda configurada por la experiencia cristológica lo podemos apreciar a partir de uno de los nombres más utilizados por Teresa para referirse a Cristo: ‘Señor’. Por otra parte, sabemos que Teresa siempre se

⁴⁰² V 22,7.

⁴⁰³ C 26,10.

⁴⁰⁴ La divinización es el término de la mistagogía. Y al mismo tiempo, “a la divinización sólo accedemos si somos conducidos por el Hijo en el Espíritu” (MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2001, 23).

⁴⁰⁵ C 16,11.

⁴⁰⁶ V 22,6.

⁴⁰⁷ 6M 7,6.

refiere al Resucitado cuando habla de la Humanidad sacratísima de Jesús. Si unimos estas dos afirmaciones, podemos ver a Teresa insertándose de lleno en la vida del Resucitado. “Decir que Jesús es Señor es afirmar sencillamente, sin necesidad de añadir ninguna otra cosa, que él es el resucitado”⁴⁰⁸, es el Señor de la Vida. Para Teresa la vida verdadera es la divina, y por tanto, entrar en relación con el Señor despliega en ella una nueva forma de mirar la vida del mundo.

“¡Oh Rey de gloria y Señor de todos los reyes! ¡Cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin! ¡Cómo no son menester terceros para Vos! Con mirar vuestra persona, se ve luego que es sólo el que merecéis que os llamen Señor, según la majestad mostráis. No es menester gente de acompañamiento ni de guarda para que conozcan que sois Rey. Porque acá un rey solo mal se conocerá por sí. Aunque él más quiera ser conocido por rey, no le creerán, que no tiene más que los otros; es menester que se vea por qué lo creer, y así es razón tenga estas autoridades postizas, porque si no las tuviese no le tendrían en nada. Porque no sale de sí el parecer poderoso. De otros le ha de venir la autoridad.

¡Oh Señor mío, oh Rey mío! ¡Quién supiera ahora representar la majestad que tenéis! Es imposible dejar de ver que sois gran Emperador en Vos mismo, que espanta mirar esta majestad; mas más espanta, Señor mío, mirar con ella vuestra humildad y el amor que mostráis a una como yo. En todo se puede tratar y hablar con Vos como quisiéramos, perdido el primer espanto y temor de ver vuestra majestad, con quedar mayor para no ofenderos; mas no por miedo del castigo, Señor mío, porque éste no se tiene en nada en comparación de no perderos a Vos”⁴⁰⁹.

5.2.3. *La noche oscura teresiana como inserción en el Misterio Pascual*

Damos un paso más en la interpretación de la noche teresiana. Hasta ahora hemos podido comprobar cómo toda la existencia y todo su itinerario espiritual está configurado desde la experiencia cristológica. Cristo, como hemos visto, está en el origen, es la guía y meta⁴¹⁰ del camino espiritual teresiano. Cuando Teresa quiere explicitar de nuevo, ya al final del *Castillo Interior*, cuál es el verdadero fin de la comunicación de Dios con la persona, la respuesta es contundente:

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

⁴⁰⁸ GESCHÉ, A., *Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2013, 144.

⁴⁰⁹ V 37,6.

⁴¹⁰ Cf. Rm 11,33-36.

que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza -como aquí he dicho alguna vez- para poderle imitar en el mucho padecer”⁴¹¹.

Se trata, por tanto, de una imitación de la vida de Cristo en el camino del “mucho padecer”⁴¹². Por lo que ya hemos expuesto respecto de la identificación con Cristo, entendemos que no se tratará de una imitación superficial, desde la reproducción de los acontecimientos del Jesús histórico, sino de esa experiencia más profunda del Cristo de la fe que Teresa descubre en las entrañas mismas de su ser. La autenticidad de una vida entregada en obediencia al Padre, dinamizada por la fuerza del Espíritu y por amor hacia la humanidad entera es el horizonte. Cristo ya no está fuera, ni siquiera está encerrado en el interior de Teresa sino que toda su vida es ya Cristo, como señalamos anteriormente.

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

Para este propósito vamos a introducirnos en una nueva alegoría con la que Teresa expone todo el proceso espiritual. Se trata de la transformación del gusano en mariposa que narra en el capítulo 2 de las quintas moradas⁴¹³. Se trata de una

⁴¹¹ 7M 4,4.

⁴¹² “Dadme, Señor, trabajos, dadme persecuciones y verdaderamente lo desea, y aun sale bien de ellos; porque, como ya no mira su contento sino el contentar a Dios, su gusto es en imitar en algo la vida trabajosísima que Cristo vivió” (MC 7,8).

⁴¹³ La alegoría de la transformación del gusano en mariposa, junto con la alegoría del castillo y el símbolo del matrimonio son los tres ejes simbólicos sobre los que Teresa construye su doctrina del proceso espiritual en el *Castillo Interior*. “Teresa de Jesús recurre, por primera y única vez, al simbolismo del *gusano de seda* que se convierte en *mariposa*, en las quintas moradas del *Castillo Interior*, para declarar la unión del alma con Dios. la imagen es una de las más bellas y originales de toda la literatura teresiana. Aunque en Francisco de Osuna encontramos esbozado el símil del gusano de seda, no hay ningún escritor español, anterior a la Santa que emplee el simbolismo del gusano de seda con el sentido espiritual que ella le da. El proceso *muerte-transformación en Dios* que experimenta el alma en lo más interior de su ser, simbolizado por el *gusano de seda* que teje su propio capullo, se encierra en él, muere, y sale convertido en una *mariposilla blanca*, es nuevo en la literatura española” (IZQUIERDO SORLI, M., *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, Ávila, Diputación Provincial de Ávila-Institución Gran Duque de Alba, 1993, 99-100). Un comentario más detallado de la interpretación teresiana del símbolo gusano/mariposa la encontramos en esta misma obra en las páginas 226-230. También en GUERRA SANCHO, S., “El gusano de seda y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual”, en: SANCHO FERMÍN, F. J.-CUARTAS LONDOÑO, R. (dir.), *Las Moradas del Castillo interior de Santa Teresa de Jesús*,

comparación que sirve para recapitular todo el proceso hasta este momento y al mismo tiempo presentar a modo de prolepsis el resto del camino. El análisis de esta alegoría nos permitirá adentrarnos en la comprensión que Teresa tiene de la noche oscura con relación al misterio pascual. Nos servirá de hilo conductor en los dos aspectos fundamentales que dijimos: la kénosis y el descenso a los infiernos.

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

En nuestra opinión, la clave cristológica más importante para comprender la noche oscura teresiana es la kénosis del Hijo. Fundamentamos esta afirmación partiendo de la alegoría del gusano-mariposa que estamos comentando. Sigamos, pues, su discurso argumentativo.

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

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

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

nuestro provecho y con tanta industria, y el pobre gusanillo pierda la vida en la demanda?”⁴¹⁴.

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

“Pues crecido este gusano -que es lo que en los principios queda dicho de esto que he escrito-, comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo. En una parte me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en Cristo, o en Dios, que todo es uno, o que nuestra vida es Cristo. En que esto sea o no, poco va para mi propósito”⁴¹⁵.

Esta muerte del gusano es símbolo de la muerte mística, insertando así el pensamiento de Teresa en la línea evangélica de la negación de sí mismo como condición del seguimiento⁴¹⁶, o la teología paulina de la vida en Cristo⁴¹⁷ y de la kénosis del himno de Filipenses⁴¹⁸, y por último, en toda la tradición mística de la aniquilación del yo como proceso previo a la unión con Dios⁴¹⁹. La muerte del gusano, del yo, conlleva una actividad por parte de la persona, que se correspondería con el proceso de purificación activa en el lenguaje sanjuanista:

“Pues ¡jea, hijas mías!, prisa a hacer esta labor y tejer este capuchillo, quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra, poniendo obras de penitencia, oración, mortificación, obediencia, todo lo demás que sabéis; que ¡así obrásemos como sabemos y somos enseñadas de lo que hemos de hacer! ¡Muera, muera este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado!, y veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza como lo está este gusanillo en este capucho”⁴²⁰.

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

⁴¹⁴ 5M 2,2.

⁴¹⁵ 5M 2,4.

⁴¹⁶ Cf. Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23.

⁴¹⁷ Cf. Col 3,3-4; Gál 2,20. “La correspondencia entre ‘el interior’ teresiano y el ‘hombre interior paulino’ que ya no vive él, sino Cristo en él, da a la mística de la Santa su carácter específicamente cristiano. Pero esa dimensión teologal-cristocéntrica es en ella, como en Juan de la Cruz, inseparable de su dimensión psicológica. Dice la Santa: «En lo interior de su alma, en lo muy muy interior, es una cosa muy honda, que no se sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía» (7M1,7). Dios, Cristo, y el hondón del alma (en la Santa la Séptima Morada) forman tal unidad que la experiencia de uno lleva consigo indefectiblemente la experiencia del otro” (GUERRA SANCHO, S., *art. cit.* 381).

⁴¹⁸ Cf. Flp. 2,6-11.

⁴¹⁹ Cf. Todo lo expuesto sobre el Maestro Eckhart en el capítulo 1º, 16-21.

⁴²⁰ 5M 2,6.

“Y ¡cómo si podemos!, no quitar de Dios ni poner, sino quitar de nosotros y poner, como hacen estos gusanitos; que no habremos acabado de hacer en esto todo lo que podemos, cuando este trabajillo, que no es nada, junte Dios con su grandeza y le dé tan gran valor que el mismo Señor sea el premio de esta obra. Y así como ha sido el que ha puesto la mayor costa, así quiere juntar nuestros trabajillos con los grandes que padeció Su Majestad y que todo sea una cosa”⁴²¹.

Y hay una última referencia explícita que nos permite establecer esta conexión de la noche oscura con el misterio pascual. Tiene que ver con el proceso inmediato a la salida de la nueva criatura, la mariposita, del capullo. Teresa se referirá a los trabajos que se padecen en esta nueva situación de los que piensa hablar más adelante – lo hace en las sextas moradas y se está refiriendo a los trabajos que nosotros hemos analizado como parte de su noche oscura-.

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

No quiero decir que no tienen paz los que llegan aquí, que sí tienen y muy grande; porque los mismos trabajos son de tanto valor y de tan buena raíz, que, con serlo muy grandes, de ellos mismos sale la paz y el contento. Del mismo descontento que dan las cosas del mundo nace un deseo de salir de él tan penoso, que si algún alivio tiene es pensar que quiere Dios viva en este destierro, y aun no basta, porque aun el alma con todas estas ganancias no está tan rendida en la voluntad de Dios, como se verá adelante”⁴²²

Recapitulando lo dicho hasta aquí, tenemos los siguientes elementos:

- La vida del gusano en el capullo se identifica con la vida escondida en Cristo.
- En este encierro se produce la muerte del gusano, que se identifica con la muerte del yo (el amor propio y la propia voluntad).
- Los “trabajillos” que padece el alma en este proceso de muerte se insertan en el misterio pascual.
- En la transición hacia la nueva vida de la mariposa, aparecen “nuevos trabajos” que se identifican con la noche oscura descrita en las sextas moradas.

Por tanto, identificamos la muerte del gusano con todo el proceso de purificación de la dimensión psíquica de la persona⁴²³. La dinámica del desasimiento continuo, como

⁴²¹ 5M 2,5.

⁴²² 5M 2,9-10.

⁴²³ Cf. WELCH, J., *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús, o.c.*, 185-198. En la interpretación que realiza John Welch claramente identifica la alegoría de la mariposa como

un ejercicio de vaciamiento de sí, “quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad”⁴²⁴. La muerte de la mariposa es la muerte total del yo, la purificación que acontece en lo más profundo del ser, en lo más íntimo del alma, dirá Teresa. Aquí ya no es la persona la que realiza el esfuerzo de despojarse o desasirse de todo lo que no sea Dios en su vida, sino que padece de forma pasiva la aniquilación del ser, dando lugar a una nueva existencia en Cristo.

En la narración de las sextas moradas parece que Teresa se olvida de la mariposilla⁴²⁵. Retomará su historia en la séptima morada para expresar que la mariposa, muerta ya, da paso a la vida de Cristo en ella. Parece que el desasosiego con que ha vivido cede el lugar al reposo y el gozo “porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo”⁴²⁶. La muerte de la mariposa es la muerte total— fijémonos que no es ya la del gusano— “ahora, pues, decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo y que vive en ella Cristo”⁴²⁷. Nace así la persona plenamente espiritual.

Ahora bien, ser espirituales de veras significa mirar al Crucificado, concluirá Teresa. “Si su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras?”⁴²⁸. Seguir los pasos de Jesucristo,

“el cual, siendo de condición divino, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, [...], y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz”⁴²⁹,

representación del proceso de sanación profunda que vive la psique humana. En este sentido, la mariposa representa la historia de la psique que ha de atravesar “la noche” para nacer a una nueva realidad. Nuestro punto de interés, dada la identificación con la noche oscura que estamos realizando, es el tiempo en el que el gusano permanece en el capullo. Welch establece un paralelismo entre el proceso psicológico de alienación del yo que es preludio del encuentro con el sí-mismo y el proceso espiritual de encuentro con Dios en el interior de sí mismo. Así, “la invitación religiosa a la unión con Dios existe dentro del desarrollo psicológico. Como experiencia religiosa, este tiempo de alienación del capullo ha sido llamado «la noche oscura del alma». [...] La noche oscura es el símbolo de las purificaciones experimentadas por el cristiano” (WELCH, J, *o.c.*, 195)

⁴²⁴ Cf. 5M 2, 6. Una interpretación pneumatológica del movimiento de desasimiento y de vaciamiento en Teresa de Jesús lo podemos encontrar en BROUILLETTE, A. *Le lieu du salut, o.c.*, 183-195.

⁴²⁵ Apenas aparecen referencias explícitas, todas ellas para hablar del desasosiego, ansias o inquietud de la mariposilla (Cf. 6M 4,1; 6M 6,1.4; 6M 11,1).

⁴²⁶ 7M 2,5.

⁴²⁷ 7M 3,1.

⁴²⁸ 7M 4,8.

⁴²⁹ Flp. 2, 6-8.

supone para nosotros adoptar esa misma condición de siervos:

“hacerse esclavos de Dios, a quien, señalados con su hierro, que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad, los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como Él lo fue”⁴³⁰.

La kénosis del Hijo⁴³¹, que se “vacía de sí mismo” es el paradigma desde el que comprender la humildad y el desasimiento teresiano⁴³². No solo como un ejercicio ascético que dispone a la persona para recibir la comunicación de Dios, sino como consecuencia del amor recibido y que nos permite participar de la “gran dignidad” de los “siervos del amor”⁴³³ entrando en su mismo dinamismo vital. Este dinámica kenótica, a su vez, implica en la vida del Hijo todo un proceso de descenso que culmina en la muerte en cruz. Y “la entrada del Cristo en la nada a través de la muerte en la cruz coincide con la entrada de Dios mismo en la nada de la muerte”⁴³⁴. La nada de la muerte permite al Hijo entrar en el lugar que “habitan los muertos”, el infierno, lugar de la ausencia de Dios.

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

La noche oscura es el descenso mismo del místico al infierno⁴³⁵. En la experiencia de Teresa no se trata sólo de un símil para expresar el tormento que sufre el

⁴³⁰ 7M 4,8.

⁴³¹ Cf. sobre la kénosis: VIAL, M., “Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose /God Right up to Nothingness. On Kenosis”, en: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Tomo 95 (2015), 339- 357. También sobre el sentido de kénosis positiva, entendida esta como la negación por amor: GARCÍA ANDRADE, C. L., *Dios es amor recíproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dios Trinidad. En diálogo con Tomás de Aquino, Ghislain Lafont, Gisbert Greshake y Hans Urs von Balthasar*, Madrid, Publicaciones claretianas, 2015, 678-711 y 780-782. Sobre la conexión teológica entre la noche oscura de Juan de la Cruz y la kénosis: CODA,P.-TRENBLAY,J.-CLEMENZIA,A., *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teología come sapienza del Crocifisso*, Roma, Città Nuova Editrice, 2013, 68-81; ABDOU ABDOU, J., “*El llanto del hombre en Dios y en el hombre la alegría*”: *la Kénosis de Dios en San Juan de la Cruz*, Madrid, Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Comillas, 2015.

⁴³² Cf. CHRÉTIEN, J-L., *La mirada del amor*, Salamanca, Sígueme, 2005, 11-28.

⁴³³ Cf. V 11,1. Teresa llama así a los que se determinan a seguir el camino de la oración.

⁴³⁴ VIAL, M., *art. cit.*, 350.

⁴³⁵ “Porque el tormento que en sí se siente, sin saber de qué, es incomportable. A mi parecer, es un poco del traslado del infierno” (V 30,12); “La manera de esta pasión y pena, aunque de verdad ella es sobre manera, describela David (Sal. 17, 5-7), diciendo: *Cercáronme los gemidos de la muerte, los dolores del infierno me rodearon, en mi tribulación clamé*. Pero lo que esta doliente alma aquí más siente, es parecerle claro que Dios la ha desechado y, aborreciéndola, arrojado en las tinieblas, que para ella es grave y lastimera pena creer que la ha dejado Dios. La cual también David, sintiéndola mucho en este caso, dice (Sal. 87, 6-8): *De la manera que los llagados están muertos en los sepulcros, dejados ya de tu mano, de que no te acuerdas más, así me pusieron a mí en el lago más hondo e inferior en tenebrosidades y sombra de muerte, y está sobre mi confirmado tu furor, y todas tus olas descargaste sobre mí*. Porque, verdaderamente, cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios y castigada y arrojada e

alma, sino que la visión de su paso por el infierno ha sido una de las gracias místicas más determinantes de su noche oscura, como ya analizamos ampliamente. Ahora se trata de sacar las conclusiones que se derivan de esa experiencia a la luz del misterio pascual de Jesucristo y más concretamente, de su descenso a los infiernos.

En la línea teológica de Tertuliano, muy pronto se asienta en la fe de la Iglesia el convencimiento de que Cristo tuvo que experimentar todas las formas de la existencia humana, incluso la bajada al infierno⁴³⁶. Un segundo momento en la reflexión teológica sobre esta afirmación de fe, consolidará la creencia de que en este descenso de Cristo a los infiernos se produce la redención total de la humanidad⁴³⁷. La verdad teológica que se pone de manifiesto es el amor incondicional y pleno de Dios, que no puede abandonar a la nada a su criatura, y “desciende” en busca de sus hijos. Deducimos, por tanto, dos implicaciones: la primera de ellas, en cuanto que es el Hijo, asume y experimenta en sí el vacío, la nada, el silencio total de Dios⁴³⁸. Y en segundo lugar, el sentido redentor según el cual, la humanidad es salvada⁴³⁹.

indigna de él, y que está enojado, que todo se siente aquí; y más, que le parece que ya es para siempre” (2N 6,2).

⁴³⁶ “Ahora bien, si Cristo es Dios, como también es hombre (muerto según las Escrituras y sepultado según las mismas), observó también esta ley cumpliendo en los infiernos la norma de la muerte humana, no ascendió a las regiones más altas de los cielos sin antes descender a las regiones más bajas de la tierra, para darse allí a conocer a los patriarcas y profetas” (TERTULIANO, *El alma*, Madrid, Ciudad Nueva, 2016, 347).

⁴³⁷ Cf. BALTHASAR, U.H.VON, *Tratado sobre el infierno. Compendio*. Madrid, Edicep, 2000, 35, nota 16.

⁴³⁸ “En definitiva lo que él (Jesús) sigue es la lógica de su encarnación al descender a ese lugar de desolación, de alejamiento de los hombres (pues ya no está en la tierra) y de Dios (tampoco está en el cielo). «*In loco vastae solitudinis*, en un lugar de inmensa soledad». Jesús ha vivido así hasta el final (*egenomen nekros*: Ap 1,18; *egeneto neckros*, el que llegó a estar muerto: Ap 2,8), sin eludir absolutamente nada de lo que comporta ser hombre (*hominem verum*), llegando hasta el final de la kénosis de la encarnación, abajándose en la encarnación, la cual sólo es tal si se llega hasta allí. Jesús vivió esta agonía del sentido y de la evidencia que es la muerte del hombre” (GESCHÉ, A., *Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2013, 179).

⁴³⁹ La interpretación teológica del descenso a los infiernos de Jesús ha sido ampliamente desarrollada por A. Gesché. Este autor señala, basándose en la tradición, que en la verdad teológica que se encierra en el descenso a los infiernos encontramos tres momentos salvíficos que son el combate con el demonio según el cual Jesús afronta la última lucha contra el mal “en la propia casa” del adversario, es decir, llega a la raíz misma del pecado; la predicación a los condenados, según la cual el Señor anuncia la salvación también a todos los que no le han podido conocer y murieron antes que él, de modo que se universaliza y completa la evangelización del mundo; y por último la salida victoriosa hacia el cielo, llevando consigo a todos los salvados y culminando de este modo la resurrección, que adquiere así un sentido no solo personal. Jesús es resucitado y resucitador. (Cf. GESCHÉ, A., *o.c.*, 191-203). La visión que refleja esta interpretación de que la lucha y el combate se prolonga también en la fase de la resurrección, como parte de este proceso de nuevo nacimiento a la Vida, es muy valiosa para nuestra interpretación positiva de la noche oscura como un momento de crecimiento y nacimiento a una nueva forma de ser creyente.

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

Teresa es mucho más sensible, debido en gran parte al contexto teológico y espiritual en el que se mueve, a la identificación con el Crucificado y con el sufrimiento que éste ha padecido en toda su existencia. Sin embargo, su visión del infierno nos permite proponer la interpretación de su noche como seguimiento y adhesión también a este Cristo que descendió a los infiernos. La mayor parte de las veces que habla del infierno están referidas a sí misma, a que lo merece o que ha sido liberada de él por la misericordia de Dios. La visión del infierno genera en ella una solidaridad radical con el pecado del mundo. Y desde la experiencia de ser salvada de esa situación de pecado o ausencia de Dios, brota en ella, como ya analizamos, el deseo de participar en la redención. De ahí que los trabajos de la noche oscura, vividos como participación del misterio pascual, se unen a la misión redentora de Cristo⁴⁴⁰.

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

“¡Oh hermanas mías, qué olvidado debe tener su descanso, y qué poco se le debe de dar de honra, y qué fuera debe estar de querer ser tenida en nada el alma adonde está el Señor tan particularmente! Porque si ella está mucho con Él, como es razón, poco se debe de acordar de sí; toda la memoria se le va en cómo más contentarle, y en qué o por dónde mostrará el amor que le tiene. Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras”⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Cf. 5M 2,5.

⁴⁴¹ 7M 4,6.

5.3. La relación dialéctica entre Dios y la persona

En este último apartado nos proponemos retomar una de las preguntas con las que iniciábamos la interpretación teológica de la noche oscura teresiana: ¿de qué forma incide en su proceso como mujer creyente? La relación dialéctica entre Dios y Teresa se va consolidando como uno de los elementos esenciales de la experiencia espiritual teresiana, a la cual ha tenido acceso a través de la noche oscura. Así lo hemos ido constatando desde el inicio del análisis de los textos hasta la interpretación en perspectiva antropológica y teológica que hemos realizado. Se trata de la experiencia de la desproporción, de la asimetría entre Dios y la criatura.

Concluimos nuestro estudio hermenéutico, por tanto, abordando tres aspectos importantes de la vida espiritual de Teresa de Jesús que tienen su fundamento en la noche oscura, si no de forma exclusiva, sí en gran medida. El encuentro con el misterio de Dios no hace sino generar en ella la humildad como actitud creyente. El abandono confiado y desasimiento de la propia voluntad para alcanzar la unión de voluntades. Y por último, brotará el amor como respuesta agradecida al Dios que con su misericordia, dignifica nuestra miseria humana.

5.3.1. *Misterio y Presencia ausente, una “nube de grandísima claridad”*

La noche oscura, en definitiva, es una experiencia de humildad. Una experiencia que resitúa a la criatura ante al Creador con una actitud de adoración, gratitud y esperanza confiada. El modo como Teresa entra en diálogo y trata la comunicación con Dios, tal y como lo vimos al estudiar este punto, puede llevarnos a pensar que se trata de una experiencia muy subjetiva y con un acento demasiado antropomórfico. El Dios amigo con quien nos invita a entrar en diálogo coloquial, desde la cotidianidad y desde la situación vital concreta del orante⁴⁴² se puede interpretar casi como una osadía por parte de Teresa⁴⁴³. Dios se hace a nuestra medida porque nos ama de forma desbordante.

⁴⁴² “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 (mirad) de qué sujeción os habéis librado, hermanas), esto con verdad, sin fingimiento, hace el Señor con nosotros: que El se hace el sujeto, y quiere seáis vos la señora, y andar El a vuestra voluntad. Si estáis alegres, miradle resucitado; que sólo imaginar cómo salió del sepulcro os alegrará” (C 26,4).

⁴⁴³ Teresa utiliza con mucha frecuencia la palabra “atreverse” o “atrevimiento” para hacer referencia a la comunicación directa con Dios (Cf. V 34,9; C 3,9; 35,3). Es toda una osadía atreverse a estar cerca de Dios siendo la que es: “Y viendo tan gran majestad, ¿cómo osaría una pecadorcilla como yo, que tanto le

Parece que el carácter simétrico de la relación de amistad queda claramente subrayado y testificado por Teresa. La noche, sin embargo, viene a ser la prueba de la asimetría que también caracteriza la relación de Dios y la criatura. Nunca deja de ser misterio para la persona, aun cuando ésta haya gozado de la más profunda intimidad de amor.

Entre los muchos nombres y símbolos con los que Teresa se dirige a Dios o habla de Dios, hay uno que expresa el sentido de Misterio y que se engarza claramente en la tradición mística contemplativa que arranca de la obra *Sobre la vida de Moisés*, de Gregorio de Nisa⁴⁴⁴ y que alcanza su culmen con la *Teología Mística* de Dionisio el Pseudoareopagita⁴⁴⁵. Se trata de la concepción de Dios por parte de Teresa como “nube de grandísima claridad”. Las tres referencias textuales en las que aparece se ubican en las últimas etapas de la vida mística teresiana, sextas y séptimas moradas. Veamos qué revelan cada una de ellas sobre la experiencia mística de Teresa.

El sol resplandeciente solo puede llegar a nuestros ojos si es al mismo tiempo velado por la nube. De él nos llega “noticia” que se proyecta como sombra de Dios que envuelve a la persona.

“Parece que estando el alma en el deleite que queda dicho, que se siente estar toda engolfada y amparada con una sombra y manera de nube de la Divinidad, de donde vienen influencias al alma y rocío tan deleitoso, que bien con razón quitan el cansancio que le han dado las cosas del mundo. [...] y en esta sombra de la divinidad (que bien dice sombra, porque con claridad no la podemos acá ver), sino debajo de esta nube está aquel sol resplandeciente y envía por medio del amor una noticia de que se está tan junto Su Majestad, que no se puede decir ni es posible. Sé yo que quien hubiere pasado por ello, entenderá cuan verdaderamente se puede dar aquí este sentido a estas palabras que dice la Esposa”⁴⁴⁶.

Insiste Teresa en que la nube de la divinidad se muestra presente, pero aún la tierra de nuestra humanidad no consiente que sea de forma plena. La nube se convierte

ha ofendido, estar tan cerca de El?” (C 34,9). Este modo de entender la osadía teresiana tendría un significado similar al concepto de la “parresía” bíblica, donde se conjugan la audacia y la sinceridad en el acto de comunicación con Dios. La parresia se refiere propiamente a la libertad para decirlo todo y, por tanto, la franqueza y apertura en lo que uno dice. En muchos de los enunciados del NT en los que aparece, predomina este elemento de franqueza y de confianza en Dios. Normalmente aparece vinculado a la audacia en el anuncio del evangelio y a las relaciones con Dios (Cf. BALZ, H., “parresía”, en: BALZ, H.-SCHENIDER, G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.II, Salamanca, Sígueme, 1998, 802-811).

⁴⁴⁴ GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993, 170-172.

⁴⁴⁵ DIONISIO PSEUDOAREOPAGITA, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2002, 248.

⁴⁴⁶ MC 5,4.

en símbolo de comunicación entre el cielo y la tierra. La nube baja y se está con nosotros y eleva al alma hasta mostrarle una nueva visión de las cosas del reino. Es la dimensión iluminadora que conlleva esta etapa del camino.

“Consideremos ahora que esta agua postrera, que hemos dicho, es tan copiosa que, si no es por no lo consentir la tierra, podemos creer que se está con nosotros esta nube de la gran Majestad acá en esta tierra. Mas cuando este gran bien le agradecemos, acudiendo con obras según nuestras fuerzas, coge el Señor el alma, digamos ahora, a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra, y levántala toda de ella (helo oído así esto de que cogen las nubes los vapores, o el sol), y sube la nube al cielo y llévala consigo, y comiéndala a mostrar cosas del reino que le tiene aparejado. No sé si la comparación cuadra, mas en hecho de verdad ello pasa así”⁴⁴⁷.

Por último, aun cuando alcancemos la unión plena posible en este mundo, Dios no deja de estar velado tras una nube. Refleja perfectamente la paradoja entre la nueva visión de quienes han atravesado la noche, a quienes ya se les caen las escamas de los ojos y la manifestación de Dios en su Misterio. Es nube que vela, pero de grandísima claridad porque se le representa la verdad que es Dios Trinidad habitando en el interior de la persona humana:

Aquí es de otra manera: quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada, por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo, porque no es visión imaginaria”⁴⁴⁸.

Podemos concluir que, gracias a la noche oscura, Teresa accede a la experiencia del Dios trascendente, porque previamente lo ha experimentado como inmanente. En el trato de amistad, la palabra y la conversación son el soporte fundamental de la relación. En la noche oscura, el silencio y la esperanza se constituyen en la nueva forma de relación: “Podrá ser venga algún día cuando le cante mi gloria, y no sea compungida mi conciencia, donde ya cesarán todos los suspiros y miedos; mas entretanto, en esperanza y silencio será mi fortaleza”⁴⁴⁹. Y finalmente, en la morada principal, a la cual hemos accedido solo atravesando la noche, el silencio se hace místico, verdadero lenguaje de amor y de encuentro: “así en este templo de Dios, en esta morada suya, sólo Él y el

⁴⁴⁷ V 20,2.

⁴⁴⁸ 7M 1,6.

⁴⁴⁹ E 17,6. La resonancia bíblica es explícita. Se trata de Is. 30,15, versículo al que también alude Juan de la Cruz en una de sus cartas a Ana de San Alberto, escrita en 1591, donde le dice: “Ya sabe, hija, los trabajos que ahora se padecen. Dios lo permite para prueba de sus escogidos. *En silencio y esperanza será nuestra fortaleza*” (Carta 30).

alma se gozan con grandísimo silencio”⁴⁵⁰. La noche, por tanto, no interrumpe la comunicación, sino que permite una nueva forma de presencia y percepción de lo divino.

5.3.2. *El abandono confiado como respuesta de fe: unión de voluntades*

Retomando la dimensión cristológica, volvemos la mirada de nuevo a Jesús, pero para intuir desde él la respuesta creyente en la noche oscura. En la oración del huerto se produce la mayor experiencia de abandono confiado por parte de Jesús a la voluntad del Padre. Es ahí donde experimenta como hombre el miedo extremo ante el poder de la muerte. Los evangelistas no se ahorran el expresar la dimensión abismal que tiene la angustia de Jesús. “La angustia de Jesús es algo mucho más radical que la angustia que asalta a cada hombre ante la muerte: es el choque frontal entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte, el verdadero drama de la decisión que caracteriza a la historia humana”⁴⁵¹. Esta es la lucha entre su voluntad y la voluntad del Padre⁴⁵². La oración va dirigida al *Abbá*, en la versión de Marcos, con el cariño de un hijo se dirige a su padre, como expresión de la máxima confianza entre ellos, esencia de la relación misma⁴⁵³. Este abandono confiado culminará, así mismo, en el sí definitivo que Jesús da al Padre en la cruz⁴⁵⁴.

⁴⁵⁰ 7M 3,11.

⁴⁵¹ RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid, Encuentro, 2011, 184-185.

⁴⁵² Cf. RATZINGER, J., *o.c.*, 186-192.

⁴⁵³ “El que Jesús se atreviera a dar ese paso (llamar a Dios *Abbá*) significa algo nuevo e inaudito. El habló con Dios como un hijo con su padre, con la misma sencillez, el mismo cariño, la misma seguridad. Cuando Jesús llama a Dios *Abba* nos revela cuál es el corazón de su relación con él. Se lee con frecuencia esta afirmación (y yo mismo he compartido antes esta idea): cuando Jesús hablaba con su Padre celestial, no hacía más que recoger sencillamente las palabras que balbuceaban los niños. Esto es minimizar la cuestión de forma inadmisiblemente. Hemos visto que hasta los hijos mayores decían *abba* a sus padres. O sea, cuando Jesús hace esto mismo con Dios, no expresa solamente la confianza en con que él vive esta relación; este *Abbá* contiene al mismo tiempo el don total del Hijo que se entrega al Padre en la obediencia (Mc 14,36; Mt 11,25-26)” (JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1983, 70).

⁴⁵⁴ Esta experiencia de entrega total, de sí absoluto que da Jesús al Padre refleja lo que J-B. Metz denomina la mística de Jesús que es una “mística del sufrimiento en razón de Dios. El grito de Jesús en la cruz es el grito de quien, sin haber sido nunca infiel a Dios, se ve abandonado por Él. A mi juicio – dirá - , esto remite inexorablemente a la mística divina de Jesús, quien no rehúye la divinidad de Dios. en la cruz, aun sintiéndose abandonado por Dios, dice «sí» a un Dios que es bien distinto del eco de nuestros deseos, por muy ardientes que sean estos; dice «sí» a un Dios que es más – y distinto – que respuesta a nuestras preguntas por muy duras y apasionadas que sean éstas, como las de Job o, al fin y al cabo, las del propio Jesús. Dios no se acomoda. ¡El Dios que se adapta incondicionalmente a nosotros no existe!” (METZ, J-B., *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007, 37).

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

“Toda la pretensión de quien comienza oración (y no se os olvide esto, que importa mucho) ha de ser trabajar y determinarse y disponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conformar con la de Dios; y como diré después estad muy cierta que en esto consiste toda la mayor perfección que se puede alcanzar en el camino espiritual: quien más perfectamente tuviere esto, más recibirá del Señor y más adelante está en este camino. No penséis que hay aquí más algarabías ni cosas no sabidas y entendidas, que en esto consiste todo nuestro bien. Pues si erramos en el principio, queriendo luego que el Señor haga la nuestra y que nos lleve como imaginamos, ¿qué firmeza puede llevar este edificio?”⁴⁵⁵.

Teresa lo ha ido aprendiendo en el camino, muchas veces a fuerza de integrar a través de la noche oscura en cualquiera de sus manifestaciones, que la voluntad de Dios no siempre se ajustaba a sus deseos, aunque estos fueran buenos. Así, poco a poco va descubriendo que la verdadera unión no consiste en gozar de las “cosas sobrenaturales”, sino que “la verdadera unión se puede muy bien alcanzar, con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos a procurarla, con no tener voluntad sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios”⁴⁵⁶. Y para ello, “es necesario que muera el gusano”⁴⁵⁷, que ya vimos que es morir al amor propio y a la propia voluntad.

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

“¿Qué pensáis, hijas, que es su voluntad? [...] Acá solas estas dos que nos pide el Señor: amor de Su Majestad y del prójimo, es en lo que hemos de trabajar. Guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con El. Mas ¡qué lejos estamos de hacer, como debemos a tan gran Dios, estas dos cosas, como tengo dicho! Plega a Su Majestad nos dé gracia para que merezcamos llegar a este estado, que en nuestra mano está, si queremos.

La más cierta señal que, a mi parecer, hay de si guardamos estas dos cosas, es guardando bien la del amor del prójimo; porque si amamos a Dios no se puede saber,

⁴⁵⁵ 2M 1,8.

⁴⁵⁶ 5M 3,3.

⁴⁵⁷ 5M 3,5.

aunque hay indicios grandes para entender que le amamos; mas el amor del prójimo, sí”⁴⁵⁸.

Como Jesús en Getsemaní, es en los momentos de noche – tentaciones, sequedad en la oración, fracasos apostólicos, desasosiego o angustia vital – donde Teresa aprende a abandonarse confiadamente y rendir su voluntad a la de Dios. Y es el desasimiento de la propia voluntad, en definitiva, lo que nos une entrañablemente al mismo destino de Cristo.

“¿Queréis ver cómo se ha con los que de veras le dicen esto (“hágase tu voluntad”)? - Preguntadlo a su Hijo glorioso, que se lo dijo cuando la oración del Huerto. Como fue dicho con determinación y de toda voluntad, mirad si la cumplió bien en Él en lo que le dio de trabajos y dolores e injurias y persecuciones; en fin, hasta que se le acabó la vida con muerte de cruz”⁴⁵⁹.

5.3.3. *El amor que responde a la misericordia de Dios*

Uno de los frutos recogidos tras la noche oscura es el conocimiento experiencial de la misericordia de Dios. Teresa interpreta que la causa del consuelo recibido en cada uno de los episodios intensos de noche oscura, siempre proceden de la misericordia de Dios ⁴⁶⁰. Por otra parte, desde la perspectiva humana, se va confirmando la autopercepción de “nuestra nonada y cuán miserable cosa somos”⁴⁶¹. La experiencia de la misericordia de Dios es proporcional a la experiencia de la propia verdad. Hemos tratado ampliamente esta cuestión tanto en el análisis de los textos como en la visión antropológica teresiana.

Teresa experimenta al Dios misericordioso a través de su mirada. Así entiende que Dios “no mira en menudencias”⁴⁶², tiene una mirada que apunta más al interior, “no mira las palabras, sino los deseos y voluntad con que se dicen”⁴⁶³ y “no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen”⁴⁶⁴. También lo experimenta a

⁴⁵⁸ 5M 3,7-8.

⁴⁵⁹ C 32,6.

⁴⁶⁰ “En fin, que ningún remedio hay en esta tempestad, sino aguardar a la misericordia de Dios, que a deshora, con una palabra sola suya o una ocasión que acaso sucedió, lo quita todo de presto que parece no hubo nublado en aquel alma, según queda llena de sol y de mucho más consuelo” (6M 1,10).

⁴⁶¹ 6M 1,11.

⁴⁶² C 23,3.

⁴⁶³ V 34,9.

⁴⁶⁴ 7M 4,15.

través de sus palabras, especialmente aquellas que tienen la resonancia evangélica del “no tengas miedo”⁴⁶⁵.

¿Cuál es la respuesta creyente que brota en Teresa a raíz de la experiencia de la misericordia de Dios? La primera consecuencia, como ya hemos apuntado, es que Teresa va a aprender a vivir desde la confianza, no sólo en el ámbito de la intimidad con Dios, sino sobre todo una confianza que se despliega en su modo de vivir y obrar. La gracia misericordiosa de Dios, provoca en ella la respuesta agradecida del amor y la fe fortalecida⁴⁶⁶. Acudimos a una nueva palabra de Teresa que nos permite confirmar que la respuesta confiada de amor tiene como fuente primera el amor recibido. Teresa está hablando de las mercedes recibidas en el marco de las sextas moradas. La noche oscura es una de ellas:

“Pues quiero concluir con esto: que siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor. Y aunque sea muy a los principios y nosotros muy ruines, procuremos ir mirando esto siempre y despertándonos para amar; porque si una vez nos hace el Señor merced que se nos imprima en el corazón este amor, sernos ha todo fácil y obraremos muy en breve y muy sin trabajo. Dénsle Su Majestad -pues sabe lo mucho que nos conviene- por el que Él nos tuvo y por su glorioso Hijo, a quien tan a su costa nos le mostró, amén”⁴⁶⁷.

5.4. Recapitulación: líneas teológicas de la noche oscura teresiana

El recorrido que hemos realizado en este análisis de la dimensión teológico-cristológica nos deja como resultado las líneas teológicas fundamentales que se desprenden de la noche oscura teresiana. Nuestro objetivo, pues, ha sido vertebrar teológicamente la noche oscura. Este es el mejor criterio de discernimiento de la noche, utilizado por la misma Teresa en sus continuos esfuerzos por comprenderse a la luz de la Sagrada Escritura y la doctrina teológica de la Iglesia a través de la mediación de teólogos y confesores. En esta ocasión, somos nosotros los que a partir de los datos que ella nos ha narrado tratamos de confirmar la autenticidad cristiana de la experiencia. Recapitulamos, pues, las líneas teológicas que integran los contenidos desarrollados en este apartado.

⁴⁶⁵ Cf. V 25,18; 6M 3,5; V 36,16; F 29,6.

⁴⁶⁶ Cf. V 25,18.

⁴⁶⁷ V 22,14.

La noche oscura es un silencio entre amigos

La noche oscura la hemos ubicado en el marco de la experiencia de relación, “trato de amistad”, entre Dios y la persona. El significado que adquiere en este contexto consta de dos características fundamentales. En primer lugar, el sufrimiento mutuo ante la semejanza entre Dios y la criatura. Forman parte de la noche los momentos de lucidez acerca de la desproporción entre la condición de Dios y la nuestra. Y en el reajuste de la criatura al Creador, se padece. Por otra parte, una esperanza aflora en el orante que sufre el silencio o la ausencia de Dios: “todavía no” es posible la unión plena, aunque ya ha podido gozar a sorbos de la misma. La queja teresiana que brota de esta ausencia es un indicador elocuente de que la relación no está rota, simplemente hay silencio entre los amigos.

Cristo es luz en medio de la noche

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

La noche oscura nos inserta en el Misterio Pascual

La identificación con Cristo es la meta del itinerario espiritual teresiano. A lo largo de su vida, Teresa ha ido conociendo a Jesús, enamorándose de Él y dejándose atraer por su ‘hermosura’. Su deseo llega hasta el extremo de querer vivir como Él, amar como Él, sentir como Él, padecer como Él, en una palabra, que su vida sea la de Cristo. Horizonte y experiencia que se abre en las séptimas moradas, una vez que previamente ha vivido la noche. El sentido cristológico de la misma es claro y explícito en la narración teresiana: es una forma de adherirse al Misterio Pascual de Jesucristo.

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

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

La vida teologal crece en la noche oscura

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

Así, el encuentro con un Dios que es Misterio, “nube de grandísima claridad” es posible gracias a la fe⁴⁶⁸, que ha sido probada a través de distintos trabajos y

⁴⁶⁸ “Porque la fe oscurece y vacía al entendimiento de toda su inteligencia y en esto le dispone para unirle con la Sabiduría divina” (2N 21,11).

sufrimientos, y que conduce a una comunicación serena desde el silencio⁴⁶⁹. Vivir desde el abandono confiado a Dios es posible gracias a la purificación de la esperanza⁴⁷⁰, una vez que en los momentos de máxima prueba, la persona ha sido capaz de pronunciar un sí a la voluntad de Dios⁴⁷¹, el único en quien confía. Junto con esto, la tensión entre lo que ya se goza y lo que todavía se anhela forma parte también de la purificación de la esperanza. Y finalmente, el amor crece como fruto de esta noche, en respuesta agradecida a la misericordia de Dios. Un amor que se concreta en un modo de vivir y de obrar descentrados del propio interés⁴⁷².

⁴⁶⁹ “Esta blancura de fe llevaba el alma en la salida de esta noche oscura, cuando caminando, como habemos dicho arriba, en tinieblas y aprietos interiores, no dándole su entendimiento algún alivio de luz, ni de arriba, pues le parecía el cielo cerrado y Dios escondido, ni de abajo, pues los que la enseñaban no le satisfacían, sufrió con constancia y perseveró, pasando por aquellos trabajos sin desfallecer y faltar al Amado; el cual en los trabajos y tribulaciones prueba la fe de su Esposa” (2N 21,5).

⁴⁷⁰ “Y la esperanza vacía y aparta la memoria de toda la posesión de criatura, porque, como dice san Pablo (Rm. 8, 24), *la esperanza es de lo que no se posee*, y así aparta la memoria de lo que se puede poseer, y pónela en lo que espera. Y por esto la esperanza de Dios sola dispone la memoria puramente para unirla con Dios” (2N 21,11).

⁴⁷¹ “Que el ojo pueda mirar hacia arriba, y no más, que es el oficio que de ordinario hace la esperanza en el alma, que es levantar los ojos a mirar a Dios” (2N 21,7); “de esta librea de esperanza va disfrazada el alma por esta oscura y secreta noche que habemos dicho, pues que va tan vacía de toda posesión y arrimo, que no lleva los ojos en otra cosa ni el cuidado si no es en Dios” (2N 21,9).

⁴⁷² “La caridad, ni más ni menos, vacía y aniquila las afecciones y apetitos de la voluntad de cualquiera cosa que no es Dios, y sólo se los pone en él; y así esta virtud dispone esta potencia y la une con Dios por amor. Y así, porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios, le tienen consiguientemente de juntarla con Dios” (2N 21,11).

CAPÍTULO CONCLUSIVO

REFLEXIONES A PARTIR DE LA NOCHE OSCURA TERESIANA EN PERSPECTIVA MISTAGÓGICA

Este último capítulo se propone como recapitulación global de nuestro estudio de la noche oscura en la vida y doctrina de Teresa de Jesús desde una perspectiva nueva y renovada: la mistagogía. Retomamos en este momento algunas de las preguntas que ya propusimos en el capítulo primero sobre la actualidad de la noche oscura en nuestro tiempo: ¿vivimos un tiempo sin experiencia de Dios o por el contrario estamos ante nuevas formas de experiencia de Dios bajo la forma de ausencia, esa ausencia que ha sido presentada por los místicos bajo el simbolismo de la noche oscura? Nuestra hipótesis es que, en cualquiera de los casos, la experiencia de la noche oscura teresiana puede ofrecernos claves para la comprensión y el acompañamiento en el contexto pastoral actual. Desentrañar las posibilidades mistagógicas de la experiencia teresiana estudiada en los capítulos dos y tres, nos permitirá valorar su aportación a la experiencia eclesial de nuestro tiempo.

1. Introducción

En la actualidad, el uso de la palabra ‘mistagogía’ ha adquirido cada vez mayor relevancia, tanto en la reflexión teológica como en la práctica pastoral. Por esta razón, creemos necesario clarificar lo más posible cuál es el contenido preciso que vamos a otorgar a esta perspectiva en nuestro trabajo. Partimos de lo que algunos autores actuales han descrito como el desafío mistagógico de la teología espiritual¹. “La «mistagogía», que etimológicamente significa la iniciación a los misterios o a la experiencia del misterio², se ha convertido en el tema por excelencia de la teología y la

¹ Tomamos como referencia principal sobre el tema de la mistagogía a MARTÍN VELASCO, J., “El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología”, en: *Teología y Catequesis* 132 (2015), 37-64; IB., *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, Sal Terrae, 2002, 85-94. Cf. sobre el desafío mistagógico de la teología espiritual: RUIZ, F., “Espiritualidad mistagógica y pastoral”, en: ALPHONSO, H., (Coord.) *Esperienza e Spiritualità*, Roma, Editrice Pomel, 1995, 375-393; ÁLVAREZ, T., “La Mística y la Mistagogía”, en AAVV., *La teología Spirituale, Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma, Edizione del Teresianum, 2000, 735-743.

² Cf. MELLONI, J., “Mistagogía”, en: GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2007, 1247; PESSENTI, G. G.,

acción pastoral en nuestro tiempo. La razón más importante de este hecho es la toma de conciencia del agravamiento de la crisis del cristianismo, sobre todo en los países europeos de larga tradición cristiana”³, apunta Martín Velasco. Una crisis que alcanza ya a la comunidad creyente que siente muy debilitada su propia experiencia de fe. De ahí la urgencia de centrar el esfuerzo teológico y pastoral en reflexionar y cultivar la dimensión teologal de la vida de los cristianos.

Si bien la palabra mistagogía en la tradición cristiana está vinculada en su origen al proceso catequético con el que los catecúmenos se iniciaban en la vida cristiana a través de los sacramentos, en las últimas décadas ha encontrado en la teología espiritual su mayor resonancia e influencia. Situados en este campo, entendemos la mistagogía del siguiente modo: “proceso por el que una persona se inicia o inicia a otra en la experiencia consciente, en la aceptación personal, de la Presencia de Dios, a partir de la toma de conciencia de su ser creado, de su estar siendo permanentemente creado, por un Dios que le hace destinatario de su amor infinito y gratuito, revelado en la persona, la vida y la obra de Jesucristo, y que ha sido puesto por Él a la escucha y a la espera de su Palabra de salvación”⁴. Hablaremos a partir de ahora, por tanto, de proceso mistagógico para referirnos al camino de personalización de la fe mediante el cual el creyente establece una relación viva, dinámica y significativa con el Dios revelado en Jesucristo.

En nuestro caso, es fácil identificar a Teresa de Jesús como mistagoga. Así ha sido reconocida por distintos autores que se han aproximado a ella desde esta perspectiva⁵. Y son muchos los testimonios de hombres y mujeres que a través de la lectura de sus obras se han visto conducidos por Teresa en su propia experiencia de

“Mistagogía”, en: BORRIELLO, L. – CARUANA, E. – DEL GENIO, M. R. – SUFFI, N., *Diccionario de mística*, Madrid, San Pablo, 2002, 1176.

³ MARTÍN VELASCO, J., *art. cit.*, 38. Acerca del análisis de la crisis religiosa de nuestro tiempo cf.: MARDONES, J. M., *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, PPC, 1995; IB., *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*, Madrid, PPC, 2005; MARTÍN VELASCO, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, San Pablo, 1993; IB., *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, Sal Terrae, 2002; MARDONES, J. M., *La indiferencia religiosa en España*, Madrid, Hoac, 2003; RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J. M., *En tierra de nadie*, Santander, Sal Terrae, 2006.

⁴ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *art. cit.*, 40-41.

⁵ Además de los artículos anteriormente citados hemos consultado al respecto: ROS GARCÍA, S., “El carisma mistagógico de Santa Teresa”, en: *Revista de Espiritualidad*, 66 (2007), 419-443; RAHNER, K., “La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca”, en: *Revista de Espiritualidad* 29 (1970) 310-313; TORRE ANDUEZA, V. DE LA, *Cómo iniciar en la experiencia de Dios. Mistagogía teresiana en el Castillo Interior*, Burgos, Monte Carmelo, 2004; CRESPO DE LOS BUEIS, J., *El arte de introducir en el misterio de Dios. : pedagogía teológica del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, Tesis Doctorales 230/2014; AZURMENDI, F., *Oración y experiencia de Dios. Pedagogía teresiana*, Bilbao, DDB, 2015.

Dios⁶. Digamos que los hechos confirman la afirmación primera: Teresa es mistagoga⁷. No cabe duda de que cumple los requisitos del proceso mistagógico que reconocemos en el mismo Jesús de Nazaret⁸. Teresa vive una experiencia personal de encuentro y relación con el Misterio. A través de sus escritos, nos transmite dicha experiencia con el objetivo fundamental de suscitar en los lectores el deseo de esa misma experiencia, y finalmente, los testimonios concretos de distintas personas, unos conocidos y otros muchos anónimos, dan fe del impacto que en sus vidas ha producido este mensaje recibido. Al adherirnos a esta misma corriente de reconocimiento de la cualidad mistagógica de Teresa, pretendemos resaltar la aportación que la noche oscura ha tenido en ella misma y puede tener para sus lectores de hoy.

2. Elementos mistagógicos desde la perspectiva de la noche oscura teresiana

Cuando Teresa asume conscientemente el papel de maestra de oración, y por tanto, explicita criterios mistagógicos que quiere ofrecer a sus lectores, traza el mapa de todo proceso orante señalando, en primer lugar, los tres elementos fundamentales del mismo: Dios, la persona y la relación entre ambos. En efecto, hablando de lo esencial de la oración mental nos dirá que se trata de “pensar y entender *de qué hablamos y con quién hablamos* y *quién somos* los que osamos hablar con tan gran Señor”⁹. Podemos

⁶ Elegimos dos testimonios a modo de ejemplo. El primero, muy conocido por todos, el de la joven Edith Stein, quien nos dirá: “Desde hacía casi doce años era el Carmelo mi meta. Desde que cayó en mis manos la “Vida” de nuestra Santa Madre Teresa y puso fin a mi larga búsqueda de la verdadera fe” (STEIN, E., *Obras Completas I. Escritos autobiográficos: cómo llegué al Carmelo de Colonia*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, 500). El segundo, del sacerdote Enrique de Ossó, gran divulgador del teresianismo del siglo XIX: “Cuántas veces me he preguntado: ¿Qué es lo que pasa en mi interior? ¿Qué es lo que observo en mi corazón? ¿De dónde me ha nacido esta fuerza irresistible, nunca sentida, que vehemente me impulsa a conocer y seguir el camino de la virtud, arrimado a la fuerte columna de la oración?... ¿Qué es esto? ¿De dónde dimana? Y después de alguna meditación me respondo: todo es obra de la Virgen Avilesa. ¡Qué poderosa y atractiva sois, Madre mía, santa Teresa de Jesús!” (ENRIQUE DE OSSÓ, “¡Qué atractiva es Santa Teresa de Jesús!”, en: *Revista Teresiana* 38 (1875), 35). O de forma más explícita en la siguiente cita, en la que confiesa que es la lectura de sus obras (y la contemplación de la imagen de Teresa de Jesús) lo que propicia su experiencia: “¡Santa Teresa de Jesús! ¡Robadora de corazones! Yo no sé cuándo robaste el mío, ni sé cuándo despuntó la devoción y el cariño hacia ti: sólo sé que tu imagen agraciada y la lectura de tus obras despertaron en mi alma un amor vehemente a ti, y que luego que te conocí te amé con pasión” (ENRIQUE DE OSSÓ, “Desde la soledad”, en: *Revista Teresiana* 180 (1886), 356).

⁷ “Santa Teresa es una de esas personas cuya palabra produce un eco sonoro y una refracción luminosa en quien la lee o la escucha, ante la cual muchos se sienten aludidos e interpelados por ella, deletreados por ella y hasta descifrada su propia experiencia, de la que a veces ni siquiera son conscientes. Esa resonancia no es obra de comentaristas que hayan buscado el paralelismo y forzado la adaptación, sino que surge de ella misma, de su misma palabra” (ROS GARCÍA, S., *art. cit.*, 420).

⁸ Cf. ÁLVAREZ, T., “La Mística y la Mistagogía”, *art. cit.*, 735-737.

⁹ C 25,3. Los subrayados son nuestros.

decir que sin estos tres elementos esenciales, comprendidos de forma sistémica, no podríamos hablar de proceso mistagógico. Nuestra intención es explicitar en este apartado la contribución que aporta la noche oscura teresiana para una mejor comprensión de los mismos.

2.1. La noche nos despierta a una nueva forma de Presencia

El origen de todo proceso mistagógico tiene como punto de partida lo que Martín Velasco denomina la “Presencia originante”¹⁰. El sujeto inicia este proceso en la medida en que se le despierta la conciencia de esta presencia de Dios. Afirma este mismo autor que se trata de una presencia “elusiva” precisamente porque con frecuencia la persona toma conciencia de ella bajo la experiencia de la ausencia padecida. Desde este punto de vista, la noche oscura es una puerta de acceso a una nueva comprensión de Dios y, lo que es más significativo aún, una nueva forma de relación y de encuentro con Él. En el capítulo tercero nos hemos aproximado a esta misma afirmación de la mano de Teresa y su modo de comprender a la persona, “un paraíso a donde dice Él tiene sus deleites”¹¹, un “castillo interior”¹² en cuyo aposento principal habita Dios. Lo que ahora tratamos de mostrar es que la noche oscura juega un papel decisivo en el continuo ‘despertar’¹³ de la persona a esa presencia de Dios en su interior.

El verbo ‘despertar’, en sus diversas conjugaciones, aparece en el texto teresiano en torno a un centenar de ocasiones. Un análisis detallado del uso que hace Teresa de este verbo nos muestra con claridad que tiene, salvo algunas excepciones, un significado metafórico¹⁴. No habla Teresa del sueño físico, o de fantasías o ilusiones. Teresa se está refiriendo a una doble situación existencial en la que están sumidas las personas: dormidas o despiertas. Vivir dormidos equivaldría a estar engañados o a la ignorancia respecto a lo que somos, lo que estamos llamados a vivir, el amor de Dios en nuestro interior o también la propia interpretación del mundo, de la realidad¹⁵. Dormida puede

¹⁰ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *art. cit.*, 43-44.

¹¹ 1M 1,1.

¹² M, epílogo, 1.

¹³ “Porque ya mi alma la despertó el Señor” (V 40,22).

¹⁴ Cf. ASTIGARRA, J. L., *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, vol. I, Roma, Ediciones O.C.D., 2000, 775-776. >Z

¹⁵ La identificación del engaño y el sueño tiene arraigo explícito y evidente en el pensamiento teresiano, así como la identificación de la vida como sueño. Sobre este punto, cf. MARCOS, J. A., *Teresa de Jesús*.

estar la fe¹⁶; en sueños se siente el alma cuando tiene duda o no tiene claridad respecto de lo que está aconteciendo en ella¹⁷; echarse a dormir puede ser sinónimo de una actitud negligente y descuidada¹⁸, contraria a la que requiere la vida del espiritual que siempre ha de estar alerta y atento¹⁹. La responsabilidad última de vivir dormidos es de la propia persona, si bien, el sueño puede ser inducido, según el lenguaje y mentalidad de Teresa, por el demonio, quien hace todo lo posible por mantenernos en este estado.

Por el contrario, Dios es el ‘despertador’ por excelencia según la óptica de Teresa. Bien directamente, a través de las distintas mercedes o gracias que realiza en la persona, bien a través de la mediación de otras personas que ejercen sobre nosotros esa misión de despertarnos. En las sextas moradas, a las cuales hemos prestado especial atención por ser la fase en la que ubicamos la noche oscura teresiana, Teresa apela a esta función de despertador que tienen las distintas mercedes o experiencias místicas de las que nos va a dar cuenta²⁰. En este caso, el alma se despierta para amar más y servir mejor. Así, son frecuentes las expresiones del tipo “despertar el amor”²¹, “despertar muchas veces la voluntad para que ame a Dios”²², “la está siempre (el Señor) favoreciendo y despertando para que le sirva”²³. Es tan importante este despertar al amor que Teresa lo utiliza como criterio de discernimiento: “lo que más os despertare a amar, eso haced”²⁴. De este modo, Dios actúa desde el interior de la persona.

La transparencia del misterio, Madrid, EDE, 2015, 96-99; BUENDÍA, M. G., “Teresa de Jesús: la vida es sueño. Intertextualidad y posicionamiento estético”, en:

https://www.academia.edu/25547342/TERESA_DE_JESÚS_LA_VIDA_ES_SUEÑO._INTERTEXTUALIDAD_Y_POSICIONAMIENTO_ESTÉTICO [Consulta: 12/07/2016].

¹⁶ “La fe está entonces tan amortiguada y dormida como todas las demás virtudes, aunque no perdida, que bien cree lo que tiene la Iglesia, mas pronunciado por la boca, y que parece por otro cabo la aprietan y entorpecen para que, casi como cosa que oyó de lejos, le parece conoce a Dios” (V 30,12). Cf. F 20,3; C 30,3.

¹⁷ “Verdad es que lo ordinario es estar embebidas en alabanzas de Dios o en querer comprender y entender lo que ha pasado por ellas; y aun para esto no están bien despiertas, sino como una persona que ha mucho dormido y soñado, y aún no acaba de despertar” (V 20,20). Cf. 5M 1,3,5; V 25,4.

¹⁸ “Oh hermanas mías!, no os aseguréis ni os echéis a dormir, que será como el que se acuesta muy sosegado habiendo muy bien cerrado sus puertas por miedo de ladrones, y se los deja en casa” (C 10,1).

¹⁹ “Alma que ha pretendido ser esposa del mismo Dios y tratádose ya con Su Majestad y llegado a los términos que queda dicho, no se ha de echar a dormir” (5M 4,1). Cf. 3M 1,2; 7M4,10.

²⁰ Cf. 6M 2, título y 2,8; 6M 3,1; 6M 4,14.

²¹ V 12,2.

²² F 6,5.

²³ V 21,10.

²⁴ 4M 1,7.

Pero también habla Teresa de cómo Dios nos despierta a través de mediaciones. Desde la naturaleza²⁵, pasando por los confesores o maestros espirituales²⁶ hasta la contemplación de Jesucristo²⁷ todo está orientado a despertar en nosotros el amor a Dios. Y ella misma se siente mediación para que otros despierten: “Con humildad le diga que va errada; y valo tanto, que poco a poco se va perdiendo la verdadera pobreza. Yo espero en el Señor no será así ni dejará a sus siervas. Y para esto, aunque no sea para más, aproveche esto que me habéis mandado escribir por despertador”²⁸. Por todas estas maneras que Dios tiene de despertar a la persona, Teresa lo reconoce como el verdadero mistagogo, el “buen Enseñador”²⁹ que se sirve de mediadores que nos despierten de los peligros que acechan a los contemplativos, los que ya se han adentrado en la vida mística. Despertar aquí equivaldría a estar vigilantes, en una actitud de alerta. Y no como los que temen por inseguridad o mala conciencia, sino como quienes asumen la responsabilidad del camino que van recorriendo.

Nos podemos preguntar ahora en qué medida ‘los trabajos’ de la noche oscura ejercen una función de despertador, y más concretamente tal y como decimos en el título de esta apartado, nos despiertan a una nueva forma de Presencia. Para ello tratamos de justificar en primer lugar cómo “despertar” para Teresa tiene una relación directa con la toma de conciencia de una presencia. La clave nos la puede dar una carta a su amiga doña Luisa de la Cerda, en la cual afirma lo siguiente:

“Yo digo a vuestra señoría que la traigo bien *presente*, y que no era menester *despertarme* con su carta, que yo querría estar un poco *dormida* para no me ver tan imperfecta en sentir con pena las penas de vuestra señoría”³⁰.

Estar despierta en el contexto de una relación de amistad como es esta significa para Teresa traerla “bien presente” hasta el punto de empatizar plenamente con la otra persona. En la relación de amistad con Dios, Teresa tendrá esta misma experiencia de

²⁵ “Aprovechábame a mí también ver campo o agua, flores. En estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro” (V 9,5).

²⁶ “¡Bendito seáis vos, Señor, que tan inhábil y sin provecho me hicisteis! Mas aláboos muy mucho, porque despertáis a tantos que nos despierten. Había de ser muy continua nuestra oración por estos que nos dan luz” (V 13,21).

²⁷ “Pues si nunca le miramos ni consideramos lo que le debemos y la muerte que pasó por nosotros, no sé cómo le podemos conocer ni hacer obras en su servicio; porque la fe sin ellas y sin ir llegadas al valor de los merecimientos de Jesucristo, bien nuestro, ¿qué valor pueden tener? ¿Ni quién nos despertará a amar a este Señor?” (2M 1,11).

²⁸ C 2,4. Cf. V 27,21; Cta. 52,1. Al rey Felipe II, 11.6.1573.

²⁹ C 37,5.

³⁰ Cta. 38,6. A doña Luisa de la Cerda, 7.11.1571. Los subrayados son nuestros.

“traerle presente”³¹ y tener “los mismos sentimientos de Cristo Jesús”³². La culminación del proceso espiritual llega a la identificación plena con Jesucristo, “espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpido”³³. El reconocimiento de esa Presencia en su interior y las consecuencias que ha tenido en ella respecto a su modo de situarse en el mundo, ante sí misma y los otros, es, para Teresa, vivir despiertos. Y por tanto, vivir despiertos supone tener conciencia de la Presencia.

El siguiente paso de nuestra argumentación nos lleva a valorar la relación entre los ‘trabajos’³⁴ y el ‘despertar’. Para ello nos fijamos nuevamente en una carta que Teresa dirige a Inés Nieto, cuyo esposo ha sido encarcelado:

“La gracia del Espíritu Santo sea con vuestra merced siempre y la dé gracia para que salga con ganancia de esos trabajos. A mí me han dado pena, y así lo encomiendo a nuestro Señor, aunque por otra parte entiendo son mercedes que hace Su Majestad a los que mucho ama para despertarnos y que acudamos a no tener en nada las cosas de esta vida -pues son llenas de tantas mudanzas y tan poco estables- y procuremos ganar la eterna”³⁵.

Los trabajos tienen el efecto de despertar en nosotros una nueva forma de mirar y valorar la vida. En otra ocasión nos habla Teresa del temor a los trabajos. Interpela a los lectores, “cristianos e hijas mías”³⁶ dirá, para que despierten de este sueño del temor a los trabajos que tenemos por ser “pusilánimes y miserables”³⁷. Si nos referimos a los trabajos que han sido analizados en el capítulo precedente bajo el nombre de noche oscura, recordamos que forman parte de esas mercedes mediante las cuales Dios despierta el alma para amar más a Dios y crecer en libertad frente a las realidades del mundo y ante sus propios deseos.

³¹ Cta. 249,2. A Gonzalo Dávila, verano 1578. Cuando Teresa habla de esta conciencia de su presencia se está refiriendo a una “presencia en el sentido más fuerte y riguroso del término. No es tan sólo objeto, realidad inerte, accesible a cualquiera de forma automática o, por así decir, mecánica. Es realidad en acto de revelación y comunicación, es Presencia que «da de ser» a la persona dándosele, es decir, entregándose a ella. Es, pues, existencia dirigida personalmente que requiere de aquellos a quienes se dirige la acogida, la aceptación, el reconocimiento” (MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico*, o.c., 272).

³² Flp. 2,5.

³³ 7M 2,8.

³⁴ “A cualquiera cosa que trae consigo dificultad o necesidad y aflicción de cuerpo o alma llamamos trabajo” (COVARRUBIAS, S. DE, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Iberoamericana, 2006, s.v. trabajo, 1482).

³⁵ Cta. 285,1. A Inés Nieto, 4.2.1579.

³⁶ MC 4,8.

³⁷ MC 4,7.

Ponemos ahora la atención en la nueva forma de Presencia que la persona reconoce a partir de este “despertar del alma” que hemos comentado. Se trata de una experiencia de Dios de la que nos hacemos conscientes de un modo que trasciende nuestra capacidad de alcanzarlo, de merecerlo o de desearlo. Cuando Teresa toca el límite de su propia fragilidad humana, el límite de su capacidad de desear o de entregarse mediante la acción apostólica, entonces se encontrará con el Dios Totalmente Otro, pura gratuidad y presencia incondicional, trascendente e inmanente a la vez, una experiencia cierta y oscura al mismo tiempo³⁸. El nuevo rostro de Dios que se le desvela a Teresa a través de su noche oscura es el del Esposo misericordioso.

En efecto, la noche teresiana es noche de bodas que inaugura el matrimonio espiritual y el amor misericordioso es el don que el Esposo-Cristo pone en manos de la esposa-alma. De ahora en adelante, Teresa vive en permanente consciencia de su presencia, porque ya la unión no es a sorbos, sino que “acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cual es el agua, del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz; aunque entra dividida se hace todo una luz”³⁹.

2.2. Un camino *tempestuoso* hacia la dimensión teologal de la persona

Despertar la conciencia de la Presencia de Dios supone simultáneamente despertar a una nueva conciencia de sí en la que la persona se percibe dotada de una nueva dimensión que llamamos teologal⁴⁰. El desafío fundamental del mistagogo es cómo propiciar que la persona realice este descubrimiento. Dicho de otra forma, qué caminos descubrimos como propicios para que el ser humano tenga la experiencia del encuentro y el reconocimiento del Misterio en su interior. Nuestro autor de referencia señala claramente que “el ejercicio de lo más verdaderamente humano constituye el lugar en el que se manifiesta la condición *teándrica*, humano-divina, del hombre y la

³⁸ MARTÍN VELASCO, J., *o.c.*, 351-356.

³⁹ 7M 2,4.

⁴⁰ “La presencia del Misterio en su interior dota al hombre de una dimensión teologal, de una referencia constituyente a la realidad divina que hace de él un «ser-en-Dios», un «ser-de-Dios» y un «ser-para-Dios», un interlocutor de su Palabra, un destinatario de su amor, alguien «de quien se acuerda...», «a quien Dios ama con amor eterno». Un sujeto a quien Dios pone a su altura de sujeto, y que, por eso, está llamado a reconocer esa Presencia, pero puede también ignorarla y rechazarla” (MARTÍN VELASCO, J., *art. cit.*, 44).

posibilidad de una constante experiencia por el hombre de su dimensión teologal”⁴¹. En este sentido, hablamos de la experiencia de la noche oscura como un camino que ha sido recorrido por Teresa de Jesús y que le ha permitido acceder de una forma más profunda y plena a la experiencia de Dios y de sí misma.

Desde una perspectiva antropológica, es la experiencia de la desproporción entre el límite (realidad) y la posibilidad (deseo) que el ser humano alberga en su interior la que le conduce a la pregunta por la existencia de ‘algo más’. Se trata de una crisis⁴² que se puede manifestar a partir de distintas situaciones vitales, pero que siempre conducen a la percepción de una diferencia o distancia entre lo que es y lo que deseo que sea, lo que sé y lo que necesitaría o me gustaría saber, lo que puedo y lo que me gustaría poder, lo que hago y lo que querría hacer⁴³. Se trata de una brecha existencial que da lugar al reconocimiento de la presencia de Dios, cuya descripción fenomenológica desde la experiencia teresiana ha sido desarrollada en el capítulo precedente. Como veremos en el siguiente análisis del lenguaje propio del texto teresiano, esta brecha se manifiesta de una forma ‘violenta’ o conflictiva, en su fase más intensa, que identificamos como noche oscura.

Para mostrarlo, de nuevo prestamos atención al lenguaje específico que Teresa utiliza para referirse a su noche oscura, pues aquí se nos ofrece una descripción fenomenológica de la brecha o herida existencial que emerge en ella. Como ya hemos afirmado en diversas ocasiones, nunca empleará la expresión “noche oscura”, ni el simbolismo que rodea a la noche como tal para referirse a esta etapa de la vida espiritual. Sin embargo, tras el análisis que hemos realizado de los textos fundamentales, hay un campo semántico que adquiere especial relevancia y que proponemos como el lenguaje propio de la noche oscura teresiana. Se trata de las continuas referencias climatológicas, especialmente la palabra “tempestad”. Teresa propone toda una fenomenología atmosférica transferida a la experiencia espiritual, describiendo así el clima o atmósfera que rodea a la noche oscura. Quizá sea esta una de

⁴¹ MARTÍN VELASCO, J., *art. cit.*, 46.

⁴² Cf. BOFF, L., *La crisis como oportunidad de crecimiento. Vida según el Espíritu*, Santander, Sal Terrae, 2004, 17-50. Interesante aproximación fenomenológica a la crisis y clarificación de su significado y estructura

⁴³ Pablo refleja bien esta experiencia de conflicto entre lo que deseo en el interior y lo que realizo exteriormente: “Lo que realizo no lo entiendo, pues no ejecuto lo que quiero, sino que hago lo que detesto [...]. No hago el bien que quiero, sino que practico el mal que no quiero” (Rm 7, 15.19).

las aportaciones más significativas que nos deja la mística abulense al respecto. Insistimos, no obstante, que en los escritos de Teresa no vamos a encontrar una sistematización de la noche oscura a partir de un único concepto, sino que más bien, como mostramos a continuación, a través de toda una constelación de campos semánticos significativos.

El primero de ellos nos lleva a identificar en los escritos teresianos la noche oscura bajo el símbolo de la tempestad. Así se refiere a ella en algunos de los textos principales que hemos analizado de las sextas moradas, donde define los distintos episodios como “esta tempestad”⁴⁴, o “mar de tempestades”⁴⁵ que vienen a alterar la paz y descanso en esta vida. Noche oscura son los “intervalos y trabajos y peligros que hay en este mar tempestuoso”⁴⁶, que es la vida. Más concretamente, la vida sería como el mar, y la tempestad sería la noche oscura. La tempestad, referida a la noche oscura que hemos analizado en las sextas moradas, dice también Teresa que puede ser “sabrosa”⁴⁷, lo cual conlleva juntar en una misma experiencia “pena, y tanta, con quietud y gusto del alma”⁴⁸. Esta combinación imposible se convierte en uno de los criterios de discernimiento sobre la procedencia de la misma: solo Dios puede unir estos dos contrarios. A los que se adentran por el camino de la oración mental les avisará de que “permite Dios días de grandes tempestades en sus siervos para más bien suyo”⁴⁹.

Y dentro del mismo campo encontramos las palabras “tormenta”⁵⁰ y “nublado”⁵¹, sin bien, no añaden gran cosa al sentido ya expresado sobre la noche-tempestad, llama la atención el uso reiterado de estos términos para referirse a estos episodios de conflicto o crisis espiritual. El símbolo de la tempestad o tormenta, le sirve a Teresa para oponer la claridad y brillo de todo cuando está presente Cristo, a quien

⁴⁴ Cf. 6M 1, 9-10.

⁴⁵ 5M 4,9. Teresa está ya introduciendo las sextas moradas. Cf. V 8,2; V 40,7; E 1,1.

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ “La segunda (razón por la que hay seguridad), porque esta *tempestad sabrosa* viene de otra región de las que él puede señorear” (6M 2,6). Los subrayados son nuestros. Encontramos aquí un nuevo oxímoron de la vida espiritual.

⁴⁸ *Ib.*

⁴⁹ C 24,4.

⁵⁰ “La tempestad en la mar, cuando es combatida de recios vientos, *latine tempestas*” (COVARRUBIAS, S. DE, *o.c.*, s.v. tormenta, 1478).

⁵¹ “Lo que nos cubre el sol esparcido por todas partes. Nublado, tiempo. Anublarse el cielo, cubrirse de nubes” (COVARRUBIAS, S. DE, *o.c.*, s.v. nublado y nublado, 1315).

identifica con el sol, a lo turbio y nublado que aparece cuando el sol se esconde⁵². Su presencia, que puede ser reconocida a través de una sola palabra suya, puede transformar de tal manera la situación, que “parece que no hubo ningún nublado en aquel alma”⁵³. De la misma forma, cuando arrecia la tormenta, Jesús es quien “hace parar los vientos”⁵⁴. Sin duda alguna, Teresa se ha admirado de ese fenómeno de la naturaleza que en poco tiempo nos hace pasar de la luz radiante del sol a la más intensa oscuridad. Y le aportan lenguaje para interpretar y expresar los procesos interiores de su alma.

Un segundo campo semántico, que de algún modo está más próximo a la noche, lo encontramos en torno a la “oscuridad”, “tiniebla”⁵⁵ y “ceguera”. Las tres palabras hacen referencia a la ausencia de luz y carencia de visión. En el uso que hace Teresa de la palabra oscuridad suele ir acompañada de aflicción⁵⁶, tinieblas, tibieza⁵⁷ o sequedad. La palabra “oscuridad” suele significar la ceguera del entendimiento: “está un alma en toda la tribulación y alboroto interior que queda dicho y oscuridad del entendimiento y sequedad; con una palabra de éstas que diga solamente: no tengas pena, queda sosegada y sin ninguna, y con gran luz, quitada toda aquella pena con que le parecía que todo el mundo y letrados que se juntaran a darle razones para que no la tuviese, no la pudieran con cuanto trabajaran quitar de aquella aflicción”⁵⁸. Otras veces, es el alma quien se halla en esta oscuridad: “dejado el ir yo allí con harta calentura y hastío y males interiores de sequedad y oscuridad en el alma, grandísima”⁵⁹.

En una ocasión hablará Teresa de “aquella oscuridad clara”⁶⁰, refiriéndose sin duda alguna, al modo de oración que tenía el P. Gracián en ese tiempo. Este da cuenta

⁵² Cf. V 28,5.

⁵³ 6M 1,10.

⁵⁴ Cta. 284,3. A carmelitas descalzas de Sevilla, 31.1.1579. Cf. Mc 4,39.

⁵⁵ El uso que Teresa hace de la palabra “tiniebla” o “tinieblas” tiene en la mayoría de las ocasiones una connotación negativa. Para Teresa, las tinieblas es el “lugar” donde gobierna el demonio, a quien no duda en llamar “príncipe de las tinieblas” (E 12,2); en su visión del infierno lo describe como “todo tinieblas oscurísimas” (V 32,2); y esta es la situación del que está en pecado mortal, de cuya alma se atreve a decir que “no hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra” (1M 2,1).

⁵⁶ Cf. V 30,9; V 36,8.

⁵⁷ Cf. V 40,21

⁵⁸ 5M 3,5.

⁵⁹ F 21,4. Cf. V 39,20.

⁶⁰ Se trata de un oxímoron o paradoja cuya fuente próxima la podemos encontrar en Juan de la Cruz y fuente remota al Pseudoareopagita. “Esta dichosa noche, aunque oscurece el espíritu, no lo hace sino para darle luz para todas las cosas” (2N 9,1). (Cf., MANCHO DUQUE, M. J., *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, 196-201).

de conciencia a Teresa expresándole que no sabe de “uniones”, y ella le responde: “no sé cómo dice Pablo (Jerónimo Gracián) que no sabe de «uniones», que aquella *oscuridad clara* e ímpetus da a entender lo contrario; sino que después, como se pasa y no es lo ordinario, no se acaba de entender”⁶¹. Parece aquí que Teresa se refiere a lo que “llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que se secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo”⁶². Resuena en esta expresión la interpretación que hace Juan de la Cruz hablando de “oscura tiniebla”⁶³.

El acceso a la dimensión teologal puede provocar ese oscurecimiento de las facultades humanas, de modo que la persona se siente en un primer momento afligida y desorientada. Podemos distinguir dos situaciones de oscuridad en lo comentado: por un lado, la oscuridad como estado global de la persona; y por otro lado, oscuridad referida a ese modo nuevo de oración en el que se “oscurece” la facultad humana del entendimiento y se activa la fe como único vínculo efectivo con Dios.

Por último, otra forma de experimentar la noche oscura es a través de lo que Teresa llama la “herida sabrosa”⁶⁴, un nuevo oxímoron en el que combina dos ámbitos físicos, el del cuerpo herido y el alimento sabroso, para comunicar una experiencia interior. En cuanto al uso de este lenguaje en la literatura mística ya nos referimos a ello en el capítulo tercero. Nos interesa ahora subrayar el sentido positivo de esta herida causada por el amor de Dios. Hay un momento en la narración teresiana donde se vincula la herida a la sed, a través de la imagen bíblica de la cierva que busca sedienta el agua⁶⁵. En la séptima morada, se da el agua en abundancia para saciar la sed. La herida

⁶¹ Cta. 231,2. A Jerónimo Gracián, 2.3.1578. Los subrayados son nuestros.

⁶² 2N 5,1.

⁶³ Clarificadora es la explicación que ofrece Juan de la Cruz sobre el efecto de la luz de la fe en el entendimiento: “De aquí es que, para el alma, esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva (y vence) lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces, de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia visiva, de manera que antes la ciega y priva de la vista que se le da, por cuanto su luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visiva. Así, la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento, la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural; aunque tiene potencia para la sobrenatural, para cuando Nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural” (2S 3, 1). Teresa también utiliza esta imagen del sol que deslumbra hasta provocar ceguera: “Cuando mira este divino sol, deslúmbrale la claridad. Como se mira a sí, el barro la tapa los ojos: ciega está esta palomita. Así acaece muy muchas veces quedarse así ciega del todo, absorta, espantada, desvanecida de tantas grandezas como ve” (V 20,29).

⁶⁴ Cf. 6M 2,2..

⁶⁵ “Aquí se dan las aguas a esta cierva, que va herida, en abundancia” (7M 3,13).

es el resultado que deja en la persona el anhelo de Dios, es la huella de su paso. Sé de su amor porque me duele su ausencia⁶⁶.

Por tanto, si el segundo de los elementos mistagógicos que hay que tomar en cuenta es el acceso de la persona a la dimensión teologal, o lo que es lo mismo, a su capacidad de relación y comunicación con Dios, esta aproximación al lenguaje teresiano sobre su noche pone de manifiesto los siguientes aspectos:

- La noche oscura, en cuanto “tempestad”, genera una situación de inestabilidad, inseguridad, desorientación y desasosiego. La persona experimenta que no se sostiene a sí misma, se quiebran viejos puntos de apoyo y queda en disposición para descubrir y reconocer al Dios que pone calma en medio de la “tormenta”.
- La noche oscura, en cuanto “oscuridad”, permite descubrir una forma diferente de luz que procede de otro lugar que no son mis propias capacidades humanas, ya sea la inteligencia o la voluntad. Deja el camino abierto a la posibilidad de la fe.
- La noche oscura, en cuanto “herida”, expresa el dolor producido por la carencia, la ausencia. Que sea “sabrosa” apunta a esa intuición de plenitud, de saciedad y totalidad que alberga el corazón humano.

2.3. Dinámica de crecimiento en la noche oscura

Los principales maestros espirituales, como lo son Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, han descrito la dinámica espiritual tratando de identificar las fases por las que atraviesa la persona en su camino hacia la unión con Dios. Teresa lo hace a través del símbolo de las siete moradas o estancias del castillo interior, como sabemos. ¿Qué lugar ocupa la noche oscura en la propuesta teresiana de las moradas? Y por otra parte, ¿podemos hablar de proceso o fases dentro de la noche oscura vivida y reflexionada por Teresa de Jesús? Nuestra propuesta no trata tanto de identificar la ubicación exacta de la noche oscura en el conjunto del itinerario⁶⁷, cuanto de identificar la dinámica interna de

⁶⁶ Un buen análisis de la “pena sabrosa” puede leerse en: ROS GARCÍA, S., “La presencia ausente de Dios en Teresa de Jesús”, en: *Revista de Espiritualidad* 71 (2012), 9-35.

⁶⁷ Este es el intento explícito que se propone en: MARCELO DEL N. JESÚS, *Las “noches” sanjuanistas y las “Moradas” teresianas*, en *Monte Carmelo* 46 (1942), 288-354. También establece el paralelismo, aunque de un modo menos concordista, MCLEAN, J., *Hacia la unión mística. Comentario al Castillo Interior de Santa Teresa de Ávila*, Burgos, Monte Carmelo, 2005, 25-54.

la persona que vive esta situación crítica de su camino espiritual. Hablaremos de dinámica de crecimiento en la medida en que descubramos que dicho dinamismo va introduciendo a la persona en el conocimiento cada vez más profundo de Dios. Las viejas imágenes son sustituidas por otras nuevas que se aproximan más al Dios revelado por Jesús, “inevitable referencia”⁶⁸ del proceso mistagógico cristiano.

El progreso espiritual pasa por momentos especialmente críticos que marcarán pasos cualitativos a lo largo de todo el itinerario. Todas estas dificultades, “trabajos” en el lenguaje teresiano, las hemos aglutinado bajo el nombre de noche oscura. Pero son los trabajos vividos en su etapa de madurez, fundamentalmente en las sextas moradas, los que nos proporcionan un esquema clarificador sobre la dinámica interior que se despliega en la persona que vive la noche oscura. En nuestra forma de sistematizar la propuesta teresiana hemos hablado de la noche de la criatura que abre a la persona a una nueva conciencia de sí misma; la noche de la esposa que dará lugar a una nueva conciencia de quién es Dios; y la noche de la apóstol que genera una nueva conciencia de nuestra interacción con el mundo. El resultado final del proceso de la noche supone, por tanto, una resignificación global de la experiencia de Dios. Veamos qué pasos y movimientos se despliegan en la noche.

El punto de partida es una situación de estabilidad en la cual la persona tiene una comprensión más o menos clara de su experiencia creyente explicitada a través de una determinada imagen de Dios. Cada una de estas imágenes se expresa a través de un nombre nuevo que tiene sentido para quien lo pronuncia. En el caso de Teresa, la gran diversidad de nombres con los que se refiere a Dios son una muestra de la riqueza afectiva de la relación entre ambos y que nos permiten vislumbrar el despliegue de la fe de esta mujer⁶⁹. En cada nombre o expresión, por tanto, podemos intuir la experiencia que lo ha generado. En esta situación de estabilidad, la persona posee una serie de ideas, creencias y sentimientos forjados por esa forma de comprender a Dios. Cuando Teresa

⁶⁸ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *art. cit.*, 53-56.

⁶⁹ Ofrecemos algunos de ellos para mostrar la creatividad y originalidad de los mismos: “hortelano” (V 17,1), “hacedor nuestro” (C 16,6), “vida de mi vida y sustento que me sustentas!” (7M 2,7), “cirujano” (3M 2,6), “divina compañía” (7M 1,7), “huésped” (2M 1,4), “buen capitán [...]”, “amigo verdadero” (V 22,6), “buen maestro” (C 26,10), “tratad con El como con padre y como con hermano y como con señor y como con esposo” (C 28, 3), “¡Oh Emperador nuestro, sumo poder, suma bondad, la misma sabiduría, sin principio, sin fin, sin haber término en vuestras obras, son infinitas, sin poderse comprender, un piélagos sin suelo de maravillas, una hermosura que tiene en sí todas las hermosuras, la misma fortaleza!” (C 22,6).

se encuentra en una de estas fases de estabilidad, la Presencia de Dios en ella se manifiesta de una forma gozosa, pacífica y suave. Le confiere seguridad, confianza y certeza.

Hay un punto de quiebre de esa estabilidad que puede estar originado por diversas causas. Teresa nos las ha descrito en las sextas moradas al hablar de los “trabajos interiores y exteriores que padece (el alma) hasta que entra en la séptima morada”⁷⁰. Este quiebre da lugar a todo un proceso en el que se ponen en duda ideas, creencias y sentimientos en los que se apoyaba. En este sentido, se trata de un movimiento de descenso en el que la persona ha de aprender a soltar aquello que hasta ahora creía definitivo, consolidado, tanto en su modo de comprenderse a sí misma como a Dios o la relación entre ambos. Es la fase más dolorosa y conflictiva porque aparece la resistencia a perder lo ya conocido, el intento de aferrarse a una forma de relacionarse con Dios que hasta ese momento le aportaba consuelo, paz o seguridad, en definitiva, dicha o felicidad. Cuando en este proceso de lucha, o purificación ascética en un lenguaje más propio de la espiritualidad, aparece una sana desconfianza de sí, en el sentido de poner en cuestión mi propia convicción o experiencia previa, entonces la persona se abre a una nueva fase en la que el silencio y el abandono confiado toman la palabra. El gusano labra el capullo de seda.

Estamos en el tercer momento decisivo y central de la noche que nos adentra en una experiencia de silencio, oscuridad o ausencia de Dios en la que la persona solo puede esperar, confiar y sostener la decisión de permanecer. El abandono confiado no solo como movimiento de la voluntad, sino también del entendimiento y la memoria. Todas las facultades “suspendidas”, para que la relación con Dios alcance así la máxima sencillez o simplificación, en un estado de desasimiento total de las propias ideas, creencias y sentimientos. Desde una perspectiva humana, la fe es el único vínculo que permanece entre Dios y la persona. El gusano está encerrado en el capullo, comienza la transformación oculta.

Una cuarta fase se inaugura cuando la persona comienza experimentar los frutos de la espera confiada. Es un movimiento de ascenso, donde la escucha, que es la

⁷⁰ 6M 1,1.

dinámica fundamental de todo el proceso, empieza a generar una nueva palabra desde el interior de la persona. Es esa afirmación de Job: “Te conocía solo de oídas, ahora te han visto mis ojos”⁷¹; o de Pablo cuando reconoce “sé de quién me he fiado”⁷²; o la misma Teresa que exclama: “¡Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis podéis y nunca dejáis de querer si os quieren!”⁷³. La persona entra en un proceso de resignificar todo como resultado de la integración de los nuevos datos que ha recibido sobre sí misma y sobre Dios. Al mismo tiempo experimenta una nueva confianza para seguir adelante: “Quiere este gran Dios que conozcamos rey y nuestra miseria, e importa mucho para lo de adelante”⁷⁴. Empiezan a nacer las alas de la nueva criatura, la transformación se hace visible.

El punto de llegada será de nuevo una situación de estabilidad. La experiencia de ensanchar ha sido fundamental para poder alcanzar esta nueva etapa. Teresa, especialmente a partir de las cuartas moradas, incorpora este efecto de la acción de Dios en el alma, la experiencia de la dilatación del corazón o ensanchamiento. Esta imagen nos permite comprender la dinámica de crecimiento de una forma más integradora, como un proceso que amplía el espacio interior porque no rechaza las experiencias y contenidos anteriores necesariamente, sino que los reinterpreta. La afirmación es que cabe más, hay más espacio interior para acoger la Presencia de Dios de una forma más plena. La mariposa puede volar de nuevo. Una buena síntesis de lo que supone esta última fase es lo que reflexiona Teresa ante la nueva situación de estabilidad de séptimas moradas. El alma, fortalecida, ensanchada y habilitada por Dios para acoger lo nuevo. Y la aceptación de que las razones de Dios superan nuestra capacidad humana de pensar:

“Ahora, o es que halló su reposo, o que el alma ha visto tanto en esta morada que no se espanta de nada, o que no se halla con aquella soledad que solía, pues goza de tal compañía; en fin, hermanas, yo no sé qué sea la causa, que en comenzando el Señor a mostrar lo que hay en esta morada y metiendo el alma allí, se les quita esta gran flaqueza que les era harto trabajo, y antes no se quitó. Quizá es que la ha fortalecido el Señor y ensanchado y habilitado; o pudo ser que quería dar a entender en público lo que hacía con estas almas en secreto, por algunos fines que Su Majestad sabe, que sus juicios son sobre todo lo que acá podemos imaginar”⁷⁵.

⁷¹ Jb 42,5.

⁷² 2Tim 1,12.

⁷³ V 25,27.

⁷⁴ 6M 1,12.

⁷⁵ 7M 3,12.

El esquema del proceso, por tanto, sería el siguiente:



Retomando las preguntas iniciales, creemos que este esquema explicita bien el dinamismo interno de la noche oscura teresiana. La fase de descenso supone un proceso fuerte de propio conocimiento, de tomar conciencia, aprender a soltar y desconfiar de mí como punto de apoyo último. La fase de silencio-vacío-ausencia es el espacio de la purificación máxima de nuestro deseo, invitándonos al abandono, la confianza y la fe. El camino de ascenso nos pone de nuevo en acto de creer, acoger lo nuevo y ensanchar nuestra capacidad para recibir a Dios *a la medida* de Dios, aunque en realidad, como reconoce Teresa, “a la verdad, como es Señor, consigo trae la libertad, y como nos ama, hácese a nuestra medida”⁷⁶. La noche oscura comprendida desde esta dinámica continua de descenso-vacío-ascenso es la que activa el proceso mistagógico en la persona, ya que le permite ir desechando falsas imágenes, en cuanto que insuficientes o incompletas, y acceder a nuevas experiencias que dilatan su conocimiento, amor y alianza o compromiso con Dios.

⁷⁶ C 28,11.

3. Aproximación fenomenológica desde la clave del amor

La travesía de la noche oscura alcanza de una forma global a la persona de Teresa, le proporciona el conocimiento de un Dios empeñado en la relación con ella, que la hace capaz de crecer por dentro y recorrer caminos hasta alcanzar territorios insospechados en el propio conocimiento. Teresa se conoce a sí misma en la medida en que va conociendo a Dios y hace experiencia de su infinita paciencia y misericordia como verdad existencial. Una paciencia que es activa, pues Dios no deja de hacerle guiños en busca de su complicidad y amistad. Son las pequeñas antorchas que permiten andar en la oscuridad del camino. “Oh qué buen amigo hacéis, Señor mío, cómo le vais regalando y sufriendo y esperáis a que se haga a vuestra condición, y tan de mientras le sufrís Vos la suya!”⁷⁷. La travesía de esta noche la expresa con un grito, tan bello como dramático, que podemos apreciar en esta famosa poesía teresiana:

“¡Oh, Hermosura que excedéis
a todas las hermosuras!
Sin herir dolor hacéis,
y sin dolor deshacéis
el amor de las criaturas.

¡Oh, ñudo que ansí juntáis
dos cosas tan desiguales!
No sé por qué os desatáis
pues atado fuerza dais
a tener por bien los males.

*Juntáis quien no tiene ser
con el ser que no se acaba:
sin acabar acabáis,
sin tener que amar amáis,
engrandecéis nuestra nada*⁷⁸.

Teresa habla de este poema en una carta a su hermano Lorenzo, con quien lo comparte⁷⁹. En él se nos muestra de forma explícita que el contexto de la noche oscura

⁷⁷ V 8,6.

⁷⁸ Poesía nº 3. Los subrayados son nuestros.

⁷⁹ Cta. 173, 23-24. A Lorenzo de Cepeda, 2.1.1577. Hacemos nuestra la interpretación que propone Salvador Ros comentando el contenido de la carta: “Seguramente, en su versión original, el poema era más largo y con algunas variantes respecto al que hoy conocemos por la carta a su hermano don Lorenzo, en la que ella misma terminaba diciendo: «No se me acuerda más. ¡Qué seso de fundadora!» [...] Como posibles variantes o correcciones al poema, nos atrevemos a proponer estas dos que parecen, además, bastante lógicas: en primer lugar, creemos que habría que invertir el enunciado del primer verso de la tercera estrofa para igualar su rima con las anteriores (abaab), verso que sería así: *Quien no tiene ser juntáis*; y en segundo lugar, habría que invertir el orden de las dos últimas estrofas, poniendo la tercera en el centro (la unión) y la segunda al final (la desunión, el desatamiento del nudo). De esta manera se comprende mejor el lamento y la ignorancia de la autora que todavía no sabe dar razón de esas ausencia

es el amor, su razón de ser radica en el nudo de amor que une dos cosas tan desiguales. Y solo desde la clave del amor podemos acceder a una interpretación lo más coherente posible con la experiencia misma de quien nos la narra. De ahí la propuesta de cerrar este capítulo ofreciendo una aproximación fenomenológica⁸⁰ a la noche oscura desde la clave del amor⁸¹. Para ello, nos vamos a fijar en tres aspectos: en primer lugar, una afirmación de conjunto acerca del carácter positivo de la noche oscura teresiana; en segundo lugar, atendiendo al carácter performativo de la noche, destacaremos los efectos de transformación de la persona, incidiendo en el efecto fundamental: el amor crecido; y en tercer lugar, su carácter significativo, atendiendo a la pertinencia y actualidad de esta experiencia de noche. Como parte de este tercer aspecto señalaremos algunas herramientas mistagógicas que nos aporta el proceso teresiano pensando en la acción pastoral.

3.1. Carácter positivo de la noche teresiana desde una perspectiva cristológica

El rostro de Dios que emerge en la experiencia teresiana de la noche es un Dios plenamente enamorado de la persona humana. Lejos de ser un dios cruel que se deleite con el padecimiento de sus amigos, el Dios que refleja esta noche rezuma misericordia, compasión y amor apasionado. En todo momento se muestra el deseo constante de comunicación de Dios con la criatura, que Teresa interpreta como un gesto total de gratuidad y de benevolencia. Toda la intención de Dios está puesta en comunicarse con

que inquieta: *No sé por qué os desatáis*” (ROS GARCÍA, S., “La presencia ausente de Dios en Teresa de Jesús”, en: *Revista de Espiritualidad* 71 (2012), 14).

⁸⁰ “La opción fenomenológica nos recuerda que los sistemas sensitivo-perceptuales nos hacen sentir que la realidad está ahí, presente, y que el sujeto que la percibe es una parte de esa realidad. Pero lo sentido-percibido, aun siendo ‘real’ como pura sensación-percepción, no se identifica sin embargo con la realidad en sí misma. Esto es lo que la tradición epistemológica quiere dar a entender al decir que nuestra percepción es ‘fenomenológica’ y que no tenemos acceso directo a lo que es la realidad en sí misma” (MARCOS, J. A., “La fe de Dios en el hombre (fenomenología “desde la otra ladera””, en: *Revista de Espiritualidad* 73 (2014), 72. Sobre las implicaciones metodológicas que conlleva la perspectiva fenomenológica cf. GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999; y la ya clásica de MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006.

⁸¹ Sobre la centralidad del amor como clave hermenéutica de la teología cristiana, cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*; VON BALTHASAR, H. V., “Solamente se puede creer en el amor”, en: AAVV, *Hacia una teología de la fe*, Santander, Sal Terrae, 1970, 139-143; TORRES QUEIRUGA, A., “Un Dios amor y solo amor”, en: ÁVILA, A., (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología*, Estella, Verbo Divino, 2006, 75-92; CABADA CASTRO, M., “Ser queridos y querer. Prolegómenos para una futura agapología” (Lección inaugural del curso académico 2006-2007), Madrid, Univ. Pontificia Comillas, 2006; CHRÉTIEN, J.-L., *La mirada del amor*, Salamanca, Sígueme, 2005. Acerca de la centralidad del amor desde una perspectiva antropológico-existencial: RAHNER, K., *Escritos de teología VI*, Madrid, Taurus, 1969, 271-292; FROMM, E., *El arte de amar*, Buenos Aires, Paidós, 1976; ROHMER, S., *Amor, el porvenir de una emoción*, Barcelona, Herder, 2012.

la persona: “¡Oh hermanas mías, que no es nada lo que dejamos, ni es nada cuanto hacemos ni cuanto pudiéremos hacer por un Dios que así se quiere comunicar a un gusano!”⁸². Es tanto el amor que no está deseando otra cosa sino tener con quien comunicarse⁸³. El Dios de la noche es el mismo Esposo del éxtasis de amor. Quien ha dado a gustar al alma el gozo y deleite de su presencia, ‘causa’ el dolor y la pena por su ausencia. Es el dolor del alma que anhela el encuentro, como la esposa corre y busca al esposo por las calles y las plazas⁸⁴.

Maticemos la cuestión de la ‘causa’. En realidad, es la “ceguedad humana”⁸⁵, provocada por la “tierra de nuestra miseria”⁸⁶ la que nos impide acoger plenamente la luz-presencia de Dios. Y al mismo tiempo, es la luz de Dios la que nos posibilita apreciar con una sutileza infinita nuestra condición miserable. Aquí radica la causa real del sufrimiento y la necesaria purificación, cuya finalidad no es otra sino la de reconocer, aceptar y entregar esta realidad humana:

“¡Oh ceguiedad humana! ¿Hasta cuándo, hasta cuándo se quitará esta tierra de nuestros ojos? Que aunque entre nosotras no parece es tanta que nos ciegue del todo, veo unas motillas, unas chinillas, que si las dejamos crecer bastarán a hacernos gran daño; sino que, por amor de Dios, hermanas, nos aprovechemos de estas faltas, para conocer nuestra miseria y ellas nos den mayor vista, como la dio el lodo del ciego que sanó nuestro Esposo; y así, viéndonos tan imperfectas, crezca más el suplicarle saque bien de nuestras miserias, para en todo contentar a Su Majestad”⁸⁷.

El carácter positivo de la noche aparece aquí de forma explícita mediante la comparación con el ciego del evangelio a quien Jesús devuelve la vista poniendo barro en sus ojos⁸⁸. La sanación de nuestras cegueras, causadas por nuestras imperfecciones, es la verdadera función purificadora de la noche oscura.

Hemos afirmado que la finalidad de la purificación es la de conocer nuestra propia condición humana, pero no solo. Si fuera así, seguiría teniendo cierto tono de

⁸² 6M 4,10.

⁸³ “Aunque es verdad que son cosas que las da el Señor a quien quiere, si quisiésemos a Su Majestad como El nos quiere, a todas las daría. No está deseando otra cosa, sino tener a quien dar, que no por eso se disminuyen sus riquezas” (6M 4,12).

⁸⁴ “Y si tenemos esperanza de aun en esta vida gozar de este bien, ¿qué hacemos?, ¿en qué nos detenemos?, ¿qué es bastante para que un momento dejemos de buscar a este Señor, como lo hacía la Esposa por barrios y plazas?” (6M 4,10). Cf. Cant. 3,2.

⁸⁵ 4M 4,11.

⁸⁶ 1M 2,9.

⁸⁷ 6M 4,11.

⁸⁸ Cf. Jn 9, 6-7.

crueledad pues nos sumiría en la tristeza de nuestra limitación o imperfección. Podríamos decir que esta primera finalidad es en realidad solo un medio. La verdadera finalidad de la purificación viene expresada en otros términos más adelante:

“¡Oh, válgame Dios, Señor, cómo apretáis a vuestros amadores! Mas todo es poco para lo que les dais después. Bien es que lo mucho cueste mucho. Cuánto más que, si es purificar esta alma para que entre en la séptima morada, como los que han de entrar en el cielo se limpian en el purgatorio, es tan poco este padecer, como sería una gota de agua en la mar”⁸⁹.

Teresa se esfuerza por enfatizar la desproporción entre el padecer y el gozar, el sufrimiento de la tempestad y la ganancia prometida. Alcanzar la plenitud de la unión posible en esta vida⁹⁰, disponer a la persona para habitar en esta morada principal, es el verdadero sentido de la noche. En realidad, es precisamente esta “noche dichosa”, como diría Juan de la Cruz, la que se convierte en mediadora del encuentro entre los amantes, la que posibilita “celebrar con vuestro Esposo este espiritual matrimonio con vuestras almas”⁹¹.

Dicho de otra forma, si bien la noche es el crisol donde el amor se purifica, el énfasis de la mística abulense no recae en el sufrimiento que ello causa, sino en la atracción de la hermosura de Cristo Esposo que así sella su amor con nosotros. La presencia de Cristo en la noche teresiana la hemos constatado de dos maneras. Por un lado, esa presencia luminosa a través de las visiones y hablas que jalonan el tránsito por las moradas místicas, y de forma especial la sexta. Cada una de estas vivencias es discernida por Teresa mediante el análisis de sus efectos. Con respecto a las hablas nos propone identificar “el poderío y señorío que traen consigo”⁹², “la quietud que queda el alma, y recogimiento devoto y pacífico, y dispuesta para las alabanzas de Dios”⁹³, y el hecho de que queden “esculpidas en la memoria [...], que queda una certidumbre grandísima”⁹⁴, y por supuesto, que vayan siempre conforme a la Escritura⁹⁵. Si

⁸⁹ 6M 11,6.

⁹⁰ Según la interpretación de E. Fromm, “la base de nuestra necesidad de amar está en la experiencia de separatividad y la necesidad resultante de superar la angustia de la separatividad por medio de la experiencia de la unión. La forma religiosa del amor, lo que se denomina amor a Dios, es, desde el punto de vista psicológico, de índole similar. Surge de la necesidad de superar la separatividad y lograr la unión” (FROMM, E., *El arte de amar*, Buenos Aires, Paidós, 1976, 78-79).

⁹¹ 7M 1, 2.

⁹² 6M 3,5.

⁹³ 6M 3,6.

⁹⁴ 6M 3,7.

⁹⁵ Cf. 6M 3,4.

hablamos de las visiones, nos dirá que “de esta compañía continua nace un amor ternísimo con su Majestad y unos deseos aun mayores [...] de entregarse toda a su servicio”⁹⁶. Enciende el amor de Dios en la persona y esta precisa del servicio para expresarse como respuesta agradecida⁹⁷.

El segundo modo como hemos constatado la presencia de Cristo en la noche teresiana nos viene de la interpretación misma que hace Teresa, el sentido de adhesión y de inserción en el Misterio Pascual. Es importante subrayar el aporte que nos hace con respecto al carácter positivo de la noche. Al igual que la cruz de Jesús no puede ser comprendida sin el amor previo que impulsa esa entrega hasta la muerte, para Teresa la noche oscura es la posibilidad de compartir con el Esposo su peor trance, máxima prueba del amor. El deseo de morir para gozar de Dios se transforma en el deseo de dar la vida para que otros le amen⁹⁸.

En definitiva, vemos que el itinerario espiritual teresiano es un proceso de crecimiento en el amor. Un crecimiento en el amor que desde una perspectiva psicológica supone el paso de una etapa centrada en la necesidad narcisista de recibir a otra en la que aprende que “amar es fundamentalmente dar, no recibir”⁹⁹. Desde una perspectiva filosófica y teológica, se trata del proceso de purificación e integración del “eros” y “agapé”¹⁰⁰. Teresa lo tiene claro: “sólo quiero que estéis advertidas que, para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; y así lo que más os despertare a amar, eso haced. Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho; porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios”¹⁰¹. Se adentra en la noche atraída por el amor, convencida de que cada uno de los episodios descritos, y que nosotros hemos analizado en el capítulo tercero, no son más que modos como el Señor ha querido disponerla para el encuentro amoroso definitivo: “con estas cosas

⁹⁶ 6M 8,4.

⁹⁷ Cf. Sant 2, 14-17.

⁹⁸ “Morir presenta, en las sextas moradas, distintas realizaciones que son nuevas en el lenguaje teresiano: *dar la vida, poner la vida, quedar aniquilada*. Todas ellas expresan y significan el deseo de entrega absoluta, hasta el final, que experimenta el alma en la oración de desposorio” (IZQUIERDO SORLI, M., *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo, o.c.*, 171).

⁹⁹ FROMM, E., *o.c.*, 35. (Cf. para un mayor desarrollo de las implicaciones que tiene el amor como acción de dar en esta misma obra en 35-51).

¹⁰⁰ Cf. *Deus caritas est*, 3-8; MARTÍNEZ, J., “Salir del «amor propio» para hallar el «sí mismo». Un estudio de ética teológica”, en: *Miscelánea Comillas* 55 (1997), 157-200.

¹⁰¹ 4M 1,7. Acerca de la prioridad del amor sobre el pensar, cf. CHRÉTIEN, J-L., *o.c.*, 183-187.

dichas de trabajos y las demás, ¿qué sosiego puede traer la pobre mariposica? Todo es para más desear gozar al Esposo; y Su Majestad, como quien conoce nuestra flaqueza, vala habilitando con estas cosas y otras muchas para que tenga ánimo de juntarse con tan gran Señor y tomarle por Esposo”¹⁰². Por lo tanto, la noche oscura como parte de este camino de crecimiento en el amor, contribuye como paso decisivo puesto que purifica hasta la raíz última de nuestro ser egocéntrico y provoca la máxima apertura y vinculación a Dios posible en esta vida¹⁰³.

3.2. Carácter performativo de la noche teresiana

Teresa da testimonio a través de su narración de la radical transformación que opera la noche oscura en la vida de una persona. En el apartado anterior ya hemos mencionado algunos de los efectos fundamentales de esta noche al hablar de la finalidad de la misma: el amor y el servicio como concreción. Se trata ahora de desmenuzar un poco más en detalle qué significa que la noche oscura acrecienta el amor o fortalece la fe. Cuáles son los indicadores para percibir la transformación de la persona en todas y cada una de las dimensiones que la constituyen. Dicho de otra forma, cómo afecta a la vida de una persona la noche oscura, basándonos en la experiencia teresiana. A esto nos referimos cuando hablamos de su carácter performativo.

El modo de exponer Teresa sus propias experiencias, su capacidad para decirse y proponer con la máxima veracidad todo aquello que escribe tienen un efecto ambivalente para nuestro propósito. Por un lado, contamos con detalles minuciosos de experiencias complejas, como son las de la noche oscura, y esto facilita la aproximación fenomenológica que realizamos ya en el capítulo tercero. Por otra parte, es fácil perderse en este bosque de la subjetividad teresiana si no contamos con una guía para adentrarnos en ella. En este caso, nuestra guía va a ser una nueva constelación de palabras que analizaremos a continuación. Y una premisa importante: nos fijaremos en las consecuencias de la noche oscura, es decir, los signos de la persona transformada por la noche oscura.

¹⁰² 6M 4,1.

¹⁰³ Este carácter positivo de la noche es un punto esencial que confluye con el enfoque de Juan de la Cruz. Cf. URBINA, F. *Comentario a Noche oscura del espíritu y Subida al Monte Carmelo de S. Juan de la Cruz*, Madrid, PPC, 2013, 133-134.

Partimos de un texto que ya hemos señalado anteriormente. Teresa comenta algo que le llama la atención: al llegar a la séptima morada, toda la turbulencia vivida en las sextas moradas parece que se serena, como si la mariposica que lleva revoloteando desde las quintas moradas, alcanzara su reposo y se sosegaran todas sus ansias. Este hecho se explica por la transformación pasiva que ha sufrido la persona y que continúa realizándose: el Señor la va fortaleciendo, ensanchando y habilitando ¹⁰⁴. Ya comentamos la relevancia del ensanchamiento al describir el proceso mistagógico de la noche. Ahora se trata de buscar las claves de la transformación y lo hacemos también a partir del lenguaje. Nos fijaremos en dos pares de palabras que a su vez son contrarias entre sí: ensanchar-apretar y habilitar-inhabilitar. Todas las palabras aparecen en los textos analizados sobre la noche oscura. Y a partir de ellas, identificaremos los signos de transformación que buscamos.

Cuando Teresa está describiendo los síntomas de su noche oscura aparece en momentos muy concretos y significativos la palabra “apretamiento”, “apretar” o “apretada”. Así, en las terceras moradas con este “apretamiento de corazón”¹⁰⁵ se refiere a la inquietud padecida por la sequedad en la oración; en las cuartas moradas, el “apretamiento” se lo produce la “baraúnda del pensamiento”¹⁰⁶ o también el “temor del infierno”¹⁰⁷; pero es en las sextas moradas donde adquiere su máximo vigor, hablando de “apretamiento interior”, “penas y apretamientos espirituales” que sufre el alma. Ya indicamos anteriormente que esta es la forma como Teresa habla del carácter purificador de la noche. En paralelo al apretamiento, rastreamos el verbo “ensanchar” y nos encontramos que este (en sus distintas formas verbales), aparece fundamentalmente concentrado en la cuarta morada y la séptima. Es el despliegue de la vida mística, incipiente en la cuarta y en plenitud en la séptima, el que hace pasar del estado de aprieto a la anchura¹⁰⁸. El signo que aflora en la persona será la magnanimidad y la osadía para vivir la relación misma con Dios¹⁰⁹, proyectada también en un estilo de vida que se despliega en sus acciones.

¹⁰⁴ Cf. 7M 3,12. El uso de los gerundios nos da esa clave de proceso inacabado, aún en marcha.

¹⁰⁵ 3M 2,1.

¹⁰⁶ 4M 1,8.

¹⁰⁷ 4M 3,9.

¹⁰⁸ Cf. S 4,2.

¹⁰⁹ Sugerimos una interpretación de la osadía como “parresía teresiana”, es decir, como sinceridad y audacia con Dios y con los hombres. Seguimos en esta interpretación a RODRÍGUEZ, J. V., “Parresía teresiana”, *Revista de Espiritualidad*, 40 (1981), 527-573.

Uno de los síntomas más sensibles para la persona es la “inhabilitación”, total o parcial, para la oración. En el transcurso de las sextas moradas, nos encontramos con una experiencia global, “habiéndose visto del todo inhabilitada, le hacía entender nuestra nonada, y cuán miserable cosa somos”; una matización, la inhabilitación es de las potencias, “porque, por mucho que hagan (otros trabajos), no llegan a inhabilitar así las potencias, a mi parecer, ni a turbar el alma de esta manera”¹¹⁰; y una concreción, “queda el entendimiento inhabilitado para la meditación”. En todo caso, todas hacen referencia a una misma experiencia de impotencia e incapacidad para gozar en la oración como lo hacía en otros momentos. Esta sensación de fracaso, que en las terceras moradas producía apretamiento, como ya vimos, conduce ahora a la persona a un reconocimiento de su limitación, que Teresa expresa con ese “entender nuestra nonada, y cuán miserable cosa somos”. El signo que brota de esta experiencia es la verdadera humildad. Porque hasta que la persona no experimenta su total impotencia, no conoce por experiencia el vínculo radical que le une a Dios. Por el contrario, Teresa se siente “habilitada” a través de las palabras del Señor:

“Estotra que habla el Señor es palabras y obras; y aunque las palabras no sean de devoción, sino de reprehensión, a la primera disponen un alma, y la habilita y enternece y da luz y regala y quieta; y si estaba con sequedad o alboroto y desasosiego de alma, como con la mano se le quita, y aun mejor, que parece quiere el Señor se entienda que es poderoso y que sus palabras son obras”¹¹¹.

Sentirse habilitada hace referencia a la disposición del ánimo para el encuentro¹¹² y también a la capacidad de acoger la gracia en su interior. Adquiere aquí un sentido más parecido al hecho de habilitar una casa para poder vivir en ella, imagen nada ajena a la propia experiencia fundadora de Teresa. El Señor se convierte en ‘fundador’ de su propio hogar en la persona, ‘habilitando’ el espacio para que “quepa todo en ella”¹¹³, para que pueda ser recibido como morador principal.

Tratemos ahora de sintetizar con nuestro lenguaje estos signos de transformación que nos deja el paso de la noche. Hemos hablado de magnanimidad y osadía, humildad, pero también de “habilitar la casa” y “ensanchar el espacio interior”. Son estas dos expresiones metafóricas las que nos sugieren una interpretación más explícita. Por tanto,

¹¹⁰ 6M 1,14.

¹¹¹ V 25,3.

¹¹² Cf. 6M 4,1.

¹¹³ Cf. 4M 3,9.

la pregunta que nos hacemos es: ¿qué reflexión teológica del proceso espiritual hacemos a partir de las expresiones “habilitar la casa” y “ensanchar el espacio interior” como signos de transformación?

Comencemos por “habilitar la casa”. Detrás de esta expresión proponemos todo el camino de integración y de unificación espiritual que afecta fundamentalmente al proceso evolutivo de la persona en todas sus dimensiones: cuerpo, psiquismo y espíritu¹¹⁴. Integrar estas tres dimensiones implica un largo proceso de conocimiento propio, el cual atraviesa por fases especialmente conflictivas que requieren ascesis humana¹¹⁵, librar una ‘batalla’ en el interior de la persona para alcanzar el dominio de sí y el desasimiento de todo lo criado¹¹⁶, incluido el propio yo¹¹⁷. El proceso no afecta solo al conocimiento propio, sino que también se manifiesta en una nueva visión sobre la realidad¹¹⁸.

Por otra parte, el camino de unificación espiritual nos permite pasar de la dispersión de intereses y afectos a la concentración en un único amor, Jesucristo. Este proceso de unificación, como hemos visto en Teresa, pasa por distintas fases, hasta que la purificación radical del deseo en la noche oscura, concentra toda su energía psíquica y espiritual en un único deseo: hacer la voluntad de Dios. Este proceso también implica que “Marta y María andan juntas”¹¹⁹, unificando un doble movimiento que muchas veces se ha vivido como incompatible, ‘hacia fuera’ (proyección, exterioridad) y ‘hacia dentro’ (interioridad). La persona experimenta que el despliegue de su interioridad se da en la salida de sí misma, en la proximidad compasiva a la vida de los otros. Diríamos

¹¹⁴ Cf. BOFF, L., *o.c.*, 54-57. Esta antropología tripartita responde mejor a una visión holística de la espiritualidad, más integradora de la complejidad humana. Tiene claro arraigo en la tradición bíblica (1Tes 5,23) y patristica (Cf. SAN IRENEO, *Contra las herejías*, Libro I, 5,5-6, Sevilla, Apostolado Mariano, 1999, 80).

¹¹⁵ Cf. EVDOKIMOV, P., *Las edades de la vida espiritual*, Salamanca, Sígueme, 2003, 161-167.

¹¹⁶ Cf. C 4,4.

¹¹⁷ Cf. C 10,1.

¹¹⁸ “Paréceme ahora a mí que cuando una persona ha llegado a Dios a claro conocimiento de lo que es el mundo, y qué cosa es mundo, y que hay otro mundo, y la diferencia que hay de lo uno a lo otro, y que lo uno es eterno y lo otro soñado, o qué cosa es amar al Criador o a la criatura (esto) visto por experiencia, que es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo), o ver y probar qué se gana con lo uno y se pierde con lo otro, y qué cosa es Criador y qué cosa es criatura, y otras muchas cosas que el Señor enseña a quien se quiere dar a ser enseñado de él en la oración o a quien Su Majestad quiere, que aman muy diferentemente de los que no hemos llegado aquí” (C 6,3).

¹¹⁹ 7M 4,14.

que contemplación y compasión se van encontrando, el contemplativo se hace “siervo del amor”¹²⁰.

En cuanto a la experiencia de “ensanchar el espacio interior” tiene la finalidad de que sea el amor el que ‘ocupe’ dicho espacio. Quienes recorren este camino, atravesando la noche, “aman muy diferentemente de los que no hemos llegado aquí”¹²¹. La transformación más o menos lenta de nuestros afectos, también desordenados o confusos muchas veces, va dando lugar a una clara preferencia por los intereses de Jesús¹²². La “flecha enharbolada de amor”¹²³, que hiere tanto como enamora, hace que el alma quede “hecha una con su Criador”¹²⁴. Se corre el riesgo de suponer que si el amor de Dios basta, entonces la persona se desentiende o prescinde del amor al prójimo¹²⁵. Imprescindible lectura para ver cómo Teresa integra el amor a Dios y el amor al prójimo la encontramos en el capítulo tercero de las quintas moradas, como ya vimos al hablar de la unión de voluntades. Pero es en séptimas moradas donde aparece de un modo más desarrollado la vinculación del amor y el servicio. El amor del matrimonio espiritual se traduce en un deseo grande de “ayudar en algo al Crucificado”¹²⁶. En definitiva, es el amor de Dios el que va dilatando el corazón humano hasta hacerle a su medida: un amor gratuito, universal, servicial, eterno, paciente y compasivo¹²⁷.

Finalmente, esta presencia desbordante del amor en el corazón humano se constituye como nuevo eje de la vida de la persona y desde él queda redefinida toda su

¹²⁰ “Sólo miran al servir y contentar al Señor. Y porque saben el amor que tiene a sus criados, gustan de dejar su sabor y bien, por contentarle en servir las y decirlas las verdades, para que se aprovechen sus almas, por el mejor término que pueden; ni se acuerdan, como digo, si perderán ellos, la ganancia de sus prójimos tienen presente, no más” (MC 7,5). Cf. V 11,1; 7M 4,8.

¹²¹ C 6,3.

¹²² “El primero (efecto del matrimonio espiritual) un olvido de sí, que verdaderamente parece ya no es, como queda dicho; porque toda está de tal manera que no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo ni vida ni honra, porque toda está empleada en procurar la de Dios, que parece que las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra, que fue que mirase por sus cosas, que El miraría por las suyas” (7M 3,1).

¹²³ Poesía 3.

¹²⁴ *Ib.*

¹²⁵ “Si los espirituales han hablado mucho de escala, se trata de las escalas que bajan hacia los hombres para encontrar allí la ascensión de todos juntos hacia Aquel que nos espera. La palabra sobre el juicio final impresiona por su simplicidad, pero eso la hace aún más temible. La única acusación es la de no atender, ser insensible a la presencia de Cristo en todo ser sufriente, en todo ser humano. Por consiguiente, lo que Cristo espera del hombre es este reconocimiento” (EVDOKIMOV, P., *o.c.*, 248).

¹²⁶ 7M 3,6.

¹²⁷ Cf. 1Cor 13, 4-8.

relación en todas las direcciones: con Dios, con las personas, con la realidad y consigo mismo¹²⁸. Ha sido la noche oscura la que, tras un proceso no exento de sufrimiento, ha tenido que romper los viejos puntos de apoyo— el yo de la persona o las falsas imágenes de Dios—, y ha facilitado que la persona se consolide sobre el verdadero eje vertebrador de su existencia: el Amor. Aparece así una vida nueva, totalmente transfigurada, donde el “hombre viejo” (falsos apoyos) ha dado paso al “hombre nuevo” (fundamentado en Dios). Desde la perspectiva humana, el amor ha fundido a los amantes en una única existencia de manera que “su vida es ya Cristo”¹²⁹.

3.3. Carácter significativo de la noche teresiana

¿Tiene algo que decir la noche oscura teresiana a la circunstancia vital y espiritual del hombre y la mujer de nuestro tiempo?¹³⁰ Esta es una pregunta clave a la hora de desentrañar las posibilidades mistagógicas de la noche. Apuntábamos al inicio del capítulo la relevancia actual de la mistagogía con relación a la situación actual de crisis por la que atraviesa el cristianismo¹³¹. Nuestro foco de atención en este último apartado está puesto en precisar hasta qué punto encontramos indicios de la validez del estudio realizado de la noche oscura teresiana para entrar en diálogo con nuestros contemporáneos. Comenzaremos por precisar posibles experiencias análogas en el mundo actual. Y apuntaremos las líneas convergentes y divergentes en el diálogo de estos dos contextos, el teresiano y el nuestro. Esto nos posibilitará identificar la significatividad real de la noche oscura teresiana, para terminar proponiendo posibles herramientas al servicio de una pastoral mistagógica actual.

¹²⁸ Sobre cómo la oración de contemplación reorienta la vida relacional del orante en estas cuatro direcciones puede leerse un breve comentario en: JALICS, F., *El camino de la contemplación*, Buenos Aires, Paulinas, 2006, 59-64.

¹²⁹ 7M 2,5. “La vida espiritual se orienta con toda claridad hacia esta metamorfosis: «Revestirse del hombre nuevo». Lo «nuevo» de este hombre consiste en que ya no está solo; más profundamente y en el corazón de su transmutación, es el hombre revestido de Cristo, el ser cristificado” (EVDOKIMOV, P., *o.c.*, 73).

¹³⁰ “Una experiencia tiene algo que decirnos cuanto amplía nuestros horizontes y guarda relación con nuestras experiencias reales. Sin esta conexión con la vida real, la experiencia mística se vuelve irrelevante ininteligible, vacía de poder. Y entonces carece de importancia nuestro posicionamiento a favor o en contra de dicha experiencia. Simplemente se dejará de lado, como todo lo no significativo o ininteligible” (MARCOS, J. A., “Juan de la Cruz, una mística para aprender a vivir”, en: *Revista de Espiritualidad* 68 (2009), 73.

¹³¹ Nos remitimos a las obras de referencia para el análisis de la situación socio-religiosa de nuestro tiempo citadas en nota 3.

¿Quiénes son los interlocutores actuales de la noche oscura teresiana? El mundo en que vivimos hoy, si tiene una cualidad indiscutible para todos, es la de ser complejo. La complejidad está instalada en muchos niveles de nuestra sociedad actual. También y sobre todo, en el ámbito de las creencias, de la fe, de la religión, dando lugar a una diversidad de perfiles más o menos definidos. Por esta razón nos parece importante comenzar por precisar los destinatarios de nuestro diálogo, lo cual forma parte de la interpretación de la experiencia teresiana que venimos realizando. Se trata de los llamados por el jesuita Rodríguez Olaizola cristianos “en tierra de nadie”. Basten unos cuantos párrafos tomados de su libro del mismo título y que hacemos nuestros para ubicar este perfil:

“Se habla de nosotros como una generación postmoderna, anclada en una adolescencia perpetua, hedonista y fragmentada. Se dice que nuestros valores son materialistas, y nuestra lógica consumista. Se multiplican los análisis sobre si creemos o no en los grandes discursos, en las visiones utópicas, en el compromiso estable, en la razón... Se nos acusa de no creer más que en nosotros mismos (falso), en la comodidad (falso), en lo relativo (falso también). Parece que, en nombre de una supuesta estabilidad y en un orden en el que cada cosa debería tener su lugar, es fácil demonizar la situación de quienes buscan un horizonte sin tener todas las respuestas preparadas”¹³².

“Este espacio (la tierra de nadie) está poblado por una abigarrada mezcla de gentes y situaciones, y por eso es tierra de tantos: aquí están las víctimas de situaciones sin respuesta, que se sienten abandonadas o incomprendidas desde planteamientos inflexibles; aquí están quienes, sin sentirse identificados con ningún extremo, siguen buscando. Pueblan esta tierra agentes de pastoral, buscadores de respuestas que, pese a no encontrar, siguen dispuestos a abrir caminos. Hay quien está aquí sin saber muy bien cómo, y quien está aquí como opción, porque siente que éste es hoy el espacio donde enraizar la fe, donde Dios le pide estar, porque aceptar hoy la indefinición y la incertidumbre es una respuesta valiente”¹³³.

“En esta tierra de nadie, a veces se anhela una palabra entrañable, una búsqueda pastoral conjunta, un espíritu integrador, una capacidad de oscilar entre la unidad y la pluralidad, entre la diversidad y la comunión, entre los múltiples carismas y el mismo cuerpo... Porque hay muchas cosas que no son claras, y precisamente por eso necesitamos darnos tiempo, escucharnos, buscar juntos, con valentía, para poder navegar también en la tormenta”¹³⁴.

Por tanto, estamos hablando de un colectivo que no se identifica ya con esas afirmaciones tan fuertes propias del siglo pasado sobre la muerte, el eclipse o el silencio de Dios. Tampoco con ese absoluto relativismo o escepticismo radical ante las

¹³² RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J. M., *o.c.*, 10.

¹³³ *Ib.*, 29-30.

¹³⁴ *Ib.*, 35.

cuestiones de sentido, incluso a la hora de asumir estilos de vida. Y por supuesto, no hablamos de esos cristianos que militan en tierras de “certezas incuestionables” sostenidas en definiciones dogmáticas y normativas clarividentes. No negamos la existencia de todos estos perfiles, pero no son nuestros interlocutores en este momento. Por esta razón nos parece lúcida e intuitiva la expresión “cristianos en tierra de nadie”, que de alguna manera recoge el eco de ese “malestar religioso” descrito por Martín Velasco¹³⁵, probablemente desde una postura más humilde.

¿Cuál es el fundamento de esta elección por nuestra parte? Se trata de las convergencias que podemos encontrar entre la experiencia teresiana y la experiencia actual de este colectivo con el que nos identificamos. Al igual que nosotros, Teresa de Jesús vive inmersa en un contexto de incertidumbre motivado por los profundos y radicales cambios en el entorno social, político, cultural y sobre todo religioso que están dando lugar a un cambio de paradigma. Y por otra parte, aunque la personalidad de Teresa, como hemos visto, es fuerte y enérgica, su paso por la noche oscura la ha sumergido en esa misma experiencia de vulnerabilidad, fragilidad e incertidumbre, tal y como hemos mostrado bajo el título de “noche de la criatura”.

Desde el punto de vista de su experiencia religiosa, Teresa ha sufrido la incompreensión por parte de sus iguales y también de teólogos y confesores. Parte de su noche ha sido buscar una nueva forma de encarnar la fe en Dios que vivía. Buscar odres nuevos para el vino nuevo¹³⁶, sufriendo la incertidumbre de no encajar del todo en los moldes establecidos en la época. Su modo de experimentar a Dios y de compartirlo con otros, la sitúa en esa frontera delgada y permeable entre la ortodoxia y la heterodoxia que se da en la Castilla del s. XVI. En medio de esta tormenta, Teresa buscará la comunidad, los amigos fuertes con quienes andar el camino, con quienes discernir y desengañarse de sus errores y confirmarse en sus certezas.

¹³⁵ “La clave de la interpretación del fenómeno (el malestar religioso) estaría, por tanto, en la interpretación de las consecuencias de la modernidad sobre el cristianismo. Desde el punto de vista que ahora nos interesa, esas consecuencias se expresan globalmente con la categoría sociohistórica de «secularización». Por lo que la clave de interpretación del malestar religioso estará en la interpretación que se ofrezca del fenómeno de la secularización” (MARTÍN VELASCO, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, o.c., 21-22).

¹³⁶ Cf. Lc 5,38.

Otra convergencia significativa es el anhelo de un Dios que colme de felicidad y no de temor, de misericordia y no de condena. La línea pastoral impulsada por el papa Francisco, desde su primera Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* y de forma explícita en la convocatoria del Año de la Misericordia, conecta con esta sensibilidad de nuestro tiempo de acercarse a un Dios con rostro amable, amigo del ser humano, a favor de la vida y de la felicidad plena¹³⁷. Si hay un rasgo de Dios que se evidencia con fuerza en la noche oscura teresiana es el de la misericordia de Dios, que se muestra como el anverso de la ‘miseria’ y ‘nonada’ de nuestra condición. Teresa empleará toda su energía creadora – como fundadora y escritora – para “que no estén ocultas sus misericordias”¹³⁸.

Atraída por el amor, Teresa se adentra en la noche, experiencia que va a hacer de ella una mujer fecunda, comprometida con sus contemporáneos, con su historia. Este ha sido uno de los efectos visibles de la noche oscura. También nosotros buscamos hoy vivir una fe afectiva y efectiva. Interiorizada y solidaria con nuestro mundo. La noche oscura es un paso decisivo¹³⁹ para vivir la madurez de una fe personalizada, lo cual significa “realizar personalmente la experiencia cristiana con su pluralidad de dimensiones que abarcan la totalidad de la persona: razón, sentimiento, decisión, opción libre, acción en el mundo, relación interpersonal, con su asombrosa pluralidad de niveles, que comportan un largo itinerario y el paso por etapas sucesivas, y con su

¹³⁷ “Siempre tenemos necesidad de contemplar el misterio de la misericordia. Es fuente de alegría, de serenidad y de paz. Es condición para nuestra salvación. Misericordia: es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad. Misericordia: es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro. Misericordia: es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida. Misericordia: es la vía que une Dios y el hombre, porque abre el corazón a la esperanza de ser amados para siempre no obstante el límite de nuestro pecado” (*Misericordiae Vultus*, 2).

¹³⁸ 7M 1,1. “La misericordia en la Sagrada Escritura es la palabra clave para indicar el actuar de Dios hacia nosotros. Él no se limita a afirmar su amor, sino que lo hace visible y tangible. El amor, después de todo, nunca podrá ser una palabra abstracta. Por su misma naturaleza es vida concreta: intenciones, actitudes, comportamientos que se verifican en el vivir cotidiano. La misericordia de Dios es su responsabilidad por nosotros. Él se siente responsable, es decir, desea nuestro bien y quiere vernos felices, colmados de alegría y serenos” (*Misericordiae Vultus*, 9).

¹³⁹ “La presencia del Misterio en el interior de la persona opera un desplazamiento del centro del sujeto, de su propia interioridad, al Misterio que habita en ella. Y el proceso mistagógico se encuentra aquí en su etapa decisiva: la del reconocimiento en la más pura fe de esa Presencia como centro de la propia vida, y el consiguiente descentramiento de sí en una actitud que culmina en la entrega de sí mismo en Dios. Por eso todos los maestros que han indicado el conocimiento de sí como paso en el camino hacia Dios subrayan que, tras haber llegado al fondo o a la cima de sí mismos, tienen que trascenderse en un «éxtasis», es decir, una salida de sí mismo, que es condición indispensable para llegar a Dios” (MARTÍN VELASCO, J., “El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología”, *art. cit.*, 53).

inagotable riqueza de aspectos: teologal, ético, cúllico, práctico y hasta político”¹⁴⁰. ¿Es también un paso necesario? A nuestro modo de ver, sí, sabiendo que esta noche adquiere también pluralidad de formas y manifestaciones, según el contexto, el proceso y la experiencia de cada persona.

En cuanto a las divergencias, la fundamental y obvia es que el contenido concreto de la experiencia, la suya y la nuestra, es distinto. La forma de explicitar la fe, de encarnar el compromiso, de nombrar a Dios, de relacionarse con el entorno, en definitiva, el contexto social, político, cultural y religioso han cambiado. Nos podemos preguntar, por ejemplo, hasta qué punto el creyente de hoy vive ese deseo de Dios con la fuerza y la intensidad de los místicos del siglo XVI o si es la oración la mediación central en la que se experimenta hoy la noche oscura. Todo intento de establecer un diálogo desde un plano denotativo estaría abocado al fracaso. Se requiere una reinterpretación, una lectura crítica que despoje la noche oscura teresiana del ropaje contextual (social y eclesial) y la presente desde la experiencia común compartida. En este trabajo hemos procurado dar los primeros pasos para ello, empezando por comprender la experiencia de Teresa.

Sintetizando los argumentos precedentes, la significatividad de la noche oscura teresiana radica fundamentalmente en los siguientes aspectos: en primer lugar, porque parte de sí misma, pone palabras verdaderas que nos hablan de experiencia, y este es un lenguaje creíble, auténtico y valioso para la sensibilidad de hoy¹⁴¹; en segundo lugar, porque su noche oscura le hace tocar la propia vulnerabilidad, inconsistencia o incertidumbre como experiencia existencial, lo cual es una experiencia universal que traspasa las fronteras de los siglos que nos separan de ella; en tercer lugar, porque gracias a la noche se afianza en ella la experiencia de la misericordia de Dios, un deseo y una necesidad eclesial actual; y por último, porque también ella vive en un marco incierto, de profundos cambios y transformación donde no resulta fácil vivir la aventura personal de la fe.

¹⁴⁰ MARTÍN VELASCO, J., *o.c.*, 275.

¹⁴¹ Cf. MARCOS, J. A., “«Concertar esta mi desbaratada vida» (El círculo hermenéutico vida-lenguaje)”, en: SANCHO FERMÍN, F. J.-CUÁRTAS LONDOÑO R., (dir), *El libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús, Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos-Ávila, Monte Carmelo-CITeS, 2011, 159-177. Especialmente las páginas 164-166.

Finalmente, haber acompañado a Teresa de Jesús en su noche oscura nos ha permitido identificar las herramientas o estrategias que la han acompañado. Creemos que estas son también válidas para el acompañamiento mistagógico. En primer lugar, es imprescindible suscitar preguntas como puerta de acceso para la reflexión y la autopercepción¹⁴²; en segundo lugar, facilitar el diálogo que parte de esas preguntas a todos los niveles: consigo mismo, con Dios, con otras personas; educar la capacidad de silencio¹⁴³ porque es el espacio privilegiado para poder acoger respuestas nuevas; y por último, proponer la determinación como disposición que orienta la voluntad de la persona en la dirección de su propósito vital, en nuestro caso, la relación con Dios. Gracias a la determinación, la persona se atreve a entrar en terrenos, espacios y experiencias desconocidas y le aporta el ánimo y la energía vital necesaria para permanecer también en tiempos difíciles, en las noches oscuras. Teresa de Jesús nos ha narrado su experiencia de tal forma que podemos apreciar todas estas herramientas puestas en práctica. En definitiva, ésta es la mejor herramienta mistagógica que nos ha legado: su propio testimonio¹⁴⁴.

¹⁴² “La iniciación o mistagogía religiosa consiste, por el contrario, en «saber preguntar a las respuestas», pues éstas son, en algún sentido, preguntas y están ahí para interrogarnos, haciendo posibles las preguntas y la pregunta que es el hombre en sí mismo” (RODRÍGUEZ PANIZO, P., *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*, Madrid, San Pablo-Comillas, 2013, 42)

¹⁴³ “La tradición espiritual y ascética ha reconocido siempre la necesidad esencial del silencio para una auténtica vida espiritual y de oración. [...] En efecto, sólo el silencio hace posible la escucha, es decir, la acogida en sí mismo no sólo de la Palabra, sino también de la presencia de Aquel que habla. Así, el silencio abre al cristianismo a la experiencia de la inhabitación de Dios. [...] El silencio interior es el verdaderamente difícil, el que se juega en el corazón, lugar de la lucha espiritual. Pero precisamente este silencio profundo genera la caridad, la atención al otro, la acogida del otro, la empatía hacia el otro. El silencio excava en lo profundo de nosotros un espacio para hacer habitar en él al Otro, para hacer que permanezca allí la Palabra, para enraizar en nosotros el amor al Señor” (BIANCHI, E., *Palabras de la vida interior*, Salamanca, Sígueme, 2006, 151 y 153).

¹⁴⁴ “La eficacia del testimonio – en el caso del testimonio religioso – me parece que reside en el hecho de que, al poner la propia vida como garantía de la fidelidad a la persona de la que se da testimonio, se pone ante los destinatarios del mismo un acto en el que el sujeto realiza el reconocimiento de Dios como Dios y transparenta el descentramiento absoluto, el trascendimiento absoluto de sí que caracteriza a la actitud creyente. De esta forma, el testimonio no transmite la fe, ni la suscita de forma automática; tal transmisión eliminaría la fe, que sólo puede existir como el acto más libre de la persona. Pero la eficacia del testimonio reside en que refleja el absoluto de Dios como no podría reflejarlo ninguna otra realidad humana; transparente la Presencia originante, a la que el creyente-testigo consiente como ninguna otra acción podría hacerlo. De esta forma, el testimonio constituye la más adecuada y eficaz invitación a la fe, la más perfecta propuesta de la fe que pueda darse” (MARTÍN VELASCO, J., *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, Sal Terrae, 2002, 98-99).

4. Conclusiones

Al finalizar nuestra aproximación a la noche oscura de Teresa de Jesús, queremos recoger en estas conclusiones lo que han sido las líneas fundamentales de nuestra investigación, los resultados o afirmaciones a las que hemos llegado y finalmente algunas aportaciones prospectivas a las que podríamos encaminarnos. El objetivo fundamental de nuestro trabajo ha sido aportar luz sobre la experiencia espiritual teresiana fijándonos en un aspecto hasta ahora tratado de forma marginal en la investigación teresiana: la noche oscura. Desentrañar el modo específico como la vivió Teresa, las claves teológicas fundamentales para comprenderla y su aportación a la experiencia de fe ha sido el camino recorrido. Este último capítulo ya ha supuesto un modo de proponer nuestras conclusiones en forma de reflexión desde una perspectiva mistagógica. No obstante, proponemos de una forma más sintética nuestras conclusiones generales a partir de las siguientes afirmaciones ya expuestas en el desarrollo de cada uno de los capítulos. Recordamos que los dos primeros se proponen, de alguna forma, como propedéuticos. Y serán el tercero y el capítulo conclusivo los que concentren las mejores aportaciones a la investigación teresiana, según nuestro parecer.

En el capítulo primero sobre el concepto de la noche oscura, hemos ofrecido una visión diacrónica, sincrónica y actual del mismo. Tomando como autor de referencia fundamental a Juan de la Cruz, llegamos a la propuesta de una definición abierta de la noche, en la que nos fijamos fundamentalmente en el carácter procesual, crítico y teologal. El concepto de noche oscura de Juan de la Cruz nos aportó desde el principio dos de las líneas de fondo más significativas que recogeremos en la experiencia teresiana: el deseo anhelante de encuentro y unión de amor con Dios, y la oscuridad o proceso purificador que conlleva recorrer este camino hacia el encuentro. Por otra parte, también subrayado desde nuestra aproximación actual, insistimos en presentar la noche oscura como una oportunidad de purificación y crecimiento de la condición humana en todas sus dimensiones, y en este sentido, se propone como una experiencia susceptible de ser universal.

El segundo capítulo nos ha proporcionado el soporte biográfico sobre el que se comprende la noche oscura teresiana. Así, describir desde la perspectiva de la noche

oscura el perfil psicológico, sociológico y religioso de Teresa de Jesús nos ha permitido proponer un primer acercamiento a la noche oscura teresiana, especialmente desde lo que hemos denominado purificación del yo o primera fase de la noche, no entendida esta desde un punto de vista cronológico, sino desde un punto de vista del nivel antropológico-existencial que es afectado: físico, psíquico y social. El carácter procesual de la noche ha sido mostrado especialmente en el proceso afectivo y en la integración de la enfermedad; así como la crisis que genera en ella vivir la fe en un contexto eclesial que pone en tela de juicio su experiencia, siendo la mujer que es. La respuesta teologal que emerge de todo este proceso es el reconocimiento de una “vida nueva” en la que Dios se constituye como horizonte vital y central de su existencia.

El capítulo tercero es el que mayor novedad ha podido aportar a la investigación teresiana. En él hemos estudiado con mayor precisión y profundidad la noche oscura de Teresa de Jesús en su significado místico-religioso más explícito. La principal novedad radica en la sistematización propuesta para su comprensión, según la cual, identificamos tres perspectivas – interiorizante, vertical y horizontal –, que responden a tres modos de vivenciarse en la noche: como criatura, como esposa y como apóstol. Así mismo, nuestro esfuerzo por sistematizar su interpretación ha identificado como raíz antropológica una experiencia muy similar a lo que los filósofos denominan “desfondamiento existencial”. Por supuesto, identificamos en esta raíz la experiencia teologal que emerge de ella: fundamentalmente el reconocimiento de la propia “miseria” y de la “misericordia de Dios” en relación. En cuanto a la dimensión teológico-cristológica, nos encontramos con una doble constatación: en primer lugar, la presencia luminosa de la Humanidad de Cristo en esta en la noche y en segundo lugar, la noche como “kénosis” teresiana que la inserta en el Misterio Pascual. Así mismo, hemos dado razón de la respuesta teologal que brota de Teresa, cuya manifestación fundamental es la humildad que cimienta su existencia, el abandono confiado a la voluntad de Dios y el amor hecho servicio como respuesta agradecida a la misericordia divina.

Por último, en este capítulo conclusivo, hemos añadido la perspectiva mistagógica para poner en diálogo la experiencia teresiana con el contexto teológico pastoral actual. Esta nueva mirada nos ha proporcionado nueva luz sobre la comprensión de la noche oscura, especialmente gracias al análisis del léxico teresiano

referido a su experiencia de la noche – *tempestad, oscuridad, herida sabrosa* -, así como la propuesta del proceso mistagógico de la noche que hemos presentado con el esquema articulado en estas tres partes: descenso o purificación-vacío y ausencia-ascenso o resignificación.

Finalmente, como recapitulación última, esbozamos una fenomenología de la noche desde la clave del amor, sustento de toda la experiencia espiritual cristiana y teresiana. Y dado que este último capítulo ha tenido la pretensión de proponernos a Teresa como mistagoga a través de su noche, nos parece oportuno concluir con sus palabras, esas que probablemente se han popularizado más y que de alguna forma evocan la experiencia fundante de esta mujer, consolidada gracias a la travesía de la noche:

Nada te turbe,
nada te espante,
todo se pasa,
Dios no se muda,
la paciencia
todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene
nada le falta.
Sólo Dios basta.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES PRIMARIAS Y SUBSIDIOS

SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid, BAC, ⁹2006.

SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, ¹⁴2006.

SANTA TERESA DE JESÚS, *Cartas*, Burgos, Monte Carmelo, ⁴1997.

SANTA TERESA DE JESÚS, *Castillo interior y Cuentas de conciencia*, Madrid, BAC, 2006.

SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, Madrid, EDE, 2013.

SANTA TERESA DE JESÚS, *Castillo interior*, reproducción facsimilar del texto por Tomás Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, ²2011.

ÁLVAREZ, T., *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e historia*. Burgos, Monte Carmelo, 2002.

ASTIGARRA, J. L., *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2vol., Roma, Ediciones O.C.D., 2000.

GARCÍA, C., “Boletín Bibliográfico I”, en: *Monte Carmelo* 123 (2015) nº1, 147-171.

----- “Boletín Bibliográfico II”, en: *Monte Carmelo* 123 (2015) nº2, 493-519.

----- “Boletín Bibliográfico III”, en: *Monte Carmelo* 123 (2015) nº3, 735-771.

DIEGO SÁNCHEZ, M., *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática*, Madrid, EDE, 2008.

LUIS DE SAN JOSÉ, *Concordancias de las obras de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, ⁴2002.

2. FUENTES SECUNDARIAS

2.1. ESTUDIOS SOBRE SANTA TERESA

AA.VV., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, EDE, ²2002.

AA.VV., *Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Convergencias, divergencias, influencias*, Burgos, Monte Carmelo, 1989.

AHLGREN, G. T.W., *Teresa of Avila and the politics of sanctity*, New York, Cornell University, 1996.

ALASTRUÉ, P., *Una mujer, Teresa de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1981.

ALONSO-FERNÁNDEZ, F., *Historia personal de la monja Teresa de Jesús*, Madrid, La hoja del Monte, 2013.

ÁLVAREZ, T. *Estudios teresianos*, 3vol. Burgos, Monte Carmelo, 1996.

----- . *Guía al interior del Castillo. Lectura espiritual de las “Moradas”*, Burgos, Monte Carmelo, 2000.

----- . *Cultura de mujer en el s. XVI. El caso de Santa Teresa de Jesús*, Ávila, Excelentísimo Ayuntamiento de Ávila, 2006.

----- . “Santa Teresa de Jesús contemplativa”, en: ID.. *Estudios teresianos*, III, Burgos 1996, 103-171.

----- . “«Poned los ojos en el crucificado» Moradas VII, 4,8”, en: ID. *Estudios teresianos*, III, Burgos, Monte Carmelo, 1996, 481-490.

----- . “Santa Teresa y las mujeres en la Iglesia”, en: ID.. *Estudios teresianos*, III, Burgos, Monte Carmelo, 1996, 491-504.

----- . *Teresa a contraluz. La Santa ante la crítica*. Burgos, Monte Carmelo, 2004.

----- . *Comentarios al “Castillo Interior” de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2011.

----- . “Amigos”, en: *DSTJ*, 80-87.

----- . “Corazón, transverberación del”, en: *DSTJ*, 175-181.

----- . “Honra ”, en: *DSTJ*, 767-774.

ANDRÉS MARTÍN, M., “La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo”, en: *Actas*, 169-195.

ARIÑO, P., *Teresa de Ahumada. Una mujer que rompe límites*, Madrid, Esin, 2000.

AZURMENDI, F., *Oración y experiencia de Dios. Pedagogía teresiana*, Bilbao, DDB, 2015.

BARRENA SÁNCHEZ, J., *Teresa de Jesús, una mujer educadora*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2000.

BARRIENTOS, A. (dir.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, EDE, ²2002.

- BASTIDA RODRÍGUEZ, P., *Santa o Hereje: la otra Teresa de Ávila en Imposible saints de Michèle Roberts*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2006.
- BILBAO ARÍSTEGUI, P., *Santa Teresa de Jesús enfermera: la salud corporal de sus obras y escritos*, Vitoria, Editorial del seminario, 1952.
- BROUILLETTE, A., *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Ávila*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014.
- CASTELLANO, J., *Espiritualidad teresiana, rasgos y vivencias*, en: BARRIENTOS, A., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, EDE, 1978, 105-201.
- , *Guiones de doctrina teresiana*, Castellón, Centro de Espiritualidad de Santa Teresa, 1981.
- CASTRO SÁNCHEZ, S., “La noche oscura de Santa Teresa. Experiencia de noche en el libro de la Vida”, en: ESTÉVEZ, E – MILLÁN, F. (Eds.), *Soli Deo Gloria. Homenaje a Dolores Aleixandre, José Ramón García-Murga, Marciano Vidal*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2006, 67-86.
- , *Cristología teresiana*, Madrid, EDE, ³2010.
- , *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid, EDE, 1981.
- , *Cristo, vida del hombre*, Madrid, EDE, 1991.
- , *El profetismo de Santa Teresa ante el siglo XXI*, en: ROS GARCÍA, S. (Coord.), *La recepción de los místicos, Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Salamanca, Universidad Pontificia-Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, 235-242.
- , “La noche oscura de Santa Teresa (libro de las Moradas)”, en: *Revista de Espiritualidad*, 67 (2008), 291-311. (Publicado posteriormente en: CEBOLLADA SILVESTRE, P. (dir.), *Experiencia y misterio de Dios*, Madrid, Ediciones Paulinas, 2009, 269-271).
- , *El camino de lo inefable*, Madrid, EDE, 2012.
- , *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2012.
- , “Dimensión apostólica de la mística teresiana”, en: JARA, D., (Coord.), *Mística y espiritualidad eclesial. La Iglesia, don y compromiso*, Ávila, CITEs. Universidad de la Mística, 2014, 257-287.
- CRESPO DE LOS BUEIS, J., *El arte de introducir en el misterio de Dios. : pedagogía teológica del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, Tesis Doctorales 230/2014.

- CUARTAS LANDOÑO, R., *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2004.
- DENEUVILLE, D., *Santa Teresa de Jesús y la mujer*, Barcelona, Herder, 1966.
- DOBHAN, U., “Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer”, en: *Actas*, 121-136.
- , “El mensaje teresiano ante el siglo XXI”, en: ROS GARCÍA, S. (Coord.), *La recepción de los místicos, Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Salamanca, Universidad Pontificia-Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, 243-249.
- DUARTE BAYONA, I., “Psicología y santidad en santa Teresa de Jesús y santa Teresita del Niño Jesús”, en: *Religión y cultura XLVI* (2000), 783-804.
- EFRÉN-STEGGINK, *Santa Teresa y su Tiempo I. Teresa de Ahumada*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1982.
- EGIDO, T., *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*, Madrid, EDE, 1986.
- , “Ambiente histórico”, en: BARRIENTOS, A. (dir.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, EDE, 1978, 43-103.
- , “El tratamiento historiográfico de Santa Teresa”, en: AA.VV., *Perfil histórico de Teresa*, Madrid, EDE, 1981, 13-31.
- , “Santa Teresa: sus exigencias eclesiales como mujer”, en: XX SIGLOS, X (1999) 42, 26-31.
- EGIDO, T.-GARCÍA DE LA CONCHA, V.-GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, E., “Santa Teresa nos cuenta cómo lee la Biblia”, en: *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016), 255-291.
- EUGENIO DEL NIÑO JESÚS, *Quiero ver a Dios: síntesis de la espiritualidad a través de “Las Moradas de Santa Teresa”*, Vitoria, El Carmen, ³1982.
- GARCÍA, C., “Infierno”, en: *DSTJ*, 351-354.
- , “Gracia santificante”, en: *DSTJ*, 313-323.
- , “Antropología teresiano-sanjuanista y oración”, en: *Burgense* 44 (2003), 129-166.
- , “Plenitud de vida cristiana en el *Castillo Interior* de Santa Teresa. Teología y experiencia”, en *Teología y Catequesis* 132 (2015), 203-224.
- , “La experiencia de Dios en el *Libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús”, en: *Scripta Theologica* 47 (2015), 419-439.

- GARCÍA DE LA CONCHA, V., “Un nuevo estilo literario”, en: *Cuadernos historia* 16 110 (1985), 25-33.
- GARCÍA ORDÁS, A. M., *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia. Claves de interpretación*. Madrid, EDE, 2011.
- , “Psicología de Santa Teresa”, en: *Revista de Espiritualidad* 44 (1985), 343-345.
- GARCÍA-ALBEA RISTOL, E., *Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica*, Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2002.
- GÓMEZ, G., *Teresa de Jesús, entre obediencia y transgresión*, Burgos, Monte Carmelo, 2014.
- , “Teresa de Jesús y el renacer de la conciencia de mujer”, en: SANCHO FERMÍN, F. J.-CUARTAS LONDOÑO, R.-NAWOJOWSKI, J. (dir.), *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad. Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, vol. 1, Burgos-Ávila, Monte Carmelo-Universidad de la Mística, 2016.
- GUERRA SANCHO, S., “El gusano de seda y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual”, en: SANCHO FERMÍN, F. J.-CUARTAS LONDOÑO, R. (dir.), *Las Moradas del Castillo interior de Santa Teresa de Jesús, Actas del IV Congreso Internacional Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo- Universidad de la Mística CITEs, 2014, 371-399.
- DIEGO SÁNCHEZ, M., “Nuestros Padres antiguos pasados. La huella patristica de santa Teresa de Jesús”, en: *Revista de espiritualidad* 74 (2015), 223-224.
- FRANCISCO RIBERA, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Barcelona, G. Gili, 1908.
- HERRÁIZ, M., *Introducción al Libro de Vida*, Burgos, Monte Carmelo, 2001.
- , *Introducción al Camino de Perfección de Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2001
- , *La oración, historia de amistad*, Madrid, EDE, 1982.
- , *Solo Dios basta*, Madrid, EDE, 1980.
- , *La oración, hogar de amistad*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- HOWELLS, E., *John of the Cross and Teresa of Avila: mystical knowledge and selfhood*, New York, Crossroad, 2002.
- IGIRUKWAYO, A. M. Z., “Santa Teresa d’Avila. Una voce nell’antropologia teológica”, *Teresianum* 65 (2014) nº 2, 139-173.

IZQUIERDO SORLI, M., *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, Ávila, Diputación Provincial de Ávila-Institución Gran Duque de Alba, 1993.

----- . *Teresa de Jesús. Con los pies descalzos*, Madrid, San Pablo, 2006.

JERÓNIMO GRACIÁN, *Escolias a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*, Roma, Instituto Histórico Teresiano, 1982.

KRISTEVA, J., *Teresa. Amor mío. Santa Tera de Ávila*, Barcelona, Paso de Barca, 2015.

LLAMAS MARTÍNEZ, R., *Biblia en Santa Teresa*, Madrid, EDE, 2007.

LLAMAS-MARTÍNEZ, E., *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, Academia de doctores, 1970.

LÓPEZ ALONSO, A., *Teresa de Jesús: enferma o santa*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004.

LÓPEZ CASTRO, A., “Teresa de Jesús, el cuerpo de la escritura” en: *Cuadernos Hispanoamericanos* (2015) nº 777, 105-118.

LORENZ, E., *Teresa de Ávila: las tres vidas de una mujer*, Barcelona, Herder, 2005.

MALAX, F., “Determinación”, en: *DSTJ*, 505-511.

MARCELO DEL N. JESÚS, *Las “noches” sanjuanistas y las “Moradas” teresianas*, en *Monte Carmelo* 46 (1942), 288-354.

MARCOS, J.A., *Mística y subversiva: Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2001.

----- . *Un viaje a la plenitud : el Camino de Perfección de Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2010.

----- . *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, Madrid, San Pablo, 2015.

----- . “«Concertar esta mi desbaratada vida» (El círculo hermenéutico vida-lenguaje)”, en: SANCHO FERMÍN, F. J.-CUÁRTAS LONDOÑO R., (dir), *El libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús, Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos-Ávila, Monte Carmelo-CITeS, 2011, 159-177.

----- . “Argumentación y hermenéutica en el discurso teresiano”, en: GARCÍA ROJO, J. (Ed.), *Teresa de Jesús: V Centenario de su nacimiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2015, 223-234.

MARTÍNEZ LARIOS, M., *Raíz bíblica de la mística teresiana. Presencia de la Biblia en la obra teresiana*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2015.

- MAS ARRONDO, A., *Teresa de Jesús y el matrimonio espiritual: un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1993.
- . *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2004.
- MCLEAN, J., *Hacia la unión mística. Comentario al Castillo Interior de Santa Teresa de Ávila*, Burgos, Monte Carmelo, 2005.
- MEDWICK, C., *Teresa de Jesús, una mujer extraordinaria*, Madrid, Maeva, 2010.
- MELENDO, M., “Sana integración de la afectividad-sexualidad en «El amor de unas por otras»”, en: SANCHO FERMÍN, F. J. – CUARTAS LONDOÑO, R. (Dir.), *Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús: Actas del II Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Ávila, Burgos, Monte Carmelo-Universidad de la Mística – CITEs, 2012, 415-427.
- MONTESI, C., “S. Teresa illuminata”, en: SANCHO FERMÍN, F. J. – CUARTAS LONDOÑO, R. (Dir.), *El libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús: Actas del III Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Ávila-Burgos, Monte Carmelo-Universidad de la Mística – CITEs, 2013, 345-367.
- MÚJICA, B., *Espiritualidad y feminismo. Sta. Teresa de Jesús*, Madrid, Ediciones del Orto, 2006.
- . *Teresa de Ávila, lettered woman*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2009.
- NAVARRO PUERTO, M., *Psicología y mística. Las Moradas de Santa Teresa*, Madrid, San Pío X, 1992.
- . “Teresa de Jesús: un cuerpo para el Señor”, en: *Revista de Espiritualidad* 40 (1981), 407-471.
- NOVOA SANTOS, R., *Patografía de Santa Teresa y el instinto de la muerte*, Madrid, Ediciones Morata, 1932.
- OSSÓ, E. de, “¡Qué atractiva es Santa Teresa de Jesús!”, en: *Revista Teresiana* 38 (1875), 34-37.
- . “Desde la soledad”, en: *Revista Teresiana* 180 (1886), 355-357.
- PABLO MAROTO, D. DE, *Teresa en oración*, Madrid, EDE, 2004.
- . “Santa Teresa y el protestantismo español”, en: AAVV, *Perfil histórico de Santa Teresa*, Madrid, EDE, 1981, 119-151.
- . *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, Madrid, EDE, 2009.

------. *Ser y misión del Carmelo teresiano*, Madrid, EDE, 2011.

PEDROSA-PÁDUA, L., “Mística y profecía en la espiritualidad cristiana. El testimonio de Santa Teresa de Jesús”, en SANCHO FERMÍN, F. J. – CUARTAS LONDOÑO, R. (dir.), *El libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús. Actas del III Congreso Internacional Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo-CITeS, 2013, 401-419.

PERALES GUTIÉRREZ, A., *El supernaturalismo de Santa Teresa y la filosofía médica*, Madrid, Librería Católica de Gregorio del Amo, 1894.

PÉREZ, J., *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid, Algaba, 2007.

POVEDA ARIÑO, J.M., *La Psicología de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Rialp, 1984.

ROCCETTI, A., *Antropología teresiana. Acercamiento humano a Teresa de Ávila*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Tesis Doctoral, 1999.

RODRÍGUEZ, J.V., “Parresía teresiana”, en: *Revista de Espiritualidad* 40 (1981), 527-573.

ROS GARCÍA, S., *Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual*, en: ROS GARCÍA, S (Coord.), *La recepción de los místicos, Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Salamanca, Universidad Pontificia-Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, 61-80.

------. “El carisma mistagógico de Santa Teresa”, en: *Revista de Espiritualidad* 66 (2007), 419-443.

------. “La presencia ausente de Dios en Teresa de Jesús”, en: *Revista de Espiritualidad* 71 (2012), 9-35.

ROSSI, R., *Teresa de Ávila, Biografía de una escritora*, Barcelona, Icaria, 1984.

------. “Teresa de Jesús. I. La mujer y la Iglesia”, en: *Mientras tanto*. Barcelona (1983) nº 13, 63-79.

------. “Teresa de Jesús. II. La mujer y la palabra”, en: *Mientras tanto*. Barcelona (1983) nº 15, 29-46.

RUIZ DE PABLOS, F., *Santa Teresa y la Inquisición*, Ávila, 2014.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, Ciudad Nueva, 2003.

SANCHO FERMÍN, F. J., “Una puerta para la esperanza: el conocimiento de sí y la oración en el Castillo Interior”, en: SANCHO FERMÍN, F. J.-CUARTAS LONDOÑO, R. (dir.), *Las Moradas del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su*

nacimiento (1515-2015), Burgos-Ávila, Monte Carmelo-Universidad de la Mística-CITeS, 2014, 317-341.

SANMIGUEL EGUILUZ, J., *Límites sin fronteras. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz a la luz de la psicología*, Madrid, San Pablo, 1994.

SENRA VARELA, A., *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Día de Santos, 2006.

-----, “La enfermedad de Santa Teresa de Jesús”, en: *Revista de Espiritualidad* 41 (1982), 601-612.

SERRANO, A., “El espanto de la finitud. Hacia una antropología teológica en el Castillo Interior de Santa Teresa de Ávila”, en: SANCHO-FERMÍN, J.-CUARTAS LONDOÑO, R. (dir.), *Las moradas del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús, Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Burgos, Monte Carmelo – CITeS, 2014, 293-314

SMITHERAM, L.H., *The symbol of nicht in the works of Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz*, Santa Bárbara, Universidad de California, 1977.

-----, “Santa Teresa y la «noche oscura del alma»”, en: CRIADO DEL VAL (ed.) *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, EDI-6, 1984, 339-342.

SOBRINO CHOMÓN, T., *Procesos para la beatificación de la madre Teresa de Jesús: edición crítica*, Vol. I-II, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2008.

SOUVIGNIER, B., *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2008.

STEGGINK, O., “Afectividad y vida espiritual”, en: IB., *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1974.

-----, *Sin amor...todo es nada. Afectividad y vida espiritual en Santa Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 1987.

-----, “Teresa de Jesús, mujer y mística, ante la teología y los teólogos”, en: *Carmelus* 29 (1982), 111-129.

STRAUSZ, R. A., *Teresa, a santa apaixonada*, Río de Janeiro, Objetiva, 2004.

VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, A., “Notas para una lectura de las «Moradas» de Santa Teresa desde la psicología profunda”, en: *Revista de Espiritualidad* 42 (1982), 463-530.

TORRE ANDUEZA, V. DE LA, *Cómo iniciar en la experiencia de Dios. Mistagogía teresiana en el Castillo Interior*, Burgos, Monte Carmelo, 2004.

VERGOTE, A., “Una mirada psicológica sobre la mística de Teresa de Ávila”, en: *Actas*, vol. 2, 883-896.

WEBER, A. (ED.) *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

----- *Approaches to teaching. Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*, New York, The Modern Language Association of America, 2009.

WELCH, J. *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*, Bilbao, DDB, 2001.

WILHÉLEM, F-R., *Dios en la acción. La mística apostólica según Santa Teresa de Jesús*, Madrid, BAC, 2002.

2.2. OTROS ESTUDIOS

AA.VV., *La interioridad, un paradigma emergente*, Madrid, PPC, 2004.

ABDOU ABDU, J., “*El llanto del hombre en Dios y en el hombre la alegría*” : *la Kénosis de Dios en San Juan de la Cruz*, Madrid, Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Comillas, 2015.

ALONSO SCHÖKEL, L., “Las diez y una noches”, en *Sal Terrae*, 87/11 (1997) nº 1007, 867-876.

ÁLVAREZ, J., *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*, Madrid, Trotta, 1997.

----- *Éxtasis sin fe*, Madrid, Trotta, 2000.

ÁLVAREZ, T., “La Mística y la Mistagogía”, en AAVV., *La teología Spirituale, Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma, Edizione del Teresianum, 2000, 735-743.

AMENGUAL, G., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca, Sígueme, 2011.

AMUNARRIZ, A., *Dios en la noche. Lectura de la Noche Oscura de San Juan de la Cruz*, Roma, Collegio San Lorenzo de Brindisi, 1991.

ANÓNIMO, *La nube del no saber*, Barcelona, Herder, 2006.

ARRIETA, L., “*Sus heridas nos han curado*” *Is 53,5. Conflictiva afectivo-sexual en la opción de amor célibe*, Vitoria-Gasteiz, Instituto Teológico de Vida Religiosa=Erlijioso Bizitzaren Teologi Institutoa, 2001.

----- *Itinerarios en la formación. Pistas para el camino de seguimiento de Jesús*, Vitoria-Gasteiz, Instituto Teológico de Vida Religiosa=Erlijioso Bizitzaren Teologi Institutoa, 2007.

- ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1991.
- ASPINGWALL, L.G. – STAUDINGER, U. M., (eds.), *Psicología del potencial humano. Cuestiones fundamentales y normas para una psicología positiva*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- BALTHASAR, H.U. von, “El evangelio como criterio y norma de toda Espiritualidad en la Iglesia”, en: *Concilium* 1 (1965), 7-25.
- , “Solamente se puede creer en el amor”, en: AAVV, *Hacia una teología de la fe*, Santander, Sal Terrae, 1970, 139-143.
- , *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Madrid, Edicep, 2000.
- BATAILLÓN, M., *Erasmus y España*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- BÄUMER, R.-PLATTIG, M., *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, Bilbao, DDB, 2011.
- BENEITO, P.-PIERA, L.-BARCENILLA, J.J. (Coord.), *Mujeres de luz, la mística femenina y lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, 2001.
- BIANCHI, E., *Palabras de la vida interior*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- BIRRIEL SALCEDO, M. M^a., “Mujeres y género en la España del Siglo de Oro”, en: MARTÍNEZ BERBEL, J.A. – CASTILLA, R. (Eds.) *Las mujeres en la sociedad española del siglo de oro: ficción teatral y realidad histórica*, Granada, Universidad de Granada-Caja de Ahorros de Granada, 1998, 37-55.
- BOFF, L., *La crisis como oportunidad de crecimiento. Vida según el Espíritu*, Santander, Sal Terrae, 2004.
- BOWLBY, J., *El apego: el apego y la pérdida*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1998.
- BUBER, M., *Eclipse de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2003.
- BURTON, R., *Anatomía de la melancolía*, Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría, 1997.
- BUSTO, J.R., *El sufrimiento, ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998.
- CABADA CASTRO, M., “Infinitud y visión mística en Nicolás de Cusa”, en: *Pensamiento* 64 (2008) n° 242, 903-930.
- , “Ser queridos y querer. Prolegómenos para una futura agapología” (Lección inaugural del curso académico 2006-2007), Madrid, Univ. Pontificia Comillas, 2006.

- CASTRO SÁNCHEZ, S., *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1986.
- . “Nueva palabra teológica de San Juan de la Cruz”, en: ROS GARCÍA, S. (Coord.), *La recepción de los místicos, Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Salamanca, Universidad Pontificia-Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, 459-476.
- CASTRO, G., “Noche oscura del alma”, en: *DSJ*, 1033-1062.
- . “El profetismo de San Juan de la Cruz ante el siglo XXI”, en: ROS GARCÍA, S. (Coord.), *La recepción de los místicos, Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Salamanca, Universidad Pontificia-Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, 525-534.
- CHARDIN, T. DE, *El medio divino*, Madrid, Alianza, 1972.
- CHIAIA, M. (Coord.), *El dulce canto del corazón: mujeres místicas desde Hildegarda a Simone Weil*, Madrid, Narcea, 2006.
- CHRÉTIEN, J-L., *La mirada del amor*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- CODA,P.-TRENBLAY,J.-CLEMENZIA,A., *Il Nulla-Tutto dell’amore. La teología come sapienza del Crocifisso*, Roma, Città Nuova Editrice, 2013.
- COMBLIN, J., *Pablo, apóstol de Jesucristo*, Madrid, San Pablo, 1996.
- CUCART, C.M., *El camino espiritual de Juan de la Cruz*, Madrid, San Pablo, 2008.
- DIEGO SÁNCHEZ, M., “La herencia patrística de Juan de la Cruz”, en: RUIZ, F. (Coord.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990, 83-111.
- DIONISIO PSEUDOAREOPAGITA, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2002.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Crear después de Freud*, Madrid, Paulinas, ²1992.
- . *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*, Bilbao, DDB, 2001.
- . *La aventura del celibato evangélico. Sublimación o represión. Narcisismo o alteridad*, Vitoria-Gasteiz, Instituto Teológico de Vida Religiosa=Erlijioso Bizitzaren Teologi Institutoa, 2000.
- . *Amores y desamores en la vida consagrada*, Vitoria-Gasteiz, Instituto Teológico de Vida Religiosa=Erlijioso Bizitzaren Teologi Institutoa, 2014.
- DUPUY, M., “Nuit”, en : *DSp*, XI, 519 – 525.
- ECKHART, MEISTER, *Tratados y sermones : obras alemanas*, Barcelona, Edhasa, 1983.
- . *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, ⁵2006

- ERIKSON, E., *Historia personal y circunstancia histórica*, Madrid, Alianza, 1978.
- EVDOKIMOV, P., *Las edades de la vida espiritual*, Salamanca, Sígueme, 2003.
- FARRÉS BUISÁN, J., “Testimonios en San Juan de la Cruz sobre inefabilidad”, en: MANCHO, M. J., (ed.), *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990,143-154.
- FEENEY, J.- NOLLER, P., *Apego adulto*, Bilbao, DDB, 2001.
- FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos medievales. Selección de textos*, II, Madrid, Editorial católica, 1979.
- FIORES, S. de, “Itinerario espiritual”, en: FIORES, S. DE-GOFFI, T.-GUERRA, A., *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, San Pablo, 2000, 999-1021.
- FLASCH, K., *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder, 2003.
- FROMM, E., *El arte de amar*, Buenos Aires, Paidós, 1976.
- FUENTE, M. J., “Querella o querellas contra las mujeres: el discurso sobre la naturaleza femenina”, en: *Cuadernos Kóre* vol.1, 1(2009), 11-27.
- GAITÁN, J.D., “Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en San Juan de la Cruz”, en: RUIZ, F., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990, 251-269.
- , “Purificación”, en: *DSJ*, 1229-1249.
- GARCÍA, J. M., *Teología Espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Salamanca, Sígueme, 2015.
- GARCÍA ANDRADE, C. L., *Dios es amor recíproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dios Trinidad. En diálogo con Tomás de Aquino, Ghislain Lafont, Gisbert Greshake y Hans Urs von Balthasar*, Madrid, Publicaciones claretianas, 2015.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., *Discernir la llamada. La valoración vocacional*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas-San Pablo, 2008.
- GARCÍA ORO, J., “Reformas y observancias: crisis y renovación de la Vida Religiosa durante el Renacimiento”, en: AA.VV., *Perfil histórico de Teresa*, Madrid, EDE, 1981, 33-56.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999.
- , *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- , *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007.

- . *La compasión y la catástrofe*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- . “Filosofía y mística: dos formas de vida”, en: SANCHO FERMÍN, F. J., *Mística y filosofía*, Ávila, CITEs, 2009.
- . *La filosofía como sábado*, Madrid, PPC, 2016.
- GARRIDO, J., *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Santander, Sal Terrae, ²1996.
- . *El conflicto con Dios hoy. Reflexiones pastorales*, Santander, Sal Terrae, 2000.
- GESCHÉ, A., *Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2013.
- GIMENO-BAYÓN, A., *Comprendiendo cómo somos, dimensiones de la personalidad*. Bilbao, DDB, 1996.
- GONZÁLEZ, L. J., “Enfermedades/enfermos”, en: *DSTJ*, 574-585.
- . *Psicología de los místicos. Desarrollo humano en plenitud*, México, Ediciones del Teresianum, 2001.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “Estructuras constituyentes de lo humano”, en: AAVV, *Introducción al Cristianismo*, Madrid, Caparrós, 1994,23-59.
- GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, Ciudad Nueva, 1993.
- GUERRA, A., “Para la integración existencial de la noche oscura”, en: RUIZ, F., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990, 225-250.
- GUERRA, S., “Símbolo y experiencia espiritual”, en: *Revista de Espiritualidad* 44 (1985), 7-49.
- GUILLÉN, J., *Lenguaje y poesía*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- GUTIÉRREZ NIETO, J.I., “El proceso de encastamiento social de la Castilla del siglo XVI”, en: *Actas*, 104-105.
- HAAS, A. M., *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona, Herder, 2002.
- HERRÁIZ, M., “Contemplación”, en: *DSJ*, 324-340.
- . *La oración, palabra de un maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1991.
- JALICS, F., *El camino de la contemplación*, Buenos Aires, Paulinas, 2006.

- JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- JIMÉNEZ DUQUE, B., “Los recogidos”, en: *Teología Espiritual XXXIII* (1989), 277-289.
- KAMEN, H., “La política religiosa de Felipe II”, en: *Anuario De Historia De La Iglesia* 7 (1998-01-01), 21-33.
- KRAUS, H-J., *Teología de los salmos*, Salamanca, Sígueme, ²1996.
- LECLERC, E., *El pueblo de Dios en la noche*. Santander, Sal Terrae, ²2004.
- LEON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, ⁶1973.
- LÓPEZ BARALT, L., “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009.
- , “Para la génesis del «pájaro solitario» de San Juan de la Cruz”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009.
- LÓPEZ-IBOR, J. J., *De la noche oscura a la angustia*, Madrid, Rialp, 1973.
- LURKER, M., *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Herder, 1992.
- MANCHO DUQUE, M. J., *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio Léxico-Semántico*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982.
- MARCOS, J.A., *Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, ³2012.
- , “Juan de la Cruz, una mística para aprender a vivir”, en: *Revista de Espiritualidad* 68 (2009), 51-75.
- , “La fe de Dios en el hombre (fenomenología «desde la otra ladera»)”, en: *Revista de Espiritualidad* 73 (2014), 71-95.
- MARDONES, J. M., *La indiferencia religiosa en España*, Madrid, HOAC, 2003.
- , *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Sal Terrae, 2003.
- , *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*, Madrid, PPC, 2005.
- MARÍA DE SAN JOSÉ, *Las Recreaciones: ramillete de mirra, avisos, máximas y poesías*, Burgos, Monte Carmelo, 1913.
- MARTÍN VELASCO, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, San Pablo, 1993.
- , *El encuentro con Dios*, Madrid, Caparrós, ²1995.

- ., *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, ³1997.
- ., “Espiritualidad antigua y nueva: el Carmelo Teresiano-sanjuanista ante el espíritu del siglo XXI”, en: ROS GARCÍA, S. (Coord.), *La recepción de los místicos, Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Salamanca, Universidad Pontificia-Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, 605-625.
- ., “La noche de la increencia: La noche de la fe”, en: MARTÍNEZ, E.,(coord.), *Teresa de Lisieux, profeta de Dios, doctora de la Iglesia: Actas del Congreso Internacional*, Salamanca 1999, 607-621.
- . *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, Sal Terrae, 2002.
- . *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, ²2003.
- . *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Madrid, Trotta, 2004.
- . *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, ⁷2006.
- . *Mística y Humanismo*, Madrid, Trotta, 2007.
- . *Orar para vivir. Invitación a la práctica de la oración*, Madrid, PPC, 2008.
- ., “La experiencia de la «noche oscura», crisis radical y oculta fuente de sentido”, en: RODRÍGUEZ, M.I., (dir.), *Sentido de la vida ante la crisis*, Burgos, Monte Carmelo, 2012, 119-169.
- ., “El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología”, en: *Teología y Catequesis* 132 (2015), 37-64.
- MARTÍNEZ, J., “Salir del «amor propio» para hallar el «sí mismo». Un estudio de ética teológica”, en: *Miscelánea Comillas* 55 (1997), 157-200.
- MASIÁ, J., *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1997.
- MATTHEW, I., *El impacto de Dios: claves para la lectura de San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 2001.
- MELLONI, J., *Itinerario hacia una vida en Dios*, Barcelona, Cristianisme i justícia, 2001.
- ., “Mistagogía”, en: GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2007, 1247-1250.
- . *El deseo esencial*, Santander, Sal Terrae, 2009.

- METZ, J-B., *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea*, Estella, Verbo Divino, 1996.
- , *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007
- , *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, Barcelona, Herder, 2013.
- MORA, F., *El dios de cada uno. Por qué la neurociencia niega la existencia de un dios universal*, Madrid, Alianza, 2011.
- MOREL, G., *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, I, Problématique*, Paris, Aubier, 1960.
- , *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, II, Logique*, Paris, Aubier, 1960.
- , *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, III, Symbolique*, Paris, Aubier, 1961.
- NICOLÁS DE CUSA, *La visión de Dios*, Pamplona, EUNSA, ³1999.
- NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001.
- NORBERT UBARRI, M., *Las categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 2001.
- OLIVERS, J. - CHEVALIER, J., *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, ⁴1993.
- ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los cantares*, Madrid, Ciudad Nueva, 2000.
- , *Homilias sobre Jeremías, II,3*. Madrid, Ciudad Nueva, 2007
- OSUNA, F., *Tercer Abecedario espiritual*, Madrid, BAC, 1998.
- PABLO MAROTO, D. DE, *Espiritualidad española del siglo XVI. Vol. II. Época del emperador Carlos V*, Madrid, EDE, 2014.
- PACHO, E., "Alma humana", en: *DSJ*, 44-52.
- PAGOLA, J. A., *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, PPC, ⁸2008.
- PEÑA, C., "Status jurídico de la mujer en el ordenamiento de la Iglesia", en: *REDC* 54 (1997), 685-700.
- PEÑALVER, P., *La mística española (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1997.
- PESENTI, G. G., "Mistagogía", en: BORRIELLO, L. – CARUANA, E. – DEL GENIO, M. R. – SUFFI, N., *Diccionario de mística*, Madrid, San Pablo, 2002, 1176-1180.

POLO, T., “Decir «lo otro» que todavía habla: el lenguaje herido de los místicos”, en: *Revista de Espiritualidad* 53 (1994), 317-347.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1990.

RAHNER, K., “La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca”, en: *Revista de Espiritualidad* 29 (1970), 310-313.

-----, “Espiritualidad antigua y actual”, en: *Escritos de Teología*, tomo VII, Madrid, Taurus, 1967, 13-35.

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

RIVERA, M-M., “La querella de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual”, en: *Política y cultura* 6 (1996), 25-39.

RIVERA, O., *La mujer y el cuerpo femenino en La Perfecta Casada de Fray Luis de León*, en: *Hispanic Monographs*, Newark 2006.

RODRÍGUEZ, J.V., “Experiencia colmante de Dios en San Juan de la Cruz”, en: *Revista de Espiritualidad* 54 (1995), 293-325.

-----, *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid, San Pablo, 2012.

RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J. M., *En tierra de nadie*, Santander, Sal Terrae, 2006.

RODRÍGUEZ PANIZO, P., *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*, Madrid, San Pablo-Comillas, 2013.

ROHMER, S., *Amor, el porvenir de una emoción*, Barcelona, Herder, 2012.

ROS GARCÍA, S., “La experiencia del «deseo abisal» en San Juan de la Cruz: «Qué bien sé yo la fonte que mana y corre»”, en: *San Juan de la Cruz* (2005) nº 35, 5-32.

RUIZ, F., *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, ²2006.

-----, “El símbolo de la Noche Oscura”, en: *Revista de Espiritualidad* 44 (1985), 79-110.

-----, “Noche”, en: BORRIELLO, L. (dir.), *Diccionario de la Mística*, Madrid, San Pablo, 2002, 1310-1314.

-----, “Mística e mistagogía”, en AAVV. *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, Teresianum, 1982, 277-296.

-----, “Espiritualidad mistagógica y pastoral”, en: ALPHONSO, H., (Coord.) *Esperienza e Spiritualità*, Roma, Editrice Pomel, 1995, 375-393.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, Ciudad Nueva, 2003.

- SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Santander, Sal Terrae, ⁶1997.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, ²1990.
- SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- SELIGMAN, M.E.P., *La auténtica felicidad*, Barcelona, Ediciones B, 2005.
- STEIN, E., *Obras Completas I. Escritos autobiográficos: cómo llegué al Carmelo de Colonia*, Burgos, Monte Carmelo, 2002.
- TORRE ANDUEZA, V. DE LA, *Cómo iniciar en la experiencia de Dios. Mistagogía teresiana en el Castillo Interior*, Burgos, Monte Carmelo, 2004.
- TORRES QUEIRUGA, A., “Un Dios amor y solo amor”, en: ÁVILA, A., (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología*, Estella, Verbo Divino, 2006, 75-92.
- UNDERHILL, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid, Trotta, 2006.
- URBINA, F. *Comentario a Noche oscura del espíritu y Subida al Monte Carmelo de S. Juan de la Cruz*, Madrid, PPC, 2013.
- VARONE, F., *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente*, Santander, Sal Terrae, 1987.
- VÁZQUEZ, C.-HERVÁS, G. (Eds.), *Psicología positiva aplicada*, Bilbao, DDB, 2008.
- VERGOTTE, A., *Psicología religiosa*, Madrid, Taurus, 1973.
- VIAL, M., “Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose /God Right up to Nothingness. On Kenosis”, en: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* Tomo 95 (2015), 339- 357.
- WAAIJMAN, K., *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, Salamanca, Sígueme, 2011.
- WELTE, B., *La luce del nulla, sulla pollibilità di una nuova esperienza religiosa*, Brescia, Queriniana, 1983.
- WEIL, S., *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, ³2000.
- ZAMBRANO, P., *La Mística de la Noche Oscura. San Juan de la Cruz y T.S. Eliot*, Huelva, Universidad de Huelva, 1996.

3. WEBSITES

GARCÍA, S., “Santa Teres en los nuevos medios de comunicación y las redes sociales”, en: *Revista Monte Carmelo* 123 (2015), nº 1, 173-198.

PÉREZ GONZÁLEZ, M. J., “Algunas presencias de Teresa de Jesús en el ámbito digital”, en: *Revista de Espiritualidad* 73 (2014), 583-588.

-----., “Teresa de Jesús, evangelizadora en la web”, en: *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016), 293-305.

<http://delaruecaalapluma.wordpress.com/>

<http://www.teresavila.com/>

<http://bibliotecadigital.jcyl.es/bdter/es/micrositios/inicio.cmd>

<http://www.cervantesvirtual.com/>