



**CRECIMIENTO HUMANO – ESPIRITUAL  
EN EL ITINERARIO  
DE SANTA TERESA DE JESÚS**

**Autor:** Héctor Cáceres Zalazar

**Director:** Prof. Dr. D. Juan Antonio Marcos Rodríguez

Madrid  
Junio 2018





FACULTAD DE TEOLOGÍA

**CRECIMIENTO HUMANO – ESPIRITUAL  
EN EL ITINERARIO  
DE SANTA TERESA DE JESÚS**

Por

Héctor Cáceres Zalazar

**Visto Bueno del Director**

Prof. Dr. D. Juan Antonio Marcos Rodríguez

Fdo.

Madrid - Junio 2018



## CONTENIDO

<b>CONTENIDO</b> .....	1
<b>ABREVIATURAS</b> .....	3
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	5
<b>CAPITULO I. MODELOS DE MADUREZ</b> .....	9
1. Modelos de madurez .....	9
1.1 Jean Piaget: «Asimilación» - «Acomodación» .....	11
1.2 Sigmund Freud: «desarrollo» y «maduración» .....	12
1.3 Erik Erikson: Modelo epigenético .....	12
1.4 Carl Rogers y Abraham Maslow: autorrealización .....	13
1.5 Luigi M. Rulla: consistencia e inconsistencias .....	16
2. Rasgos de la persona madura .....	17
2.1 Desarrollo adecuado a su edad .....	17
2.2 Conocimiento propio .....	18
2.3 Suficiente consistencia – seguridad personal .....	24
2.4 Armonía afectiva y rectitud de juicio .....	28
2.5 Adecuada relación con Dios, con los demás y con el mundo .....	30
3. Recapitulación .....	30
<b>CAPITULO II. EXPERIENCIA CRISTIANA Y PSICOPATOLOGÍA</b> .....	35
1. Salud corporal y espiritual .....	35
2. Teresa y su poca salud .....	37
3. Sombra del pasado: histeria .....	41
4. Causa o consecuencia: epilepsia .....	44
5. En el origen: brucelosis .....	47
6. En un ser placer y dolor: lenguaje erótico .....	48
7. Recapitulación .....	51
<b>CAPITULO III. MÍSTICA Y PROCESO DE UNIFICACIÓN DE LA PERSONA</b> .....	55
1. Fragilidad asumida .....	56
2. Vida cristiana mística .....	60
3. Una experiencia auténtica .....	61
4. Contacto con la verdad .....	65
5. Praxis que libera .....	67
6. Mística, amor en ejercicio .....	69
7. Recapitulación .....	72
<b>CAPITULO IV. TERESA, SIERVA DEL AMOR</b> .....	75
1. La oración camino hacia la plenitud .....	75
2. Humanidad de Cristo, plenitud del hombre .....	80

3. Rasgos de humanismo teresiano .....	82
4. Intervención de la gracia divina .....	85
5. «Amor saca amor» .....	88
6. Ser espirituales de veras .....	90
7. Recapitulación.....	93
<b>CONCLUSION</b> .....	97
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	105
1. Fuentes primarias, subsidiarias, bibliografías .....	105
2. Obras sobre la autora.....	105
3. Obras citadas .....	106
4. Obras consultadas.....	107
5. Diccionarios .....	108
6. Páginas de internet teresianas.....	108

## ABREVIATURAS

### ESCRITOS TERESIANOS

- C** Camino de Perfección
- Ct** Cartas
- F** Libro de las Fundaciones
- M** Las Moradas (Castillo interior)
- P** Poesía
- R** Relaciones
- V** Libro de la Vida

(Según TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, Álvarez, T. (dir.), Editorial Monte Carmelo, Burgos 2014<sup>17</sup> y TERESA DE JESÚS, *Cartas*, Álvarez, T. (dir.), Editorial Monte Carmelo, Burgos 1997<sup>4</sup>. Ediciones utilizadas para las citas de la autora en el presente estudio).

### OTROS ESCRITOS

- AA.VV.** *Autores Varios*
- BAC** *Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid*
- STh** *Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, Madrid 2001*





## INTRODUCCIÓN

La presente investigación versa sobre la estrecha vinculación que existe entre el crecimiento humano y espiritual en el proceso protagonizado por Santa Teresa de Jesús.

La elección del tema nace de la lectura atenta de sus escritos. En ellos descubrimos el camino que ha realizado mediante el cultivo de la vida interior, con cada uno de los aspectos que ello comporta, y que la ha conducido a la perfección de sus capacidades humanas.

Nos impulsa la convicción de que estamos ante una mujer que pese a las fragilidades que como todo ser humano pudo ostentar, es un ejemplo de superación personal, de búsqueda de sentido de la vida, de lucha tenaz por un proyecto, de servicio y donación sin límite, inteligente y pragmática, una adelantada para los tiempos que le tocaron vivir.

Pero situarse sólo en un plano del desarrollo de las capacidades sería menospreciar la profundidad de la enseñanza de Teresa de Jesús. El camino conduce a una íntima relación con Dios y con los hermanos y permite alcanzar una unidad de vida que podemos entender como el camino para acceder a la santidad. Entendemos que a medida que el ser humano es capaz de ir enriqueciendo su encuentro con Dios llega a conocerse a sí mismo y el proyecto que el Creador tiene sobre él. No sólo reconocerá sus potencialidades, sino que es capaz de acrecentarlas en la comunión de vida permanente, constante. El descubrimiento de un Yo trascendente le abre, le capacita para el encuentro con sus hermanos y le permite interactuar con el medio en el que se desenvuelve.

En segundo lugar, quisiéramos destacar el modo en que los aspectos mencionados (perfección de capacidades, unión con Dios, con los hermanos y con el medio) se hacen presentes en la vida de la Santa y se corresponden con un talante psicológico equilibrado, despejando la sombra de lecturas patológicas que existen sobre su propio proceso. Evidenciaremos que, efectivamente, fue una mujer de salud frágil pero dicha condición no será obstáculo para construir y llevar adelante un proyecto de vida.

Con el fin de desarrollar cuanto hemos expuesto, nos apoyaremos en una metodología interdisciplinar en la cual pretendemos servirnos de los aportes de la psicología y de la teología espiritual conjuntamente. Sin embargo, al referirnos a la psicología no lo haremos desde la perspectiva de un especialista en psicología, pero

consideramos que su aporte permitirá orientar la investigación hacia la vivencia de la espiritualidad.

El marco general que nos ampara es el de una antropología teológica, en la cual el ser humano está convocado a descubrir su identidad en el encuentro con Dios revelado en Cristo. Pero, partimos de la constatación de que la vivencia espiritual como tal, no se desarrolla de forma aislada en la persona, hace referencia a su dinamismo de vida y crecimiento, la forma en que se relaciona consigo misma, con la sociedad y hasta qué punto lo espiritual representa un impulso capaz de dirigir sus pasos hacia una meta, objetivos e ideales. La psicología, por tanto, nos ayudará a reconocer las actitudes que evidencian el vínculo con la trascendencia y las manifestaciones que se desarrollan en la vida de las personas.

En cuanto al orden seguido en la estructuración del trabajo, es necesario advertir que los primeros capítulos son presentados como un marco de comprensión para los siguientes. Cada uno de ellos al centrarse en el aspecto psicológico (I) y patológico (II), pretende, en primer lugar, desarrollar un *status quaestionis* sobre el modo de comprender la realidad del crecimiento, la madurez o el desarrollo de la persona dentro de las diferentes escuelas psicológicas. El lector podrá percatarse de la variedad de perspectivas desde las cuales se puede enfocar esta realidad, es por ello que se optará por determinados enfoques que en capítulos posteriores se verán aplicados al camino transitado por Teresa de Jesús.

**El primer capítulo** refleja la voluntad de una aproximación interdisciplinar entre espiritualidad y psicología, de lo cual se pretende dejar constancia en el desarrollo del trabajo. La espiritualidad, con base en la antropología teológica, nos permite afirmar que el ser humano es un ser para la trascendencia y en la medida que realiza esa vocación se desarrolla y plenifica.

La psicología contribuirá a estudiar cómo esa apertura a lo trascendente se concreta en el ser humano en su comportamiento que tiende a la unificación permitiendo establecer, sobre las características de cada persona, sus posibilidades y dificultades.

El tema encierra múltiples consideraciones, no pretende agotarse en estas páginas, admite un desarrollo intelectual y vivencial que otorgarán una mayor riqueza a la perspectiva que presentamos. Haciendo realidad la propuesta teresiana de apertura a la

trascendencia consideramos que se puede llevar a cabo un auténtico camino de crecimiento y transformación de la realidad. No importa nuestra condición, la opción de vida realizada, sino tener clara la motivación y la apertura a lo trascendente para alcanzar el objetivo.

El **segundo capítulo** recorre las diferentes cuestiones patológicas atribuidas a Santa Teresa que coinciden con el auge que experimenta la psicología como ciencia en el siglo XIX, previo a la celebración del tercer centenario de su muerte. El objetivo es hacerse eco de aquello que es atribuido a una figura que había sido exaltada desde la Historia, las Artes y las Letras, y a quien ahora le llegaba la hora de verse cubierta con un paño de sombras. Se comienza a explorar en el mundo de la mente y la Santa abulense será una paciente más en el diván de tantos especialistas que desde la interpretación de sus escritos irán atribuyéndole diferentes patologías y enfermedades mientras examinan su *psique* y sus éxtasis. Realizaremos un breve recorrido por las teorías elaboradas para, en capítulos posteriores, contrastarlo con un itinerario de vida ya realizado.

En el **tercer capítulo** se pretende, en primera instancia, destacar que Teresa es una mujer consciente de la fragilidad de su salud pero que asume el reto de corresponder a la voluntad divina desde esa realidad. Desde esta actitud se abre para ella un camino de novedad insospechada, donde el protagonista principal de la historia será el propio Dios y no ella. El camino que ella transita no es exclusivo: irá dejando huellas capaces de seguir que suponen una invitación que se antoja accesible para todo cristiano deseoso de penetrar en la profundidad de la vida cristiana.

Abundará en la trayectoria realizada que hará evidentes los frutos que se producen en toda su existencia. Afrontaremos el proceso teresiano como esa apertura a la trascendencia que posee una identidad concreta. No estamos hablando de una idea, sino que dicha trascendencia posee el rostro de Cristo, hombre perfecto, él es nuestro «dechado», el que anima, impulsa y sostiene en el camino, desde esa experiencia descubrimos un itinerario válido también para nuestros días y en total consonancia con la propuesta del Magisterio de la Iglesia, el cual exhorta permanentemente a dirigir nuestra mirada a Cristo, palabra del Padre que visita nuestra historia.

Finalmente, en el **capítulo cuarto**, presentamos aquello que para la experiencia teresiana es el culmen del camino: «ser siervos del amor». Su trayectoria comienza con

el encuentro personal con la humanidad de Cristo y desde él recibe la gracia necesaria para entregar toda su vida en un permanente acto de configuración con Aquel que es la imagen del hombre perfecto. Elemento clave para este proceso será la oración entendida como trato de amistad.

Desde estas coordenadas Teresa desea proponer un ideal de vida que encierra aquello que es esencial en una experiencia espiritual verdadera: amar y ser amado en lo concreto del día a día.

# CAPITULO I

## MODELOS DE MADUREZ

En este trabajo nos acercamos al concepto de madurez convencidos del interés que posee por hacer evidente la complejidad de la persona. Tanto desde la ciencia, como desde la teología, al referirse a este término se apunta a la integración de diversos elementos, todos ellos enfocados a considerar a la «persona sana, normal, equilibrada, ajustada, autorrealizada, eficiente, resistente o que funciona en plenitud»<sup>1</sup>.

Al investigar el tema evidenciamos un conjunto de expresiones que se utilizan para referirse a una misma realidad: en la concepción meramente humana *camino, proceso, crecimiento, progreso, madurez*, y, atendiendo al ámbito de lo religioso: *unión con Dios, subida, escala, camino, combate, purificación, encuentro, diálogo, desarrollo*.

Nominalmente se hace referencia a un dinamismo, es decir no se trata de algo dado previamente o adquirido de forma instantánea. Más bien todas las expresiones nos llevarán a la idea de un progreso, a un acto de adquisición de algo que antes se carecía o que por lo menos era imperfecto. Consideramos, por tanto, ese proceso que nos permite dar pasos hacia delante, avanzar y que hará que la madurez sea concebida como una tarea permanente, constante, con la que ir sentando bases sólidas que permitan ir construyendo nuevas estructuras.

En ese camino de construcción de bases sólidas sobre las cuales asentar la propia verdad, adquiere un papel de suma importancia el conocimiento de sí mismo, el desafío, la aventura, el encuentro, que conducen a las instancias necesarias para la definición del rumbo que adoptará la vida de la persona. Las claves para este viaje hacia el «centro muy interior del alma»<sup>2</sup> las contemplamos a partir de las claves teresianas. Profundidad, encuentro, sentido, rumbo; en definitiva apertura a una nueva consideración de aquello que forma parte de la más genuina identidad de la persona.

### **1. Modelos de madurez**

En un primer acercamiento al tema, podemos constatar, que el término «madurez» trasciende el ámbito de la esfera psicológica y es aplicado también al religioso para

---

<sup>1</sup> L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Discernir la llamada. La valoración vocacional*, San Pablo – Universidad de Comillas, Madrid 2008, 67.

<sup>2</sup> 7M 2,3.

considerar el perfil necesario que permite alcanzar para una vivencia auténtica y profunda de la fe. Una adecuada respuesta a Dios supone un crecimiento progresivo de la persona, hace evidente tanto la actuación de la gracia divina como la colaboración humana, y tiene siempre presente que Dios no anula el ejercicio de la libertad otorgada.

Puesto que situamos, este primer capítulo, en un plano antropológico vamos a dilucidar el modo en que la persona puede favorecer en su proceso la apertura a la gracia. También observaremos, según nos enseña el axioma tomista «la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona<sup>3</sup>», que el dinamismo de la gracia puede verse afectado por la naturaleza humana y de ese modo incidir en el crecimiento espiritual. Dentro de los factores que afectan el dinamismo de la gracia mencionamos, a modo de ejemplo: los factores hereditarios, el ambiente, y la iniciativa personal.

Por las consideraciones anteriores, el campo de definición de los elementos a tener en cuenta cuando se menciona el concepto de madurez resulta complejo.

«Aunque muchos coinciden en resaltar la importancia del influjo de la madurez humana en las opciones de la vida, parece que todavía no se ha dado una definición clara que cuente con un consenso mayoritario. Sabemos, por ejemplo, que normalmente se utiliza como sinónimo de “desarrollo intelectual”, y por lo tanto adulto maduro sería quien ha conseguido un cociente intelectual adecuado. Sin embargo, “inmadurez” corre el riesgo de equivaler a “patología manifiesta”, sobre todo cuando hay síntomas claros»<sup>4</sup>.

Teniendo en cuenta la dificultad de comprensión del término, cuando en nuestro trabajo y dentro del proceso teresiano, nos refiramos al mismo, consideraremos la integración de las distintas dimensiones: física y cronológica, cognitiva, afectiva, psicosocial y moral. Subrayamos una visión de integral en la cual la dimensión espiritual atravesará las demás dimensiones de la persona potenciándolas. Ahora bien, hemos de admitir que cada una de estas dimensiones posee su propio ritmo de crecimiento o maduración y que raramente podemos hallar en las personas todas las dimensiones en su pleno desarrollo.

Expondremos, a continuación, los modelos de madurez procedentes de algunas escuelas o psicólogos de relevancia, sin pretender abarcar de modo exhaustivo los

---

<sup>3</sup> STh I, 1, art.8 ad 2.

<sup>4</sup> A. BISSI, *Madurez humana. Camino de Trascendencia*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 10.

estudios que al respecto existen y se continúan llevando a cabo. Estas perspectivas permiten un acercamiento y la elaboración de unos criterios comunes que posteriormente aplicaremos a la vida y proceso de Santa Teresa.

### 1.1 Jean Piaget: «Asimilación» - «Acomodación»

Con base en investigaciones que demuestran la existencia de un desarrollo cognoscitivo en la persona, estrechamente vinculadas a la memoria, el pensamiento y el lenguaje, Jean Piaget, elabora una teoría sobre la formación de conocimientos recurriendo a un proceso central de equilibración<sup>5</sup>:

«Estos «ciclos epistémicos y su funcionamiento se basan en dos procesos fundamentales que constituirán los componentes de todo equilibrio cognitivo. El primero es la asimilación o incorporación de un elemento exterior (objeto, acontecimiento, etc.) en un esquema sensorio-motor o conceptual del sujeto. El segundo proceso central que hay que invocar es el de acomodación, es decir, la necesidad en que se encuentra la asimilación de tener en cuenta las particularidades propias de los elementos que hay que asimilar»<sup>6</sup>.

Fundado en el estudio de Piaget, el psicólogo y profesor norteamericano D.G. Myers, esboza de este modo los conceptos fundamentales del proceso de asimilación:

«Incorporamos, o asimilamos, nuevas experiencias dentro de nuestros esquemas existentes. Al mismo tiempo, ajustamos, o acordamos nuestros esquemas para que se vayan amoldando a lo peculiar de cada experiencia dada. En otras palabras, la asimilación consiste en interpretar las experiencias nuevas según las pautas que brindan los esquemas propios. Si las nuevas experiencias no se ajustan cabalmente a nuestros antiguos esquemas, entonces deberemos cambiar nuestros esquemas para acomodarlos a las experiencias previas. A su vez los esquemas nuevos reemplazan los antiguos esquemas<sup>7</sup>».

El sistema presentado es valorado por muchos estudios realizados con posterioridad sobre la evolución moral de la persona. Sin embargo, las nuevas propuestas matizan el periodo de tiempo de aprendizaje que apunta Piaget, puesto que el niño será capaz de comprender más contenido que aquellos que el autor pensaba.

---

<sup>5</sup> Expresión utilizada para describir un mecanismo de autorregulación que marca continuidad entre lo biológico y lo cognitivo separado de lo instintivo y que se abre a nuevos posibles.

<sup>6</sup> J. PIAGET, *La equilibración de las estructuras cognitivas. Problema central del desarrollo*, Siglo XXI, Madrid 1978, 7-8.

<sup>7</sup> D. G. MYERS, *Psicología*, Editorial Médica Panamericana, Buenos Aires 1988, 94.

## 1.2 Sigmund Freud: «desarrollo» y «maduración»

Al acercamos al modelo de madurez que el psicoanálisis nos presenta, obtenemos la idea que el hombre maduro es aquel que «sabe amar y trabajar<sup>8</sup>», lo cual integra la constatación de un equilibrio que asegura una aceptación física y «armonía entre satisfacción de las pulsiones internas y adecuación a la realidad externa<sup>9</sup>». Evolutivamente considerado, madura será la persona que haya superado las diferentes etapas de su desarrollo «y se ha transformado de “niño narcisista ávido de placer, en adulto socializado y orientado hacia la realidad”»<sup>10</sup>. La madurez es comprendida como una superación de los diferentes estadios de desarrollo de la persona y la maduración «es un modo positivo de superar la distinción entre instinto y sociedad»<sup>11</sup>.

Freud dará mucha importancia al modo en que se desarrolla el niño en las primeras etapas de la vida, pues ello definirá el modo en que la persona se relacione en el futuro. Su teoría fue evolucionando y abrió paso a otras posiciones, entre las que destacamos las de Carl Jung y Otto Kernberg. Este último no sólo enfoca la madurez en las consecuencias afectivas que han dejado en el niño las relaciones, sino que buscará aunar la interacción de la persona con su mundo interno y externo.

## 1.3 Erik Erikson: Modelo epigenético

Nos referimos a otro modelo de desarrollo humano, cuyo exponente principal lo encontramos en Erik H. Erikson. Este autor nos presentará la vida psíquica como una estructura dinámica, siguiendo la línea de teorías freudianas. En su sistema de pensamiento, la madurez es concebida como un fruto de la evolución, como una superación de determinados conflictos que pertenecen a unos estadios con contenidos preestablecidos<sup>12</sup>. Un aspecto, relevante para nuestro trabajo, está referido al hecho de que la madurez de la persona está determinada por el proceso que realiza más que por el contenido de la vivencia. Este sistema llevará a cabo una integración entre el esquema de pensamiento y la vivencia afectiva, considerando especialmente aquello que permite a la persona pensar o sentir de una u otra manera. Se busca con ello integrar el plano del

---

<sup>8</sup> Cf. L. Ancona, *La psicoanalisi*, La Scuola, Brescia 1970, 182 en A. BISSI, *Madurez humana. Camino de Trascendencia*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996, 11.

<sup>9</sup> A. BISSI, *o.c.*, 12.

<sup>10</sup> Cf. C. S. HALL – G. LINDZEY (1970), *Theories of Personality*, 53 en A. BISSI, *o.c.*, 12.

<sup>11</sup> A. BISSI, *o.c.*, 13.

<sup>12</sup> Cf. A. BISSI, *o.c.*, 14. Para una explicación sintética de cada uno de los estadios cf. A.A. BLANCO, *Madurez, sentido y cristianismo*, PPC, Madrid 2013, 69-80.



crecimiento biológico, psicológico y el entramado de las relaciones sociales. E. Erikson pretende organizar un desarrollo completo de la vida de la persona:

«Los estadios son procesales y en continuo desarrollo, implicando la transformación de las estructuras operacionales como un todo, en la dirección de la mayor diferenciación interna, complejidad, flexibilidad y estabilidad»<sup>13</sup>.

Es importante destacar, para la interpretación de este sistema que los diferentes aspectos de la personalidad son tenidos en cuenta a partir de la interacción entre los estadios y nunca de forma aislada; es decir que cada uno de ellos presupone el anterior para desarrollarse adecuadamente. Erikson tendrá en cuenta, al evaluar el proceso, la situación social y afectiva del sujeto.

La relevancia que posee para nosotros viene dada de la consideración que hace de la madurez como un proceso. La persona realizará un esfuerzo constante por obtener un equilibrio ante las situaciones de orden personal y social. La madurez no sería una cuestión de la edad adulta sino algo que está en un continuo proceso desde la infancia hasta la senectud. El ser maduro estará en relación a la respuesta adecuada que el sujeto da respecto a las situaciones que la sociedad le presenta.

Erikson, centrará su atención en las tareas psicosociales y en la situación existencial del sujeto, lo cual otorga cierta ventaja respecto a otros modelos, pero se enfrenta a un límite: la evaluación del proceso de madurez queda circunscrito a los contenidos propios de cada etapa y, en consecuencia, lo que determinará la madurez de la persona será el proceso más que el contenido.

#### 1.4 Carl Rogers y Abraham Maslow: autorrealización

Carl Rogers, es un autor que marcó profundamente el significado del concepto de madurez entendida como autorrealización en la segunda mitad del siglo XX. Según él mismo confiesa, a partir de su experiencia como terapeuta, una vida plena (realizada – madura) «no es un estado de inmovilidad, tampoco es un estado de virtud, ni de resignación, éxtasis o felicidad, ni una condición en la que el individuo se encuentra adaptado, logrado o realizado. En términos psicológicos, no se trata de un estado de

---

<sup>13</sup> N. A. BORDIGNON, *El desarrollo psicosocial de Eric Erikson. El diagrama epigenético del adulto*, Fecha de consulta: 21 de febrero de 2017, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69520210>.

reducción de pulsiones ni tensiones ni implica tampoco la homeostasis»<sup>14</sup>. Por tanto, nos situamos ante un dinamismo que nunca se concluye, un movimiento continuo que involucra toda la vida y que evita considerar a la persona como un sujeto cerrado y predeterminado.

La concepción del autor supone un cambio en la visión promovida por las terapias conductistas, las cuales partían de un concepto negativo de la persona, centrándose en su pasado y sin atender a las motivaciones internas. El pensamiento de Rogers ofrece una comprensión «unificadora e integradora del ser humano como un todo viviente, sin compartimentos biológicos, espirituales, psicológicos. El hombre como totalidad viviente es: un ser de subjetividad absoluta, original y creativo»<sup>15</sup>.

En la propuesta de Rogers el dinamismo o movimiento que realiza la persona estaría caracterizado por un *alejarse para ir hacia*<sup>16</sup>:

<i>Alejarse</i>	<i>Para ir hacia</i>
- de lo que no se es, de las apariencias;	- la autonomía, la autodirección;
- de lo que no se debe ser;	- la fluidez, el cambio;
- de responder a las expectativas de los demás;	- la complejidad;
	- la apertura a la experiencia;
	- la aceptación de los otros;
	- la confianza en sí mismo.

Dentro de este modelo, la autorrealización no será proceso ni meta, sino parte de una tendencia natural y espontánea que está presente en el interior del sujeto, en el contacto con el «sí mismo». Su forma de vivir estará confrontada con esa identidad que reconoce en sí mismo y el desafío para alcanzar la madurez consistirá en guardar la coherencia con aquello que de modo realista es. Notemos la referencia al concepto «sí mismo» que realiza el autor, puesto que hasta el momento no nos habíamos topado con dicha referencia y que apreciamos por el peso que, en el proceso teresiano, adquiere esta

---

<sup>14</sup> C. R. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona. Mi técnica terapéutica*, Paidós, Buenos Aires 1961, 167.

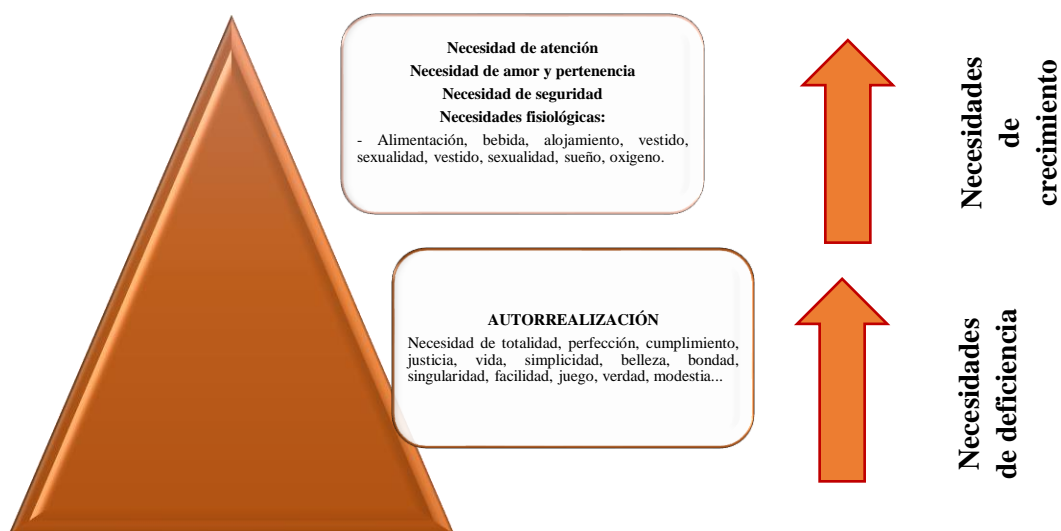
<sup>15</sup> A.A. BLANCO, *Madurez, sentido y cristianismo*, PPC, Madrid 2013, 45.

<sup>16</sup> A. BISSI, *o.c.*, 15.

capacidad de descubrimiento del mundo interior posibilitado por el conocimiento de sí que trasciende el significado psicológico de introspección.

Los estudios de A. Maslow también los enmarcamos dentro de este modelo de autorrealización. El autor identifica a los sujetos maduros como autorrealizados, con lo cual elabora su pensamiento sobre la base de que sólo un sujeto adulto puede estar autorrealizado. Para Maslow la madurez será la capacidad para trascender las necesidades básicas y en este sentido el crecimiento es concebido como un «llegar a ser». «La completa maduración psicológica de una persona ocurre, pues, sólo cuando sus potencialidades están plenamente desarrolladas y actualizadas, característica ésta que distingue la autorrealización»<sup>17</sup>.

Las necesidades básicas a las que alude Maslow son la de supervivencia física (comida, bebida, alojamiento, vestido, sexualidad, sueño y oxígeno), pero por encima de las necesidades fisiológicas situará otras de orden superior: necesidades de seguridad, de amor y pertenencia, necesidades de estima y atención. «Las necesidades de crecimiento como las necesidades fisiológicas no forman entre sí una jerarquía [...] sobre todas ellas se halla finalmente la necesidad de la «autorrealización», la única necesidad «propriadamente dicha» y bajo la cual pueden englobarse todas las necesidades básicas»<sup>18</sup>. El esquema que a continuación exponemos, extraída de la obra de J. Zacarés – E. Serra, puede proporcionarnos gráficamente más elementos para descubrir la jerarquía ascendente de las necesidades maslowiana:



<sup>17</sup> J.J. ZACARÉS – E. SERRA, *La madurez personal: perspectiva desde la psicología*, Ediciones Pirámide, Madrid 1998, 51.

<sup>18</sup> *Ib.*, 52

El aspecto más reseñable es la relación que establece entre los diferentes estadios. permitiéndonos descubrir que a medida que nos acercamos a los puestos superiores nos identificamos con lo más genuino del ser humano, mientras los estadios inferiores los compartimos con los demás seres vivos. Los rangos superiores de la escala generan necesidades que no se pueden saciar plenamente, sino que siempre están despertando un dinamismo de búsqueda constante en la persona<sup>19</sup>.

### 1.5 Luigi M. Rulla: consistencia e inconsistencias

Para exponer el pensamiento de L. M. Rulla, acudimos al estudio y síntesis que realiza la psicóloga y psicoterapeuta Anna Bissi<sup>20</sup>. El modelo nos presentará una visión dinámica de madurez en tanto se enmarca en el sistema de motivaciones humanas y da importancia a la toma de decisiones del sujeto que discierne entre lo «importante para mí» (interviene una valoración intuitivo-emotiva al momento de evaluar la situación y a las necesidades<sup>21</sup>) y lo «importante para sí mismo» (interviene la evaluación reflexivo-racional y con valores permanentes para el sujeto). Dentro de este modelo se presume la presencia de los valores naturales y los autotrascendentes (morales y religiosos). Fruto de la interacción de estas dos fuerzas presentes en el sujeto (necesidades y valores) nacerán dos estructuras: El *yo ideal* y el *yo actual*, y dentro de este último sitúa la presencia de un factor inconsciente que obstaculizaría el camino de la autotrascendencia sin que la persona llegara a darse cuenta.

Esta dialéctica es parte inherente de la persona y se superaría en la medida que adquiere elementos para tender hacia la autotrascendencia teocéntrica. La dialéctica se presenta de tres modos diversos, dependiendo del tipo de valores hacia los que se orienta el *yo ideal*, se le da el nombre de dimensiones y estarían actuando dentro del mismo sujeto.

- Primera dimensión: se orienta hacia los valores autotrascendentes teocéntricos. Es la dimensión de las *consistencias*, porque el *yo actual* (parte consciente e inconsciente) está de acuerdo con el *yo ideal*.

---

<sup>19</sup> A. ÁVILA BLANCO, *o.c.*, 53-54.

<sup>20</sup> A. BISSI, *o.c.*, 17 ss.

<sup>21</sup> Son tendencias, fuerzas, impulsos, energía psíquica que se dirige a la acción, no tienen un objeto único. Pueden ser consideradas como potenciales, neutrales o disonantes. Cfr. L. M. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana. Bases interdisciplinares*, I vol., Atenas, Madrid 1990, p. 441.

- Segunda dimensión: orientada hacia los valores teocéntricos y naturales puede evidenciar una prevalencia del inconsciente sobre el consciente en la orientación hacia los valores. Será importante porque permite vislumbrar hasta qué punto una motivación inconsciente condiciona la libertad para encaminarse hacia la autotrascendencia. Se establece un desacuerdo entre la parte consciente del *yo actual* y el *yo ideal*, que simultáneamente está en armonía con el *yo actual* consciente (*inconsistencias*).
- Tercera dimensión: dejará en evidencia la dialéctica entre el *yo actual* y el *yo ideal* en relación con los valores naturales.

Para el modelo que nos presenta L. M. Rulla, la madurez se haría presente en cada dimensión dirigiendo a la persona hacia la virtud (primera dimensión), el bien real (segunda dimensión) y al cultivo de la normalidad (tercera dimensión), entendida ésta como una ausencia de patología.

## **2. Rasgos de la persona madura**

Según los aspectos destacados por las diferentes escuelas psicológicas y sus respectivos representantes, nos atrevemos a subrayar las actitudes hacia los cuales debe tender una persona para alcanzar la madurez. Destacamos algunos rasgos para que nos sirvan de guía al momento de evidenciar el dinamismo en el que se inserta la persona. Advertimos la existencia de otros rasgos, puesto que el trabajo sobre unas actitudes u otras, dependerá de la originalidad de cada uno.

### 2.1 Desarrollo adecuado a su edad

Lo importante será la integración de los diferentes niveles: físico - biológico, intelectual - racional, afectivo social y moral religioso. La madurez supone una adecuada articulación de estos niveles, todos ellos estarían interconectados y se beneficiarían entre sí. Sin embargo, el juicio global no debería apartarnos de la consideración particular de cada nivel, puesto que nos proporcionaría información sobre el aspecto a fortalecer en el caso de que se llegue a evidenciar algún desajuste en el proceso.

Dentro de ese proceso será necesario alcanzar actitudes que despiertan y favorecen el conocimiento personal, ayudan a la relación con la trascendencia y los demás y garantizan un uso correcto de las propias capacidades en el entorno social.

## 2.2 Conocimiento propio

Es el itinerario mediante el cual la persona se va haciendo consciente de sí misma y de lo que le pasa, y encamina ese conocimiento a un concepto de sí mismo cada vez más objetivo y realista, en el que acepta e integra sus cualidades y sus debilidades, sin negarse, desvalorizarse, ni ensalzarse. Implica la aceptación de su mundo interior: dinamismos, impulsos tendencias, sin reprimirlos ni dejarlos que se muevan a su capricho, sino integrándolos en su proyecto de vida. Se trata de una toma de contacto con su historia personal, reconciliándose consigo mismo y con todo lo vivido.

Este conocimiento no debe identificarse con un centrar la atención de forma obsesiva en sí mismo, sino que se dirige siempre, concebido en un proceso de maduración, a un autoconocimiento para mejorar la interacción con uno mismo y con los demás; excluyendo actitudes de una personalidad neurótica que se paraliza con un sentimiento de culpa o ansiedad.

De no conjugar la mirada *ad intra* con la mirada *ad extra*, estaríamos a las puertas de una actitud que revestiría matices enfermizos. La persona, recibe el impulso necesario para interactuar con el mundo y con los demás desde la comprensión que tiene de sí. Dentro de la experiencia teresiana podríamos considerar que el amor a Dios que se enciende en su interior le permite descubrir la necesidad del amor hacia sí misma en un acto y descubrimiento continuo del saber entregarse también a los demás. Será, por tanto, desde el conocimiento propio, comprendido como «andar en verdad»<sup>22</sup>, como se alcanzará la cota más alta de humanidad que permite el contacto con la realidad.

En la referencia que estamos realizando sobre el conocimiento propio, adoptamos como punto de referencia la experiencia teresiana, puesto que hablamos de un rasgo que define la personalidad de Teresa marcando en ella una actitud incesante de búsqueda, la cual se evidencia en múltiples aspectos de su vida. Una de las personas que bien la conoció decía de ella: «no deseaba otra cosa sino saber la verdad y caminar por el camino

---

<sup>22</sup> 6M 10,7.

de la divina voluntad, cuyo deseo le manifestaba y ponía en sus manos el aprovechamiento de su alma»<sup>23</sup>.

De un modo prácticamente simultáneo, Teresa conduce a la persona a establecer el cara a cara con la realidad divina y el encuentro con su propia realidad. Se trata de un proceso que en toda su trayectoria adquiere una importancia capital, pues toma conciencia de la realidad personal, de su propio cuerpo y de su mundo interior, de sus riquezas y límites, integrándolo todo en la experiencia espiritual.

No estamos ante una tarea que sólo enriquece el ámbito de la vida interior de la persona, sino que dicho descubrimiento le ayuda a conseguir una capacidad de profundización y enriquecimiento aún mayores en el trato con los demás. Algunos autores han denominado esta faceta de la personalidad de Teresa como “socratismo teresiano”, realizando un paralelismo con la invitación socrática del “conócete a ti mismo”. El matiz que introduce la santa abulense revela que precisamente es el conocimiento de Dios, desde la contemplación del Verbo encarnado, el que le permite tomar conciencia de quién es ella.

«En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona»<sup>24</sup>.

Esta vivencia le ayuda a descubrir que el pecado fue desvirtuando la imagen de Dios en ella, pero no la ha borrado<sup>25</sup>. En su propia experiencia no se contentará sólo con reconocer esta situación, sino que entabla una batalla abierta para restablecer aquella hermosura primigenia<sup>26</sup>. Hay una clara percepción de que Dios se mantiene fiel y es el ser humano el que rompe la relación. Por tanto, la mirada interior, le permite desvelar

---

<sup>23</sup> ISABEL DE STO. DOMINGO, *Procesos de Beatificación y Canonización de la Madre Teresa de Jesús. Proceso Remisorial de Ávila In Specie (1610)*, Tomo IV, JULEN URQUIZA (Editor), Ed. Monte Carmelo – Ed. El Carmen – Ed. de Espiritualidad, Burgos 2015, 438.

<sup>24</sup> J. PABLO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, BAC, Madrid 1974<sup>26</sup>, nº 22, 216.

<sup>25</sup> Cf. 1M 2,3.

<sup>26</sup> Cf. 1M 1,1.

quién es ella y el modo en el que es hermo­seada por Dios. Es decir, cuanto más se conozca y conozca a Aquel que la habita, mayor conocimiento tendrá de sí.

«Pero en su búsqueda del sí mismo o del ser en sí mismo va a utilizar una metodología peculiar: el recogimiento y el examen o análisis constante de lo más interior de sí misma, de su intimidad más profunda. Es decir, va a dirigir su conciencia de sí por ese camino que fundamentó San Agustín, a la búsqueda de su ser sí mismo en lo más hondo de sí mismo. Y llegará a encontrar la verdad, distanciándose progresivamente de su egocentrismo, a través de un estado místico, sobrenatural, una relación -fusión con Dios. Así alcanza su auténtico y verdadero sí mismo o ser mismo, un ser que sólo se comprende a sí mismo si está unido con Dios»<sup>27</sup>.

El acento subrayado por el profesor J. Sánchez Caro<sup>28</sup> es crucial en el camino que traza la santa, no se enfrenta sólo a una tarea de introspección, sino que la clara conciencia de la presencia divina le ayuda a integrar cuanto descubre en el proyecto de vida trazado y aleja, de ese modo, el riesgo de la mirada egocéntrica. Un camino que a temprana edad comienza a sentar sus bases en Teresa al descubrir lo breve que es esta vida llevando como telón de fondo la eterna. Los primeros capítulos del *Libro de la Vida* proporcionan una guía segura para adentrarnos en el aspecto que estamos desarrollando.

El escrito teresiano permite obtener la visión de la comprensión madura que tiene Teresa de sí misma y de su propia trayectoria al tratarse de unas páginas escritas después de los cincuenta años. Tenemos en cuenta aquello que ella misma nos relata:

«Pues mis hermanos ninguna cosa me desayudaban a servir a Dios. Tenía uno casi de mi edad, juntá­bamos entrambos a leer vidas de Santos, que era el que yo más quería, aunque a todos tenía gran amor y ellos a mí. Como veía los martirios que por Dios las santas pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios y deseaba yo mucho morir así, no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de

---

<sup>27</sup> J. SÁNCHEZ – CARO, *Intimidad y búsqueda de sí mismo en el Libro de la Vida*, en AA.VV., *Actas del I Congreso Internacional Teresiano El libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús*, J. SANCHO FERMÍN Y R. CUARTAS LONDOÑO (Dir.), Monte Carmelo - Universidad de la Mística, Burgos 2011, 354.

<sup>28</sup> La ponencia realizada en el marco del Congreso Internacional Teresiano permite diferenciar el concepto de autoconciencia y el de intimidad en el que se sitúa la experiencia teresiana, estableciendo a su vez, la relación entre filosofía y mística. Según los estudios que el profesor realiza la mirada interior es posible gracias a nuestra autoconciencia. Teresa, afirma el autor, accede a sí mismo con la metodología del recogimiento («examen o análisis constante de lo más interior de sí misma, de su intimidad más profunda»), de ese modo encuentra la verdad «distanciándose progresivamente de su egocentrismo, a través de un estado místico, sobrenatural, una relación-fusión con Dios. Así alcanza su auténtico y verdadero sí mismo o ser mismo, un ser que sólo se comprende a sí mismo si está unido a Dios (Cf. J. SÁNCHEZ – CARO, *o.c.*, 354)



los grandes bienes que leía haber en el cielo, y juntábame con este mi hermano a tratar qué medio habría para esto»<sup>29</sup>.

Aquello que comenzó siendo un juego de niños fue asentándose poco a poco en la vida de Teresa y aunque entremezclada con la honra del mundo, podemos advertir que es capaz de una realidad superior (Dios) y con un mayor peso pervive en ella el sentido del honor propio de la época y al que dedica varias páginas en su obra:

«¡Ay, si hubiera tenido tanta fuerza para no ir contra el honor de Dios, como la tenía para no perder lo que me parecía ser la honra del mundo!»<sup>30</sup>»

De hecho, pesa mucho para sus entonces dieciséis años, lo que pudiesen pensar sobre su honra cuando su padre toma la determinación de ingresarla en el Monasterio de Nuestra Señora de Gracia<sup>31</sup>. La novedad de la situación trae, a la entonces adolescente, un auténtico cambio en sus costumbres y pensamientos, al punto de pasar de ser «enemiguísima» de ser monja a pensar serlo en un lugar menos riguroso y se reconoce «harto mejorada»<sup>32</sup>.

Y tanto era el cambio que se estaba operando en el interior de esta joven que de pasar a estar ocupada sólo de sí misma y de lo que pudieran pensar de ella, pasa a considerar un cambio de rumbo, movida más por «un temor servil que por amor»<sup>33</sup>:

«Nuestra Autora, reflexionó sobre la nada de las cosas, la vanidad del mundo, la brevedad de la vida respecto al destino eterno del alma. La vida religiosa parecía como una especie de purgatorio que le abriría las puertas del Cielo»<sup>34</sup>.

De galas exteriores («vanidad del mundo»<sup>35</sup>) Teresa comienza a considerar las interiores, de agradar al mundo a agradar a Dios, verdadero punto de inflexión en su proceso personal:

«Respecto al conocimiento de sí misma, la experiencia fundamental vivida por Teresa en aquel tiempo fue la de las propias faltas y debilidades, y la llevó a desconfiar de sí. Por

---

<sup>29</sup> V 1,4.

<sup>30</sup> V 2,3.

<sup>31</sup> Cf. V 2,8.

<sup>32</sup> Cf. V 3,2.

<sup>33</sup> V 3,6.

<sup>34</sup> J. M. MORILLA DELGADO, *Conócete en mí. Itinerario místico experiencial en Teresa de Ávila*, Monte Carmelo, Burgos 2015, 85.

<sup>35</sup> V 4,1.

tanto, el conocimiento de sí misma que adquirió fue el de la propia impotencia natural. Teresa trataba de poner remedio a esta debilidad mediante la virtud del honor, que la impidió ofender gravemente a Dios y le hizo posible liberarse de sus pasiones. De este modo se dio a la conquista de los bienes eternos abrazando la vida religiosa, que se le presentaba como un purgatorio anticipado en esta vida»<sup>36</sup>.

No seríamos fieles a la trayectoria teresiana si no consideramos el aspecto de lucha que todo esto conlleva en su interior. Como todo proceso que origina el contacto consigo mismo acarrea un conflicto entre la seguridad de lo que se deja y lo incierto de aquello que sobreviene.

«Pasé casi veinte años en este mar tempestuoso. Caía y me levantaba de nuevo, y me levantaba tan mal que volvía a caer. [...] Puedo decir que mi vida era de las penosas que se pueden imaginar, porque no gozaba de Dios ni me sentía contenta con el mundo. Cuando estaba en los entretenimientos mundanos, el pensamiento de lo que debía a Dios me los hacía transcurrir con pesar; y cuando estaba con Dios, venían a disturbarme los apegos del mundo. Era una lucha tan penosa, que no sé cómo logré soportarla durante un mes, y figurémonos durante tantos años»<sup>37</sup>.

«... la búsqueda del sí mismo y del ser sí mismo no le va a resultar nada fácil a la Santa. Al margen de la primera lucha que mantuvo al comienzo de su vocación (...) el momento más difícil de su vida le llega en plena madurez (hacia los 40 años) cuando empieza a experimentar sus fenómenos parapsicológicos y sus experiencias inefables, sobrenaturales [...] Vive una experiencia llena de dudas y temores, que a veces le espanta y aterroriza, y que incluso le origina inicialmente el sentimiento de culpabilidad, de estar en pecado, al confrontar su alma con la Divinidad. Ella tratará de comprenderla a toda costa, de discernirla con la ayuda de sus asesores espirituales, y sólo la acabará comprendiendo gracias a la ayuda divina»<sup>38</sup>.

Continuando el camino que ella misma traza en el relato de su vida, nos detenemos a considerar el tiempo que vive en el Monasterio de la Encarnación, espacio que reúne todas las condiciones para que Teresa consiga ponerse cara a cara consigo misma desde la confrontación de la vida que lleva con los deseos que alberga en su corazón. Para dejarlo plasmado en su biografía, rememora su vida y es capaz de dar cuenta del camino

---

<sup>36</sup> J. M. MORILLA DELGADO, *o.c.*, 86.

<sup>37</sup> V 8,2.

<sup>38</sup> J. SÁNCHEZ – CARO, *o.c.*, 355.

realizado, la manera en que troca su gusto de las vanidades del mundo por las prácticas internas del Monasterio:

«mudó Dios la sequedad que tenía mi alma en grandísima ternura. Dábanme 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»<sup>39</sup>.

Comprende, con la distancia de los años, que los favores que Dios le iba otorgando en la oración se situaban en orden a su fortalecimiento en el camino de la conversión. En el encuentro con «aquel que sabemos nos ama»<sup>40</sup>, Teresa comprende y experimenta lo que es el amor recibido y entregado, cuyo modelo ha descubierto en Cristo. Pero la oración no solo le habla de amor, sino también de coherencia y es así que, gracias a ella, Teresa, avanza en su conciencia del trato superficial que mantiene con muchas personas y el daño que esto trae a su alma, porque incluso le ocasiona el alejamiento de su trato íntimo con el Señor<sup>41</sup>.

La lucha que lleva en sí, buscando una estabilidad, despierta en ella angustia que roza el tormento, con su origen en el deseo de corresponder en algo los «muchos favores que el Señor [le regalaba]<sup>42</sup>», lo cierto es que no puede sobrellevar ese dolor y decide, en el ejercicio de una falsa humildad, equipararse a los muchos y abandona el camino de la oración. Cuando escribe, en ese punto de conocimiento que ha adquirido, pasado un año sin oración, puede decirnos que estaba ella más enferma en el alma que su propio padre en el cuerpo<sup>43</sup>, que se estaba muriendo.

Y es aquel acontecimiento de su vida, la muerte de D. Alfonso, el que hace posible que, por mediación del P. Vicente Barrón, Teresa torne al camino de la oración y a todo lo que ésta implica dentro del proceso que estamos describiendo, práctica que no abandonará el resto de su vida. El cambio de rumbo no se efectuó de forma instantánea, hubo de convivir con la lucha de los contrarios en su interior: comprendía que no vivía y

---

<sup>39</sup> V 4,2.

<sup>40</sup> V 8,5.

<sup>41</sup> Cf. V 7,1.

<sup>42</sup> V 6,4.

<sup>43</sup> Cf. V 7,14.

no hallaba quien le diera la vida<sup>44</sup>. La batalla acaba cuando Teresa se rinde ante Dios y decide poner su confianza en él.

Y fiada de sólo Dios, se inicia una nueva etapa en su camino, en la cual reconocerá que el protagonista principal será Aquel que logra liberarla de sí misma<sup>45</sup> y cautivarla para una empresa mayor y describiendo aquel momento dirá: «en un instante, Dios me dio la libertad que yo no había logrado conquistar a pesar de toda la diligencia usada durante muchos años haciendo muchas veces esfuerzos de tal magnitud que hasta la salud se resentía»<sup>46</sup>.

### 2.3 Suficiente consistencia – seguridad personal

La persona madura en su modo de razonar «es más resistente, estable y móvil. Tienen habilidades intelectuales más estables y autónomas que permiten que se adapten, y que forman parte de su personalidad. En una nueva situación o crisis no se desmorona, sino que genera desde su interior nuevas fuerzas y recursos»<sup>47</sup>. Está fundada en un ideal y proyecto de vida respetando los valores morales y viviéndolos no desde el deber, la autoexigencia y la ley, sino desde el amor. Se podría considerar, a modo de expresión clarificadora, que la persona madura buscará consistencia entre sus valores y sus comportamientos. Sabe lo que quiere y adquiere un proyecto estable y coherente de vida.

Como hemos mencionado en el apartado 1.1.5 la terminología que introducimos se la debemos a Luigi M. Rulla, religioso jesuita, que estudió la integración de los estudios que proporciona la psicología con la experiencia espiritual cristiana. Dicho autor incorpora en su pensamiento el concepto de autotranscendencia y lo conjuga con las fuerzas conscientes y subconscientes que posee la persona. Desde este punto nos acercamos a la experiencia de Teresa, a sus valores proclamados y a su vida vivida.

Desde la clasificación que Joseph de Finance realiza de los valores, retomada por L. M. Rulla<sup>48</sup> realizamos un análisis atendiendo sólo lo referente a los «valores autotranscendentes» puesto que éstos son los que comprometen el ejercicio de la libertad y responsabilidad de la persona. En dicha clasificación, dentro de los autotranscendentes

---

<sup>44</sup> Cf. V 8,12.

<sup>45</sup> Cf. V. 23, 1-2.

<sup>46</sup> V. 24,7.

<sup>47</sup> A.A. BLANCO, *Madurez, sentido y cristianismo*, PPC, Madrid 2013, 51.

<sup>48</sup> Cfr. L. M. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana I. Bases interdisciplinares*, Atenas, Madrid 1990, 146-150.

encontramos el valor moral y el valor religioso. Estos valores implican a la persona en su vivencia y la involucran en su conducta.

Consideramos los dos que la clasificación enumera y que mantienen una estrecha relación: «valor moral y valor religioso». En tanto los «valores naturales» no involucran a la persona en su conducta los «valores autotranscendentes» sí hacen partícipe e implican en su vivencia.

En la experiencia teresiana identificamos un marcado impulso a la autotranscendencia, fundamentalmente en el modo en que su proceso va dirigiendo todo su potencial psíquico, afectivo y racional hacia una toma de decisión que trasciende el sí mismo para situarse en la causa final de su vida: Dios. Dicho proceso pasa por distintas etapas en las que las decisiones que Teresa va tomando se entremezclan con intereses personales no siempre conscientes. Sus opciones se clarifican a medida que la experiencia de Dios crece y ella es capaz de percibirla.

Quizá, el primer aspecto a mencionar sea la opción por la vida religiosa. Más allá que los límites de su condición femenina imprimen en el siglo XVI, Teresa es movida por un temor servil, que su propio padre despertará al enviarla al Colegio de las Agustinas de Gracia: el temor de perder la honra<sup>49</sup> y en consecuencia ser condenada<sup>50</sup>. Cuando es capaz de contemplar aquella situación de su adolescencia desde la cima de la experiencia conquistada y de la vivencia espiritual consolidada, exclama: «¡Oh, Señor mío, pues parece tenéis determinado que me salve!»<sup>51</sup>. Hace consciente lo mucho que importa tener como principal motor el deseo de dar contento a Dios: «Tengo por cierto que se excusarían grandes males si entendiésemos que no está el negocio en guardarnos de los hombres, sino en no nos guardar de descontentaros a Vos»<sup>52</sup>. Puede constatar que no fue su tesó y tampoco la búsqueda de contento del mundo, los que le proporcionaron el estado de vida desde el que escribe.

---

<sup>49</sup> Cfr. V. 2,3-4.7.

<sup>50</sup> «tiene la conciencia (incluso psicológica) de una gran pecadora convertida. De conversión tardía y reiterada: “no he hallado santo de los que se convirtieron a Dios con quien me consolar; porque... después que el Señor los llamaba, no le tornaban a ofender. Yo no sólo tornaba a ser peor...” (prólogo 1; cf 9,7; 19,5.10...): T. ÁLVAREZ, *Conversión*, en *Diccionario de Santa Teresa* (Álvarez T., dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 177-178.

<sup>51</sup> V 1,8.

<sup>52</sup> V 2,7.

Otro factor significativo en la decisión de ingresar al Monasterio de la Encarnación, serán los vínculos afectivos. En dicho Monasterio tenía una «grande amiga»<sup>53</sup>, Juana Juárez, por cuya circunstancia Teresa reconoce que «miraba más el gusto de (su) sensualidad y vanidad que lo bien que estaba (su) alma»<sup>54</sup>. Al mencionar estos aspectos notaremos que el fin que motivaba la decisión no estaba claro en ella, su mundo emotivo ejercía un modo de condicionamiento. Muchos años tendrán que pasar, con múltiples vivencias objetivadas para adoptar un camino nuevo en que la seguridad plena esté fuera de sí, puesta en el Otro. Fue un periodo trabajoso pero que en muchas de las páginas de su obra contempla con verdadera satisfacción.

Su mundo de relaciones afectivas (emociones, sentimientos, necesidades) también ejerce, como es lógico, influencia sobre su proceso, especialmente destacamos la necesidad de la afiliación. Es una mujer con unas dotes extraordinarias para tejer relaciones con los demás, es extravertida por naturaleza y encuentra en esas relaciones un acicate importante para llevar a cabo toda su obra. Mencionamos, a modo de referencia, la amistad que mantuvo con D<sup>a</sup> Guiomar, P. Ibáñez, san Pedro de Alcántara, Ana de Jesús, María de San José, Ana de San Bartolomé, el P. Jerónimo Gracián, el P. Juan de la Cruz... entre otros muchos.

Sin embargo, ella misma se inquieta y teme respecto a esta capacidad que posee: «Estaba un día pensando si era asimiento darme contento con las personas que trato mi alma y tenerlos amor, y a los que yo veo muy siervos de Dios, que me consolaba con ellos»<sup>55</sup>. Es una de las gracias de su conversión posteriormente, en la que reconoce que Dios le había dado libertad: «no reina en mí con fuerza asimiento de ninguna criatura ni de toda la gloria del cielo, sino amar a este Dios, que esto no se menoscaba, antes, a mi parecer, crece y el desear que todos le sirvan»<sup>56</sup>. Esta gracia precisamente evoca ese estado de enamoramiento total, conquista plena de la voluntad y disposición absoluta al Amado:

«Estar-enamorado de Dios como experiencia, es estar enamorado sin restricciones. Todo amor es auto-entrega, pero estar-enamorado sin límites o cualificaciones o condiciones o reservas. De la misma manera que el cuestionar sin restricciones constituye nuestra

---

<sup>53</sup> Cfr. V. 3,2.

<sup>54</sup> V 3,2.

<sup>55</sup> V 40,19.

<sup>56</sup> R 6,5.

capacidad de auto-trascendencia así el estar-enamorado sin restricciones constituye la realización propia de esa capacidad. Dicha relación no es el producto de nuestro conocimiento y nuestra elección. Por contrario, desmantela y suprime el horizonte del que procedían nuestro conocimiento y nuestra elección y despliega un nuevo horizonte en el que el amor de Dios trascenderá en valor a nuestros valores y en el que los ojos de ese amor transformarán nuestro conocer»<sup>57</sup>.

Aquello que en primera instancia fue piedra de tropiezo, se constituye, una vez que se desencadena su proceso de conversión, en un punto de fortaleza. Y este le concede ensanchar el corazón desde la certeza de haber sido conquistada para un solo amor y descubrir que su único cometido será que todos lleguen a él. Porque si algo se expresa con claridad en su trayectoria es que todo lo que Dios propició fue en orden a potenciar su humanidad:

«Vida de oración-vida espiritual-, madurez psicológica y humana van unidas en su desarrollo y perfección. [...] Hay un hecho claramente constatable: es su paralelismo entre la evolución de su vida espiritual, expresada particularmente en los pasos que va dando en la oración-contemplación, y su psicología, que madura al mismo ritmo que su plenitud biológica. Ella va controlando maravillosamente su vida afectiva y su psique en tanto en cuanto crece su experiencia y se multiplican sus vivencias espirituales»<sup>58</sup>.

Las afirmaciones de la cita anterior, pertenecientes al P. Mauricio Martín Blanco, contrastadas con el pensamiento de L. M. Rulla son matizables, puesto que, según vamos afirmando en el desarrollo del trabajo, los cambios que experimenta Teresa de Jesús no siempre van de forma coordinada. Con el autor coincidimos en el hecho de que las vivencias espirituales, el acercamiento y profundización en el Misterio va otorgando nuevas luces para que ella pueda realizar una relectura de su propia historia e ir modificando aquellas actitudes que no están del todo acordes con lo que se le revela. Las palabras del teólogo canadiense B. Lonergan pueden reforzar cuanto se viene exponiendo:

«La conversión puede ser intelectual, moral, o religiosa. Aunque cada una de ellas está relacionada con las otras dos, no obstante, cada una constituye un tipo diferente de

---

<sup>57</sup> B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 107-109.

<sup>58</sup> M. MARTÍN DEL BLANCO, *Teresa de Jesús. Su rostro humano y espiritual*, Monte Carmelo, Burgos 1999, 37-38.

acontecimiento y tiene que ser considerada en sí misma antes de ser puesta en relación con las demás.

La conversión intelectual es una clarificación radical y, en consecuencia, la eliminación de un mito extremadamente tenaz y engañoso que se refiere a la realidad, a la objetividad y al conocimiento humano [...] la conversión moral lo lleva a uno a cambiar el criterio de sus decisiones y elecciones sustituyendo las satisfacciones por los valores [...]. La conversión religiosa consiste en ser dominados por el interés último. Es enamorarse de lo ultramundano. Es una entrega total y permanente de sí mismo, sin condiciones, ni cualificaciones, ni reservas [...]»<sup>59</sup>.

Existe una progresividad en el camino que Teresa recorre y así, en la medida que se considera menos merecedora de las misericordias divinas más crece su receptividad a la acción de la gracia y ésta desencadena una auténtica transformación. Por tanto, es la misma apertura que, desde su libertad ella propicia, la que le permite alcanzar una estrecha colaboración con la obra salvadora y genera el fortalecimiento de las virtudes, tema que desarrollamos en los capítulos tercero y cuarto.

#### 2.4 Armonía afectiva y rectitud de juicio

Al referirnos a la armonía afectiva en el proceso de Teresa aludimos a la actitud que permite discernir cuál es la decisión adecuada en cada una de las situaciones que presenta la vida, procediendo en todo momento de forma coherente con el discernimiento realizado. En estas decisiones se es capaz de ir más allá de lo que favorece a uno mismo y actuar «en función de lo que es bueno para «nosotros», y no solamente de lo que a «mí» me favorece»<sup>60</sup>.

En la persona madura, existe una integración del dinamismo racional (rectitud de juicio) y afectivo. Mediante la razón juzgará objetivamente la realidad y en la afectividad reconocerá el impulso capaz de orientar las decisiones de la vida. Ser maduro implicará haber amado y sentirse amado<sup>61</sup>, haber hecho experiencia de la vulnerabilidad que representa dejar al descubierto los afectos y estar dispuesto a sobrellevar el compromiso que despierta ese reconocimiento<sup>62</sup>. Integrado este aspecto en la espiritualidad, agregaríamos que la persona sabe discernir en su vida aquellos pensamientos y afectos

---

<sup>59</sup> B. LONERGAN, *o.c.*, 231-234.

<sup>60</sup> A.A. BLANCO, *o.c.*, 51.

<sup>61</sup> Cf. V 1,3; 2,8.

<sup>62</sup> Cf. V 4,10.



que más agradan a Dios y que lo conducen al proyecto que él tiene para cada uno. Hay una capacidad desarrollada para discernir desde el amor.

En la vida de Teresa todo este proceso de integración de lo racional y afectivo es progresivo. Lo contempla desde la distancia y evidencia que hubo momentos en los que esta claridad de juicio no estuvo del todo presente. Especialmente lo vemos cuando considera sus años de adolescencia previos al ingreso en Sta. María de Gracia, donde todo su empeño parecía estar en aficionarse a personas que podían torcer la buena educación que sus padres le habían proporcionado. Esto se extendía hasta la «edad de catorce años»<sup>63</sup> según relata en el libro de la *Vida*. El remedio para alejarla de aquella falta de claridad vendrá de la mano de la decisión que adopta su padre para enviarla al colegio de las agustinas.

Desde aquella experiencia liberadora, Teresa reconoce no sólo las influencias negativas, sino también las de aquellas personas virtuosas que va conociendo e incorpora su legado a su toma de decisiones. Valorará, una y otra vez, esa positiva influencia y animará a sus lectores a que no dejen de acompañarse de ellas.

Conforme pasan los años y toma consciencia de la gracia que Dios le dispensa, Teresa se libera de ataduras externas, sin permitir que las condiciones de fuera tomen el control de sí misma, se hace capaz de gestionar esas situaciones de acuerdo al proyecto de vida que posee. El ejercicio responsable de su libertad le permite elegir, decidir, optar.

Dada la estabilidad en las diferentes dimensiones de su persona, logra capacidad para la soledad y la independencia, no existe en ella una demanda excesiva e incesante de que los demás le aprueben y le amen. El concepto que adquiere de sí misma en su cara a cara con Dios le permite gestionar sus propias actitudes. Así mismo, se caracteriza por mantener sus propias convicciones y actuar según ellas.

Cada uno de estos rasgos se ven reforzado por otro aspecto muy importante: la búsqueda de espacios que propician serenidad y tranquilidad y así estar a solas con quien reconoce es el protagonista de su historia. Este silencio – soledad, posibilita que mantenga una distancia respecto a las relaciones y situaciones para poner su centro en Dios y desde él gestionar todo trato.

---

<sup>63</sup> V 2,3, cf. 2,4.

## 2.5 Adecuada relación con Dios, con los demás y con el mundo

Aunque el ámbito religioso atraviesa todos los aspectos mencionados, la relación con Dios se situaría más allá de las relaciones inmaduras de superstición e integrando en dicha relación todos los rasgos de la persona. En cuanto a la relación con los demás, se potenciarían las relaciones en libertad, respeto y amistad, modo de comprender la vida, respeto de las opiniones descubriendo en ellas su parte de verdad. Esto significa que la persona madura aumenta su juicio y objetividad, al mismo tiempo que consigue un nivel de empatía mayor.

«Los valores se hacen más humanos porque, cuando realmente la persona entiende los puntos de vista de los otros, emocionalmente puede apreciar sus valores e intereses y tolera más fácilmente las opiniones que discrepan de las suyas»<sup>64</sup>.

Y finalmente, en su relación con el mundo, requiere la aceptación de las cosas en lo que son y valen, sin negarlas, despreciarlas o vivir esclavizados por ellas. Dentro de este ámbito se incluye la capacidad que adquiere la persona para entrar en una dinámica de colaboración con los otros, generando apertura hacia los demás, y estableciendo una dinámica de colaboración en la construcción de un mundo nuevo.

### 3. Recapitulación

En primer lugar, se han presentado las que consideramos como principales escuelas y autores del siglo XX y los diferentes estudios llevados a cabo sobre el concepto de madurez. Excluyendo el modelo de la escuela de L. M. Rulla, la antropología cristiana no siempre se ha visto reflejada en los modelos presentados a causa de la concepción reduccionista del ser humano y, por otra parte, ha contemplado recelosa la acentuación del “yo” de la psicología cerrando una posibilidad de experiencia trascendente y de motivaciones más profundas de lo que se considera como autorrealización. Sin embargo, no han descartado las aportaciones realizadas, las cuales ayudan a clarificar la experiencia religiosa en el ámbito humano, aunque la incorporación de estos aspectos sigue siendo un reto.

---

<sup>64</sup> A.A. BLANCO, *Madurez, sentido y cristianismo*, PPC, Madrid 2013, 50.

Los modelos destacan aspectos o rasgos que no siempre son convergentes, es más, cada uno realiza sus consideraciones desde un campo antropológico diferente, sin embargo, todos permiten dirigir la atención sobre lo que denominan la persona sana. La expresión podría explicarse mejor ateniéndonos al desarrollo que realiza el profesor L. M. García Domínguez<sup>65</sup> al explicar en sintéticos bloques lo que correspondería al concepto de madurez según las diferentes escuelas. El primer aspecto por destacar sería el concepto de *salud mental*, que no solo refleja la «ausencia de sintomatología psicopatológica»<sup>66</sup> sino que también:

«cuando presenta alta resistencia al estrés y a la frustración; autonomía intelectual, afectiva y de autocuidado; percepción correcta de la realidad; percepción coherente y realista de sí mismo; competencia y ajuste de demandas del entorno; relaciones sociales positivas; y una actitud positiva hacia sí mismo y hacia los demás (según APA 2002). Se considera también que la salud mental incluye bienestar subjetivo, percepción de auto - eficacia, autonomía, competencia, dependencia intergeneracional y autorrealización de las propias potencialidades intelectuales y emocionales (OMS)»<sup>67</sup>

Después de considerar los aspectos generales de la salud mental, se detiene en la consideración de la madurez según el *psicoanálisis*, en el cual destaca la «ausencia de neurosis (o de otro trastorno) y, por tanto, la adecuación de las defensas al conflicto intrapsíquico inevitable»<sup>68</sup>. Será considerado maduro aquel que es capaz de relacionarse de forma realista y eficiente con el entorno; desenvolverse de forma autónoma evitando toda dependencia o quien utiliza mecanismos de defensa para adaptarse a estas situaciones. Serán importantes también «las relaciones objetales totales (no parciales) para un desarrollo adecuado y para la madurez lograda»<sup>69</sup>.

Dentro del análisis de la *perspectiva humanista* menciona algunos de los autores que hemos analizado en el capítulo, por ejemplo, Rogers y Maslow. Posiblemente – considera L. M. Domínguez – al ser un enfoque menos técnico ha tenido más difusión. Mencionará, así mismo, otros autores como V. Frankl, F. Perls, R. May y R. Coan que integrará varios modelos, sintetizando cinco rasgos: «eficiencia intelectual, social o física; la creatividad en cuanto realización; la armonía interior como ausencia de conflicto

---

<sup>65</sup> Cf. L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *o.c.*, 68.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

y congruencia; la comunicabilidad en cuanto interacción positiva con los demás; y la trascendencia, en cuanto participación en el ser, más allá de la propia individualidad»<sup>70</sup>. De Maslow refiere la jerarquía de necesidades sucesivas ya mencionadas. Apreciamos la síntesis que realiza a pie de página definiendo los rasgos de la persona realizada:

«eficiente percepción de la realidad; aceptación de las cosas, de las personas y de sí mismo; espontaneidad, naturalidad; atención fuera de ellos, en el trabajo o la familia; capacidad de independencia y soledad; funcionamiento autónomo; aprecia lo cotidiano de la naturaleza y en las personas; tiene experiencias «místicas» o «culminantes» en las que se autotransciende; interés social y empatía; relaciones interpersonales hondas; carácter democrático; sentido ético; sentido del humor; creatividad; autonomía cultural»<sup>71</sup>.

Para finalizar el análisis de los diferentes modelos, alude a la psicología cognitivo – conductual la cual posee una fuerte base en el aspecto empírico.

Para aludir al proceso de Santa Teresa, adoptamos diferentes modelos de crecimiento, con el fin de comprender su experiencia de manera integral, considerándola en su proceso personal interior, pero sin dejar de atender su constante movimiento de interacción con el medio social, aspecto que la configura de modo extraordinario en su modo de ir avanzando hacia un modelo de mujer madura.

Más que establecer un modelo acabado de madurez, se intenta considerar la vivencia del dinamismo que abarca toda la existencia del ser humano, y desvelar el modo en el que ese proceso se puede acompañar, se puede guiar desde la experiencia teresiana.

«La personalidad y escritos de Teresa de Ahumada no contienen ninguna tendencia negativa ni dualista de la naturaleza humana. Al contrario de lo que a veces se ha oído decir, el mensaje de Teresa presenta un enfoque muy positivo de la perfección cristiana y acentúa valores humanos y el despliegue de la personalidad en las distintas etapas del itinerario espiritual»<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *o.c.*, 70.

<sup>71</sup> L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *o.c.*, 69. Ver también J.J. ZACARÉS – E. SERRA, *La madurez personal: perspectiva desde la psicología*, Ediciones Pirámide, Madrid 1998, 53-57.

<sup>72</sup> A. SCHLATTER NAVARRO, *La afectividad en Santa Teresa de Jesús*, en Revista Monte Carmelo 125 (2), Burgos 2017, 456.

Por tanto, la trayectoria teresiana presenta suficientes indicios para ser cotejada, en el capítulo siguiente, con algunos autores y sus respectivas obras que consideran en ella un componente patológico, fundamentalmente en el modo que vivió la experiencia cristiana. Lejos de aventurar una conclusión sobre las investigaciones, apelamos a la experiencia plasmada en sus obras y a los elementos que destacan sus conocedores para el adentrarnos en el siguiente apartado de nuestro trabajo.



## **CAPITULO II**

### **EXPERIENCIA CRISTIANA Y PSICOPATOLOGÍA**

En el primer capítulo nos aproximamos a los diferentes modelos de madurez que evocan algunas escuelas psicológicas con el fin de contrastar las vivencias de Teresa a la luz de los criterios que nos aportan, hemos estimado conveniente, así mismo un acercamiento a las distintas miradas que desde la psicología se han propiciado en torno a la persona y experiencia de Teresa de Jesús. El principio fundante de toda la exposición estará situado en la unidad del hombre, pero con la conveniente distinción de los aspectos sensitivos y espirituales que llegados a un punto serán necesarios diferenciar. Sin embargo, la distinción no obedece a menosprecio, sino que tiende a lograr una clarificación mayor de conceptos y experiencias.

Obviamos un apartado para desarrollar la antropología religiosa cristiana o más específicamente la teresiana, pues consideramos que en la misma exposición se pone en evidencia dicha concepción. Como punto de partida esbozamos la importancia de la salud corporal en el campo de la vivencia espiritual, tal como lo atestigua nuestra tradición cristiana, y posteriormente analizamos la importancia que confiere Teresa de Jesús a la salud propia, la forma en que se posiciona frente a la enfermedad y el cuidado que recomienda a sus lectoras.

Ocupa un importante espacio del capítulo el acercamiento a las diferentes patologías que se atribuyen a la Santa, destacamos el contenido de los estudios que estimamos de mayor relevancia y han despertado interés en el ámbito de la investigación. Son expuestos de manera sintética con la correspondiente valoración que de los mismos se realizó conforme al avance de las disciplinas en que se desarrollaron. Concluimos el capítulo con una síntesis de las ideas fundamentales.

#### **1. Salud corporal y espiritual**

La tradición espiritual cristiana desde los primeros padres de la Iglesia alude a este vínculo entre salud – enfermedad<sup>1</sup>, atribuyendo el estado de salud perfecto a una vida

---

<sup>1</sup> J. C. LARCHET, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Ed. Sígueme, Salamanca 2016<sup>2</sup>, 15-43. El autor analiza desde los escritos de los Padres de la Iglesia la vocación primera del hombre, la posibilidad llegar a conformarse enteramente con Dios, a dicho estado le corresponde la verdadera salud. Este estado el hombre lo pierde por el pecado de Adán y sufre la muerte del alma, pervirtiendo sus facultades primeras que estaban orientadas por naturaleza hacia Dios. «Cristo médico» viene para devolver la salud a la humanidad enferma.

auténtica de gracia, y la enfermedad como fruto del pecado original. Sin embargo, dentro de esta concepción y desde la visión teológica esto no debe conducir a falsos presupuestos, el estado de gracia no devuelve la salud a quien no la tiene. Si se padece alguna enfermedad debe ser tratada desde el campo médico y no esperar la sanación sólo ejerciendo actos de virtud.

No pretendemos realizar un estudio pormenorizado de todo lo que comporta el término salud, ni vamos a considerar de manera exhaustiva el modo en que la tradición cristiana abordó este tema en vinculación con la vivencia de la fe, lo cual estimamos valioso, pero excedería y multiplicaría focos de atención de la investigación desviando nuestro interés del tema que nos ocupa.

Uno de los aspectos que ha despertado interés en el transcurso de los años en conexión con la salud de la Santa de Ávila es el relacionado con el campo de la psicología<sup>2</sup>. En torno a este campo de la ciencia se desarrollaron diversas líneas de investigación pretendiendo explicar los fenómenos místicos que ella experimenta. El material escrito es abundante y no siempre posee el debido rigor científico cuando desarrolla las hipótesis<sup>3</sup>, por tanto, seleccionamos algunos autores acogiéndonos a las líneas de pensamiento que mayor fuerza tuvieron y se mantienen en el tiempo.

«Se ha discutido con frecuencia y con gran interés acerca de la estructura psíquica de Teresa de Ávila. Ese interés surge, en gran medida, debido a la extrañeza que provoca en la actualidad la expresión corporal de su experiencia mística, y también por el problema de la recepción de sus escritos»<sup>4</sup>.

Partimos de la base de que toda experiencia religiosa verdadera apunta a la vida mística lo cual va de la mano con un proceso psicológico evolutivo de crecimiento. No consideramos, en este presupuesto, los fenómenos místicos sino la experiencia personal de

---

<sup>2</sup> El tema de las enfermedades fue objeto de estudio tanto en el centenario de la Santa en 1882 y en el de la Reforma en 1963. «Teresa fue diagnosticada al final del siglo pasado como histérica, o incluso como epiléptica [...] se siguió reflexionando sobre su estructura psíquica y se aplicaron diagnósticos más modernos, como por ejemplo el de depresión». Cf. B. SOUVIGNIER, *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 2008, 26.

<sup>3</sup> En algunos estudios, como asegura en la introducción de su obra *La psicología de Teresa de Jesús* D. José Poveda Ariño refiriendo al doctor Perales y Gutiérrez, se presenta a Teresa como una personalidad anormal atribuyéndole impertinentes patologías.

<sup>4</sup> B. SOUVIGNIER, *o.c.*, 25.



relación que se establece: conocimiento (no en el sentido de objetivar a Dios, sino de experiencia), intimidad, unión con el ser amado.

«Desde el punto de vista psicológico en la vida mística lo fundamental en el inicio es un proceso voluntario y consciente, que es en parte *activo* y en parte *pasivo*; se trata de una *activa pasividad*, es una receptividad amorosa que se origina a veces insensiblemente mediante un progresivo desnudamiento de los propios intereses para ir hacia la búsqueda del otro»<sup>5</sup>.

Estos aspectos ayudan a clarificar aquello que constituye la identidad de la experiencia religiosa de aquello que la confunde, pero adentrarnos de forma pormenorizada en sus características escapa al objetivo que perseguimos, cuyo fin está, sencillamente, en enmarcar la experiencia vivida por Teresa de Jesús, el modo en que ella concibe la relación con su cuerpo y la forma que relaciona lo físico y lo espiritual en su experiencia mística. En capítulos siguientes se expondrá, desde la autobiografía de Teresa, las consecuencias de dicha experiencia mística.

## **2. Teresa y su poca salud**

Es la misma protagonista la que narra sus diversos estados de salud, así lo atestiguará la obra de Pablo Bilbao Aristegui, uno de los primeros que se acerca a este campo con el objeto de plasmar la vivencia de Teresa.

«Lo primero que se echa de ver, al intentar el análisis en cuestión, es la multiplicidad de lugares en los escritos teresianos donde la Santa alude a su condición de enferma, a sus continuos dolores y achaques. Son muchas veces las que ella reitera idéntico pensamiento, con variedad de expresión y matices»<sup>6</sup>.

Y el Dr. César Fernández-Ruiz, miembro de las RR. AA. de Medicina y Bellas Artes de Valladolid, al referirse a esta obra de P. Bilbao Aristegui<sup>7</sup> aprecia hasta 533 citas relacionadas con el tema de la salud en la obra de la Santa. Por lo cual advierte es una preocupación en la autora, destacando que las alusiones son sobre la propia y la ajena.

---

<sup>5</sup> J. FONT I RODON, *Religión, Psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*, Ed. Herder, Barcelona 2016, 62.

<sup>6</sup> P. BILBAO ARISTEGUI, *Santa Teresa de Jesús enfermera*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1952, 42.

<sup>7</sup> C. FERNÁNDEZ-RUIZ, *Medicina y médicos en la obra de Santa Teresa de Jesús*, en *Revista de Espiritualidad* 91 (1964), 186-209.

Nosotros nos circunscribimos a señalar algunas extraídas del *libro de la Vida* por ser una de las obras escogidas para nuestra investigación. Nos confiesa «como soy tan enferma»<sup>8</sup>, «yo de hecho soy harto enferma»<sup>9</sup>, y haciendo alusión a ese estado de enfermedad dirá: «...siempre hasta ahora las he tenido y tengo bien grandes»<sup>10</sup>. El calado de estas expresiones nos permite tomar contacto con una mujer que se percibe en un estado de debilidad.

Trascurrido año y medio de su paso por el monasterio de Sta. María de Gracia exclamará: «Dióme una gran enfermedad, que hube de tornar en casa de mi padre»<sup>11</sup>. Otros pasajes aluden a sus continuos dolores y achaques: «se me comenzaron a encoger los nervios con dolores tan incomportables, que día ni noche ningún sosiego podía tener»<sup>12</sup>, «Los dolores eran los que me fatigaban, porque eran en un ser desde los pies hasta la cabeza»<sup>13</sup>, «El extremo de flaqueza no se puede decir, que solos los huesos tenía ya. Digo que estar así me duró más de ocho meses»<sup>14</sup>, «Y casi nunca estoy, a mi parecer, sin muchos dolores, y algunas veces bien graves, en especial en el corazón»<sup>15</sup>.

Muchas y graves, ciertamente tuvieron que ser sus dolencias y enfermedades cuando estuvo al punto de muerte: «...yo me he visto en este peligro [de muerte] algunas veces con grandes enfermedades»<sup>16</sup>, sus mismas palabras atestiguan que después de este episodio vivía como si el Señor le hubiese resucitado<sup>17</sup>. Este episodio dejará como huella una parálisis que no le permitirá mover su cuerpo «todo encogido, hecha un ovillo»<sup>18</sup>, «sólo un dedo podía menear de la mano derecha»<sup>19</sup>. Abundan las descripciones que hace de su estado y cómo a estos achaques se le suman otros: dolores de cabeza, mal de estómago, mal de corazón, fiebres, vómitos, etc. Con estas descripciones podemos hacernos una leve impresión del modo en que experimentaba su propia situación. En apartados siguientes nos acercamos a la visión más profesional sobre sus padecimientos.

---

<sup>8</sup> V 13,7.

<sup>9</sup> *Ídem.*

<sup>10</sup> V. 7,11.

<sup>11</sup> V 3,3.

<sup>12</sup> V 5,7.

<sup>13</sup> V 5,8.

<sup>14</sup> V 6,2.

<sup>15</sup> V 7,11.

<sup>16</sup> V 20,14.

<sup>17</sup> Cf. V 5,11; 6,9.

<sup>18</sup> V 6,1.

<sup>19</sup> *Ídem.*

Ignoramos lo que hubiese realizado, Teresa, si hubiesen desaparecido esas molestias continuas que acompañaron su vida<sup>20</sup>. Se aflige por los límites que conllevan sus dolencias: «¡Qué cosa es la enfermedad! que con salud todo es fácil de sufrir»<sup>21</sup>, «...hartas veces me quejo a Nuestro Señor lo mucho que participa la pobre alma de la enfermedad del cuerpo, que no parece sino que ha de guardar sus leyes»<sup>22</sup>, pero tuvo que hacer un proceso de aceptación, de integración de la debilidad y fragilidad con fin de lograr los objetivos que se proponía.

Sin embargo, el proceso de aceptación de su situación personal no siempre estuvo exento de quejas. A D<sup>a</sup> María de Mendoza confesará sus dolencias del momento y expresará lo cansada, “enfadada” que se halla ante esa condición: «Quitáronseme las quartanas; mas la calentura nunca se quita, ya así me purgo mañana. Estoy ya enfadada de verme tan perdida, que si no es a misa no salgo de un rincón, ni puedo»<sup>23</sup>. Su queja ante las secuelas que dejan en el cuerpo sus éxtasis místicos, son frecuentes después de que se suceden con la consiguiente petición de que el mismo que los provoca, si es su voluntad, se los retire.

No es nuestra voluntad disociar lo somático de lo espiritual, no son mundos diferentes y ella es plenamente consciente de ello: «... hartas veces me quejo a nuestro Señor lo mucho que participa esta pobre alma de la enfermedad del cuerpo, que no parece sino que ha de guardar sus leyes»<sup>24</sup>, «Yo estoy mejor de salud que suelo. Désela Dios a vuestra merced en el cuerpo y en el alma como yo deseo»<sup>25</sup>, «A mi Isabel de Jesús no la querría hallar flaca; la salud del cuerpo la deseo, que de la del alma contenta estoy»<sup>26</sup>, «La gracia del Espíritu Santo... le dé la salud espiritual y corporal que todas le suplicamos»<sup>27</sup>, existe una conciencia de profunda unidad que no podemos tergiversar ni olvidar puesto que según se desprende de estas y otras expresiones de un buen estado de salud corporal y espiritual depende una vida feliz.

Su comprensión de esta unidad entre lo corporal y espiritual llegará a la consideración de la misma oración, la cual tiene efecto en el cuerpo otorgando el bienestar del alma.

---

<sup>20</sup> Cf. F 31,4; 29,1.5.

<sup>21</sup> F 24,8.

<sup>22</sup> F 29,2.

<sup>23</sup> Cta. A D<sup>a</sup> María de Mendoza, 7 de marzo de 1572, 1.

<sup>24</sup> F 29,2.

<sup>25</sup> Cta. A D. Lorenzo de Cepeda, 23 de diciembre 1561, 14.

<sup>26</sup> Cta. A la M. Ana de la Encarnación, 18 de junio 1579,5.

<sup>27</sup> Cta. A D. Pedro Juan Casademonte, febrero 1581,1.

«... sustentáis la vida del cuerpo con más salud, y daisla al alma (en la oración)»<sup>28</sup>.

«Esta oración (de unión) no hace daño por larga que sea; al menos a mí nunca me la hizo, no me acuerdo hacerme el Señor ninguna vez esta merced, por mala que estuviese, que sintiese mal, antes quedaba con gran mejoría»<sup>29</sup>.

Concluirá B. Souvignier «Por tanto no solo el alma influye en el bienestar del cuerpo, sino que también el cuerpo tiene, según Teresa, su específica participación en la vivencia del alma»<sup>30</sup>.

Es importante destacar que nuestra protagonista no se ocupará sólo de observarse a sí misma, sino que la experiencia de su propia fragilidad le conduce al desarrollo de una serie de recomendaciones prácticas a sus religiosas para sobrellevar el nuevo estilo de vida que quiere instaurar, aconsejando no se dejen de oír e interpretar las señales que el propio cuerpo envía, así hablará del descanso, de la alimentación, de la conveniencia o no de los ayunos y penitencias ásperas... No quiere un estilo de vida relajado, pero tampoco busca destricar el cuerpo con excusa de purificar el espíritu.

En una carta a la priora de Sevilla, María de San José dirá: «Mire mucho por sí y se regale»<sup>31</sup>, no sólo le está diciendo que se cuide sino que mire bien por su estado de salud y provea lo necesario para ese cuidado, pero éste no será el primer ni último consejo que Teresa proporcione a la misma destinataria sobre su cuidado: «Ahora no la queremos penitente sino que no la dé a todas con sus enfermedades, y que me sea obediente...»<sup>32</sup>. En el abundante epistolario teresiano el aspecto de la salud está muy presente, Teresa es una mujer que se ocupa y preocupa por aquellos que quiere, pregunta, aconseja y cuando lo estima oportuno riñe<sup>33</sup>. Característica con la cual podemos apreciar una apertura hacia el otro y no sólo un ensimismamiento de carácter hipocondríaco.

---

<sup>28</sup> V 8,6.

<sup>29</sup> V 18,11.

<sup>30</sup> B. SOUVIGNIER, *o.c.*, 342.

<sup>31</sup> Cta. Ma. San José, 11 de julio 1577,6. El consejo que la Santa dirige a la entonces priora de Sevilla se comprenderá mejor si se tiene en cuenta el significado otorgado por el Tesoro de la lengua Castellana a la expresión «regalo»: trato real, y regalarse tener las delicias que los reyes pueden tener, *a rege*. [...] Regalado, el que se trata con curiosidad y con gusto, especialmente en su comida. cf. S. COBARRUVIAS OROZCO, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Ed. Turner, Madrid 1984, 900.

<sup>32</sup> Cta. Ma. San José, 16 de junio 1581.

<sup>33</sup> Cf. Cta A Ma. San José, 10 de diciembre de 1577,14; Cta. A Ma. Bautista, 11 de septiembre de 1574, 2; Cta. A Ma. de San José 5 de octubre de 1576,11; Cta. A Ma. San José, 28 de junio de 1577,8.

Cuanto hemos expuesto hasta el momento es parte de una mirada que quiere posibilitar el marco de comprensión a cuanto sigue, destacando que estamos ante una mujer que con toda verdad sufrió las consecuencias de una debilidad física de la cual muchos fueron testigos y que esto posibilitó un conocimiento más profundo de sí misma que trascendió el plano de la corporal para seguir su rumbo hacia las profundidades del *Castillo interior* en cuyo centro habita el Esposo.

«Mediante el análisis y la percepción de los síntomas somáticos de la enfermedad Teresa consigue una mejor comprensión de los mecanismos físicos que la desencadenan, lo que le permite en cierto modo su control y su superación. En otras palabras, rastrear en los sótanos de lo físico para trascenderlo mediante un acto de reflexión, ergo de voluntad. Y lo que es más importante, trascender no al margen de lo corporal, sino mediante lo corporal»<sup>34</sup>.

De este modo consideramos la enfermedad no como un obstáculo, sino como una situación existencial que posibilita, tras su superación – integración, un crecimiento en el plano de la vivencia espiritual, que conduce a Teresa por los derroteros de la madurez – integración de su persona. No se hablará, por tanto, de lo místico como un fenómeno separado de lo humano, superpuesto al mismo, sino como acción capaz de elevar dicha naturaleza al orden divino.

«Un proceso que tiende al crecimiento emocional y personal del sujeto, y no a la regresión. Esto se manifiesta en la capacidad de irse desprendiendo de los propios rasgos **narcisistas**, egocéntricos, en favor de la estimación del otro: de Dios y del prójimo»<sup>35</sup>.

A continuación, expondremos las distintas interpretaciones que se dieron a los estados de salud de Teresa y el modo en que éstos inciden, según sus investigadores, en el fenómeno místico.

### **3. Sombra del pasado: histeria**

En primera instancia al abordar este apartado será oportuno considerar que la histeria como enfermedad fue eliminada del DSM-IV (Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales) elaborado por la *American Psychiatric Association* (1994) y del CIE-10-ES (Clasificación Internacional de Enfermedades Edición Española) por la confusión que

---

<sup>34</sup> O. AMARÍS DUARTE, *Amor, dolor y autoconocimiento: Discurso Trinitario en la obra de Santa Teresa de Ávila* en *Agora* Vol. 36/2 (2017), 14.

<sup>35</sup> J. FONT I RODON, *o.c.*, 66.

generaba su diagnóstico asociado a enfermedades cerebrales. En la actualidad está considerada dentro del apartado de Trastornos somatomorfos<sup>36</sup> (trastorno de somatización). Por consiguiente «más parece un fantasma del pasado que una realidad presente»<sup>37</sup>.

En nuestro trabajo la consideramos porque ocupó un lugar dentro de los estudios dedicados a la Santa. El Dr. César Fernández-Ruiz, paralelamente a la consideración de la fragilidad de salud que poseía la Santa, rechaza la apreciación de algunos que han «pretendido crear el mito de la mal llamada enfermedad de Santa Teresa»<sup>38</sup> refiriéndose con esto a la «histeria». En dicha crítica el autor refiere a quienes llevaron adelante este diagnóstico: Jean-Martin Charcot (1825-1893)<sup>39</sup>, D. Arturo Perales y Gutiérrez (1846-1906)<sup>40</sup>, Roberto Novoa Santos (1885-1933)<sup>41</sup>, quienes asegura estuvieron limitados por los conocimientos de la época.

El autor al que referimos también estuvo limitado por las consideraciones de la época al proponer como el comienzo de la enfermedad de la Santa una crisis emocional en la adolescencia. Expone como textos de referencia V 3,3.6 y concluye:

«Estamos así ante un amor contrariado, el primer amor juvenil, y la reacción natural en todos los tiempos: se pone enferma. [...] Yo creo que el diagnóstico en este momento es claro, y en el lenguaje de la época diríamos: «febris amantium», «mal de amor», que más tarde se llamó «clorosis». Estamos en presencia de un fuerte «impacto emocional» en la crítica

---

<sup>36</sup> Referido a la presencia de síntomas físicos que sugieren una enfermedad médica (de ahí el término somatomorfo) y que no pueden explicarse completamente por la presencia de una enfermedad, por los efectos directos de una sustancia o por otro trastorno mental (p. ej., trastorno de angustia).

<sup>37</sup> A. SENRA VARELA, *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*, Ed. Diaz de Santos, Madrid – Buenos Aires 2006, 126.

<sup>38</sup> C. FERNÁNDEZ-RUIZ, *o.c.*, 187.

<sup>39</sup> «Neurólogo y anatomopatólogo francés que ocupó la primera cátedra de neurología del mundo y que por sus estudios y descubrimientos sobre patología del sistema nervioso ha sido considerado como el padre de esta especialidad». J. SÁNCHEZ-CARO, *La enferma Teresa de Ávila*, Fonte-Monte Carmelo-CITeS, Burgos 2017, 60.

<sup>40</sup> Natural de Valencia, estudió Medicina en Granada los años 1856-66, realizando cursos de ampliación durante los años 1866-69. Posteriormente fue designado Auxiliar de la Cátedra de Anatomía Quirúrgica en los años 1872-75 y sustituto de la Cátedra de Terapéutica y Clínica. Así mismo fue Bachiller en Arte, Licenciado en Farmacia y Doctor en Teología, Doctor en Filosofía y Letras, Catedrático de Física y Química del Seminario Conciliar y Pontificio de Granada, Catedrático de Fisiología e Higiene, Catedrático de Historia natural, Catedrático de Antropología de la Sociedad de Amigos del País de Granada y Director propietario de la Gaceta Médica Sanitaria.

<sup>41</sup> Médico que destaca el periodo de modernización de la enseñanza y práctica de la medicina en España en las primeras décadas del siglo XX. Destaca su publicación del Manual de Patología General que posibilita llegue a las aulas el pensamiento fisiopatológico con los conocimientos científicos de la época. Cf. A. SENRA VARELA, *o.c.*, 137.

encrucijada psico-biológica de la adolescencia, que necesariamente va a repercutir en el futuro»<sup>42</sup>.

El mismo autor determina posteriormente, que las fuertes purgaciones que recibe como prescripción en Becedas agravan la salud de Teresa provocando un cuadro de deshidratación, pero no aporta estudios de carácter neurológico-psiquiátrico. «Explica la muerte aparente de Teresa por un supuesto estado cataléptico añadido, pero sin fundamentar más esta suposición»<sup>43</sup>. Otra objeción sería que los datos autobiográficos teresianos en los que se funda no son suficientes para realizar el diagnóstico al que llega.

Otro autor que se acerca desde la psiquiatría a Teresa es Juan José López Ibor (1906-1991) quien afirma que «algún observador malicioso ha hablado de histeria»<sup>44</sup>. Llega a la conclusión que es difícil por la distancia de los años establecer un diagnóstico de ese calado, puesto que a este tipo de personalidades (haciendo referencia a las histéricas) «el parecer importa más que el ser». Sin embargo, se caracterizan por su egocentrismo acusado, simulación y fraude. Si esta premisa se cumpliera en la vida de Teresa hubiese perdido el rumbo de su obra bajo la preocupación de la apariencia o de sus estados de ánimo. Sin embargo, estamos ante una mujer «de talento empírico, hábil para gobernar almas y enfermos»<sup>45</sup>. Destaca, precisamente, por sus dotes de autenticidad, llaneza y coherencia en toda su trayectoria, poco tiene que ver con un perfil que falsea su identidad.

Es inviable, por tanto, el diagnóstico de neurosis llamado antiguamente histeria en Teresa de Jesús, puesto que esta desvela una falta de reacción entre el individuo y el ambiente, entre la aspiración y la realidad lograda. Teresa será una mujer que conoce y reconoce sus límites, afronta la realidad, no la rechaza, la domina con una dosis de verdad incuestionable. Esta afirmación no pretende idealizar la personalidad teresiana, sin embargo, sí busca situarla en el marco de una superación creciente de cada uno de los límites propios que genera una enfermedad, tal como hemos señalado en párrafos anteriores.

La atribución de esta enfermedad en Teresa parecía haber quedado zanjada con la conferencia del psiquiatra y psicólogo F. Marco Merenciano<sup>46</sup> (Roma, 1950) y en las

---

<sup>42</sup> C. FERNÁNDEZ-RUIZ, *o.c.*, 197.

<sup>43</sup> B. SOUVIGNIER, *o.c.*, 47.

<sup>44</sup> J.J. LÓPEZ IBOR, *Ideas de Santa Teresa sobre la melancolía*, en *Revista de Espiritualidad*, 22 (1963), 436.

<sup>45</sup> Cf. J.J. LÓPEZ IBOR, *o.c.*, 437.

<sup>46</sup> F. MARCO MERENCIANO, *Antología de ensayos médicos y literarios*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid 1958, 394.

diferentes comunicaciones del centenario de la Reforma (1963), sin embargo, continuaron las referencias. Prueba de ello será el análisis y conclusión que realiza el especialista en psiquiatría D. Jesús Sánchez-Caro en la que expone y analiza con claridad el origen de esta patología y las diferentes posturas médicas que la reconocieron, llegando a concluir que «queda totalmente fuera de lugar el referirse a Teresa como histérica y, por supuesto, mucho más aún como histérica alucinada...»<sup>47</sup>

#### **4. Causa o consecuencia: epilepsia**

Otro aspecto que ha suscitado varias investigaciones y publicaciones es el considerado como estado comatoso o de catalepsia experimentado por Teresa el cual se atribuye a episodios epilépticos. Los autores que venimos mencionando, estiman necesario advertir que en principio los síntomas de dicha enfermedad no estaban convenientemente diferenciados con las ya aludidas características de la histeria, por lo cual su diagnóstico podría confundirse<sup>48</sup>.

El P. Tomás Álvarez<sup>49</sup> es el que nos apunta que la atribución de esta enfermedad a santa Teresa se inicia con el paralelismo que establece el biblista y arqueólogo italiano Giuseppe Ricciotti (1890-1964) entre Teresa de Jesús y San Pablo, ambos según el autor emparentados por haber «sido enfermos crónicos y místicos»<sup>50</sup>. El estudio, de Fernández-Ruiz menciona los diferentes síntomas que otros autores relacionan con la epilepsia pero él no los vincula a la misma sino como consecuencias del paso de la Santa por la curandera de Beccedas.

En el mismo ámbito de atribución de esta enfermedad a santa Teresa se sitúa Marcella Biro Barton con su publicación *Saint Teresa of Avila: Did she have Epilepsy?* en la Revista *The Catholic Historical Revue* en 1982. Las líneas fundamentales de dicho artículo las recoge Britta Souvignier al exponer los intentos de interpretación de las enfermedades teresianas. De relevancia para nuestro trabajo estimamos la conclusión a la que Biro Barton llegará, asegurando no es posible vincular los fenómenos místicos con esta enfermedad neurológica, sino que éstos formarían parte de la personalidad única de Teresa. Y aunque aduce argumentos para explicar la presencia de esta enfermedad en Teresa sus argumentos

---

<sup>47</sup> Cf. J. SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 67.

<sup>48</sup> Cf. J. SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 99.

<sup>49</sup> T. ÁLVAREZ, *Teresa a contraluz. La Santa ante la crítica*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2004, 145.

<sup>50</sup> Cf. J. SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 100.



tienen poca base contemplados desde los mismos textos teresianos y el conjunto de vivencias de la Santa<sup>51</sup>.

A estas atribuciones seguirán otras con el fin de reforzar el dictamen o en búsqueda de clarificación. Mencionamos a continuación la obra del profesor José María Poveda Ariño, *La psicología de Santa Teresa de Jesús* (1984). El autor considera desde el primer momento que la formación de los médicos que trataron a la Santa facultaba para haber diagnosticado la enfermedad. Sin embargo, una de las limitaciones que existía en la medicina de la época era que «homologaba prácticamente las enfermedades con los síntomas»<sup>52</sup>. Por tanto, fueron tratados los síntomas y no la enfermedad en sí misma que siempre fue a más.

El autor también precisa que no se trataría de un cuadro de epilepsia en sentido estricto, sino de unas crisis convulsivas que no tendrían que ver con la epilepsia. El mal tratamiento de los síntomas, especialmente en Becedas, expone a la enferma a un cuadro de deshidratación masiva que provocará a su vez otras secuelas: mordeduras en la lengua, insensibilidad ante la cera caliente que derraman sobre sus párpados, incapacidad para percatarse del incendio de su habitación, el dolor agudo de todas partes de su cuerpo, quedar echa un ovillo, etc. Los médicos que la visitan al regresar dictaminan que está «hética».

Sobre el mismo tema escribe el Dr. Esteban García-Albea, neurólogo del Hospital Universitario de Alcalá de Henares, *Teresa de Jesús. Una ilustre epiléptica* (1995). Se suma a esta publicación otra salida de la mano de su homólogo francés Pierre Vercelletto, *Epilepsie et État Mystique. La Maladie de Sainte Thérèse d'Avila* (2000).

Estas publicaciones reavivaron la discusión sobre la enfermedad en Teresa y despertaron la curiosidad de los medios que, en grandes titulares, amparados en estos estudios, atribuían los éxtasis de la Santa a episodios epilépticos y por tanto no atribuibles a un grado de comunión mayor con Dios.

El punto de controversia en la publicación de García-Albea es que basa su hipótesis en episodios epilépticos que la Santa posee en su juventud, los cuáles nunca menciona y como tal sólo podría ser atribuido al que sufre en 1539. Senra Varela dedica algunas páginas<sup>53</sup> de su obra a examinar el dictamen de García-Albea y desmonta los argumentos

---

<sup>51</sup> Cf. B. SOUVIGNIER, *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 2008, 48.

<sup>52</sup> J.M. POVEDA ARIÑO, *La Psicología de Santa Teresa de Jesús*, Rialp, Madrid 1984, 121.

<sup>53</sup> Cf. A. SENRA VARELA, *o.c.*, 148-150.

aducidos. Lo propio hará D. Jesús Sánchez-Caro, el cual expone en cinco puntos de extraordinaria claridad médica la debilidad de los argumentos que estos autores aducen para atribuir la enfermedad a la santa abulense, aseverando que no son razones ni remotamente suficientes para sostener que Teresa padeciera estas crisis en el transcurso de su vida<sup>54</sup>.

Si proseguimos la línea de publicaciones sobre el tema consideremos importante mencionar la obra de A. Senra Varela, *Las enfermedades de la Santa* (2006), que realiza una lectura cronológica de los síntomas teresianos desde una mirada fisiopatológica. Los síntomas de parálisis y estar «echa un ovillo» considera es producto de una meningitis aguda y su pérdida de conciencia es atribuida a un coma profundo. Las dolencias posteriores y la lenta recuperación de la Santa vienen como consecuencia de no haber sido tratada convenientemente lo cual derivaría en la enfermedad de Parkinson<sup>55</sup>.

El autor, en el desarrollo de su obra, pretende despojar de toda la fantasía que en otro tiempo acompañó la lectura de las enfermedades de la Santa y ceñirse a datos objetivos que aportan las descripciones que la misma protagonista realiza, por tanto se detiene en síntomas clínicos que arrojan los siguientes diagnósticos: pericarditis, fiebre crónica, convulsiones y coma profundo, descarta ataques histéricos, caquexia<sup>56</sup>, polineuritis o radiculitis, temblor parkinsoniano, fractura del brazo izquierdo, flemones de muelas, cefaleas permanentes y flaqueza de cabeza, mal de garganta (amigdalitis), cáncer de endometrio y brucelosis. En cuanto al tema que nos atañe, Senra Varela, de modo categórico concluye «Santa Teresa no era una mujer epiléptica, ni en ese momento ni nunca lo fue»<sup>57</sup>. El origen de las convulsiones y el estado de coma que padeció la Santa estaría provocado por una infección que afectó al sistema nervioso central «dando lugar a las polineuritis y a la polirradiculitis sensitiva y motora»<sup>58</sup>.

El Dr. Sánchez-Caro es el que más recientemente ha dedicado una publicación sobre el tema de las enfermedades en Teresa y desarrollando este tema advierte que ella no sufrió esta enfermedad y se fundamenta en la experiencia relatada por la Santa, la cual solo menciona una oportunidad en la que se vio aquejada por un episodio de convulsiones la cual, por otra parte, el especialista mencionado, atribuye a su meningoencefalitis. De haber

---

<sup>54</sup> Cf. J. SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 102-114.

<sup>55</sup> Cf. A. SENRA VARELA, *o.c.*, 106.

<sup>56</sup> Estado de extrema desnutrición producido por enfermedades consuntivas, como la tuberculosis, las supuraciones, el cáncer, etc.

<sup>57</sup> A. SENRA VARELA, *o.c.*, 102.

<sup>58</sup> Cf. J. SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 32.

consignado más episodios probablemente se le podría haber considerado epiléptica, pero aún así existirían otro tipo de secuelas como un cierto deterioro mental que no se hubiese podido detener por carecer de medios de cura de esta enfermedad en la época<sup>59</sup>.

## **5. En el origen: brucelosis**

Senra-Varela en su publicación abre paso a la consideración de esta enfermedad como posibilidad de algunos de los síntomas que Teresa describe. Pero es Sánchez-Caro el que nos permite un informe más amplio considerándola el foco de infección crónica que originó una serie de síntomas en el transcurso de la vida de Teresa.

El contagio se habría producido por el consumo de leche cruda de cabra, oveja, vaca o de quesos poco ácidos y de cuajadas, que son los alimentos productores de brucelas. Aparece especialmente en primavera o comienzos del verano y en caso de Teresa el periodo de mayor manifestación de la enfermedad sería cuando contaba con 23/24 años. Existirían diversas formas de evolución de la enfermedad, pero lo destacable es que si no se trata puede desaparecer de modo espontáneo cuando el cuerpo de la persona controla el proceso.

En el caso concreto de la Santa los síntomas pasarían por: pericarditis, la fiebre crónica y la neurobrucelosis que le llega a dejar importantes secuelas. Son más que interesantes los datos que desde su formación médica ofrece Sánchez-Caro y que permiten observar con claridad el proceso de la enfermedad en la santa abulense, incluso rebate posiciones médicas anteriores con argumentos que les quita consistencia. La pericarditis se agravó por el tratamiento recibido en Becedas e incluso estaría avalada por los exámenes que se realizaron de su corazón en que se observaron cicatrices pericárdicas, no así un infarto auricular como sostenía R. Novoa Santos.

Respecto a las secuelas de la neurobrucelosis, se citan los dolores neuríticos<sup>60</sup> intensos debido a la polineuritis o a la polirradiculitis, cefaleas, ruidos en la cabeza y el temblor parkinsoniano al cual la santa denominará perlesía. Estos serán algunos de los argumentos que se aportan sobre la brucelosis en Santa Teresa y que se pueden ampliar consultando la obra de Sánchez-Caro.

---

<sup>59</sup> Cf. J. SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 100-101.

<sup>60</sup> Son dolores producidos por afectación de los nervios, produciendo un dolor quemante intenso.

## 6. En un ser placer y dolor: lenguaje erótico

Tras los primeros puntos de nuestro capítulo hemos constatado la importancia que Teresa confiere al cuerpo, la forma de percibir, de conocer su propia corporeidad y hacer presente las dolencias y fragilidades que experimenta. Por tanto, arribamos a la conclusión que la corporeidad es un dato significativo en la experiencia de Teresa.

Dentro de este apartado, al igual que en los anteriores, contamos con una obra que también nos permite acercarnos al aspecto que analizamos, se trata de la propuesta que realiza la filóloga y psicoanalista francesa de origen búlgaro Julia Kristeva en su publicación *Teresa, amor mío*<sup>61</sup>. Confiesa que la lectura que hace de Teresa es «a través de (sus) propios filtros» «los acojo en una reflexión de mí misma, los alojo en mi cuerpo, los penetro con mis propios deseos»<sup>62</sup>. Da por supuestos dos diagnósticos médicos antes comentados: histeria y epilepsia al considerar a «Teresa, mujer sin fronteras, física y erótica histérica epiléptica»<sup>63</sup>. Estas enfermedades son atribuidas a Teresa a quien la reconoce como «una poseída al modo de Dostoievski» y cuya fama con «sus convulsiones extáticas convertirán en un suntuoso icono de la Contrarreforma»<sup>64</sup>, así mismo no descarta la vivencia de una «experiencia depresiva»<sup>65</sup>. Estos calificativos utiliza para quien ella considera una mujer con una «sensibilidad dominada por el catolicismo... tanto para lo bueno como lo malo: gozar y sufrir», una «experta en metapsicología»<sup>66</sup>, inventora de «nuevos espacios psíquicos»<sup>67</sup>, «sensual reformadora»<sup>68</sup>, «atormentada pero risueña», «monja loca pero asombrosamente lúcida, que ha impuesto a todo el mundo las metamorfosis de su cuerpo enamorado con el pretexto de un deseo por la “humanidad de Cristo”»<sup>69</sup>, estos son algunos de los apelativos que le ayudan para referirse a quien considera su objeto de admiración. Sin embargo, la lectura teresiana la pasa por el tamiz de sus propias experiencias, las cuales intenta proyectar sobre la misma Teresa.

---

<sup>61</sup> J. KRISTEVA, *Teresa, amor mío*, Paso de Barca, Barcelona 2015.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 35, 97.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 67.

«En este libro y al mismo tiempo que narra sus depresiones, sus propias frustraciones amorosas (sobre todo con su editor), y sin dejar nunca de psicoanalizarse y de psicoanalizar a todo el que conoce, trata también de psicoanalizar a santa Teresa»<sup>70</sup>.

La comprensión de la mística pasa por una «experiencia psicósomática que revela los secretos eróticos de esa fe en una palabra que ella [Teresa] construye o rechaza en silencio»<sup>71</sup>. En la visión de mística que desarrolla J. Kristeva existe unión, pero ésta la posibilita la persona misma «lo finito desposa a lo infinito para cumplir su verdadera eternidad»<sup>72</sup>. La imagen que se desprende de Teresa es la de una mujer reprimida, llena de complejos, abrumada por la estructura social y religiosa que gracias a su alto grado de erotismo logra su liberación y encuentra una salida a toda la energía pasional que bulle dentro. Su mística queda reducida a un concepto psicoanalista de transferencia<sup>73</sup> y la oración a un acto de regresión<sup>74</sup>. Es injusto calificar por todo sus experiencias místicas como una mera sublimación sexual.

Estas apreciaciones nos permiten adentrarnos en el modo en que Teresa percibe en sí la experiencia mística, hasta qué punto participa o no el cuerpo en el encuentro inmediato entre Dios y ella. Quienes han referido este aspecto se basan en el modo en que detalla los encuentros en sus escritos, deteniéndose en la paradoja placer – dolor<sup>75</sup>. El punto de placer estaría evocando la cercanía de Dios y el de dolor una ausencia. Toda esta experiencia quedaría clarificada acudiendo a los textos sanjuanistas, especialmente *Cántico Espiritual*, donde la herida de amor causa dolor, pena, queja y sólo es capaz de sanarse con la posesión del Amado<sup>76</sup>.

Es importante notar que en la experiencia mística el sujeto no rechaza su cuerpo y dicha experiencia es perfectamente conciliable con los inicios de esta vida, sin embargo, desaparecen en etapas siguientes. La misma Teresa de Jesús lo refiere. Estas gracias no son necesarias para el matrimonio y éste se puede dar sin estar presente aquellas<sup>77</sup>. Es más, ella

---

<sup>70</sup> J. SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 88.

<sup>71</sup> J. KRISTEVA, *o.c.*, 43.

<sup>72</sup> *Idem.*

<sup>73</sup> J. KRISTEVA, *o.c.*, 71.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>75</sup> Cf. V 20, 9-11; 29,10-12.

<sup>76</sup> Cf. J. SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 73-78.

<sup>77</sup> Cf. 6M 9,17.

misma nos hará saber que esas gracias extraordinarias pueden llegar a ser un obstáculo en el camino espiritual<sup>78</sup>, y si Dios las concede es porque ve al «alma flaca»<sup>79</sup>.

O. Steggink afirma que dicho rechazo de lo corporal en lo espiritual es parte de la cultura occidental que se empeña en separar lo religioso de lo afectivo.

«Este mito occidental está en relación estrecha con la concepción de lo sacral como lo separado, y de lo religioso como lo puramente espiritual; lo incorpóreo»<sup>80</sup>.

La mística abulense, a través de su lenguaje, logra mezclar lo corpóreo y lo espiritual de forma que establece una perfecta armonía imperceptible para el lector superficial de su experiencia. El hecho de que se constaten estos movimientos sensibles en ningún caso supone que se lleve a cabo lo específicamente sexual de la experiencia.

«Debe entenderse el hecho de que, en la tradición mística, la terminología nupcial y el lenguaje erótico juegan un papel importante y que en la mística nupcial, la mujer figura como el símbolo de la entrega mística»<sup>81</sup>.

Al introducir Teresa el lenguaje del cuerpo estaría señalando el modo en que Dios toca y trastoca en su totalidad la vida del creyente obrando su entera transformación. El nivel de estudio no estaría situado a modo de exclusivismo en el plano de lo corporal-erótico, sino que apuntaría más bien a desentrañar el cambio que producen en la persona estas experiencias. Teresa tiene a su alcance, para explicar lo que está viviendo, el lenguaje de lo físico, de lo corpóreo, de sus sensaciones; no posee otro conocimiento ni vocabulario capaz de traslucir su vivencia. En su interpretación, más que hacer una separación entre lo físico y lo espiritual, atendiendo al conjunto de sus enseñanzas sobre el tema de nuestro trabajo, sería conveniente situarse en el plano de la unidad, de la totalidad. Es Teresa en su totalidad (también su cuerpo) la que es objeto de una experiencia nueva, juegan un papel importante el entendimiento, el sentimiento y el deseo.

---

<sup>78</sup> Cf. 6M 9,15.

<sup>79</sup> Cf. 6M 8,10.

<sup>80</sup> O. STEGGINK, *Experiencia de Dios y afectividad*, en Actas del Congreso Internacional Teresiano, Vol. II, Universidad de Salamanca, Universidad Pontificia y Ministerio de Cultura, Salamanca 1982, 1057.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 1058.

## 7. Recapitulación

El capítulo se iniciaba subrayando el objetivo que nos proponíamos, evitar toda dualidad en la consideración de la vivencia del fenómeno místico, sin embargo, apuntábamos también a la necesaria distinción entre el aspecto sensitivo y espiritual con el fin de clarificar conceptos y experiencias.

Es así que el primer punto nos introducía en la consideración de armonía necesaria en el ser humano de salud corporal – espiritual. La vivencia espiritual como tal se desarrolla en un sujeto concreto y por tanto se ve afectada de las características concretas del mismo, no se trata de un ente aislado, «no anula la naturaleza, sino que la perfecciona»<sup>82</sup>, tal como desarrollaremos en el capítulo siguiente.

De los escritos de Teresa emerge una experiencia que ilumina nuestro itinerario, la convicción de la necesidad de la salud para el servicio a Dios y a su proyecto es cuanto ella ha evidenciado, quizá porque hubo momentos en los que esta salud le faltó y ahora valora y recomienda su atención y cuidado. El cuidado que pregonaba va acompañado del descubrimiento de lo mucho que cuenta para el alma, puesto que esta también padece cuando existe alguna carencia en el cuerpo. En el plano de sus experiencias místicas el conocimiento que adquiere de sí misma le ayuda a explicar mejor, desde su propia corporeidad, todo lo que vive, trascendiendo el campo de lo biológico y situándose en las profundidades del misterio de Dios.

Nuestra opción en el plano de lo físico se focaliza en uno de los aspectos que fue y es objeto de discusión entre quienes ejercen investigaciones en el campo de la medicina psiquiátrica y quienes desde la teología consideran el fenómeno místico. Se otorgó mayor protagonismo a los diagnósticos que de algún modo inciden en el ámbito de los fenómenos místicos y que, según sus valedores, podrían haber afectado la veracidad de cuanto Teresa ha descrito en sus obras.

Nos circunscribimos a los diagnósticos elaborados por profesionales del ámbito de la medicina psiquiátrica según los escritos publicados contrastándolos con la visión de sus homólogos, teólogos y expertos en el campo de los estudios teresianos. Podemos extraer las siguientes conclusiones:

---

<sup>82</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I*, q.1 a.8, ad 2.,

1. La situación de precariedad que Teresa observa en su salud no es obstáculo para su crecimiento y avance en su proceso de madurez. Se obra en ella un proceso de integración de la situación concreta que le posibilita salir airoso de lo que muchos califican como impedimento o restricción para el ejercicio de un compromiso cada vez mayor con Dios y el prójimo. «El proceso de su desarrollo, resultado de una intensa dedicación a su vida interior, culmina con una expansión creativa que se expresa en sus relatos sobre la oración y en su apoyo a otros buscadores espirituales, y también en la reforma de su orden y en las numerosas fundaciones de conventos»<sup>83</sup>.
2. Cada uno de los autores propuestos realiza su diagnóstico desde los escritos teresianos, considerando el lenguaje que su autora emplea para expresar la situación del momento. Cuando escribe, Teresa está reinterpretaando su vida y lo hace desde una clave oracional, se detiene en los momentos de su historia en los que considera existen puntos para que sus lectores comprendan el camino oracional. La mirada que posee sobre sí misma no siempre es coincidente con aquello que los demás perciben de ella. Es verdad que estamos ante una mujer que «es capaz de dar cuenta de sentimientos cuya apreciación sobrepasa la psicología de una persona con capacidad media de introspección»<sup>84</sup>, y de forma simultánea realiza en sus escritos un «fabuloso despliegue de estrategias retóricas y tácticas discursivas que, consciente o automáticamente, se multiplican por sus obras para construir un discurso esencialmente argumentativo y apologético»<sup>85</sup>. Por tanto, para un conocimiento profundo de su personalidad es necesario ir más allá de una interpretación literal de sus escritos.

Después de establecer una aproximación a los diagnósticos póstumos teresianos teniendo como única referencia lo descrito por la protagonista en sus obras se constata la variedad de interpretaciones que pueden poseer los mismos síntomas y las conclusiones tan diversas a las que pueden conducir. Esto sin considerar la dificultad que puede ocasionar la interpretación de los escritos de la santa abulense cuatro siglos después, con conocimientos en el campo de la medicina y

---

<sup>83</sup> B. SOUVIGNIER, *o.c.*, 28.

<sup>84</sup> *Íbid.*, 27.

<sup>85</sup> J. A. MARCOS, *La prosa teresiana. Lengua y Literatura*, en A. BARRIENTOS (Dir.) *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 2002<sup>2</sup>, 284.



en la anatomía humana con los que entonces no se contaba. Al respecto, Avelino Senra Varela, al examinar los síntomas de la Santa los considera como “probables” y asegura que «todo diagnóstico es un acto probabilístico, tanto de un enfermo actual como de un enfermo que vivió hace cuatrocientos años»<sup>86</sup>.

3. Con respecto al diagnóstico de histeria nos ceñimos a la consideración del DSM-IV y al CIE-10-ES y por tanto como un dato anecdótico el que se le atribuya esta enfermedad en los tiempos actuales a Teresa de Jesús, los autores que se acercan a sus escritos desde este diagnóstico pierden la perspectiva del desarrollo de la ciencia y del diálogo que ésta ha propiciado en el campo de investigación del fenómeno religioso y su consideración.
4. En lo referente a la epilepsia podemos afirmar la diversidad de interpretaciones que se dan a los escritos teresianos para llegar al diagnóstico. Es verdad que algunos de los síntomas que se extraen podrían conducir al equívoco, sin embargo, con la autoridad médica de Sánchez-Caro y sus argumentos para desmontar el análisis de otros autores, se puede aseverar que si Teresa hubiese sufrido esta enfermedad ostentaría secuelas de deterioro mental y, para un lector avisado en la obra teresiana no considero sea posible detectar dicho síntoma, por tanto, tampoco padeció esta enfermedad ni es el origen de sus fenómenos místicos.
5. El camino abierto por Senra Varela posibilita a Sánchez-Caro detectar el origen de algunos síntomas de Teresa: fiebres, vómitos, dolores y ruidos en la cabeza, dolor en el pecho... Todos causados por la brucelosis y la neurobrucelosis que sería un agravamiento de la enfermedad que ocasiona la lesión o enfermedad de algunos nervios del cuerpo. Aquí estaría un origen de muchos de sus padecimientos.
6. Al considerar la participación del cuerpo en los fenómenos místicos concluimos que a la hora de expresarlos hace uso del lenguaje al que tiene acceso para declarar lo vivido. El cuerpo no permanece aparcado, no existe un rechazo, separación o eliminación de la materia, esto proviene de una antropología dualista en la que el cuerpo es considerado obstáculo para la comunicación con lo sagrado.

---

<sup>86</sup> A. SENRA VARELA, *o.c.*, 93.

La experiencia como tal alude a una participación integral de la persona. De ahí a identificar el fenómeno místico como un proceso terapéutico<sup>87</sup> o de autoerotización<sup>88</sup> hay un abismo. Despliega un arsenal de recursos lingüísticos que tienen como origen su propia femineidad que tiende a la unión con la Humanidad de Cristo<sup>89</sup>, por tanto, expresa su afectividad femenina la cual no lleva el peso de ninguna represión. «La Santa integra, de forma consciente, la corporeidad humana en su experiencia mística. No siente vergüenza alguna en reconocer los placeres y dolores corporales, aunque no estimula su aparición, considerándolos simplemente como algo que pertenece a la naturaleza humana<sup>90</sup>».

El capítulo nos posibilita, por tanto, llegar a la conclusión de que Teresa de Jesús es una mujer con salud frágil, que toda su trayectoria está marcada por síntomas que denotan esa condición, sin embargo, no es posible utilizarlos como argumentos para tamizar su experiencia mística o evaluar su veracidad. El criterio de verdad será el examen conjunto de toda una vida que busca coherencia entre aquello que conoce de sí y de Dios, para situarlo en relación con el *ethos* de sus comunidades y de la Iglesia.

---

<sup>87</sup> Cf. J. KRISTEVA, *o.c.*, 30.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>89</sup> Cf. O. STEGGINK, *o.c.*, 1060-1061.

<sup>90</sup> J. SÁNCHEZ-CARO, *Intimidad y misticismo en Teresa de Jesús*, Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma. Diputación de Ávila, Avila 2005, 155-156.

### **CAPITULO III**

## **MÍSTICA Y PROCESO DE UNIFICACIÓN DE LA PERSONA**

En el capítulo anterior nos acercamos a las enfermedades y posibles diagnósticos elaborados utilizando como marco las propias descripciones que Teresa de Jesús dejó en sus obras. Se analizó cada uno de estos diagnósticos a partir de juicios de profesionales de la salud, pero podría despertar cierta inquietud la consideración de las consecuencias probables que las enfermedades dejaron en Teresa.

«No hay nada más sencillo que acercarse a conocer sus escritos y el alcance de su reforma. Leer, por ejemplo, algunos de sus 13 libros (contando las distintas versiones), donde se evidencia que ni la enfermedad ni sus secuelas afectaron a su conciencia de la realidad o a sus facultades mentales (más que momentánea y levemente) y que su personalidad permaneció extraordinariamente equilibrada durante toda su vida, mostrando siempre una gran coherencia en sus actuaciones»<sup>1</sup>.

No cabe duda, si a sus escritos remitimos, del equilibrio y capacidad de integración que esta mujer desarrolló en el transcurso de su vida en orden a la superación de los procesos vividos. Emerge la personalidad de una religiosa centrada y luchadora, con unos ideales claros y con disposición de vivir de forma coherente lo profesado. La capacidad no sólo le viene del ejercicio de su voluntad, sino del protagonismo que otorgó a una mirada trascendente de la realidad, a la vida contemplada desde Dios, lo cual le fortalece para superar todo: «Otras veces tenía males corporales más graves, y como no tenía los del alma, los pasaba con mucha alegría»<sup>2</sup>.

La intimidad lograda con el mismo Dios establece unos cauces de manifestación que pretendemos explicar en el desarrollo del presente capítulo. Nuestra autora busca la unión con Dios y cuando ésta se da se manifiesta por unos cauces que reconocemos como fenómenos místicos. No son los únicos a través de los cuales se evidencia la comunión plena con el Amado, precisamente en nuestra exposición otorgamos relevancia al cauce de la propia vida de Teresa, donde reconoceremos su ser traspasado por la gracia. En numerosas ocasiones se le ha evaluado precisamente en su grado de intensidad de unión por los fenómenos recibidos, lo cual representa un grave error, pues éstos no siempre están presentes en la gracia de la unión plena. Dichos fenómenos llegan a ser

---

<sup>1</sup> J. SÁNCHEZ-CARO, *La enferma Teresa de Ávila, o.c.*, 177-178.

<sup>2</sup> V 30,8.

manifestaciones o expresiones de un aspecto de lo vivenciado en contacto con la trascendencia divina.<sup>3</sup>

Las gracias místicas recibidas por Teresa de Jesús no sólo tocan el ámbito de la intimidad, sino que, al ser algo que atañe a la persona en su totalidad, transformarán también todo ámbito de relaciones con el prójimo. Por tanto, tratamos de una vivencia que se manifiesta a nivel físico, pero que despierta en la persona una transformación profunda de sí misma.

### **1. Fragilidad asumida**

Adoptando todo lo referido en el capítulo anterior, podemos afirmar que Teresa estuvo enferma pero no era una enferma, por tanto, nos detenemos a considerar el modo en que sobrellevó y superó sus enfermedades, lo cual hizo de ella una mujer de extraordinaria fortaleza para llevar adelante la empresa del Carmelo. El estilo de vida que adopta demuestra que tiene un ideal claro y un proyecto de vida que es capaz de impulsar cada una de sus decisiones más allá de su fragilidad. Tal como se apuntó en los diferentes modelos de madurez analizados en el primer capítulo, es un rasgo fundamental si consideramos las actitudes de Teresa y compaginamos cada una de estas actitudes con su consistencia y seguridad personal.

Considerándose mujer que ha pasado los mayores dolores y enfermedades que se pueden padecer en esta vida<sup>4</sup>, Teresa asombra por el grado de superación que adquiere y lo sobrelleva gracias a la capacidad que alcanza, desde su conversión, de pasarlo todo por el tamiz de la vida de Cristo. Desde aquel momento la enfermedad deja de ser un obstáculo en el camino para transformarse en medio de configuración con los padecimientos del Señor, los cuales traen gusto al alma<sup>5</sup>: «con tan buen amigo presente, con tan buen capitán que se puso en lo primero en el padecer, todo se puede sufrir»<sup>6</sup>. Incluso será un signo de obediencia al Señor adoptar la determinación de padecer por él<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. J. SÁNCHEZ-CARO, *Intimidad y misticismo en Teresa de Jesús, o.c.*, 102-132. Realiza una perfecta descripción de cada uno de los fenómenos que experimenta la Santa.

<sup>4</sup> Cf. V 32,2.

<sup>5</sup> Cf. V 11,12; 20,15.

<sup>6</sup> V 22,6.

<sup>7</sup> Cf. V 26,3.

Aquí no se trata de buscar el sufrimiento en sí mismo, sino que cuando éste se presenta en su caminar es capaz de integrarlo en un proyecto en el que la fe juega un papel de suma relevancia, de este modo es como el dolor pasa a sobrellevarse como un medio de purificación por los propios pecados alimentada por la enseñanza de los modelos bíblicos del AT y de los escritos espirituales de la Edad Media<sup>8</sup>. Pero en la contemplación de Cristo estos autores vislumbran la imagen del único médico capaz de devolver la salud perdida. Por tanto, «la mejor medicina termina siendo la meditación sobre la muerte y Dios el auténtico remedio»<sup>9</sup>.

B. Souvignier hace notar que el nuevo cristianismo da un salto respecto a la relación que el judaísmo establecía entre pecado y enfermedad, la cual ya no aparece como castigo sino como un pórtico de manifestación del poder de Dios. Por tanto, la intervención de Cristo es interpretada como salvación de la naturaleza humana. Será por este motivo que, en la Iglesia primitiva, a los sacramentos se le otorga un poder curativo y «al comienzo de la Edad Media se instauró un convencimiento general del efecto curativo, fisiológico, de los sacramentos...»<sup>10</sup>. Testimonio de esta línea de pensamiento podemos hallar en la forma en que Teresa concibe la Eucaristía y la Penitencia.

«¿Pensáis que no es mantenimiento aun para estos cuerpos, este santísimo manjar, y gran medicina aun para los males corporales? Yo sé que lo es, y conozco una persona de grandes enfermedades que, estando muchas veces con graves dolores, como con la mano se le quitaban y quedaba buena del todo»<sup>11</sup>.

«quede el alma y el cuerpo tan quieto, tan sano y tan claro el entendimiento, con toda la fortaleza y deseos que suelo. Y tengo experiencia de esto: que son muchas veces, al menos cuando comulgo, ha más de medio año que notablemente siento clara salud corporal, y con los arrobamientos algunas veces»<sup>12</sup>.

«Oh Jesús mío, ¡qué es ver un alma que ha llegado aquí, caída en un pecado, cuando vos por vuestra misericordia la tornáis a dar la mano y la levantáis! ¡Cómo conoce la multitud de vuestras grandezas y misericordias y su miseria!... Aquí es el acudir a los sacramentos; la fe viva que aquí le queda de ver la virtud que Dios en ellos puso; el alabaros porque

---

<sup>8</sup> Cf. A. EGIDO, *La enfermedad como camino de perfección en la Vida de Santa Teresa*, en A. DEYERMOND & R. PENNY (Eds.), *Actas del I Congreso Anglo – Hispano II*, Ed. Castalia, Madrid 1994, 162.

<sup>9</sup> *Ídem*.

<sup>10</sup> B. SOUVIGNIER, *o.c.*, 326-327.

<sup>11</sup> C 34,5.

<sup>12</sup> R 1,23.

dejasteis tal medicina y unguento para nuestras llagas, que no las sobresanan, sino que del todo las quitan»<sup>13</sup>.

Las enfermedades de Teresa, por tanto, no sólo son vividas desde el aspecto físico, sino que adquieren también un componente espiritual, serán un peldaño para adquirir paciencia y humildad, como así también una señal de la incapacidad del ser humano en encontrarse con Dios. Los textos evangélicos del paralítico en la piscina de Betsaida (Jn 5,2ss.), el ciego de nacimiento (Jn 9,11 ss.) refuerzan la idea que las personas alejadas de Dios o bien en pecado están «atadas de pies y manos, ciegas y mudas»<sup>14</sup>, y el único remedio es favorecer el encuentro, la cercanía con él<sup>15</sup>. En su experiencia, mientras escribe, reconoce el alejamiento de Aquel que es «columna y báculo» y cómo se ha transformado su vida desde entonces.

Es precisamente el alejamiento de la oración, del trato de amistad, de la falta de reconocimiento de las mercedes que Dios le otorgaba lo que provoca, con el paso de los años, un terrible dolor a Teresa que asume su indiferencia con Aquel que tanto miraba por ella. Caer en la cuenta de esta actitud ejerce un sufrimiento que puede compararse a las enfermedades corporales padecidas, a lo cual Dios pone remedio librándola de sí, puesto que por sí misma reconoce no era capaz de librarse<sup>16</sup>. Aunque refiere un dolor espiritual éste también se hace percibir en lo físico.

«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»<sup>17</sup>.

Ya hemos dado cuenta en el capítulo II sobre la unidad con la que Teresa contempla el aspecto somático y el espiritual al analizar el efecto de bienestar que le provoca la oración, lo cual manifiesta la estrecha relación existente entre salud del alma y bienestar del cuerpo. Hay un convencimiento que está en la base de esta unidad que

---

<sup>13</sup> V 19,5.

<sup>14</sup> R 24, 7M 1,3.

<sup>15</sup> Cf. V 19,10.

<sup>16</sup> Cf. V 23,1.

<sup>17</sup> R 1,22.

proclama la santa abulense y es que Dios sana aquello que en el hombre esta enfermo a causa del pecado -el alma- pero no se mostrará menos insistente en proferir que de igual modo Dios está solícito de devolver también la salud del cuerpo<sup>18</sup>.

«La síntesis de la Vida está muy clara: ‘aflicción de penas’ y ‘grandes oraciones’. Vale decir, enfermedad y oración llenan la autobiografía para, finalmente, desembocar en las visiones. Conforme la obra discurre, el sufrimiento espiritual y sus heridas amorosas suplantán el espacio de los anteriores dolores corporales»<sup>19</sup>.

Es por ello que la Santa cuando propone la sanación del alma, no sólo se está refiriendo a un aspecto interior, se refiere a toda la persona porque dentro de su antropología existe una concepción unitaria del ser humano y así, la salud del espíritu afectará necesariamente al organismo físico. Sólo Dios puede devolver al hombre la armonía consigo mismo y con la creación, hacerle descubrir en sí mismo la imagen del Hijo que lleva esculpida en su interior, de hecho, el proceso de sanación no se completará hasta llegar a estar transformados en Cristo.

En el matrimonio, comprendido como el grado más alto de comunión que se puede alcanzar con Dios en esta vida, donde la persona alcanza su mayor dignidad y alteza. La persona es capaz de encontrarse nuevamente en su más profundo centro. Mirando hacia atrás ha podido descubrir de qué manera Dios la fue medicinando, la forma en que con toques delicados (la persona de Jesucristo) la fue despertando a nueva realidad y haciéndola capaz de contener en sí a todo el Misterio y de corresponder a ese acto de entrega con el mismo amor que ella ha recibido.

Será por ello que Teresa no deje de avivar en sus lectores la búsqueda de esta unión sagrada, con el fin de que resplandezca lo más genuino de la obra del Creador, la belleza de la dignidad impresa por él en cada una de sus obras. Según la experiencia teresiana el encuentro con Cristo toca lo más íntimo de la persona y repercute en su manera de obrar, puesto que habrá de asumir sus mismos sentimientos para ser un reflejo del mismo en medio del mundo<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> B. SOUVIGNIER, *o.c.*, 348.

<sup>19</sup> A. EGIDO, *o.c.*, 168.

<sup>20</sup> Cf. V 40,5.

## 2. Vida cristiana mística

El título del apartado permite acceder a la concepción de un mutuo enriquecimiento entre la vida cristiana y la mística, «tienen la misma raíz, el mismo objeto e idénticos componentes sociales. Hay que diferenciarlas de nivel en la vivencia y percepción. No pueden prescindir una de la otra»<sup>21</sup>.

Partimos de la constatación de que el fenómeno místico como tal ha sido estudiado principalmente desde sus manifestaciones y no siempre se dirigieron los estudios a puerto acertado. Es desde la segunda mitad del siglo XX cuando se introduce un método y existe un estudio interdisciplinar desde todas las perspectivas posibles y se logra una visión de conjunto.

El fenómeno místico puede abordarse desde el lenguaje, el cual muestra y al mismo tiempo oculta el Misterio, tiene la capacidad de velar y desvelar. El místico, a través de él expresa algo de lo vivido, pero a su vez experimenta la limitación, la pobreza, se queda balbuciendo ante el Misterio, solo tiene metáforas para expresarse, símbolos, analogías que dicen y desdicen cuanto ha vivido. A mayor experiencia, más diáfano y fascinante es el lenguaje. El lenguaje intenta ser transparencia de lo que se vive.

«Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas. Y mucho tiempo que, aunque me lo daba el Señor, palabra no sabía decir para darlo a entender; que no me ha costado esto poco trabajo»<sup>22</sup>.

«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»<sup>23</sup>.

Huellas de aquel momento intenso a la luz del Misterio, pueden ser las que quedan plasmadas en el cuerpo, intensidad, profundidad, que señalan de tal forma que quien las padece nunca las quiere para sí, sin embargo, son indicio de que lo humano ha traspasado el umbral de lo divino. Pero más allá de estas huellas, existe algo más fundamental, lo verdaderamente real, de aquello con lo que el sujeto se encuentra, más allá de los nombres, es lo que confiere su sello, su identidad última a la experiencia. La misma

---

<sup>21</sup> F. RUÍZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1998<sup>5</sup>, 433.

<sup>22</sup> V 12,6.

<sup>23</sup> V 17,5.



Teresa de Jesús, nos concede un criterio para discernirlos: «pone su acento sobre todo, en los efectos que causan: aumento de virtudes, paz, gozo, libertad, etc., los de origen divino; y turbación y oscuridad, y no mejoría de la vida virtuosa, los causados por enfermedades mentales o por el demonio»<sup>24</sup>.

La experiencia del Misterio también es capaz de imprimir un saber a la persona, la cual lo incorpora a todas las dimensiones de su vida y no se queda sólo en el plano de lo cognitivo. En el plano intelectual el conocimiento que se adquiere puede resultar insuficiente u oscuro, pero podrá ser también la oportunidad para dar el paso a nuevos horizontes e ir más allá de lo conocido. En la mentalidad actual puede resultar poco efectiva la propuesta por estar hablando de cierto silencio del ámbito de la razón, sin embargo, se puede asentar la propuesta si esa experiencia descansa en el plano del sentimiento y en la conciencia experiencial y repercute luego en los actos del sujeto que sintetiza lo que ha experimentado de acuerdo a las características personales. Lo significativo de este proceso de "síntesis" y de comunicación de la experiencia es que cuando hay autenticidad en lo que se ha vivido rompe la barrera de lo subjetivo para expresar lo más genuino del acontecimiento, puesto que esta experiencia ilumina la inteligencia y ensancha el corazón por vía del amor.

«La experiencia mística cristiana no es en el fondo otra cosa que el crecimiento y la maduración en la fe, la esperanza y el amor centrados en Cristo, camino, verdad y vida. Esta maduración trae consigo una síntesis entre la vivencia de comunión con Dios – como don gratuito – y las exigencias concretas de un seguimiento de Jesús»<sup>25</sup>.

### **3. Una experiencia auténtica**

La relación que se establece entre la persona y el Misterio entra a formar parte de su ser, es una relación de amor y no puede renunciar a ella, podrá ir dotándola de forma, de contenido, evitando siempre el riesgo de reducirlo a un mero fenómeno, en el cual, para describirlo puede servirse de la tradición espiritual de la Iglesia pero que siempre admitirá el sello de lo personal. De tal forma es parte de su ser que viene a potenciar todas las instancias propias de su personalidad.

---

<sup>24</sup> D. DE PABLO MAROTO, *El teresianismo. Teología, Espiritualidad y Moral*. Editorial Monte Carmelo, Burgos 2015, 52.

<sup>25</sup> C. MACCISE, *Mística y liberación*, en F. J. SANCHO FERMÍN (DIR.), *Mística de la plenitud humana*, Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, Ávila 2004, 135.

Señalamos, en primer lugar, los elementos necesarios para que se pueda dar una experiencia cristiana madura, pues ésta será el marco para la vivencia de la experiencia mística. Dichos elementos están extraídos de la obra del licenciado en psicología D. Antonio Ávila Blanco<sup>26</sup>.

1. Fe, experiencia total que implica a la totalidad de la persona: como punto de partida estará el encuentro con Dios, el cual va más allá del sentimentalismo y, por tanto, involucra nuestra capacidad racional a través de la verbalización de lo vivido, «sólo cuando hemos andado este camino es cuando nos sentimos en plena posesión de lo que hasta entonces no era más que un bienestar o malestar de fondo»<sup>27</sup>. La fe que supone un proceso de maduración integra la dimensión afectiva y precisa de razonabilidad «no es solamente una doctrina para ser creída, sino que supone y comporta un estilo de vida coherente con el Dios conocido y experimentado»<sup>28</sup>. Teniendo siempre presente el riesgo de no reducir la fe a una ética ni mucho menos a un moralismo. La coherencia entre lo conocido y lo experimentado está en el ejercicio de la fe en los diferentes campos de la sociedad superando así el subjetivismo y el individualismo.
2. Adoptar la fe como estilo de vida, desde la libertad y la coherencia: se adopta como punto de referencia la experiencia acogida en libertad con carácter de totalidad y desde ella se adquiere la capacidad de relación con el mundo, «percibiendo cada una de las cosas, de las personas y de los acontecimientos como parte de un todo coherente»<sup>29</sup>, desde este lugar percibimos nuestra misión. Una misión que no es impuesta sino como parte de la opción que se ha realizado de fiarse de Dios.
3. Fe en clave de camino y búsqueda: el situarse en este camino de búsqueda constituirá un rasgo fundamental de la fe madura. El llevar a cabo una opción e instalarse en ella corre el riesgo de hacer de la fe una ideología, por tanto lo que caracterizaría a la fe madura es la aceptación de que nunca se termina de conocer

---

<sup>26</sup> A. ÁVILA BLANCO, *Madurez, sentido y cristianismo*, Editorial PPC, Madrid 2013, 180-184.

<sup>27</sup> A. ÁVILA BLANCO, *o.c.*, 181.

<sup>28</sup> A. ÁVILA BLANCO, *o.c.*, 182.

<sup>29</sup> A. ÁVILA BLANCO, *o.c.*, 183.

a Dios, dar espacio a la novedad, a la sorpresa, renunciando a nuestras seguridades y depositando nuestra vida en Aquel en quien decidimos confiar.

La propuesta de A. Ávila Blanco es perfectamente conjugable con las que nos presenta D. Luis M. Domínguez<sup>30</sup>, licenciado en psicología, y que apunta a la necesidad de un sustrato adecuado para que llegue, la experiencia mística, a desplegar toda su potencialidad. Dichos criterios nos ayudan a discernir la experiencia de santa Teresa.

1. Sujeto psíquicamente normal, sin patologías psíquicas severas. En el capítulo anterior, a la luz de los estudios confrontados, se descartó en la personalidad de Teresa cualquier tipo de patología.
2. Sujeto normalmente desarrollado, descartando la inmadurez o limitación cognitiva, afectivo, social o moral. D. Luis M. Domínguez considera importante dejar claro que se debe alejar cualquier razonamiento que conduzca a la opinión de que la experiencia de trascendencia otorga madurez a la persona. Es necesario constatar el grado desarrollo previo de la persona. En todo caso la experiencia religiosa posibilita un despliegue mayor de todas las potencialidades de la existencia humana, es cuanto evidenciamos en el proceso de santa Teresa.
3. Motivación clarificada y libre, la cual se puede determinar de acuerdo a las actuaciones de la persona y no sólo desde sus razonamientos, los cuales podrían encaminarse en direcciones opuestas. En este aspecto será conveniente determinar una pureza de intención (criterio espiritual), una motivación natural (criterio psicológico) y las motivaciones auto-trascendentes (conscientes) y naturales (seguramente inconscientes).
4. Coherente con sus valores personales. El axioma teresiano de «andar en verdad»<sup>31</sup> explica con claridad este punto. A Teresa, sus contemporáneos precisamente califican como una mujer amiga de llaneza. El P. Pedro Fernández, dominico y visitador apostólico del Carmelo deseó informarse por medio de la priora de Pastrana de cómo era Teresa de Jesús, le contestó que «no tenía que cuidarse de buscar otro modo para tratar con ella que la verdad, porque era una mujer

---

<sup>30</sup> L. M. DOMÍNGUEZ, *El sujeto de la experiencia de la trascendencia. En diálogo con la psicología*, en P. CEBOLLADA (Ed.), *Experiencia y misterio de Dios*, Universidad de Comillas, Madrid 2009, 191-192.

<sup>31</sup> V 40,3.

amiguísima de ella, y muy devota de tratarla en todo tiempo y con todas las personas»<sup>32</sup>. El cimiento de la búsqueda de esta coherencia le venía de la consideración de sus posibilidades y límites delante de Dios y como Dios es «suma verdad» ella se profesa amiga de esta virtud<sup>33</sup>.

5. Horizonte de valores trascendentes, comprendido como criterio, horizonte y referencia en el modo de actuar. Este aspecto quedará más extensamente clarificado cuando en el próximo capítulo exponamos la presencia de Cristo como modelo del hombre perfecto y cuyas huellas Teresa sigue toda su vida. El horizonte principal que define la vida de Teresa será la vivencia de las virtudes teologales, de una forma más intensa la caridad.
6. Madurez existencial, lo cual se manifiesta en el modo de resolver las diferentes cuestiones de la vida, la capacidad de salir de sí misma para zanjar las dificultades que se le presentan, la constancia y eficiencia en generar un nuevo estilo de vida en el Carmelo. Esta madurez en Teresa estaría definida por el punto anterior donde se evidencia que el fundamento es Cristo y desde él ella descubre su propia identidad a través de su vida de oración y la relación equilibrada con los demás.

Para lograr acceder a esta experiencia mística, a este encuentro con el Misterio, por tanto, será necesaria, en el sujeto, la experiencia del descentramiento de sí, el perderse para encontrarse, entrar en el abismo de su nada, abandonar su propia seguridad para caminar en el sendero de lo desconocido fiándose del Misterio al que decidió entregarle su vida. En esta aparente inseguridad el místico encuentra su seguridad y su paz, su sentido y su rumbo y lejos de perderse se halla... El Dios en quien confía no es producto de la propia imaginación, ni siquiera del propio acto de fe, existe mucho antes que el sujeto lo busque y es en el acto de confianza que realiza, en su mirada, el lugar donde se reconozca. Mi acto de fe se constituye en el medio para llegar a Él.

Por tanto, el perfil de Teresa que podemos construir a partir de estas bases es el de una persona que encarna en el ejercicio de sus facultades y en el discurrir de su vida aquellos principios que libremente acogió como fruto de haber vivido la pertenencia a la

---

<sup>32</sup> ISABEL DE STO. DOMINGO, *Procesos de Beatificación y Canonización de la Madre Teresa de Jesús. Proceso Remisorial de Ávila In Specie (1610)*, Tomo IV, JULEN URQUIZA (Editor), Ed. Monte Carmelo – Ed. El Carmen – Ed. de Espiritualidad, Burgos 2015, 472.

<sup>33</sup> Cf. 6M 10,7.

institución donde tuvo su encuentro con el Misterio. Desde esta experiencia se evidencia en ella un cambio, un crecimiento afectivo que abre puertas de relaciones en un marco de absoluta libertad. Cada uno de los elementos apuntados es distintivo de una experiencia mística sana<sup>34</sup>.

A diferencia de una experiencia psicótica, la experiencia mística es venida de fuera e interviene el uso de la propia libertad para acoger o resistir pero conservando la certeza de que independientemente de cuál fuere la respuesta el Amado sigue amando. Representa la grandeza del Misterio que precisamente se acomoda a la medida de la decisión del amante.

#### **4. Contacto con la verdad**

Una vez expresados los puntos que otorgan autenticidad a la experiencia mística estaríamos de acuerdo en concluir que ésta concede al ser humano bucear en aquello que constituye el centro de su identidad misma. Teresa de Jesús posee una visión positiva del ser humano y pretende desde la propia experiencia conducirlo hacia la verdad que lo sustenta todo, el descubrimiento del Dios amor que habita en lo más secreto e íntimo de la persona, «no estamos huecas por dentro»<sup>35</sup> advertirá a sus monjas a fin de llamarles la atención sobre la presencia divina. Una presencia que, por otra parte, proporciona el descubrimiento de los propios orígenes por permitir vivir en consonancia con la «imagen y semejanza» de Dios. Por tanto, el mensaje que nos presenta a través de sus escritos será: «conocer, rescatar y vivir la grandeza de lo que somos»<sup>36</sup>.

A mayor conocimiento de Dios, mayor conocimiento del hombre, de su dignidad, de su ser más profundo y de su sentido frente a los demás. La experiencia mística, contrariamente a lo que postulan algunas hipótesis psicológicas, permite una clara distinción entre la persona y Dios, no se trata de una fusión ni de una regresión. Es decir que la experiencia de lo trascendente ayudará al ser humano a la construcción de una sociedad en relación con el Misterio y con los otros mediante el vínculo del amor, porque profundiza en la identidad de cada uno de los que intervienen.

---

<sup>34</sup> Cf. J. FONT I RODON, *o.c.*, 66.

<sup>35</sup> C 28,10.

<sup>36</sup> F. J. SANCHO FERMÍN, *La experiencia mística como vía de descubrimiento de la dignidad humana: el humanismo de Teresa de Jesús*, en *Revista de Estudios* 59, Diputación de Salamanca, Salamanca 2014, 196.

Una presencia que, a su vez, posibilita eficazmente el conocimiento<sup>37</sup> y permite alcanzar un camino de interiorización. Señalábamos en el capítulo primero de nuestro trabajo como un aspecto de madurez el que la persona se conozca a sí misma, tome contacto con su propia realidad, asumiendo sus fragilidades y capacidades, integrándolo en la construcción de su personalidad y en la relación con el ambiente.

Teresa, por tanto, destaca esta posibilidad que tiene todo ser humano, animándolo siempre a la aceptación de su propia verdad. En la actualidad la psicología no deja de insistir en la necesidad del conocimiento y aceptación de sí mismo, como peldaño que asegura la posibilidad de avance hacia la plenitud. Avanzar por este camino es tarea que nunca acaba, sin embargo, encamina hacia un crecimiento armónico<sup>38</sup>. El camino de la mística permite entrar en relación consigo mismo y con el mundo desde la experiencia con una realidad distinta de sí mismo.

Esta acción produce un saber que es capaz de ir más allá de las apariencias de las cosas, ahora el místico conoce de Dios lo que antes sabía de oídas, ahora lo ha experimentado, obtiene una certeza subjetiva. Nos asomamos a la experiencia de Santa Teresa de Jesús que nos lo declara:

«Acaeciame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí, o yo toda engolfada en Dios»<sup>39</sup>.

«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 mí 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.

---

<sup>37</sup> Cf. V 13,15.

<sup>38</sup> Cf. F. J. SANCHO FERMÍN, *o.c.*, 192.

<sup>39</sup> V 10,1. Tuvo otras muchas "visiones". Por ejemplo, la primera visión imaginaria de Cristo hacia los 25 años de edad, en un periodo no místico, sino de atonía espiritual estando en el convento de la Encarnación (V 7,6). Algunas visiones intelectuales de Cristo, no sensorializadas (V 27,2-8)

Luego fui a mi confesor, harto fatigada, a decírselo. Preguntóme que en qué forma le veía. Yo le dije que no le veía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar de entender estaba cabe mí y lo veía claro y sentía, y que el recogimiento del alma era muy mayor, en oración de quietud y muy continua, y los efectos que eran muy otros que solía tener, y que era cosa muy clara»<sup>40</sup>.

La certeza, puesto que viene de más allá del propio sujeto, es consustancialmente oscura.

«Profundizando en la noción de experiencia mística cristiana, el sujeto que la tiene, descubre a Dios no por el conocimiento de la ciencia teológica, sino por un "sentimiento" de su presencia o por una especial revelación y un conocimiento por amor cuyo último grado es descrito por los mismos místicos como unión transformante»<sup>41</sup>.

El ámbito para que se pueda dar la experiencia mística usualmente, en los místicos cristianos, ha sido mayormente en la oración, es donde llegan con mayor intensidad a encontrar ese espacio de intimidad, familiaridad y cercanía con el Misterio, donde se evidencia un mayor signo de la presencia del Otro como Tú que interpela e invita al diálogo y a la confrontación, a la escucha, a la amistad, a la donación de sí.

## **5. Praxis que libera**

Sin bien la meta que todo ser humano quiere y debe alcanzar es la felicidad y en definitiva es también lo que Dios quiere para sus hijos, la libertad es fundamental en este proceso. Humanamente no hay felicidad verdadera, sin libertad, sin caridad, sin donación. Teresa encontrará la verdadera libertad en la medida que se deja guiar por el Espíritu, por tanto, nos irá relatando su propia experiencia, el modo en el que llega a ser señora de sí misma y consigue querer lo que Dios quiere. Libertad será, por tanto, hacer opción clara por Dios y desde él, salir al encuentro del prójimo.

El punto de partida será la consideración teológica del estado de libertad en la que Dios ha creado al hombre, «libertad creada, subordinada y dependiente de la relación divina; está condicionada y actualizada por ella. La relación personal del hombre con Dios no reprime su capacidad decisoria, sino que la hace más intensa y la orienta a su verdadero fin»<sup>42</sup>. Considerada desde la espiritualidad, dicha libertad será don y tarea, pues

---

<sup>40</sup> V 27,2

<sup>41</sup> D. DE PABLO MAROTO, *El teresianismo. Teología, Espiritualidad y Moral*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2015, 43.

<sup>42</sup> C. GARCÍA, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1990, 203.

adquiere plenitud en la medida que se ejercita desde la verdad en relación al fin y al bien. Capacidad, en definitiva, que posee la persona para disponer de sí para su realización.

Dentro de la mística teresiana, la libertad será fruto del encuentro con el Dios que libera, que nos va descubriendo su proyecto salvador y permite que nos posicionemos ante él. La persona, por sí misma, no podrá adquirir un grado suficiente de libertad para éste obrar sin que la gracia de Dios lo posibilite, es Dios el que lo hace libre con su gracia.

«Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo, haciendo hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto de mi salud. Como fue hecho de quien es poderoso y Señor verdadero de todo, ninguna pena me dio»<sup>43</sup>.

Es la misma experiencia mística la que le proporciona esta experiencia de libertad y así lo evoca cuando decide plasmarlo en su autobiografía: «Esto entiendo yo y he visto por experiencia: quedar el alma señora de todo y con libertad en una hora y menos, que ella no se puede conocer»<sup>44</sup>, «Me hizo [el Señor] grandísimas mercedes, y éstas me daban tanta libertad y tanto me hacía menospreciar todo lo que veía...»<sup>45</sup>.

Todas las gracias que recibe se orientan a una experiencia de libertad que va en aumento, que le otorgan el señorío sobre sí para optar por Aquel que es la misma Hermosura. Hemos adelantado ya, y profundizaremos en el capítulo siguiente, que la mística teresiana lleva el sello de Cristo, por tanto, esa experiencia de liberación pasa por optar por él.

«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»<sup>46</sup>.

Adquirir en mayor o menor grado la libertad será consecuencia de la opción por Dios en la vida de la persona, será su amor el que la edifica, el que **la** hace señorear todas las cosas y situaciones, es el que permite una opción de exclusividad teniendo en poco

---

<sup>43</sup> V 24,8.

<sup>44</sup> V 20,23.

<sup>45</sup> V 34,3.

<sup>46</sup> V 37,4.



todo lo que no sea él. Dios y los hombres pasan a situarse en el centro de todos los movimientos y el sí mismo pasa a un plano secundario. La adquisición de la libertad se traducirá en amor que se dona, que sirve desinteresadamente, será el modo de entrar en el dinamismo de la vida nueva.

La disposición para bien obrar que genera el encuentro exige en la persona una determinación clara, una búsqueda sincera de avanzar en esa disposición, es el modo en que Él irá potenciando el ejercicio de la virtud: «Estas almas desean siempre pensar en Él y amarle; esta determinación es la que quiere»<sup>47</sup>. Junto a esta disposición irá creciendo en la persona un «mayor desasimiento en las cosas de esta vida, y con más ánimo y libertad»<sup>48</sup>.

La libertad que se va acrecentando, con estas características, es la que viene de Dios y participa de la libertad de Jesús, liberada de todo egoísmo y con una gran apertura para el servicio y el amor al prójimo. Evidentemente, la libertad de Dios es ejercida sin límite alguno, la libertad de la persona ha de ser conquistada desde la relación con Cristo. En Teresa se define con claridad que la libertad es parte de un proceso de acogida, en cuanto don y de tarea, algo que tiende a alcanzarse en una relación cada vez más intensa con Dios.

Una de sus conversiones, la más popularmente conocida que relata en V 9, será un proceso de liberación a partir del perdón de sus pecados incluso de liberación de su propia afectividad<sup>49</sup>; pero se hace extensiva a todas las instancias de su vida. Por tanto, es el encuentro con Cristo el que configura su proceso de liberación en el plano familiar, conventual, eclesial y social. El mismo Cristo guiará e instruirá en este nuevo camino.

## **6. Mística, amor en ejercicio**

Pero tenemos otro medio además de la oración y es el ejercicio o práctica del "amor", concebido éste como uno de los pilares sobre los que se asienta la fe cristiana y que permite imitar a Aquel, que, en palabras de Sta. Teresa es el «Capitán del amor» (refiriéndose a Jesucristo), el cual se puso el primero para que pudiésemos seguir sus huellas.

---

<sup>47</sup> V 11,15.

<sup>48</sup> R 2,2.

<sup>49</sup> Cf. V 24,5-7.

«El lazo entre mística y moral, presente en todas las formas de mística, adquiere una intensidad especial en el caso de los místicos cristianos. La adhesión a Dios tiene lugar para ellos en la vida y la persona de Jesucristo. Esa adhesión se torna, pues, para los cristianos, seguimiento. Creer en Jesucristo, en Dios revelado en Jesús, es hacer suya la forma de vida que lo revela, es, pues, seguir a Jesús, sus actitudes, sus comportamientos. A quien vive en Jesucristo le corresponde hacer suyos los sentimientos de Cristo Jesús; adoptar, pues, la forma de vida que se sigue de haber aceptado a Dios como Padre y de haber recibido su Espíritu. Esa forma de vida no es sólo una consecuencia del hecho de creer, una forma de conducta que imponga el hecho de creer a los cristianos. Forma parte del ejercicio de la fe; y, por tanto, es una dimensión del ser cristiano que tiene que formar parte de la vivenciación de la fe en que consiste la experiencia mística. Ética y mística aparecen así dimensiones inseparables de la existencia cristiana.

Así, pues, la experiencia mística no excluye la dimensión ética: la incluye, la provoca y la desarrolla. Pero, dada la relación estrecha y recíproca que mantienen estas dos dimensiones, es posible mostrar que la experiencia ética remite a la experiencia mística, constituye su preámbulo natural, predispone a ella y la expresa. Es posible, pues, mostrar un lado místico de la experiencia ética del creyente, e incluso de la experiencia ética de todo hombre»<sup>50</sup>.

Desde esta perspectiva Dios no es un objeto, sino el fundamento de la realidad, el que posibilita que todo se pueda hacer, vivir todo bajo su mirada. «Entre los pucheros anda el Señor, ayudándonos en lo interior y exterior»<sup>51</sup>, «Porque el verdadero amante en todas partes ama y siempre se acuerda del amado. Recia cosa sería que sólo en los rincones pudiese traer oración»<sup>52</sup>. En el caso de Teresa su mística estará marcada por la identificación con el Crucificado y desde la comunicación de sus experiencias precisamente lo que intenta transmitir es cómo ese encuentro con Dios ha transformado su vida.

Con el sello de su propia experiencia, Teresa viene para descubrirnos que una vida que se precia de ser cristiana, pero no tiene oración, que no da paso a la contemplación y no ejerce la caridad es impensable que se pueda perfeccionar. Es preciso dar paso a la actividad interior que el mismo Dios hace posible infundiendo la llama de la caridad, la cual no se limita al ámbito de la actividad interior, sino que irrumpe en una multitud de obras en pos de la transformación de la ciudad terrena. El cristiano que así se deja invadir

---

<sup>50</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Editorial Trotta, Madrid 2003<sup>2</sup>, 461-462.

<sup>51</sup> F 5,8.

<sup>52</sup> F 5,16.

por la acción del encuentro se sorprende obrando por la ley del amor. A tal punto llegará esta acción que permite comprender la transformación que se está operando y se convierte en criterio que verificará la experiencia religiosa. De este modo lo verifica Teresa: «Es otro libro nuevo de aquí en 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»<sup>53</sup>.

Teresa misma acentúa el carácter dinámico que posee la oración en la que logra descubrir la exigencia de Dios y la respuesta propia. Una exigencia que se verificará en forma de amor paciente de amistad, éste será el ingrediente fundamental para que se lleve a cabo el proyecto de hacernos a imagen y semejanza suya. La novedad de la vida nueva estará marcada por el sello y el protagonismo de la gracia recibida, configurando a la persona con la imagen de Cristo: «que no vivo yo ya, sino que Vos criador mío vivís en mí»<sup>54</sup>.

Es esta una preciosa invitación para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, caer en la cuenta de que en medio de la vida habita Dios y que ese Dios no se esconde, se deja ver, se deja encontrar por aquellos que con mirada atenta están dispuestos a detenerse por un momento y cruzar su mirada con la suya, dejarse acariciar por la brisa de su susurro reconfortante después de un día agitado, o simplemente una sonrisa capaz de llenar de optimismo la jornada.

Dios que se revela, se muestra, se deja ver en los detalles de cada día,preciado descubrimiento que no puede quedarse sólo como intuición, junto a la oración y a la práctica del amor son signo, señal, sello de la mística que invade el corazón del cristiano de este siglo.

La mística es el distintivo de aquel que en el uso de su libertad ha decidido donarse, confiar en el Misterio y se ha dejado modelar y transformar en el encuentro con Él en práctica de la caridad en medio de una comunidad. En medio de una sociedad, marcada por tantas búsquedas y necesidades que padece el ser humano, el ofrecimiento de una mística auténtica, puede ser el camino para la transformación de las estructuras y de los ámbitos más necesitados de un cambio hoy.

---

<sup>53</sup> V 23,1.

<sup>54</sup> V 6,8.

## **7. Recapitulación**

Iniciamos el capítulo con la advertencia de que las enfermedades físicas atribuidas a santa Teresa no menoscabaron la lucidez y entereza con la que se determinó a seguir con fidelidad el proyecto del Señor. Ni una sola de las enfermedades dejaron secuelas capaces de impedir que viviese con coherencia su papel de religiosa determinada a promover un cambio en los destinos de su Orden. Hemos afirmado que uno de los cauces por los que pudo evidenciar su grado de intimidad con Dios fueron los fenómenos místicos, pero no es el único, en el presente capítulo y en el siguiente pretendemos destacar que el otro cauce, el de la vida misma transformada en servicio, es del que ella más se fiaba y aconsejaba como criterio de discernimiento.

Consideramos pertinente realizar una exposición de la importancia de la mística en la vida cristiana y cuánto incide en orden a alcanzar su plenitud y el de expresión de dicho fenómeno y los distintos enfoques para su estudio, tomando consciencia de que ninguno llegará a descubrir en su totalidad la realidad del Misterio, que poseen límites pero que, sin embargo, clarifican su comprensión y sus expresiones.

La experiencia como tal se asienta en la vida de una persona concreta, con lo cual ésta tendrá que dar muestras de un perfil maduro en orden a potenciar todo aquello que deviene del encuentro con Dios. Es por ello que introducimos un apartado donde precisamos en primer lugar los rasgos de una vida cristiana madura y posteriormente apuntamos a los que son necesarios para identificar una experiencia mística. Ambas valoraciones realizadas por autores que han estudiado ampliamente el tema. En cuanto a la vida cristiana madura, como parte del proceso que se realiza es necesario el proceso de verbalización, la coherencia de vida con lo que se ha recibido, alentar el mecanismo de la búsqueda constante, la certeza de que no se puede terminar de conocer nunca a Dios.

Con las condiciones que expone D. Luis M. Domínguez nos referimos al sujeto que posee un psiquismo normal, descartando cualquier tipo de inmadurez, con una motivación clara pasada por el filtro de sus opciones de vida, con valores trascendentes y por último una madurez existencial. Cada de una de estas características las hemos vislumbrado en Teresa de Jesús, con lo cual toda su existencia se ha ido fraguando para el encuentro y la permanencia en el Misterio de Dios.

Estar preparado para acceder a esa experiencia, como tal, no es el final del camino, sin embargo, no es un punto de llegada, sino que posibilita una profundización mayor en la propia verdad desde la verdad de Dios, revalorizando la dignidad de la propia persona creada a imagen de su Creador y concibiéndose parte de un proyecto que excede con creces sus propias fuerzas. La persona se realiza en la certeza subjetiva de este encuentro, halla su lugar y es partícipe de su crecimiento armónico al mismo tiempo que posibilita con su testimonio a otros el acceso a esta verdad.

No es posible hablar de conocimiento de la propia verdad sin hacer mención a la libertad. Libres de ataduras externas e internas, de las etiquetas que nos ponen y nos atribuimos a nosotros mismos. El que posibilita el acceso a nuestra verdad es, precisamente, Aquel que es la Verdad, Cristo. En la contemplación de su rostro Teresa descubre quién es el hombre, quién es ella y la preciosa dignidad otorgada. En el encuentro con esta verdad se entrelaza la conjunción del binomio don – tarea. Existen aspectos que la persona por sí misma no podrá descubrir si no se le da parte en ellos mediante la intervención de la gracia y esa gracia va en aumento con el grado de unión que irá alcanzando cuyo fin será siempre la adquisición de un grado mayor de señorío.

Dicho señorío da libertad para valorar como pérdida todo aquello que esté fuera de Cristo y lleva a cabo una opción por Aquel que pasa a ser el centro de todos sus movimientos. La opción conlleva carácter de exclusividad, que lejos de encerrar a la persona en un intimismo la lanza a un compromiso mayor con la realidad como parte del dinamismo de la vida nueva que ha recibido. Si crece la disposición, más abundante será el don recibido, pues Aquel que es el origen de todo don, es lo que precisa.

La mística, según vamos observando, no sólo se limita a conceder gracias para la persona que accede a ella, sino que es capaz de conseguir que la persona se deshaga en la donación o práctica del amor que recibe. Una vez que se logra la adhesión a Jesucristo su forma de vida se constituye *leitmotiv* siguiéndolo en su modo de obrar y su grado de comunión y aceptación de la voluntad del Padre. Por tanto, la vivencia mística, abre paso a una experiencia ética, en la cual la persona desarrolla todo el caudal de amor transformante que recibe en bien de los demás, amando en todas partes y recordando al Amado.

Uno de los espacios para que la vida cristiana se disponga al encuentro deseado será el de la oración, relación de intimidad con el Dios revelado en Jesucristo y que enciende en la persona la llama de la caridad, obrando sólo desde la ley del amor, verificando de ese modo su progreso espiritual, reconociendo que nada de lo que obra podría llevarlo a cabo si no es con la fuerza que comportan esos instantes estando bajo la luz de Su mirada. Por tanto, Dios se hace el encontradizo en medio de lo cotidiano, se hace cercano, amigo y compañero de camino, y aporta en el camino la esperanza necesaria para seguir obrando el bien.

La oración no sólo será el pórtico por el que nos adentramos al Misterio, sino que es aquella que también permite caer en la cuenta del comienzo de una nueva vida, la cual pone sus cimientos en la verdad de un Dios que hace crecer las virtudes que comprometen en la construcción de una nueva realidad. La oración, con matiz teresiano, despierta un proceso de crecimiento en la persona, donde es necesario descubrir la necesidad de la confrontación de la propia realidad con aquello que se está recibiendo, pretender la maduración sin el necesario intercambio de pareceres mientras se hace camino es correr el riesgo de perderse en autojustificaciones y cerrarse a las puertas de una transformación que alcance a la persona en su totalidad.

## **CAPITULO IV**

### **TERESA, SIERVA DEL AMOR**

En el capítulo anterior queda expuesta la relevancia de la experiencia mística en la vida cristiana como fuente de unificación que ayuda al desarrollo de todas las capacidades de la persona. Ésta posee un punto de partida y un camino para su desarrollo.

En la experiencia de Teresa reconocemos en primera instancia el deseo, la búsqueda que le impulsa a profundizar con la realidad de Aquel que previamente fue acogido como compañero en el peregrinar. Este deseo propicia el encuentro (oración). Y en este encuentro con la humanidad de Cristo, descubre su preciosa dignidad y define su propia identidad mientras hace camino: «siervos del amor».

La identidad que Teresa descubre que puede desarrollar le permite vivir su propia humanidad con una serie de actitudes: contempla en Aquel que revela en su persona lo mejor de lo humano, cosa que le hace objeto de la predilección del Padre. Y aunque el cambio conlleva lo propio de la «determinada determinación» teresiana, es imprescindible tener en cuenta la fuerza transformadora de la gracia, que acabará poniendo el sello de lo definitivo en la obra en ella comenzada y acompañada por el Padre.

Es la misma gracia divina la que sale al encuentro de Teresa y despierta y sostiene en ella el ejercicio de las virtudes. Éstas, con el preciso cuidado, tienden a multiplicarse tras ser fecundadas por el amor.

Estamos a las puertas de lo que entendemos como la configuración con Cristo. Este proceso refuerza en Teresa unos rasgos que manifestarán su grado de unión con Dios y la conducirán a hacer de su vida un verdadero anuncio del poder y la fuerza que Dios ejerce en quien, en el ejercicio de su libertad, está dispuesto a dejarse confiadamente en sus manos. Despertar a este dinamismo de la gracia es lo que Teresa considera experiencia cierta de una espiritualidad bien vivida.

#### **1. La oración camino hacia la plenitud**

Los aspectos reseñados en el capítulo precedente sugieren que toda experiencia cristiana auténtica tiende a una vivencia mística como parte de un proceso evolutivo de la fe. No nos referimos aquí a los fenómenos místicos, los cuales según se ha observado

pueden estar presentes o no. Esta experiencia hace de la persona testigo de una realidad superior que, al acercarse, provoca el conocimiento de la realidad de Dios<sup>55</sup>.

De este modo se propicia una profundización en la conciencia de nuestra dignidad, de la presencia del Creador, de la amistad forjada, de los obstáculos que se superaron. Este conjunto de descubrimientos hace posible que la persona fragüe un espacio de vida interior y emprenda un camino de perfección, santidad y unión con Dios.

El itinerario de santa Teresa transcurre por diversas etapas que van desde el cansancio y descontento por «las ruines costumbres»<sup>56</sup> que alberga hasta alcanzar la unión plena de amor. Su caminar, en todo momento, está precedido por el dinamismo de la gracia, la cual la asiste en sus continuos intentos de cambio para tornar al camino que Dios le señalaba. Toma la determinación de «darse del todo al Todo»<sup>57</sup> sin hacerse partes y, muriendo a sí misma, comenzará una nueva vida.

La vida nueva se nutre de la relación de amor - amistad con Dios, que nace de la misma oración y mediante la cual despierta a la consideración de su vida como historia de salvación. Descubre que este Dios en quien confía miraba y remiraba<sup>58</sup> la forma en que volviese a Él.

El P. Jesús Castellano describirá este descubrimiento en clave de relación de amistad en la vida de Teresa como elemento necesario dentro de la vida del cristiano:

«La oración es un camino, proceso, búsqueda, profundización. Hay un aspecto dinámico que abre el encuentro personal con Dios a una aventura cotidiana y a una personalización constante; Teresa insiste siempre en este dinamismo de la oración - vida abierta a nuevas sorpresas en el Dios que pasa a ser el protagonista de la vida.

Además, la amistad entraña una exigencia de transformación: «porque para ser verdadero el amor y que dure la amistad hanse de encontrar las condiciones: las del Señor ya se sabe que no puede tener falta, la nuestra es ser viciosa, sensual, ingrata»<sup>59</sup>. Una vida de oración

---

<sup>55</sup> Cf. D. DE PABLO MAROTO, *Ser espirituales de veras. Manual de vida cristiana*, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2017, 293. Realiza una caracterización sistemática de la experiencia mística.

<sup>56</sup> V 9,1.

<sup>57</sup> Cf. C 8,1.

<sup>58</sup> Cf. V 2,8.

<sup>59</sup> V 8,5.



es una vida de comunión con Dios, que transforma al hombre desde dentro, pero que manifiesta el cambio que se opera en la vida con una floración de virtudes cristianas»<sup>60</sup>.

Por consiguiente, este adentrarse en el camino espiritual de la Santa permite descubrir la estrecha vinculación entre el fortalecimiento en la práctica oracional y la transformación que se lleva a cabo en su persona. Conoce al Dios que es autodonación y que le conduce al olvido de sí para dar contento a los demás. Teresa involucra, en esta relación, cuerpo y alma. Cielo y tierra se unen en un solo ser y desatan el dinamismo de la coherencia: a tanto amor recibido sólo se podrá corresponder con amor, amor concreto en la vida del hermano.

«Todas estas cosas que he dicho, me hacen a mí creer que estas cosas son de Dios; porque como conozco quién yo era, que llevaba camino de perderme, y en poco tiempo con estas cosas, es cierto que mi alma se espantaba sin entender por dónde me venían estas virtudes; no me conocía, y veía ser cosa dada y no ganada por trabajo»<sup>61</sup>.

El «trato de amistad» con el Señor enciende el corazón de Teresa en el servicio y ella misma se sorprende: «paréceme tengo mucha más piedad de los pobres, que solía»<sup>62</sup>. Simultáneamente siente cómo crece el desasimiento y la libertad<sup>63</sup> y aumenta la disposición para llevar a cabo todo por el Señor<sup>64</sup> con la fortaleza necesaria para conducirlo a buen puerto<sup>65</sup>.

La propuesta teresiana de fomentar una vida de trato con el Señor más asidua, no es privilegio de los monasterios, sino que se abre paso en toda vida cristiana que manifiesta inquietud por poner sus bases en el Misterio que la habita, que ansía recorrer un camino de autenticidad, que busca crecer, madurar en la opción realizada. Ahora bien, no todo el mundo tiene el tiempo y espacio para vivir como Teresa, se podrá argüir, y aquí es donde juega un papel de importante la capacidad de vivir esa vida de íntima unión con Dios a fin de encontrarlo en todas las cosas.

«Tiene que existir y existe una forma de realizar la experiencia mística en medio de la vida, en las condiciones que comporta la vida en familia, el desarrollo de una profesión,

---

<sup>60</sup> J. CASTELLANO CERVERA, *Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina*, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002, 196-198.

<sup>61</sup> R 1,24.

<sup>62</sup> R 2,4.

<sup>63</sup> Cf. V 20,23.25.

<sup>64</sup> Cf. V 20,22-24.

<sup>65</sup> Cf. V 21,5.10-11.

los compromisos ineludibles que comporta la pertenencia. Puede afirmarse, pues, que la experiencia mística es realizable en medio del mundo, en la vida cotidiana. Y puede afirmarse, por tanto, que el futuro de la religión depende de que los hombres religiosos, en concreto los cristianos, den con formas concretas de realización de esa experiencia en tales circunstancias»<sup>66</sup>.

Una de las formas concretas que propone J. Martín Velasco es la contemplación, como fuente y meta de esta vida, considerando que también para nuestros tiempos es necesaria la correcta integración del binomio contemplación–acción, adoptando para ello el modelo místico de San Ignacio o de Santa Teresa. Cada uno de ellos dentro de su propia espiritualidad ha sabido encontrar a Dios en su interioridad y, al mismo tiempo, en cada una de las acciones que realizaba. La comprensión de la oración teresiana no está relacionada en exclusividad con momentos, más bien busca animar al encuentro con Dios y el ejercicio del amor en todas las instancias de la vida<sup>67</sup>.

Será, por tanto, un desafío para el hombre de hoy propiciar ese espacio para el ansiado encuentro.

«Con Dios se encuentra uno «del alma en el más profundo centro»; pero este centro no es un lugar, es una metáfora para lo mejor de nosotros mismos, nuestro ser más personal, nuestro proyecto global de vida, nuestra opción fundamental. Y porque ese centro interviene en toda nuestra vida, si la vivimos con una determinada hondura, con el oído atento, con una mirada purificada y sencilla, con serenidad y en actitud de confianza, el encuentro con Dios puede producirse en todas las circunstancias, «ora comamos, ora bebamos», y, especialmente, cuando damos de comer y damos de beber»<sup>68</sup>.

Existe una invitación a realizar la experiencia de Dios en medio de los quehaceres de la vida, «entre los pucheros»<sup>69</sup>. Esta es la propuesta de Teresa. Y, fundamentalmente, ese camino se transita dejando el protagonismo a Dios para que conduzca libre y amorosamente, a tomar conciencia del don recibido.

En dicha toma de conciencia va surgiendo la necesidad de propiciar los espacios de soledad, intimidad y complicidad con el Amigo, para que se fortalezca la relación. Los textos teresianos están sembrados de referencias sobre la dificultad para establecer un

---

<sup>66</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Editorial Trotta, Madrid 2003<sup>2</sup>, 483.

<sup>67</sup> Cf. F 5,15.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 403.

<sup>69</sup> F 5,8.

encuentro de esta categoría, cuando esto se alcanza, dirá Teresa que «lo más está hecho»<sup>70</sup>. Previamente hubo un trabajo, una actitud que le ha llevado a tomar esa decisión. Ya no hace falta mirar el menor o mayor adelanto que tienen los que están alrededor, sino fijar la atención en quien «sabemos nos ama»<sup>71</sup>. El tiempo que gastamos en entablar esta amistad será tiempo ganado, nunca será perdido.

La riqueza que Teresa extrae de esos encuentros ya lo hemos apuntado al desarrollar el apartado del conocimiento de sí. La pericia con la que Teresa accede al espacio interior propio y las acertadas sugerencias que realiza a sus lectores, exponen las situaciones en las que la persona se puede hallar y las circunstancias que pueden ayudar.

Una consigna determinante será libertad y no llevar el «alma arrastrada»<sup>72</sup>. En los inicios podrá ser que resulte dificultoso recoger el entendimiento, estar con todas las potencias empleadas en el acto o espacio de oración. Santa Teresa, para estos casos, expande el espacio del encuentro con Dios a otros pasatiempos santos: obras de caridad, conversaciones, paseos, etc., con tal de no arrinconar, agobiar al orante.

«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»<sup>73</sup>.

«Dije «con discreción», porque alguna vez el demonio lo hará; y así es bien ni siempre dejar la oración cuando hay gran distraimiento y turbación en el entendimiento, ni siempre atormentar el alma a lo que no puede. Otras cosas hay exteriores de obras de caridad y de lección, aunque a veces aun no estará para esto. Sirva entonces al cuerpo por amor de Dios, porque otras veces muchas sirva él al alma, y tome algunos pasatiempos santos de conversaciones que lo sean, o irse al campo, como aconsejare el confesor. Y en todo es gran cosa la experiencia, que da a entender lo que nos conviene. Y en todo se sirve Dios. Suave es su yugo, y es gran negocio no traer el alma arrastrada, como dicen, sino llevarla con suavidad para su mayor aprovechamiento»<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> V 11,12.

<sup>71</sup> V 8,5.

<sup>72</sup> V 11,16.

<sup>73</sup> V 13,2.

<sup>74</sup> V 11,16.

«Mas hay muchas cosas adonde se sufre, como he dicho, tomar recreación aun para tornar a la oración más fuertes. En todo es menester discreción»<sup>75</sup>.

«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»<sup>76</sup>.

Sobre la base de estas consideraciones podemos afirmar que en lenguaje teresiano, cuando se habla de perseverar en el camino de la oración se está indicando un modo de ser discípulo de Jesús. Cuando Teresa inicia el «tratadillo de la oración»<sup>77</sup> declara que es para aquellos que desean ser «siervos del amor»<sup>78</sup>, descubrirá que el efecto del amor es el servicio. Es la comprensión de la oración como la fe en ejercicio, como el encuentro con una persona, con el deseo de entrar en su vida. Es mucho más que una práctica porque nos estará introduciendo en el proceso de ser cada vez más humanos.

## **2. Humanidad de Cristo, plenitud del hombre**

Según se ha visto, la relación de amistad que Teresa establece a través de la oración propicia la intervención de la gracia divina, suponiendo en el orante la disposición por vencer las dificultades que se presentan. La perseverancia en el camino asegura un dinamismo de cambio que tiende a potenciar las capacidades humanas. El origen lo encontramos en la persona de Cristo. Todo el empeño de Teresa pasa por identificarse con Cristo (verdadero Dios y verdadero hombre): es su impulso vital.

El Dios que descubre tras sus años de infancia y juventud cede paso al Dios que se manifiesta en la persona de su Hijo. Su caminar adquiere solidez en la medida en que esa identificación se va haciendo más real, y su vida experimenta una apertura a ese misterio. Contra la opinión de algunos teólogos de la época, Teresa desarrollará una espiritualidad con base en la humanidad de Cristo, en la cual reconoce está el verdadero motor de la vida mística, «puerta por donde debemos entrar»<sup>79</sup> para establecer nuestra íntima relación con el Padre. No concede prevalencias de una naturaleza sobre la otra

---

<sup>75</sup> V 13,11.

<sup>76</sup> V 13,2.

<sup>77</sup> Cf. V 11-22.

<sup>78</sup> V 11,1.

<sup>79</sup> V 22,6.

«sino que lo que ella quiere dejar bien clarificado es que cercenar cualquiera de estas características o dejarlas en la penumbra, es cercenar la realidad de Jesucristo»<sup>80</sup>.

Siendo Cristo el modelo somos invitados a descubrir, en su contemplación, que no ha dejado de hacer nada para contentar al Padre, para que éste pusiese en él toda su complacencia, llegando al extremo de que «cada día se deja hacer pedazos por nosotros»<sup>81</sup>, no teniendo otra condición sino la del servicio pues no hizo cosa «sino servirnos»<sup>82</sup>. Es la comunión íntima que posee con el Padre la que le lleva a este acto de donación continua y será el motivo por el que Teresa invite a la experiencia de esa misma comunión en Cristo con el Padre. Desea que a través de la humanidad de Cristo entremos a formar parte de la vida divina, que nuestra existencia quede totalmente transformada por la participación en la vida trinitaria. Este dinamismo irá adelante en la medida en que nos hagamos conscientes de que somos del «bando del Crucificado»<sup>83</sup> y que estamos invitados a imitar en todo al «capitán del amor»<sup>84</sup> que se puso en todo primero, incluso en el padecer.

Contemplando a Cristo se logra la recreación del ser y se halla un estímulo que capacita para emprender un camino decidido tras sus huellas. Es con esa presencia que el orante entra en relación de amistad, en diálogo y florece cuando ha logrado la intimidad con Cristo, esta intimidad no es una idea, sino una experiencia. El orante para realizarse debe encontrarse con el Otro. De lo cual se deduce que sin seguimiento y sin las implicaciones que éste tiene no hay profundización ni avance posible en la vivencia de la fe.

«La encarnación de Cristo y lo que ella conlleva, no fue un asunto privado que afectara exclusivamente a Cristo, lo sucedido es el anticipo de lo que tiene que suceder en cada hombre [...] Todos los componentes del hombre quedan radicalmente dirigidos hacia la historia de Jesús. Este suceso no nos concierne únicamente desde un ángulo ideológico, como una revelación de cosas o ideas acerca de Dios, sino más bien existencialmente, en cuanto que la revelación fundamental de Dios es la persona de Jesús, que ahora actúa místicamente en los cristianos, pues vive en su mismo yo»<sup>85</sup>.

---

<sup>80</sup> S. CASTRO, *Cristología Teresiana*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1978, 304.

<sup>81</sup> C 33,4.

<sup>82</sup> 3M 1,8.

<sup>83</sup> Cta. Al padre Ambrosio Mariano, 9 de mayo de 1577.

<sup>84</sup> C 6,9.

<sup>85</sup> S. CASTRO, *o.c.*, 15.

Los estudios que diferentes autores elaboraron sobre la espiritualidad teresiana, coinciden en afirmar que es Cristo quien concede, a la espiritualidad y ética teresianas su solidez e identidad, es su punto de partida y se constituye en referencia ineludible en todo su proceso de crecimiento. Evidencia de esta relevancia es la estructura que Teresa concede al libro de su *Vida*, está estructurado a partir de un acontecimiento cristológico profundo.

Por tanto, es imposible acercarse a la consideración de los rasgos del humanismo teresiano sin considerar este sello cristológico. Teresa, al contemplarse en el espejo de Cristo, da vida, de forma anticipada, a la premisa pronunciada por el Concilio Vaticano II: «El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rom 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor»<sup>86</sup>. En virtud de su conformación con Cristo, Teresa desarrolla su existencia con la única premisa de amar a Dios y hacerle amar, adquiere libertad, para «vivir para servirle»<sup>87</sup>, para que su voluntad sea esclava de la de Dios.

### **3. Rasgos de humanismo teresiano**

Conformada con Cristo, Teresa examina su propia humanidad con el fin de adquirir un conocimiento profundo de las raíces de su dignidad; esto es, considerar la belleza que significa ser imagen y semejanza de Dios. Ella aprende y enseña a ser expertos en humanidad desde la contemplación de la humanidad de Cristo, desde ese punto rescata la dignidad de cada ser humano.

«Otro rasgo de la ética teresiana con respecto al cristiano que ella postula es el de la armonía. Se da como una ósmosis entre unas actitudes y otras, complementándose mutuamente. Constitutivos fundamentales de dicha antropología son: la alegría contagiosa, la dulzura en el trato, la serenidad interior, la paz del rostro, la comprensión del otro y síntesis entre acción y contemplación»<sup>88</sup>.

Nos detenemos en los párrafos siguientes en la observación de aquellas actitudes que estando arraigadas en su vida se constituyen en rasgos de una personalidad que camina hacia la madurez. Aunque estos rasgos están sólidamente fundados en su caminar,

---

<sup>86</sup> J. PABLO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, BAC, Madrid 1974<sup>26</sup>, n° 22, 217.

<sup>87</sup> 7M 3,14.

<sup>88</sup> S. CASTRO, *Ser cristiano según Santa Teresa*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1985<sup>2</sup>, 327.

Teresa es capaz de interrogarse permanentemente a través de su mirada interior, sobre cómo puede mejorar para agradar más a Dios, para reproducir mejor la imagen del Hijo.

Adquiere una capacidad extraordinaria para amar y ser amada, creando lazos de comunión, desarrollando la capacidad de valorar a cada una de sus amistades de forma personal sin cerrarse a particularismos. Teresa resplandece con un perfil de vitalidad sorprendente, reconociéndola en el grupo de las «ánimas animosas»<sup>89</sup> que no apoca sus deseos para lanzarse a la aventura del proyecto marcado por Dios<sup>90</sup>.

Mujer que comparte la riqueza de su mundo interior, de aquello que extrae del más profundo centro, de la comunión íntima con el misterio que la embarga y al cual decide entregarse para conquistar la más sublime libertad, aquella que le permite señorearse a sí misma<sup>91</sup>, las relaciones humanas y las situaciones de la vida para un seguimiento pleno y sincero de la voluntad del Padre<sup>92</sup> desde el encuentro con la verdad de Cristo: «una de las cosas que tiene [la libertad de espíritu] es hallar a Dios en todas las cosas y poder pensar en ellas»<sup>93</sup>.

Otro rasgo de humanismo teresiano presente en sus escritos está referido al cultivo de la alegría, la cual es capaz de hallarla agradando en todo al Señor. Teresa tenía capacidad de contagiarla en su entorno desde su más tierna infancia: «me daba el Señor gracia de dar contento adondequiera que estuviese, y así era muy querida»<sup>94</sup>, otorgándole dicha cualidad la capacidad para superar las secuelas que habían dejado las curas a las que fue sometida en Becedas: «todo lo pasé con gran alegría. Edificaba a todas..., parecía imposible sufrir tanto mal con tanto contento»<sup>95</sup>.

En efecto, del mismo modo que contagiaba su contento en el seno familiar sabía comunicarlo en la vida de comunidad<sup>96</sup>. El gran gozo que tenía del estado de vida escogido le hace proclamar tras treinta años en la vida religiosa: «nunca jamás me faltó [la alegría] hasta hoy»<sup>97</sup>, lo cual reconoce después de haber pasado treinta años en la vida religiosa. A tal punto llega su capacidad de poner humor a la vida, que cuando pierde el

---

<sup>89</sup> V 13,2

<sup>90</sup> Cf. 13,6; R 3,4.

<sup>91</sup> R 1,14.

<sup>92</sup> Cf. V 24,5-7.

<sup>93</sup> F 6,15.

<sup>94</sup> V 2,8.

<sup>95</sup> V 6,2; 30,8.

<sup>96</sup> Cf. R 48.

<sup>97</sup> V 4,2.

miedo al demonio se ríe de él: «quedé bien cansada de tal contienda y riéndome del demonio, que vi claro ser él»<sup>98</sup>.

Hechas las consideras anteriores podemos comprender que decida dotar al nuevo Carmelo de dos horas de recreación diaria con el fin de aliviar la austeridad, el trabajo y la soledad: «algunas veces me es particular gozo, cuando estando juntas las veo a estas hermanas tenerle tan grande interior»<sup>99</sup>. Teresa ostenta su alegría como forma de situarse naturalmente ante la vida, su propia realidad, la situación de la Orden y como criterio para relativizar las contrariedades frente al gran premio de la vida junto a Cristo<sup>100</sup>.

Es mujer que involucra todas sus potencialidades para alcanzar una meta y se encamina hacia ella con «determinada determinación»<sup>101</sup>, aunque no se trata de una mera fuerza voluntarista: «no viene esta fortaleza de nuestras fuerzas»<sup>102</sup>. El origen está en contentar en todo a Dios, por tanto, suceda lo que suceda tendrá que intentarlo. Esta actitud despeja toda sombra de mediocridad y le permite superar los momentos de desánimo que sobrevienen en el camino, puesto que las contrariedades serán peldaños para ir forjando una personalidad madura<sup>103</sup>.

Otra condición que reconocemos en la personalidad de Teresa, fruto de contemplarse en el espejo de Cristo, plenitud de la verdad, es el conocimiento de lo que Dios puede en ella, así se lo hizo saber el mismo Señor: «Esta es la verdadera humildad, conocer lo que puede y lo que yo puedo»<sup>104</sup> y el espacio privilegiado para llegar a esta conciencia es el conocimiento de sí que se adquiere en la oración, la cual es «atalaya donde se ven verdades»<sup>105</sup>, donde «el Señor da luz para entender(las)»<sup>106</sup>. Esto es lo que hace de ella mujer de llaneza, libre de todo tipo de ataduras, especialmente de aquellas que van entretejiendo la falsedad, el engaño y la mentira en la vida de una persona<sup>107</sup>.

Uno de los aspectos que refuerza el encuentro con Cristo en la vida de Teresa, será la recuperación de la confianza en sí misma cimentada en aquello que la gracia realiza:

---

<sup>98</sup> V 36,11.

<sup>99</sup> 6M 6,12. Cf. Cta. al P. Gracián, 14 de julio 1581.

<sup>100</sup> Cf. V 27,12,

<sup>101</sup> C 21,2.

<sup>102</sup> V 13,3.

<sup>103</sup> Cf. Cta. a María de San José, febrero de 1580.

<sup>104</sup> R 28.

<sup>105</sup> V 21,5.

<sup>106</sup> F 10,13.

<sup>107</sup> Cf. J. V. RODRÍGUEZ, *Parresía teresiana*, en Revista de Espiritualidad, 161 (40), Madrid 1981, 527-573.



«estaba muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios»<sup>108</sup>. El camino realizado, hasta dicho encuentro, lo transitó fiándose de sí misma, apoyada en su propia fuerza, ejerciendo actos de voluntad de cuyo fracaso cosechaba desánimo.

Resulta evidente, por tanto, que este mosaico de rasgos de humanismo teresiano se aprendió y fortaleció en la serena contemplación de Aquel que es modelo de hombre perfecto, en quien el Padre tiene puesta toda su complacencia, que no le contentó, mientras vivió en este mundo con solo palabras, sino que toda su vida fue una entrega permanente de amor y servicio al prójimo.

#### **4. Intervención de la gracia divina**

La configuración con Cristo y el fomento de nuevos rasgos en la personalidad de Teresa no se opera de forma mágica, ni tan siquiera multiplicando espacios de oración. En el proceso espiritual teresiano, existe un protagonismo de la gracia divina, la cual es el elemento clave de cambio, de la transformación que embarga la vida de Teresa. A través de esta realidad de nuestra fe, vamos a expresar el acto de la comunicación - donación gratuita que Dios hace de sí mismo y el modo en que dicha entrega despertará en la Santa la búsqueda de un camino de mayor coherencia con el don recibido.

Los estudios consultados certifican que Teresa poco menciona el término «gracia», sin embargo, nos hablará de «mercedes», «regalos» y «favor» para ilustrarnos la generosidad que Dios tiene con ella. Pero, al igual que en la revelación bíblica, Teresa constatará que la «gracia» llega a plenitud en la entrega que de sí mismo hace Cristo y en la unión de vida que ella alcanza con él.

Es su propio testimonio el que nos descubre que Dios es quien le busca, la cautiva, le va descentrando de sí para centrarla en Él. Ese dinamismo le impulsa a encaminarse hacia Aquel que es la fuente de su dignidad y de su plenitud, para establecer un vínculo de comunión y de servicio en el amor por y para los demás.

Es el dinamismo propio de la oración el que asegura un progreso. Quien de veras se entrega a ella no hace otra cosa que crecer en amor, «llegar a la cumbre de la perfección»<sup>109</sup>, y va seguros por el camino que siguió Cristo. Iniciar este camino permite

---

<sup>108</sup> V 9,3.

<sup>109</sup> V 11,4.

entrar en la dinámica del amor, queda atrás el temor servil -dirá la Santa- y comenzamos a seguir las huellas de Aquel que nos mostró todo desde el acto supremo de entrega de su propia vida, no deseando otra cosa sino servirle siempre con mayor fidelidad<sup>110</sup>.

Sin embargo, la oración, como uno de los cauces de la gracia exige una colaboración, una preparación que no se puede eludir. De hecho, Teresa nos lo comunica al desarrollar el símil del cuidado del huerto, donde pondrá de manifiesto la acción que cada uno puede realizar y aquello que le corresponde al mismo Dios. Es él el que pone agua en el pozo, a nosotros nos toca estar atentos, dispuestos para que cuando quiera lo aprovechemos. Si existe perseverancia en la oración, por este medio el Señor multiplicará las virtudes<sup>111</sup>. No tenemos que mirar a la devoción, pero sí se ha de valorar la inclinación, el deseo que el Señor despierta a agradarle (a través del ejercicio de virtudes) y aunque no sean grandes nuestras obras hemos de tener presente que mira el amor con que las realizamos<sup>112</sup>.

Y, habiendo avanzado en nuestro camino oracional, (oración de quietud) entendido este como la apertura a la acción de la gracia, vamos traspasando nuestras miserias y no se busca otra cosa, sino que el Señor vaya aumentando las virtudes y que las sustente<sup>113</sup>. Teresa es plenamente consciente, y así nos lo hace saber, que sin la ayuda de Dios no podría nada y estas «flores» de las virtudes -así las llama ella- no podrían crecer<sup>114</sup>.

Será en el tercer grado de oración (el regar el huerto con agua corriente de río o de fuente) donde por fin las «flores» comienzan a abrirse y dar olor. Aquí puede darse cuenta, Teresa, de todo lo que se podría haber servido y lo poco que se ha hecho, despertando un enorme deseo de aprovechar el tiempo para hacer todo cuanto se pueda para contentar a Dios a través del servicio. Ya no buscará la muerte para gustar de la gloria celestial, sino el modo mejor de servir<sup>115</sup>.

Poco a poco las virtudes se van fortaleciendo en el orante y se van multiplicando con la ayuda de la gracia divina de modo que aquello que por sí mismo no lo hubiese

---

<sup>110</sup> Cf. V 11,13.

<sup>111</sup> Cf. V 12,12.

<sup>112</sup> Cf. V 12,3; 13,2.

<sup>113</sup> Cf. V 14,9.

<sup>114</sup> Cf. V 14,11.

<sup>115</sup> Cf. V16,3; V 16,5.

logrado en años, el Señor se lo ha concedido. Es el mismo Señor (el hortelano) el que da el agua de la gracia y con ella permite que fructifiquen las virtudes<sup>116</sup>. Y ya en el cuarto grado de oración (agua que viene del cielo) no faltan las virtudes, pero ella ha de procurar siempre no falte el agua (la oración)<sup>117</sup>. No sólo son deseos los que se tienen, sino que el mismo Dios es el que da fuerzas para ponerlos por obra<sup>118</sup>.

En la oración de unión «comienza a aprovechar a los prójimos casi sin entenderlo ni hacer nada de sí; ellos lo entienden, porque ya las flores tienen tan crecido el olor, que les hace desear llegar a ellas. Entienden que tiene virtudes y ven la fruta que es codiciosa. Querríanle ayudar a comer»<sup>119</sup>.

Por nada, pide Teresa, se deje la oración, incluso cuando verifique en sí que va errado en el camino y es incoherente en su vida, porque si se persevera en ella seguro que se encontrará luz para enmendarse, de lo contrario no lo hará<sup>120</sup>. Su propia vida le sirve para demostrar lo negativo que resulta apartarse de ella<sup>121</sup>. Dejarla es perder el camino, ir descaminado, desorientado.

Teresa, introduciéndonos en los diversos modos de oración permite que descubramos el trabajo que podemos hacer nosotros y cuánto corresponde a la iniciativa divina en orden a producir frutos. El «fruto» es mayor y con menor trabajo cuando conseguimos actuar con la motivación clara de complacer a Aquel que es el amo del huerto<sup>122</sup>. Este ejercicio de la oración nos permitirá centrarnos en nuestra manera de contentar a Dios y, al mismo tiempo, podremos valorar las «virtudes y cosas buenas que viéremos en los otros y tapar sus defectos con nuestros grandes pecados»<sup>123</sup>.

La pretensión de nuestra autora, al describir los diversos modos de regar el huerto, es que percibamos la razón del cambio de su vida. Nos ha declarado con detalle la forma en que el Dios de las misericordias le va llenando de favores, no dejando otra salida más que rendirse a Aquel que la buscaba para darse. Y en su entrega descubrimos hasta qué punto puede obrar Dios puede obrar en las capacidades de quien decide darse por entero,

---

<sup>116</sup> Cf. V 17,3; V 17,8.

<sup>117</sup> Cf. V 18,9.

<sup>118</sup> Cf. V 21,5.

<sup>119</sup> V 19,3.

<sup>120</sup> V 19,4,5.

<sup>121</sup> V 19,11.

<sup>122</sup> Cf. V 11,7,9; 14,1; 16,1; 18,1.

<sup>123</sup> V 13,10, Cf. 5M 3,11.

cómo aumentan sus deseos de recibir y cómo se despliegan las alas del amor en pos del servicio. Dios multiplica la acción de su gracia en quien descubre esta disponibilidad<sup>124</sup> hasta desbordar su acción transformante. Sin la intervención divina, afirma Teresa «era imposible salir en tan poco tiempo de tan malas costumbres y obras»<sup>125</sup>.

Es tan fuerte el cambio, la transformación que el interior de la persona experimenta que ya no se desea seguir otro camino, sólo cautiva la iniciativa de Aquel que produce toda novedad, haciendo que, incluso, se desconozca a sí misma.

«Yo me veía otra en todo<sup>126</sup>. Porque, como antes era tan ruin, decía yo que no podía creer que si el demonio hacía esto para engañarme y llevarme al infierno, tomase medio tan contrario como era quitarme los vicios y poner virtudes y fortaleza. Porque veía claro con estas cosas quedar en una vez otra».<sup>127</sup>

Percibe el cambio, identifica quién lo origina, toma consciencia de aquello que fue producto del esfuerzo personal y, de igual modo, Teresa, constata que no ha sido consecuente con todo lo recibido: «Sea bendito por siempre, que tanto da y tan poco le doy yo. ...porque no vivo conforme a lo que os debo. ¡Con qué imperfecciones me veo! ¡Con qué flojedad en serviros!»<sup>128</sup>. Y es que, a fuerza de regalarnos y regalarse, el Dios de Teresa, el nuestro, ha ido conquistando su vida, ganando cada parcela de su corazón y no hallará momento en que no busque y desee corresponderle, aunque su generosidad en ningún momento logró opacar la del Autor de la gracia.

## 5. «Amor saca amor»

«Si Su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras?»<sup>129</sup>. Este interrogante que Teresa, con una experiencia espiritual asentada, dirige a sus lectoras del *Castillo Interior* y la expresión que acompaña el epígrafe de este apartado extraído del *Libro de la Vida*, nos permiten avanzar dentro del itinerario que nos ofrece la experiencia teresiana.

---

<sup>124</sup> Cf. V 23,2.

<sup>125</sup> V 23,1.

<sup>126</sup> Cf. V 27,1; 38,3; 40,4.

<sup>127</sup> V 28,3.

<sup>128</sup> V 39,6; 39,1.

<sup>129</sup> 7M 4,8.

La oración que propone es un espacio de encuentro y enamoramiento de Cristo verdadero Dios y verdadero hombre, una escuela en la que desarrollar sus potencialidades humanas. No es sólo conquista de su voluntad, sino que viene propiciado por la intervención de la gracia divina que despierta un deseo de correspondencia.

Queremos tratar sobre el modo en que se establece esa correspondencia, cómo las flores de las virtudes vienen a perfumar el jardín de la vida y comunican su aroma a las personas que nos tratan. Teresa nunca enumera las virtudes, «ni copia el árbol de virtudes morales y teologales propuesto por los teólogos. Ni las define como hábitos operativos. Las concibe como empeños de la vida de cara a Dios»<sup>130</sup>.

Las virtudes son para ella una respuesta que surge del «enamoramiento de Cristo»<sup>131</sup>. En su obra *Camino de Perfección* propondrá tres virtudes: amor, desasimiento y humildad, las cuales irán conformando a la persona y al grupo de seguidores de Cristo<sup>132</sup>. Junto a estas tres virtudes destacará al final del escrito, como algo fundamental la actitud de la afabilidad<sup>133</sup>.

El modelo que brilla con luz propia ante sus ojos es el de Cristo, Hombre-Dios. De ahí la insistencia en avanzar en el conocimiento de Cristo, en hacerlo amigo en nuestro caminar. El mismo amor que, fruto del encuentro con Él, está recibiendo es el que torna a levantarla cada vez que cae, el que la sostiene cuando se desanima.

Todo el amor que recibe le impulsa a levantarse, le permite buscar a Dios con ánimo redoblado y ayuda a no perderse en otros derroteros por el pecado. El sendero recorrido a ella le permite dejar atrás el temor servil y vislumbrar el rostro de un Dios que lo da todo por cautivarla. Experimenta el cambio de ser guiada, en su entrega, por un posible castigo a buscar la forma de corresponder a tanto amor y misericordia recibida.

La asistencia de la gracia está asegurada, lo hemos desarrollado en el apartado anterior, pero importa mucho -y así lo asegura Teresa- nuestra propia colaboración. Si estamos dispuestos a poner lo «poquito»<sup>134</sup> que está en nosotros, el mismo Dios se encarga de llevar el ritmo del crecimiento interior, o por decirlo en el mismo lenguaje que utiliza

---

<sup>130</sup> T. ÁLVAREZ, *100 fichas sobre Teresa de Jesús*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2010<sup>2</sup>, 343.

<sup>131</sup> V 12,2.

<sup>132</sup> Cf. C 4,4.

<sup>133</sup> Cf. C 41,7.

<sup>134</sup> Cf. C 1,2.

ella en el *libro de la Vida*, en su tratadillo de la oración: Dios asume el cuidado del huerto de nuestra alma y hace, con la lluvia de la gracia, que florezcan las flores de las virtudes.

Todo aquel que de verdad está dispuesto a transitar por esta senda, tras de sí lleva a otros y contagia con su testimonio y ejemplo, puesto que a medida que el proceso va tomando consistencia, la persona es capaz de irradiar la presencia del que va tomando el centro de su existencia.

«Si el que comienza se esfuerza con el fervor de Dios a llegar a la cumbre de la perfección, creo jamás va solo al cielo; siempre lleva mucha gente tras sí. Como a buen capitán, le da Dios quien vaya en su compañía»<sup>135</sup>.

«Gente espiritual, no hay por qué se afligir. Puesto ya en tan alto grado como es querer tratar a solas con Dios y dejar los pasatiempos del mundo, lo más está hecho. Alabad por ello a Su Majestad y fiad de su bondad, que nunca faltó a sus amigos. Tapaos los ojos de pensar por qué da a aquél de tan pocos días devoción, y a mí no en tantos años. Creamos es todo para más bien nuestro. Guíe Su Majestad por donde quisiere»<sup>136</sup>.

Es el mismo Dios el que va por delante e irá regalando conforme a los grandes deseos, aunque vayamos de tropiezo en tropiezo. Los obstáculos del camino -según avisa la Santa desde su propia experiencia, son oportunidades para considerar que no caminamos solos, que podemos acudir a él con confianza y haciendo un alto en el camino considerar el amor que nos tiene para proseguir, con ánimo renovado, nuestro caminar<sup>137</sup>.

No es el temor, ni la obligación, los que le hacen tornar a los caminos de Dios, sino el derroche de amor con que percibe que él le trata. Cuando mayores son sus pecados, sus ingratitudes y olvidos, más grande es el caudal de gracia que fecunda su vida. Este dinamismo será una constante en todo el proceso oracional de su vida, en ese acercarse y alejarse, hasta que, por fin, en un acto de comunión total, queda rendida ante Él y todo será un amor de pura correspondencia.

## **6. Ser espirituales de veras**

¿Cuál es el sentido de nuestra comunión con Dios? ¿Hacia dónde nos encaminamos cuando estamos buscando progreso en nuestra vida espiritual? ¿Cuál es la

---

<sup>135</sup> V 11,4.

<sup>136</sup> V 11,12.

<sup>137</sup> Cf. V 9,7.

meta? Teresa ha marcado el objetivo desde el principio del camino: quienes han comenzado no pretenden otra cosa que ser «siervos del amor»:

«Pues hablando ahora de los que comienzan a ser siervos del amor (que no me parece otra cosa determinarnos a seguir por este camino de oración al que tanto nos amó), es una dignidad tan grande, que me regalo extrañamente en pensar en ella. Porque el temor servil luego va fuera, si en este primer estado vamos como hemos de ir»<sup>138</sup>.

Su vida, impregnada de Dios en la oración, le conduce a establecer con claridad los parámetros de una relación bien vivida y el compromiso que ésta despierta, pues al descubrir el amor que Dios le tiene y al recibir de él sólo «mercedes», no puede hacer otra cosa que pronunciar una respuesta. Y dicha respuesta será disponerse para «seguir al que tanto nos amó»<sup>139</sup>, lo cual ya está marcando un estilo de seguimiento. Más que imitar, el orante está siendo llamado a configurarse con Cristo, participando en sus sentimientos<sup>140</sup> se obrará la transformación interior: «veía en mí... una grandísima seguridad que era Dios, en especial cuando estaba en la oración, y veía que quedaba de allí muy mejorada y con más fortaleza»<sup>141</sup>.

Este capítulo, en el que vislumbramos la propuesta de recorrido que aparece en los escritos de Teresa, ha buscado dirigir nuestra mirada hacia Cristo, hombre verdadero, modelo perfecto en quien el Padre tiene sus deleites. Nos ayudó a tomar conciencia de que él es don, el regalo más preciado que nos hace el Padre<sup>142</sup>, él que cumplió a la perfección su voluntad y no le faltó nada para contentarle.

Puesto que Cristo es nuestro modelo, Teresa nos enseña que, para contentar al Padre, no sólo hemos de contemplarlo a él, sino que hemos de unir nuestra voluntad a la suya y ayudarle a llevar la cruz<sup>143</sup>. Por tanto, la consigna de vida teresiana no pasa por el cumplimiento de un código de normas, del que depende la bendición o el castigo, sino que se encamina esencialmente al olvido de sí mismos, dejar atrás la búsqueda de los propios gustos, para contentarle sólo a él y conformar la propia voluntad con la suya hasta

---

<sup>138</sup> V 11,1.

<sup>139</sup> Íbid.

<sup>140</sup> Cf. 7M 3,2-7.

<sup>141</sup> V 23,2.

<sup>142</sup> Cf. V 22,14; C 33,3; 34,2.

<sup>143</sup> Cf. V 27,13.

constituírnos en testigos del amor que nos mostró en la entrega libre que hizo de su vida en la cruz.

Este dinamismo de salida de sí mismo que se nos propone, permite trascenderse, ponerse en movimiento hacia el otro involucrando la libertad entregada y la responsabilidad que de ello se deriva en una búsqueda efectiva de cambio, de transformación. Este es el fruto principal de la compañía divina. Es tal la fuerza del amor que abrasa el corazón que no puede permanecer cerrado y se desborda en entrega permanente. Por tanto, la transformación conlleva la vivencia de un amor que se hace servicio total a Dios y a los hombres, hasta dar la vida.

Mientras la persona busca contentar en todo a Dios, Dios desencadena en ella una explosión de donación que determina la fuerza y el poder de aquel que es el verdadero protagonista de la historia del cambio. Dicha transformación sería imposible de alcanzar por uno mismo, sin intervención de la mano de Dios.

«Parece que consume el hombre viejo de faltas y tibieza y miseria; y a manera de como hace el ave fénix -según he leído- y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande. No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor»<sup>144</sup>.

La consigna «ser espirituales de veras» de Teresa significará, por tanto, que una vida espiritual que no tiene incidencia en lo cotidiano no es verdadera, pues en los efectos y en las obras es donde existe una mayor claridad para el juicio de la misma. Teresa deja cuenta de esta transformación al reiniciar el discurso de su vida: «Es otra vida nueva... la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí»<sup>145</sup>.

La novedad de la vida propuesta viene propiciada por el protagonismo que se le da a la gracia, lo cual afectará a lo más íntimo de la persona, dando paso a la vida transformada a la medida de Cristo: «viénneme días que me acuerdo de las infinitas veces de lo que dice San Pablo..., que ni me parece vivo yo, ni hablo ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza»<sup>146</sup>. Dicha novedad, que es en definitiva la

---

<sup>144</sup> V 39,23.

<sup>145</sup> V 23,1.

<sup>146</sup> R. 3,10



participación en el misterio pascual de Cristo, la desarrolla santa Teresa, de forma más sistemática, en su obra *Castillo Interior* con la imagen de la transformación del gusano en mariposa blanca<sup>147</sup>.

La experiencia de novedad, de transformación de la persona es una posibilidad que se ofrece a todos, bien por el camino de la gracia de la unión mística o por la correspondencia que da la persona a la búsqueda constante de la vivencia de la voluntad de Dios en el amor. En ambos casos, es Dios el que se acerca e imprime su sello: «este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes»<sup>148</sup>, y la persona colabora con su disposición y perseverancia en el bien.

El itinerario que presenta Teresa es atractivo, especialmente si atendemos a la consideración de que existe una estrecha colaboración en la obra de transformación de la persona. Dios no nos trata como algo inerte: que pide nuestra libertad y la «determinada determinación» para mantenernos, dejando claro el binomio fe – obras.

«Estando yo una vez deseando de hacer algo en servicio de nuestro Señor, pensé qué apocadamente podía yo servirle, y dije entre mí: ¿para qué, Señor, queréis Vos mis obras? Díjome: “Para ver tu voluntad, hija”»<sup>149</sup>.

Despejando toda sombra de pelagianismo, podemos afirmar que, en el pensamiento teresiano destaca con claridad que la colaboración de la persona a través de sus obras es fruto la gracia divina, la cual se encarga también de mantener el progreso que se lleva a cabo. Hay una precedencia de la gracia en el querer y obrar del hombre y los acompaña. Sólo es posible hacer el camino con el favor de Dios, pues «sin éste ya se sabe que no podemos tener un buen pensamiento»<sup>150</sup>. Incluso ese favor se hace indispensable para progresar en la virtud<sup>151</sup> y ser fieles en las mercedes recibidas<sup>152</sup>.

## 7. Recapitulación

Se abre el capítulo con la consideración de la importancia que posee la vida de oración para la consecución de la plenitud de la vida cristiana. Esta práctica no solo

---

<sup>147</sup> Cf. 5M 2,2.

<sup>148</sup> V 22,7.

<sup>149</sup> R 52.

<sup>150</sup> V 11,9; Cf. V 4,9; 8,11; 10,6; 13,2.

<sup>151</sup> Cf. V 13,10.

<sup>152</sup> Cf. V 18,4.

permite que nos adentremos en el Misterio, sino que también posibilita caer en la cuenta de la posibilidad de una nueva vida, la cual hunde sus cimientos en el encuentro con un Dios que hace crecer las virtudes que comprometen en la construcción de una nueva realidad. La oración, con matiz teresiano, despierta un proceso de crecimiento, en el que es necesario descubrir la necesidad de la confrontación de la propia realidad con aquellas «mercedes» que se reciben. Pretender la maduración sin el necesario intercambio de pareceres mientras se hace camino es correr el riesgo de perderse en autojustificaciones y cerrarse a las puertas de una transformación que alcanza a la persona en su totalidad.

La oración es pórtico que abre posibilidad a la acción de la gracia divina. Dios que se da despierta la vida de Teresa en una actitud de correspondencia y coherencia. Existe una dinámica de entrega en gratuidad que desborda el plano de la relación de ambos para incorporar al prójimo. Es tanto el caudal de amor que desborda las riberas de la existencia de Teresa y se hace vínculo y comunión, puente de encuentro con Dios para los demás. La certeza que la santa de Ávila nos ofrece es que a mayor entrega mayor crecimiento en el amor.

El impulso que descubrimos en su propuesta, Teresa lo recibe del deseo de configurarse enteramente con Cristo. Aquel que le sale al encuentro desde su Humanidad cautiva su atención y es acicate para el cambio, se constituye en su impulso vital. Si el deseo de Cristo fue hacer la voluntad del Padre y contentarlo en todo, para Teresa no habrá otro camino, se rinde ante este modelo de obediencia y hace del servicio fruto permanente de la intimidad que adopta con el misterio, recreando de este modo todo su ser. Se torna imprescindible, por tanto, el encuentro con Cristo del cual se deriva el seguimiento y nos proporciona, mediante el compromiso, el crecimiento en la vivencia de la fe.

La contemplación y seguimiento de Cristo permite que Teresa despunte en la vivencia de actitudes que pondrán en evidencia el camino realizado, dando por resultado unos rasgos de los que ella misma se sorprende y que, por otra parte, aseguran que lo vivido ha forjado una personalidad madura. El conocimiento de sí misma revestido de auténtico realismo, la capacidad para entablar relaciones en las que ama y se percibe amada, con ejercicio de libertad que le otorga gran capacidad de señorío para hallar a Dios en todas las cosas. Mujer dotada de alegría y sana naturalidad, que supera con buen humor la cuota de sufrimiento que conlleva su frágil estado de salud. Despunta su

«determinada determinación», como capacidad para conseguir aquello que tras el debido discernimiento considera que Dios quiere para su vida. Amiga de verdad, reconocida por su extraordinaria llaneza para el trato consecuencia de su intimidad con aquel que es la Verdad Suma.

Estas, entre otras actitudes, forjan en Teresa una personalidad segura de sí misma capaz de vivirlo todo desde la humildad, confiando en sus fuerzas, pero con la conciencia de que no las tendría si no fueran dadas por Aquel que la llamaba. En este acto de reconocimiento se evidencia la conciencia de la actuación de una instancia mayor a la propia; no todo es producto de su «determinación», sino que, desde lo alto, recibe el auxilio de la gracia que se constituye en fuerza que impulsa y sostiene su caminar.

Búsqueda, encuentro, enamoramiento, configuración, auxilio divino podrían ser las expresiones que sintetizan el recorrido realizado hasta el momento. Un cúmulo de experiencias que atraviesan la existencia de Teresa provocando una herida de amor, y «el amor cuando es crecido no puede estar sin obrar»<sup>153</sup>, existe en él una fuerza expansiva que derriba las murallas del propio ser inundando y fecundando también la vida de los demás. El aumento de virtudes que se experimenta tiene por raíz principal el amor de Cristo «que pasó haciendo el bien»<sup>154</sup> y el poder cautivador que ejerce su vida. Para mantenerse produciendo frutos, es necesario el propio esfuerzo y contar en todo momento con la ayuda divina. Determinados a llevar adelante este camino, de la mano del Señor, nos hacemos testigos de una obra que no deja indiferente a nadie.

Por tanto, acercarse a la espiritualidad teresiana pretendiendo huir o evadir la realidad del tiempo presente es desconocer la propuesta que Teresa nos hace. Disponerse y entrar en el camino de la oración pretendiendo bienes sólo para sí mismo tergiversan el rumbo. Existe una disposición, un trabajo interior, un protagonismo de Dios y de su gracia, de la libertad del orante, pero todo este proceso culmina en el servicio desde el amor, por amor y con amor, con la única recompensa de que sea conocida la obra que el mismo Dios realiza en nosotros.

«Ser espirituales de veras» en léxico teresiano, es ser cautivado por Cristo y por su obediencia filial, libre de un código de normas para ser consecuente con todos los

---

<sup>153</sup> P. 21.

<sup>154</sup> Hc 10,38.

«favores» recibidos, dejándose abrasar en amor divino, contagiando luz y calor en el ejercicio de las obras. Y esta transformación llega de la mano de la unión mística o bien por la estrecha colaboración con la acogida de la gracia divina a la que se adhiere la propia perseverancia.

## CONCLUSION

La presente investigación nos ha permitido descubrir algunas claves de lectura e interpretación del proceso del crecimiento experimentado por Teresa de Jesús.

En primera instancia entendemos que la experiencia de la Transcendencia juega un papel de relevancia en ella. A partir del descubrimiento del Otro y la consiguiente toma de conciencia, es capaz de releer su historia y de otorgarle un rumbo, una meta que configura toda su existencia. El Transcendente da consistencia a sus actos, los ilumina, posibilita su revisión y rectificación, se constituye en un espejo capaz de concretarse y, desde la imagen de la Suma Verdad (Jn 14,6), se constituye en sólido cimiento para su propia vida.

Tal como se apuntó en el capítulo 4, cuando desarrollamos la intervención de la gracia, existe un componente que es de suma relevancia: Teresa busca, desea dedicar todas sus fuerzas a un proyecto que, en primera instancia, intuye puede hacerle feliz. Conforme vaya adentrándose en el proceso de unión con Dios confirmará su intuición y no habrá nada ni nadie capaz de hacerle retroceder. Da pasos firmes, decididos, para vivir con suma coherencia aquello que va descubriendo en el encuentro con Dios, en el conocimiento de sí misma y de los demás y en las diversas situaciones que se generan en su vida. Por tanto, su crecimiento no se identifica tan sólo con una brillantez intelectual o emocional o con el autodesarrollo o la autosuperación. Su crecimiento involucra y atraviesa de forma transversal toda su persona.

Si bien es cierto que las diferentes escuelas psicológicas aludidas hacen referencia al concepto de salud mental, vemos que cada una de las características aportadas ha sido identificada en el modo de obrar de Teresa a lo largo de su vida. Ninguna de ellas se verifica de forma instantánea. Más bien su integración será fruto de un proceso de conocimiento propio que ella misma inicia y que, con el paso del tiempo, cristaliza en opciones que persiguen su objetivo existencial: reproducir la imagen de aquel que se constituye como centro de todo el dinamismo de su conversión.

Nos atrevemos a asegurar que nadie podrá discutir la claridad y la eficiencia intelectual, social y física de esta mujer, su equilibrio interior, vivido durante los periodos de mayor prueba física y moral, ni, mucho menos, la capacidad para contagiar su proyecto

renovador del Carmelo, trascendiendo todo protagonismo y alejándose de la obtención de méritos para sí misma.

Cada uno de los rasgos de madurez que los modelos descritos en el capítulo 1 nos han dejado son perfectamente conjugables con el estilo de vida que desarrolló Teresa de Jesús. Un examen y una mirada unitaria de su trayectoria vital permite concluir que existió un verdadero cambio en el modo de concebir su existencia y su estilo de vida religiosa hasta el punto de descubrirnos la aceptación de un proyecto de vida que para ella tiene un sentido e involucra todas sus fuerzas para su consecución.

En segunda instancia, en nuestro trabajo hemos propuesto el acercamiento que desde la psicología y, más específicamente, desde el campo de la patología se llevó a cabo con el referente de los fenómenos místicos vividos por Santa Teresa. Considerábamos necesario el acercamiento para contrastar dichos estudios con el conjunto de la vida de la Santa. Algunos de estos estudios arrojan elementos que al parecer la hubiesen incapacitado para vivir una auténtica experiencia mística o incluso para llevar una vida religiosa cabal en medio de tantas carencias y sobresaltos como provocaban sus enfermedades.

Es importante destacar que Santa Teresa otorga un papel relevante a la salud propia y ajena a causa de la experiencia que tiene de cuánto ha padecido y padece y de la consciencia de sus límites físicos. Por ellos se atreve a aconsejar el debido cuidado del cuerpo a sus lectores.

En todo ello podemos advertir que no estamos ante una religiosa que privilegia lo espiritual y desecha lo corporal, que no da lugar a concepciones dualistas y que advierte que la salud del cuerpo y del alma son necesarias para el servicio a Dios.

Teresa será capaz de admitir y asumir la precariedad de salud desde su juventud, aunque en ocasiones se refiere a esas enfermedades como impedimento para el servicio a Dios. Pero es eso mismo lo que desencadenará un dinamismo de olvido de sí misma y el consiguiente abandonarse enteramente a lo que el mismo Señor le pidiera «Dadme muerte, dadme vida;/dad salud o enfermedad...»<sup>155</sup>. Y todo ello porque comprendía que

---

<sup>155</sup> P 2.

lo poco o mucho que pudiera hacer sería fruto de la unión con la voluntad de Aquel en quien tenía depositada su vida.

Un límite ya apuntado en el desarrollo del capítulo 2, es que los especialistas que se acercan a Teresa para someterla a sus exámenes lo hacen, en primer lugar, basándose en los mismos relatos que ella nos dejara hace más de cinco siglos. Sus narraciones no persiguen constituirse en informes médicos, sino que, escritos años más tarde y con una experiencia espiritual asentada, únicamente pretenden dejar constancia de cómo la fuerza y el poder de Dios a través de la oración y la acogida de la gracia, desencadenaron un proceso de cambio y de sanación. No es posible detenerse ante sus escritos para llevar a cabo sólo una lectura literal, sino que es conveniente acercarse a ellos acompañados de una visión de conjunto de su vida.

Dado el límite de las lecturas de carácter literal que se llevaron a cabo y que quedan recogidas en el capítulo 2, hemos comprobado que de los mismos síntomas que la autora relata, diversos profesionales llevan a cabo varias lecturas, algunas de ellas divergentes. Y resulta normal, puesto que cada uno se aproxima desde su especialidad, desde sus conocimientos y con condicionantes que para muchos que los leemos permanecen en una nebulosa. No hacemos referencia en nuestro juicio al elemento de la creencia, de la fe, la cual muchos dejan de lado y estimamos clave para comprender todo lo experimentado por la santa abulense.

Las enfermedades atribuidas sin razón hubiesen dejado secuelas en la persona de Teresa, secuelas que la hubiesen incapacitado para llevar adelante el ideal del nuevo Carmelo, con todas las contrariedades que esto supuso a nivel burocrático y moral para ella. Aunque estuvo rodeada de personas que le brindaron su apoyo incondicional, ella fue la que mantuvo el liderazgo y el rumbo claro por delante de ellos. Otras enfermedades y secuelas a las que también se ha aludido, por ejemplo, la *brucelosis*, formaron parte de ese proceso de asimilación y acomodación al que se vio sometida la Santa: tuvo que lidiar con ello integrándolo en su plan de vida y desde ahí proseguir con el encargo Divino.

En cuanto al lenguaje erótico que utiliza para describir sus estados místicos, según apuntan los especialistas, nada tiene que ver con un indicativo de represión sexual. Se antoja que tan solo es una de tantas evidencias que confirman que lo físico no permanece ajeno a lo espiritual y que Teresa describe esa situación, no la provoca, y lo hace con la

literatura y el vocabulario de su tiempo. Es un indicio más de que en el fenómeno místico participa toda la persona en su integridad, y buscar o aplicar esquemas o categorías de represión o de liberación de la libido da como resultado algo inverosímil.

Se ha dejado claro, en el trascurso del trabajo, que estos primeros capítulos nos ayudan a establecer un marco que, con posterioridad, será confrontado con una lectura más extensa de la trayectoria teresiana. Es por esto que no podemos admitir lecturas literarias que se agotan en el marco de un tiempo determinado y cercenan la riqueza y contenido del mensaje y experiencias teresianas.

Por tal motivo, surge el tercer capítulo, que nos acerca al ejercicio de asimilación y de toma de conciencia de la precariedad de la salud de Teresa. Ella misma lo advierte y, desde su pequeñez, se siente deudora del Dios que la cobija y que, de modo permanente, le ayuda a hacerse fuerte para llevar adelante su obra reformadora. Es precisamente, el acto de rendición de Teresa lo que fortalecerá su caminar: el reconocimiento sincero y verdadero que, por sí misma, nada podría lograr. Y, a partir de ahí, su abajamiento y su acto de humildad provocarán, precisamente, que no sea ella la protagonista de la historia, sino el Dios que la recoge y sostiene, lo cual desde aquel instante será una constante en todo su proceso.

De las enfermedades aludidas en el capítulo II, especialmente de aquellas que aseguran secuelas irreversibles en el modo de ejercer su autonomía intelectual o bien el modo de relacionarse con las personas y el entorno, parece no tenerse en cuenta, por parte de los diversos autores, que esta gran mujer se constituye en modelo de vida de orante y en maestra capaz de conducir a otros por el camino que ella misma transitó.

Es por ello que proponemos su mística, su camino, su proyecto, como algo válido para construir una trayectoria de fe consolidada y que la capacita para acompañar incluso el crecimiento y madurez en lo humano, entendiendo así que no son caminos a separar, sino que van estrechamente hermanados. Teresa entra en contacto con el Misterio, comunica esa experiencia y asegura una vida cristiana coherente que se consolida en el tiempo y que no llega a estancarse, sino que es dinamismo caracterizado por la búsqueda y la consecución de lo que se persigue, que se torna nuevo punto de inicio en el caminar.

La claridad adoptada en sus opciones de vida, su madurez existencial, sus dotes de conocimiento propio y de los demás, el modo de gestionar las situaciones de dificultad



que se le presentan, la forma de conjugar el humor y la exigencia de la propia vida del Carmelo, junto a otra serie de actitudes que hemos apuntado en el correspondiente capítulo 4, nos hablan de una persona en equilibrio, con señorío sobre sí misma, con la certeza de un crecimiento armónico que posibilita que su vida sea un espejo de verdad.

Percibimos a Teresa como mujer que ha sabido integrar los dinamismos principales que hoy son capaces de otorgarle un papel de autoridad dentro del camino de la espiritualidad. Más allá del tiempo histórico vivido, al que siempre se aduce, y a su condición de mujer, Teresa cultiva una personalidad que en la vivencia de lo religioso está promoviendo una experiencia ética. Y así lo vemos en que no utiliza su itinerario espiritual para evadirse de una realidad que se le antoja conflictiva o poco comprensible. Desde la propuesta que ella misma posibilita intuimos una búsqueda de autenticidad en el pequeño espacio que tiene el nuevo Carmelo. La cosa va mucho de estar a estar, ahora se trata de ser. Atrás quedan las grandes estructuras en las que se refugiaban sus religiosas en el Monasterio de la Encarnación, para comenzar ahora a vivir de modo más intenso un programa de vida que les asegurará una madurez de vida en la coherencia de aquello que habían profesado.

Tan importante será el trabajo manual que tengan que desempeñar como también las horas necesarias para la oración, para el encuentro con Aquel que será el *icono* de vida a seguir, el Capitán del Amor. Los «ojos en Él»<sup>156</sup> será la consigna, no apartar la mirada de aquella humanidad sacratísima que obrará en todo el verdadero cambio e imprimirá las ansias y deseos para no detenerse en el camino de la unión plena.

Teresa lo sabe por experiencia, y es lo que desea transmitir, que la oración no sólo es estar un momento delante de «quien sabemos nos ama»<sup>157</sup>, sino que comporta un estado de vida y cuando en la vida ella se acostumbra a caer en la cuenta de que el Amigo camina junto a ella, es capaz de las obras más grandiosas que se le pueden atribuir. Esto es lo que desea provocar en sus lectores y en todo orante que se acerca a ella. No se trata de una práctica cerrada a un espacio, a un tiempo, a unas horas, se trata de despertar a la conciencia de que el Dios que nos ama está presente siempre, que no se ausenta y que

---

<sup>156</sup> V 35,14.

<sup>157</sup> V 8,5.

esos momentos de intimidad refuerzan el enamoramiento y fortalecen los lazos para estar en sintonía con la voluntad del Padre.

Esta oración, desencadenará una búsqueda de verdad, puesto que Teresa se presenta ante la Verdad misma, esa verdad que le lleva a escudriñar en su propio interior, a sanar el corazón, a proponer nuevos rumbos y, fundamentalmente, a asegurar el diálogo con Aquel que da la vida en el más profundo centro. Ese intercambio es trueque de verdades: Teresa descubre a Dios en su esencia y en su mirada de amor, Dios le asegura a Teresa el reconocimiento de quién es ella. Precioso intercambio que va precedido del amor, que aleja el reproche y el juicio, y se baña en el océano de la misericordia infinita.

Esa mirada, que en párrafos anteriores mencionábamos, dirigida sólo a Él, abre espacio para el enamoramiento, la correspondencia y la búsqueda de coherencia. Estamos ante una dinámica de gratuidad que desborda la relación. En Teresa despunta el único anhelo y salida posible para aquella relación: ser en todo semejante al Hijo, a quien descubre como Dios – hombre. Sólo en su configuración se asegura poder agradar en todo al Padre y ser cada vez más dócil a la acción del Espíritu. Esta configuración despliega, con la presencia de la gracia divina, una serie de actitudes que van impregnando toda su vida, constituyéndola en testigo de toda la experiencia vivida. Su vida es recreada en humanidad, despliega todas las potencialidades posibles en todo ser humano y lleva a cabo con realismo la propuesta divina de ser recreados en el Hijo.

Conocimiento de sí misma, capacidad para entablar relaciones de amistad duraderas, amar y hacerse amar, humildad, capacidad de señorío para hallar a Dios sobre todas las cosas, buen humor, naturalidad, «determinada determinación», amiga de llaneza... se podrían seguir enumerando actitudes de vida que perfectamente se constituyen en rasgos de madurez en Terea, aspectos que sin lugar a dudas, y como se ha destacado, provienen del auxilio y asistencia de la gracia divina con la necesaria apertura y colaboración de su protagonista.

Por todo cuanto se ha expuesto, considero que la persona y el itinerario de vida llevado a cabo por Teresa de Jesús, puede presentarse como una alternativa válida de crecimiento asumiendo que el valor de la Trascendencia divina desempeña un rol de suma importancia y que con los auxilios humanos necesarios puede permitir que la persona llegue a desarrollar todas las potencialidades que Dios en ella ha depositado.

En el proceso de Teresa existe una trayectoria que fue necesario respetar. De igual modo sucede en el camino que cada persona emprenda, existirán diversas propuestas, diversas sendas, tropiezos, obstáculos... Lo importante es llegar a intuir con claridad quién es el que conduce por el camino y saber depositar en él la confianza.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes primarias, subsidiarias, bibliografías

TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, Álvarez, T. (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2014<sup>17</sup>.

TERESA DE JESÚS, *Cartas*, Álvarez, T. (dir.), Monte Carmelo, 1997<sup>4</sup>.

*Concordancias de los Escritos de Santa Teresa de Jesús*, Vol. I y II, Astigarraga Juan L. (ed.), Borrel Agustí (col.), Editoriales O.C.D, Roma 2000.

*Diccionario de Santa Teresa*, Álvarez, T. (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002.

*Procesos de Beatificación y Canonización de la Madre Teresa de Jesús*, Vol. IV, Urquiza, Julen (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2015.

SÁNCHEZ, M. D., *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Espiritualidad, Madrid 2008.

### 2. Obras sobre la autora

ÁLVAREZ, T., *Teresa a contraluz. La Santa ante la crítica*, Monte Carmelo, Burgos 2004.

AMARÍS DUARTE, O., “Amor, dolor y autoconocimiento: Discurso Trinitario en la obra de Santa Teresa de Ávila” en *Revista Ágora*, Vol. 36/2 (2017), 14.

AA. VV., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, A. Barrientos (dir.), Espiritualidad, Madrid 2002<sup>2</sup>.

BILBAO ARISTEGUI, P., *Santa Teresa de Jesús enfermera*, Monte Carmelo, Burgos 1952.

DE PABLO MAROTO, D., *El teresianismo. Teología, Espiritualidad y Moral*. Editorial Monte Carmelo, Burgos 2015, 52.

EGIDO, A., “La enfermedad como camino de perfección en la Vida de Santa Teresa”, en A. Deyermond & R. Penny (eds.), *Actas del I Congreso Anglo – Hispano II*, Ed. Castalia, Madrid 1994, 162.

FERNÁNDEZ-RUIZ, C., *Medicina y médicos en la obra de Santa Teresa de Jesús*, en *Revista de Espiritualidad* 91 (1964), 186-209.

KRISTEVA, J., *Teresa, amor mío*, Paso de Barca, Barcelona 2015.

LÓPEZ IBOR, J. J. “Ideas de Santa Teresa sobre la melancolía”, en *Revista de Espiritualidad*, 22 (1963), 436.

MARTÍN DEL BLANCO, M. *Teresa de Jesús. Su rostro humano y espiritual*, Monte Carmelo, Burgos 1999.

MORILLA DELGADO, J. M., *Conócete en mí. Itinerario místico experiencial en Teresa de Ávila*, Monte Carmelo, Burgos 2015.

- POVEDA ARIÑO, J. M. *La Psicología de Santa Teresa de Jesús*, Rialp, Madrid 1984.
- SÁNCHEZ-CARO, J., *Intimidad y misticismo en Teresa de Jesús*, Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma. Diputación de Ávila, Avila 2005, 155-156.
- SÁNCHEZ-CARO, J., *La enferma Teresa de Ávila*, Fonte-Monte Carmelo-CITeS, Burgos 2017.
- SANCHO FERMÍN, F. J.- CUARTAS LONDOÑO, R. (dir.), *Actas del I Congreso Internacional Teresiano El libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús*. Monte Carmelo - Universidad de la Mística, Burgos 2011.
- SANCHO FERMÍN, F. J.. “La experiencia mística como vía de descubrimiento de la dignidad humana: el humanismo de Teresa de Jesús”, en *Revista de Estudios* 59, Diputación de Salamanca, Salamanca 2014, 196.
- SCHLATTER NAVARRO, A., “La afectividad en Santa Teresa de Jesús”, en *Revista Monte Carmelo* 125 (2), Burgos 2017.
- SENRA VARELA, A., *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*, Ed. Diaz de Santos, Madrid – Buenos Aires 2006.
- SOUVIGNIER, B., *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús*, Espiritualidad, Madrid 2008.

### 3. Obras citadas

- ÁVILA BLANCO, A., *Madurez, sentido y cristianismo*, PPC, Madrid 2013.
- BISSI, A., *Madurez humana, Camino de Trascendencia*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1996.
- BORDIGNON, N. A., *El desarrollo psicosocial de Eric Erikson. El diagrama epigenético del adulto*, Fecha de consulta: 21 de febrero de 2017, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69520210>.
- CEBOLLADA, P., (ed.), *Experiencia y misterio de Dios*, Universidad de Comillas, Madrid 2009, 191-192.
- FONT I RODON, J. *Religión, Psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*, Herder, Barcelona 2016.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., *Discernir la llamada. La valoración vocacional*, San Pablo – Universidad de Comillas, Madrid 2008.
- GARCÍA, C., *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Monte Carmelo, Burgos 1990.
- LARCHET, J. C., *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Sígueme, Salamanca 2016<sup>2</sup>.
- LONERGAN, B., *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988.

- MACCISE, C., “Mística y liberación”, en F. J. Sancho Fermín (dir.), *Mística de la plenitud humana*, Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, Ávila 2004, 135.
- MARCO MERENCIANO, F., *Antología de ensayos médicos y literarios*, Cultura Hispánica, Madrid 1958, 394.
- MYERS, D. G., *Psicología*, Médica Panamericana, Buenos Aires 1988.
- PABLO II, JUAN, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1974<sup>26</sup>.
- PIAGET, J., *La equilibración de las estructuras cognitivas. Problema central del desarrollo*. Siglo XXI, Madrid 1978.
- ROGERS, C. R., *El proceso de convertirse en persona. Mi técnica terapéutica*. Paidós, Buenos Aires 1961.
- RUIZ SALVADOR, F., *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual, Espiritualidad*, Madrid 1998<sup>5</sup>.
- RULLA, L. M., *Antropología de la vocación cristiana. Bases interdisciplinarias*. Vol I. Atenas, Madrid 1990.
- STEGGINK, O., *Experiencia de Dios y afectividad*, en Actas del Congreso Internacional Teresiano, Vol. II, Universidad de Salamanca, Universidad Pontificia y Ministerio de Cultura, Salamanca 1982, 1057.
- TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 2001<sup>4</sup>.
- VELASCO, J. M., *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 2003<sup>2</sup>.
- ZACARÉS, J. J. – EMILIA SERRA, *La madurez personal: perspectiva desde la psicología*, Pirámide, Madrid 1998.

#### 4. Obras consultadas

- ÁLVAREZ, T., “Éxtasis”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 287-292.
- ÁLVAREZ, T., “Jesucristo en la vida y enseñanza de Teresa”, en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 376-378.
- ÁLVAREZ, T., *100 fichas sobre Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos 2011.
- BARRENA SÁNCHEZ, J., *Educación en valores. Aproximación a la pedagogía de Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos 2002.
- CASTRO, S., *Cristología teresiana*, Espiritualidad, Madrid 1978.
- CASTRO, S., *La mística de Teresa de Jesús*, Fonte-Espiritualidad, Burgos 2017.
- CASTRO, S., *Ser cristiano según Santa Teresa*, Espiritualidad, Madrid 1985<sup>2</sup>.

DE PABLO MAROTO, D., *Ser espirituales de veras. Manual de vida cristiana*, Fonte-Espiritualidad, Burgos 2017.

DÍEZ, M. A., “Seguimiento de Cristo” en *Diccionario de Santa Teresa*, T. Álvarez (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2002, 557-562.

GARCÍA, C., *La mística del Carmelo*, Monte Carmelo, Burgos 2002.

GONZALEZ, M.R., *La fuerza de la mujer en Teresa de Jesús, crecimiento y maduración en la experiencia mística profética*, Claretiana, Buenos Aires 2007.

HERRÁIZ GARCÍA, M., *Solo Dios basta. Claves de espiritualidad teresiana*, Espiritualidad, Madrid 1992.

LUIS LUIS, L., *Mística de ojos abiertos. Testigos de un Dios cercano*, Monte Carmelo, Burgos 2011.

GARRIDO, J., *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana*, Sal Terrae, Santander 1997.

CUCCI, G., *La fuerza que nace de la debilidad. Aspectos psicológicos de la vida espiritual*, Sal Terrae, Santander 2014<sup>2</sup>.

## 5. Diccionarios

ÁLVAREZ, T. (dir.) *Diccionario de Santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos 2002.

COBARRUVIAS O., S., *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Ed. Turner, Madrid 1984.

## 6. Páginas de internet teresianas

<https://www.delaruecaalapluma.wordpress.com/>

<http://www.ocdcentroamerica.org/concordancias.html>

<http://www.teresavila.com>