



FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

**LAS MORADAS DE SANTA TERESA: TEOLOGÍA DEL
SEGUIMIENTO DE CRISTO**

Tesis para la obtención del grado de Doctor

Director: Dr. Juan Antonio Marcos O.C.D.

Autor: Jairo Gómez Díaz O.C.D.

Madrid, Junio 2018

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS MADRID
FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

**LAS MORADAS DE SANTA TERESA: TEOLOGÍA DEL
SEGUIMIENTO DE CRISTO**

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

Madrid, Junio 2018

A todos los seguidores de Cristo según el estilo de Teresa de Jesús

A cada uno de los hermanos del CITEs por su ayuda incondicional

Al Director de la tesis por su cercanía y acompañamiento

A mi familia, a la Provincia de Carmelitas Descalzos de Colombia
y amigos por su espera paciente

«Alégrate, ánima mía, que hay quien ame a tu Dios como Él merece; alégrate, que hay quien conoce su bondad y valor; dale gracias que nos dio en la tierra quien así le conoce, como a su único Hijo. Debajo de este amparo podrás llegar y suplicarle que, pues su Majestad se deleita contigo, que todas las cosas de la tierra no sean bastantes a apartarte de deleitarte tú, y alegrarte en la grandeza de tu Dios, y en cómo merece ser amado y alabado, y que te ayude, para que tú seas alguna partecita para ser bendecido su nombre, y que puedas decir con verdad: *Engrandece y loa mi ánima al Señor*»

Teresa de Jesús (E 7,3)

ÍNDICE

ÍNDICE	7
SIGLAS Y ABREVIATURAS	11
INTRODUCCIÓN	13
1. FUENTES EN LA EXPERIENCIA TERESIANA DEL SEGUIMIENTO DE CRISTO	29
1.1. Fuentes bíblicas y de la Tradición	29
1.1.1. En el Nuevo Testamento	29
1.1.1.1. El seguimiento de Cristo como salvación divina	34
1.1.1.2. Seguimiento e imitación de Cristo	38
1.1.2. Rasgos del seguimiento neotestamentario	44
1.1.3. Variaciones históricas del concepto de «seguimiento de Cristo»	49
1.1.3.1. Martirio	50
1.1.3.2. Virginitad	52
1.1.3.3. Pobreza	54
1.1.3.4. Imitación de Cristo	56
1.1.3.5. Configuración y Vida en Cristo	59
1.2. Influjos sobre la doctrina teresiana	61
1.2.1. La influencia neotestamentaria en la obra teresiana	61
1.2.2. Fuentes de la tradición patristica y autores espirituales del Siglo XVI	63
1.2.2.1. <i>Flos Sanctorum</i>	65
1.2.2.2. <i>Tercer Abecedario Espiritual</i> de Francisco de Osuna	67
1.2.2.3. <i>Cartas</i> de san Jerónimo	71
1.2.2.4. <i>Los Morales</i> de san Gregorio Magno	73
1.2.2.5. <i>Confesiones</i> de san Agustín	74
1.2.2.6. <i>Vita Christi</i> o <i>Cartujanos</i> de Ludolfo de Sajonia	77
1.2.2.7. <i>Contemptus mundi</i> (Imitación de Cristo)	80
1.3. Excursus: La vocación de Teresa, una llamada al seguimiento en actitud de discernimiento	81

2. LAS MORADAS EN CLAVE DE SEGUIMIENTO DE CRISTO	87
2.1. Análisis de campos semánticos del seguimiento de Cristo en los escritos teresianos	87
2.1.1. «Llamar-llamada(s)», «llamamiento», «comunicación de Dios»	88
2.1.2. «Caminar-camino»	92
2.1.3. «Seguir», «ir»	99
2.1.4. «Ver», «mirar», «poner los ojos»	102
2.1.5. «Dejarlo todo», «desasimiento»	107
2.1.6. «Imitar – imitación», «espejo», «esculpir»	109
2.1.7. «Misión», «servir», «apostolado»	114
2.2. Proceso de seguimiento de Cristo en <i>Las Moradas</i>	117
2.2.1. Dios llama a la persona al seguimiento de Cristo: del «no ver» al «ver»	119
2.2.2. Un camino de cruz en perseverancia y lucha	122
2.2.3. Firmes determinaciones de seguir a Cristo en medio de las pruebas	124
2.2.4. Nueva conversión: la llamada interior del «Buen Pastor»	126
2.2.5. La vida en Cristo	129
2.2.6. Cristo: camino, compañía y meta del seguidor	133
2.2.7. Vivir en Cristo para servirle en los hermanos	138
2.3. Recapitulación y conclusiones	142
3. ANTROPOLOGÍA DEL SEGUIMIENTO EN <i>LAS MORADAS</i>	151
3.1. ¿Quiénes son los que le siguen?	154
3.2. El seguidor de Cristo en <i>Las Moradas</i>: elementos simbólicos	155
3.3. Fundamentos bíblicos antropológicos en <i>Las Moradas</i>	163
3.3.1. El hombre es imagen y semejanza divina	163
3.3.2. El hombre es morada de Dios	165
3.3.3. El hombre es motivo de la comunicación de Dios	168
3.3.4. Situación real del hombre en pecado	172
3.4. Dinamismo de conversión y transformación del seguidor	175
3.4.1. Conversión, transfiguración del deseo inicial del seguidor	176

3.4.2.	Perseverancia en la lucha para alcanzar la plenitud en el amor	180
3.4.2.1.	Determinada determinación	182
3.4.2.2.	Andar en verdad	183
3.4.2.3.	Desasimiento de todo	186
3.4.2.4.	Caridad	188
3.5.	Imagen ideal del seguidor de Cristo: un hombre nuevo	189
3.6.	Santidad y humanismo teresiano	192
3.6.1.	Purificaciones intensas y repetidas	192
3.6.2.	Diversas iluminaciones	193
3.6.3.	Ímpetus unitivos	195
3.7.	En las cimas de la santidad	196
3.8.	Recapitulación y conclusiones	199
4.	CRISTOLOGÍA DEL SEGUIMIENTO EN <i>LAS MORADAS</i>	203
4.1.	Cristología existencial teresiana: Dios sale al encuentro del hombre	204
4.2.	Seguimiento y mirada	210
4.2.1.	Los ojos en el centro: Cristo mediador e imagen del seguidor	210
4.2.2.	Mirar a Cristo, «Bien nuestro»	212
4.2.3.	Caminar aprisa para ver a este Señor	216
4.3.	Seguimiento y escucha: la voz de Cristo - silbo del Pastor	219
4.4.	Seguimiento y gusto por Cristo: bodega del vino y vino que alegra	222
4.5.	Cristo: Camino, Verdad y Vida del seguidor	227
4.5.1.	Cristo purificador	229
4.5.2.	Cristo iluminador	231
4.5.2.1.	Cristo ilumina con sus «hablas» el alma del seguidor	232
4.5.2.2.	Cristo ilumina con su imagen al seguidor	235
4.5.3.	Cristo cercano: «Divino y humano junto es siempre su compañía»	238
4.6.	Cristo «Esposo»: metáfora nupcial de la unión	241
4.7.	Recapitulación y conclusiones	247

5. ESPIRITUALIDAD PARA SEGUIDORES DE HOY	259
5.1. Dimensión mística del seguimiento de Cristo en <i>Las Moradas</i>	260
5.1.1. Liberación de la libertad humana	262
5.1.2. Descubrimiento del sentido de la existencia	266
5.1.3. Aprender a mirar como Él	272
5.1.4. Ejercitar las virtudes: «ser siervos del amor»	276
5.1.5. Cristo con nosotros: Dios «esculpe» su imagen	279
5.1.6. Alegría por el don recibido: testimonio de la esperanza teologal	281
5.1.7. La salvación como unión con Cristo: culmen del seguimiento	285
5.1.7.1. Filiación divina	285
5.1.7.2. La inhabitación trinitaria en el alma del seguidor	287
5.1.7.3. Relación esponsalicia	289
5.2. Dimensión práctico-política del seguimiento teresiano de Cristo	292
5.2.1. Pro-existencia del seguidor: ser para los otros	293
5.2.2. Seguimiento y amistad	294
5.2.2.1. La amistad humana fundamento para seguir a Cristo	296
5.2.2.2. El seguimiento de Cristo, núcleo de la alteridad teresiana	298
5.2.2.3. Apostolado teresiano: «el bien de las almas»	300
5.2.3. Seguimiento para mujeres	303
5.2.3.1. Jesús y las mujeres	306
5.2.3.2. La mujeres seguidoras: «amigas» de Teresa	309
a. María, Madre de Jesús	311
b. María Magdalena	314
c. Marta y María	317
d. La mujer samaritana	320
e. La cananea o siro-fenicia	322
5.2.3.3. Teresa de Jesús y la liberación de la mujer de su época	324
5.3. Recapitulación y conclusiones	329
CONCLUSIONES	337
BIBLIOGRAFÍA	357

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Obras de santa Teresa de Jesús¹

V	Vida
CE	Camino de Perfección, autógrafo de El Escorial
CV	Camino de Perfección, autógrafo de Valladolid
CC	Cuentas de Conciencia (Relaciones)
Cst	Constituciones
Cta	Carta
E	Exclamaciones
F	Fundaciones
M	Moradas (1M, 2M, 3M, 4M, 5M, 6M, 7M)
MC	Meditaciones sobre los Cantares (Conceptos del amor de Dios)
P	Poesías
V	Vida
VD	Visita de Descalzas
Vej	Vejamen

2. Citas Bíblicas

Usamos las abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*².

3. Diccionarios y otros documentos

BMC Biblioteca Mística Carmelitana.

CIT Egido Martínez, Teófanos, Víctor García de la Concha, y Olegario González de Cardedal, dirs. *Congreso Internacional Teresiano. 4-7*

¹ Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, 5ª ed. dir. Alberto Barrientos (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005).

² José Ángel Ubieta López, dir. *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998).

Octubre, 1982. Vol. I y II. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca - Ministerio de Cultura, 1983.

CITeS Centro Internacional Teresiano – Sanjuanista.

DST Álvarez, Tomás, dir. *Diccionario de santa Teresa*. 2ª ed. Burgos: Monte Carmelo, 2006.

DCT Lacoste, Jean-Yves, dir. *Diccionario crítico de Teología*. Madrid: Akal, 2007.

ESC García-Lomas, Juan Manuel, y José Ramón García-Murga, eds. *El seguimiento de Cristo*. Madrid: PPC – Universidad Pontificia Comillas, 1997.

ILST Barrientos, Alberto, dir. *Introducción a la lectura de santa Teresa*. 3ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014.

LMCI Sancho Fermín, Francisco Javier, y Rómulo Cuartas, dirs. *Las Moradas del Castillo Interior de santa Teresa. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento*. Ávila: Monte Carmelo – CITeS, 2014.

4. Otras abreviaturas

cf.	Véase (cónfer)	nº	Número
coord.	Coordinador	par.	Paralelo, textos paralelos
ed.	Edición, editor (es)	prol.	Prólogo
Ed.	editado por	s.v.	Sub voce: bajo la palabra
et al.	Y otros	supra.	Mencionado antes
dir.	Director, dirigido por	trad.	Traductor, traducido por
ibíd..	Ibídem	vol.	Volumen
intro.	Introducción		

INTRODUCCIÓN

El seguimiento de Cristo es quizás el tema más importante, o al menos, uno de los más importantes en el Nuevo Testamento¹. A partir del Concilio Vaticano II y con el avance en el estudio sobre la Sagrada Escritura², el seguimiento de Cristo ha adquirido un lugar preponderante en la teología postconciliar, a tal punto que la espiritualidad cristiana, para muchos autores, se define en términos de «seguimiento». Según Gustavo Gutiérrez, «la espiritualidad es una aventura comunitaria. Paso de un pueblo que hace su propio camino en seguimiento de Jesucristo a través de la soledad y amenazas del desierto»³. En esta definición se resalta el carácter comunitario de la espiritualidad cristiana, pero, sobre todo, es importante verla como un caminar tras las huellas de Cristo Jesús.

Kees Waaijman define la espiritualidad «como un proceso relacional entre Dios y el ser humano: una bipolaridad en la que las realidades divina y humana se modelan recíprocamente»⁴. Ese proceso relacional tiene que ver, en las tradiciones bíblicas, con la afirmación de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26), y pone de manifiesto cuatro momentos relacionales: la unión sustancial entre el Creador y la criatura; el hombre se convierte en el representante de Dios en la creación; el hombre aprende a mirar con los ojos de Dios como un alumno aprende de su maestro y, por último, la relación de alianza que hace que el hombre participe de la gloria divina⁵. En estos cuatro momentos, el seguimiento de Cristo aparece indirectamente, en especial, en el tercer momento en el que el hombre aprende de Dios mismo para poder ver el entorno con los ojos de Dios.

¹ Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 8ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2007), 49.

² Cf. Anselm Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (München: Kösel-Verlag, 1962); Martin Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús* (Santander: Sal Terrae, 1981); Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 4ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1995); la voz “seguimiento” e “imitación” en los diversos diccionarios de exégesis y teología dan una idea de la amplia bibliografía sobre el seguimiento en la Sagrada Escritura. En español hay dos estudios fundamentales que abarcan el «seguimiento» según diversas perspectivas: Juan Manuel García-Lomas, y José Ramón García-Murga, eds., *El seguimiento de Cristo* (Madrid: PPC – Universidad Pontificia Comillas, 1997); AA.VV., *El seguimiento de Jesús* (Madrid: PPC – Fundación Santa María – Cátedra Chaminade, 2004).

³ Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 182.

⁴ Kees Waaijman, *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos* (Salamanca: Sígueme, 2011), 454.

⁵ *Ibíd.*, 476.

Una de las lectoras e hija ilustre de Teresa, Edith Stein, en el análisis que realiza sobre la vocación del hombre y la mujer, afirma que «cada cual está llamado al seguimiento de Cristo» y que este «conduce al desarrollo de la vocación humana originaria, la de ser imagen de Dios: imagen del Señor de la creación, en la medida en que el ser humano conserva, protege y hace prosperar a todas las criaturas de su entorno; imagen del Padre, en la medida en que –paternidad y maternidad espiritual– genera y educa hijos para el Reino de Dios»⁶. Para la mártir alemana de ascendencia judía, el seguimiento se relaciona directamente con la vocación de la humanidad de ser imagen de Dios.

Con base en lo anterior, pretendemos analizar el «seguimiento de Cristo» en la obra más importante de santa Teresa de Jesús: *Las Moradas* o *El Castillo Interior*, para descubrir o, mejor, redescubrir cómo el planteamiento teresiano del proceso espiritual es un camino de seguimiento actual y vigente en la espiritualidad. Se trata de discernir los signos de los tiempos para seguir caminando y mantener viva en la oración las realizaciones de la humanidad, verificar las etapas de conversión a Dios confrontándolas con los fundamentos evangélicos y con la sociedad actual en la que estamos inmersos ante la cual santa Teresa sigue teniendo una palabra concreta y real que decir⁷.

Se propone el libro de *Las Moradas* por la importancia que los escritos de la santa abulense tienen en la teología cristiana y por ser este escrito su obra cumbre, a tal punto de convertirla en la primera mujer con el título de Doctora en la Iglesia. Hay que tener en cuenta que esta no es una obra cerrada, sino que, por el contrario, está abierta a la totalidad de los escritos teresianos mayores: *Vida*, *Camino de Perfección* y *Fundaciones*, así como a sus obras menores: *Cuentas de Conciencia*, *Meditaciones sobre los Cantares*, *Exclamaciones*, *Cartas*, *Constituciones*. Así pues, incursiones y

⁶ Edith Stein, “Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y la gracia”, en *Obras selectas*, 2ª ed., dir. Francisco Javier Sancho Fermín (Burgos: Monte Carmelo, 2012), 603-604.

⁷ Dalmazio Mongillo, “Seguimiento”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 5ª ed., dir. Stefano de Fiores, Tullo Goffi, y Augusto Guerra (Madrid: San Pablo, 1991), 1719.

citas del conjunto de sus escritos (o del resto de su obra) cumplirán la misión de ofrecer una visión complexiva del tema objeto de estudio en nuestra investigación.

La pregunta de partida de nuestra investigación es: ¿cómo se entiende y se caracteriza el seguimiento de Cristo en *Las Moradas* de santa Teresa para la espiritualidad? La pregunta de llegada y que buscaremos responder es: ¿qué parámetros surgen nuevos o se reinterpretan en *Las Moradas* de santa Teresa como un camino de seguimiento de Cristo?

A. Justificación y marco teórico

El seguimiento de Cristo, entendido como una relación entre Cristo y las personas, con un «sígueme»⁸ que literalmente equivale a «ir detrás» y que significa la realidad de una orientación espiritual hacia Aquel que, al llamar, ordena, implica también una respuesta de parte de quien experimenta esa llamada. La respuesta se describe en el evangelio como «un dejarlo todo» y un «seguirle»⁹ con el fin de alcanzar la perfección: «si quieres ser perfecto [...], y tendrás un tesoro en los cielos; luego sígueme»¹⁰.

De acuerdo con el planteamiento de Balthasar¹¹, se trata de tres factores que juntos forman el acceso a vivir con Jesús: «llamada», «dejarlo todo» y «seguirle». Factores que llevan a comprender el «vivir con Jesús», el «estar con» y el «caminar con», y que en conjunto representan el sentido de seguir a Jesús. Pero el «estar con» y el «caminar con» en el evangelio fue una experiencia exclusiva de quienes siguieron al Jesús histórico como una realidad terrena, espacial. Para nosotros hoy y para todos aquellos después de la resurrección de Jesús, no puede haber un «seguimiento» en sentido literal como un movimiento espacial, porque ya no existe el «estar con» el Jesús histórico. Para el cristiano actual, el «estar con» Cristo se ha transformado en el «estar Cristo con» nosotros tal como lo plantea el evangelista san Mateo al final de su

⁸ Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,27; Jn 1,43.

⁹ Mc 1,18; 10,28; Lc 5,11; Mt 4,20.22; Jn 1,39.

¹⁰ Mt 19,21. Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, en *Ensayos Teológicos II. Sponsa Verbi* (Madrid: Guadarrama, 1964), 105.

¹¹ *Ibíd.*, 106-110.

evangelio (cf. Mt 28,20), y que para santa Teresa se convierte en el fundamento de su oración, pues para ella la oración es «tratar de amistad, *estando* muchas veces tratando a solas *con* quien sabemos nos ama»¹², para después experimentar que, en su nueva fundación de *San José de Ávila*, «Cristo *andaría con* nosotras»¹³, y en la fiesta de Pentecostés, le pareció que, «por la bondad de Dios, que no dejaba de *estar conmigo*»¹⁴.

En la llamada que Jesús realiza a los dos primeros discípulos en el Jordán según san Juan (cf. Jn 1, 35-39), se encuentra un resumen de toda su teología¹⁵. Es en esta teología en donde se trasciende el concepto literal de «seguir» a un sentido autoimplicativo. Esto ocurre concretamente en el episodio en que Jesús Resucitado, a orillas del lago, le dice dos veces a Simón «sígueme»¹⁶, es decir, sígueme a la muerte y a la resurrección. Este «seguir» es algo eterno y definitivo, que también en el libro del Apocalipsis se expresa escatológicamente como una tarea y don en la eternidad¹⁷.

En el sentido autoimplicativo del «seguir» es donde tenemos cabida nosotros hoy, pues ya no se trata de una relación con el Jesús histórico, sino de una relación con el Cristo resucitado. De ahí que la espiritualidad cristiana tiende hacia el seguimiento de Cristo, es decir, toda espiritualidad debe mirar hacia el Hijo de Dios, para que al contemplarle se vaya transformando en su misma imagen, en la medida en que permitimos que el Espíritu de Dios haga su obra en nosotros (cf. 2 Co 3,18)¹⁸. Junto a esto, hay que tener en cuenta que, además de su obligada referencia a la Verdad cristiana, a la persona de Cristo, la espiritualidad tiene de específico la apropiación que la persona hace de esa Verdad, es decir, la misma «experiencia vivida» y el compromiso que adquiere a partir de ella¹⁹.

¹² V 8,5.

¹³ V 32,11.

¹⁴ V 38,9.

¹⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 109.

¹⁶ Jn 21, 19.22.

¹⁷ Cf. Ap 14,4.

¹⁸ Cf. Santiago Arzubialde, *Theologia Spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús I* (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1989), 1:26.

¹⁹ Jesús Manuel García, *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad* (Salamanca: Sígueme, 2015), 231.

A partir de la recomendación teresiana: «poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco»²⁰, que recorre desde el comienzo hasta el final del libro de *Las Moradas*, como un eje transversal de su escrito, se abordará el seguimiento de Cristo con las categorías propias de la autora abulense. Además, de acuerdo con lo expresado por Secundino Castro, el libro de *Las Moradas* es quizás «el que más esquemáticamente va trazando el camino de la inmersión en Jesucristo, que llega al límite en los últimos capítulos, cuando el alma queda sumergida en el piélago sin fondo de la Santísima Trinidad»²¹.

Al revisar la extensa bibliografía que existe sobre los estudios teresianos, no se encuentra un estudio que afronte de manera específica el tema del seguimiento de Cristo como tal. De ahí la importancia y el aporte que la investigación tiene en el avance de los mismos.

Junto a la importancia y aporte de la investigación, se tendrá como fundamento teórico lo escrito sobre el seguimiento neotestamentario. José María Castillo en su libro *El seguimiento de Jesús*, deja claro que el centro y el eje de la espiritualidad cristiana es el seguimiento, de ahí que se plantea mal la espiritualidad cristiana «cuando se dice que el fin y el objetivo de dicha espiritualidad es conseguir la perfección espiritual del individuo»²², pues esto conduce al individualismo. El único y verdadero objetivo de la espiritualidad cristiana es el de seguir a Jesús.

A partir de las diferentes comprensiones que hay sobre la categoría bíblica de «seguimiento» se abordará en el libro de *Las Moradas* la forma en que la Santa realiza este camino de seguir a Cristo. Es importante resaltar que esta categoría, propia de la teología actual no aparece como tal en los escritos de la autora abulense, pero sí aparecen las categorías propias que describen el proceso del seguimiento tales como: «imitar», «seguir», «llamar-llamada», «caminar-camino», «mirar», «servir» entre otras

²⁰ 7M 4,8.

²¹ Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa. Teología y Espiritualidad*, 2ª ed. (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1985), 205.

²² José María Castillo, *El seguimiento de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 1986), 233.

que irán apareciendo en la medida que se va profundizando en el tema y que caracterizan el seguimiento de Cristo en santa Teresa.

B. Estado de la cuestión

El tema del «seguimiento de Cristo» es uno de los más estudiados en perspectiva bíblica y concretamente en el Nuevo Testamento. A partir de las investigaciones exegéticas sobre los textos bíblicos, el concepto de «imitación» fue desplazado por el de «seguimiento», pues el campo semántico de la «imitación» se mueve entre los significados de modelo, ejemplo, prototipo, y remite a la analogía ontológica y semejanza entre el modelo y su copia, es decir, indica una igualación metafísica; mientras que el «seguimiento» en primer lugar se refiere a la situación histórica de ir detrás de alguien, y en segundo lugar, en un sentido amplio evoca una comunidad de destino entre el seguidor y el maestro al que sigue, generándose una relación dinámica entre sujetos que comparten un destino vital, ya que el seguidor sigue al maestro y participa de su destino y vida²³.

La Encarnación del Verbo de Dios hace que el seguimiento y la imitación adquieran una novedad con respecto a la manera como se comprendían en el Antiguo Testamento. Cuando en los evangelios se utiliza el verbo «seguir» (*ákolouzein*) se refiere a Jesús mismo y solamente a él. Las fórmulas que utiliza el evangelio en este sentido son muy claras²⁴: «seguirle a él» (*aúto*), referido a Jesús mismo; «seguirte a ti» (*soi*), referido también a Jesús; «seguirme a mí» (*moi*), cuando es Jesús mismo el que habla; «seguir detrás de mí» (*opiso mou*), seguir los pasos de Jesús; «seguir a Jesús» (*to Jesou*). En estas fórmulas el complemento del verbo «seguir» es una persona: Jesús.

La teología del evangelio según san Juan ubicará el «seguimiento» en un plano espiritual para despojarlo del condicionamiento histórico de seguir las huellas del Jesús terreno, y situarlo en el campo de la fe, como un «estar en la luz» (cf. Jn 8,12). La teología paulina, ubicada ya en la experiencia pospascual, abandona la expresión

²³ Cf. Javier Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia* (Valencia: Pre-textos, 2003), 262-263.

²⁴ José María Castillo, *El seguimiento de Jesús*, 80.

«seguimiento» para situarse en otra expresión que trascienda las limitaciones posibles del espacio y el tiempo de la Encarnación del Verbo, y utiliza secuencias de palabras tales como: «tener los mismos sentimientos que Cristo» (Flp 2,5), «reproducir la imagen del Hijo» (Rm 8,29), «ver a Cristo formado en vosotros» (Ga 4,19), entre otras. Estas expresiones remiten al acontecimiento Pascual de Cristo y actualizan el sacramento del bautismo en la vida del seguidor²⁵.

A pesar de la importancia del tema en relación a los estudios bíblicos, ha sido tratado muy poco en el conjunto de los estudios teresianos. Esto se confirma en la *Bibliografía Sistemática* sobre santa Teresa de Manuel Diego Sánchez²⁶, en la que el tema del seguimiento sólo aparece en dos artículos de revistas, cuyos autores Ciro García²⁷ y Aniano Álvarez²⁸, presentan sus aportes correspondientes al tema de la centralidad en la persona de Cristo Jesús y como un acoger sus caminos, compartiendo su destino, continuando su misión y formando comunidad en el amor de Cristo²⁹.

Otro autor que ha mostrado inquietud por la relación entre santa Teresa y la Biblia es Secundino Castro, que recientemente ha escrito un artículo sobre el tema y que corrobora la «bibliografía casi inexistente»³⁰ y la necesidad de avanzar en el tema del seguimiento de Cristo según la propuesta teresiana. Sus trabajos sobre la cristología en Teresa lo ha conducido al estudio de *Las Moradas* según la perspectiva del seguimiento. La gran riqueza en símbolos y textos bíblicos de la principal obra teresiana hace que su

²⁵ Cf. Édouard Cothenet, “Imitation du Christ. I. Dans l’Écriture. 3. Saint Paul”, en *Dictionnaire de Spiritualité*. Tome VII. Deuxième partie, dir. F. Cavallera, J. De Guibert, y M. Viller (París: Beauchesne, 1971), 7:1548-1555; Edvin Larsson, “μιμέομαι *mimeomai* imitar”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, ed. Horst Balz, y Gerhard Schneider (Salamanca: Sígueme, 1998), 2:287-291; Wolfgang Bauder, “(μιμέομαι) Imitación”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 4ªed., dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard (Salamanca: Sígueme, 1998), 2:625-626.

²⁶ Cf. Manuel Diego Sánchez, *Santa Teresa. Bibliografía sistemática* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008).

²⁷ Cf. Ciro García, “Cristología actual y seguimiento de Cristo en la espiritualidad teresiano-sanjuanista”, *Monte Carmelo* 103 (1995): 3-24.

²⁸ Cf. Aniano Álvarez, “Seguir a Cristo. La experiencia y la lección de santa Teresa”, *Vida religiosa* 52 (1982): 85-92.

²⁹ La fe en Jesús como el anunciador del mensaje del reino de Dios, que compartieron todos aquellos que le siguieron, «establece la continuidad entre la experiencia prepascual de la salvación y la conversión pospascual a Jesús, el crucificado resucitado» (cf. Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 2ª ed. (Madrid: Trotta, 2010), 208).

³⁰ Secundino Castro, “Las Moradas teresianas y el seguimiento evangélico”, *Estudios Eclesiásticos* 90, nº 354 (2015): 445-477; *Ibid.*, *La mística de Teresa de Jesús* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2017), 53-87.

lectura desde esta óptica aporte una nueva comprensión para la formación de quienes experimentan la llamada divina al seguimiento. Los escritos de Castro se constituyen en un fuente bibliográfica fundamental para el desarrollo de nuestra tesis.

Es claro que en santa Teresa, la persona de Cristo se constituye en el centro de su vida. Según Miguel Ángel Díez, que escribe sobre el tema en el *Diccionario de santa Teresa*, el «seguimiento» ocupa un lugar especial en su existencia. En el libro de *Vida*, cuando Teresa repasa su conversión (cf. V 32,8), decide «seguir el llamamiento que su Majestad me había hecho a religión»³¹. Existe una «llamada» y un «seguimiento» evangélicos que Dios hace a todas las creaturas y que son signos de la gran bondad de Dios y que en Teresa se explicitan como: *vocación, seguimiento e imitación*³².

De acuerdo con Miguel Ángel Díez, para santa Teresa el seguimiento de Cristo se refleja en tres términos que catalizan las múltiples sugerencias que presenta en sus escritos: *seguirle* como «camino», *imitarle* como «maestro y dechado», *servirle* como «capitán del amor». Es una misma realidad que converge a partir de la experiencia unitaria de Teresa como respuesta al llamamiento que hace el Señor. Junto a estos términos, aparecen otros característicos de la Santa que expresan el seguimiento de Cristo a partir de los textos bíblicos tales como: «llamar-llamada», «caminar-camino», «seguir», «imitar-imitación», «mirar-ver-fijar los ojos», que se tendrán en cuenta en la investigación y que se constituyen en el punto de partida de la misma.

También en el *Diccionario de santa Teresa*, la voz «Vida religiosa» presenta el seguimiento de Cristo. Según el autor³³, confirmamos que la palabra «seguimiento» no aparece en la obra teresiana. Para Teresa la autenticidad de la vida religiosa no se reduce a un estado, sino a una vida, no se trata de «estar», sino de «ser»; es un estilo de vida en el que la persona se entrega a Jesucristo como reza la regla del Carmelo: «vivir en obsequio de Jesucristo». La vida religiosa según *Camino de Perfección* se podría definir en términos de seguimiento: radicalidad evangélica, pobreza personal y

³¹ V 32,9.

³² Miguel Ángel Díez, «Seguimiento de Cristo», en *DST*, 2ª ed., dir. Tomás Álvarez (Burgos: Monte Carmelo, 2006), 537-542. Cf. *Ibid.*, «Vivir en obsequio de Jesucristo. Sugerencias teresianas en torno al capítulo II de las «Declaraciones O.C.D.»», *Monte Carmelo* 88, nº 1 (1980): 125-182.

³³ Cf. Evaristo Renedo, «Vida religiosa», en *DST*, 631-638.

comunitaria, amor fraterno, abnegación evangélica, humildad. A pesar del énfasis de Teresa en escribir para sus monjas, en *Las Moradas* su doctrina se universaliza y podemos decir que es para todo cristiano, e incluso para todo aquel que desee adentrarse en las profundidades de su ser.

Otro de los teresianistas que ha tratado el tema, Maximiliano Herráiz, expresa de forma general que el testimonio de Teresa es de una «claridad y envergadura extraordinarias [...], impactante [...], convirtiéndola en una luminosa y encendida defensora de la presencia obligada de Jesús-hombre en todo el proceso espiritual»³⁴. La experiencia teresiana se ve marcada por el acontecimiento de las gracias místicas cristológicas que narra en *Vida* 24, que reivindica el protagonismo de Dios en la relación con ella, de manera que: «Desde aquel día yo quedé tan animosa para dejarlo todo por Dios como quien había querido en aquel momento; que no me parece fue más *dejar otra* a su sierva»³⁵. El encuentro con Cristo la ha «dejado otra» y le permite profundizar en el seguimiento; la fuerza liberadora de este encuentro encauzó y potenció su riqueza afectiva para que verdaderamente pudiera amar y servir³⁶.

Según Jesús Castellano³⁷, la Humanidad de Cristo es la concretización del misterio de la presencia y del amor, que es la experiencia fundamental de la vida espiritual teresiana. Esta vivencia espiritual se caracteriza por varias etapas tales como: hallazgo del Cristo del evangelio y su relación oracional como diálogo con Él; encuentro con Cristo como Salvador; revelación progresiva de su presencia y misterios que Cristo hace de su misma persona a Teresa; vida en Cristo con su inserción en la relación trinitaria; el «ven, Señor Jesús» teresiano en el umbral de la gloria.

³⁴ Maximiliano Herráiz, *El seguimiento de Jesucristo en los santos del Carmelo* (México: Santa Teresa – Orden de Carmelitas Descalzos de México, 2005), 21.

³⁵ V 24,7.

³⁶ Escribe Teresa que el encuentro con Cristo «purifica el alma en gran manera, y quita la fuerza casi del todo a esta nuestra sensualidad. Es una llama grande, que parece abrasa y aniquila todos los deseos de la vida [...]. Y es un enseñamiento grande para levantar los deseos en la pura verdad» (V 38,18).

³⁷ Cf. Jesús Castellano Cervera, “Espiritualidad Teresiana. Experiencia y doctrina”, en *ILST*, 3ª ed., dir. Alberto Barrientos (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014), 216-217.

En resumen, para Castellano³⁸ los escritos teresianos rebosan de cristocentrismo en una vida injertada completamente en él. A partir de la lectura del evangelio y de su experiencia, santa Teresa vive las facetas del misterio de la Humanidad de Cristo con sus diversos títulos salvíficos: Salvador, Hermano, Esposo; con sus expresiones variadas de Maestro y modelo (dechado); en la totalidad de sus misterios: nacimiento, vida pública, misterio pascual, vida gloriosa. Es más, se puede hablar de todo un camino cristológico recorrido en siete etapas, o, mejor, en siete caras de un mismo poliedro entendido como «seguimiento de Cristo»: búsqueda, encuentro, conversión, seguimiento, revelación, vida en Cristo, servicio por Cristo. Estas etapas son las que sirven de fundamento para estudiar el proceso del «seguimiento de Cristo» en *Las Moradas*.

C. Objetivos general y específicos

Realizar una lectura crítica de *Las Moradas* de santa Teresa descubriendo y reinterpretando los elementos característicos del «seguimiento de Cristo» para la espiritualidad hoy.

- Estudiar y determinar las características propias del seguimiento neo-testamentario.
- Determinar la influencia de las fuentes bíblicas sobre el «seguimiento de Cristo» en *Las Moradas*.
- Estudiar las fuentes de la literatura espiritual en lo que concierne al «seguimiento de Cristo» que influyen en el libro de *Las Moradas*.
- Hacer una lectura sistemática del «seguimiento de Cristo» en *Las Moradas*.
- Desentrañar las implicaciones del «seguimiento de Cristo» en santa Teresa para una espiritualidad actual.

³⁸ *Ibíd.*, 217. Ver la nota 83, que sin decir que se refiere a *Las Moradas*, se observa que tiene su aplicación en este libro y a las etapas del proceso de seguimiento de Jesús.

D. Método

De acuerdo con el planteamiento de Jesús Manuel García, la teología espiritual en su método «deberá tener en cuenta la complementariedad de los modos de abordar la reflexión sobre la fe, sin olvidar el principio unitario del que procede: la fe que da unidad al saber y que de ella y con ella se alcanza»³⁹. La experiencia de la fe presenta diversos componentes: fenoménico (el misterio que se insinúa en la experiencia); fenomenológico (la descripción de la percepción y resonancia del misterio en el sujeto que lo padece); reflexivo-crítico de lo vivido (lectura interpretativa y crítica de la experiencia); decisivo orientado a la vida (orientar la vida y optar por el amor); pedagógico-mistagógico (apropiación personal y pedagógica para promover la vida espiritual en los otros de manera concreta y progresiva).

Con la centralidad de la fe y la reflexión sobre ella, en esta investigación, el método que se utilizará, según el nombre propuesto por García será el «experiencial» con sus diversos componentes. Para lograr el cometido de articular los diferentes componentes del método experiencial, el proyecto metodológico integra tres fases de la investigación⁴⁰. Con esto se pretenden abarcar tanto las exigencias de la «crítica histórica» del fenómeno como tal, como la necesidad de la aplicación de una «hermenéutica teológica» y de su correspondiente aplicación en la vida de los cristianos actuales⁴¹. En resumen, como lo expresa Jesús Manuel García, «más que hablar de un método, hay que hablar del “método experiencial” de la teología espiritual compuesto de al menos tres etapas metodológicas distintas, integradoras»⁴².

a) Primera etapa: histórico-crítica-fenomenológica

El teólogo de la espiritualidad busca en esta primera etapa descubrir la esencia del fenómeno espiritual. En esta investigación se busca comprender la experiencia concreta de Jesús en santa Teresa, lo que «siente mi alma» (6M 7,6) y «cómo lo ha

³⁹ Jesús Manuel García, *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, 245-247.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 248-255.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 255.

⁴² *Ibid.*, 254.

vivido», en términos de seguimiento de Cristo a partir de los elementos bíblicos-neotestamentarios del seguimiento y de los autores espirituales que la influenciaron.

b) Segunda etapa: crítico-hermenéutica-teológica

A partir de la etapa anterior, se pretende interpretar esa experiencia, comprender con criterios teológicos aplicando las herramientas de la hermenéutica para buscar la verdad de la fe de acuerdo a la experiencia de Dios en Teresa. Se trata de interpretar los textos teresianos en toda su complejidad para comprenderlos en su totalidad como seguimiento de Cristo, realizando una lectura antropológica y cristológica de *Las Moradas*.

c) Tercera etapa: proyectiva

Una vez que se ha visto el alcance teológico de la experiencia vivida por santa Teresa, se pretende proyectar aquello que se ha vivido para que otros puedan llegar a la madurez en el seguimiento de Cristo como una espiritualidad para caminantes de hoy.

E. Estructura y contenido

La investigación se desarrolla en cinco capítulos que abarcan la totalidad de los objetivos propuestos, además de una introducción que contiene el estado de la cuestión y un epílogo que contiene las conclusiones. En el primer capítulo estudiamos las implicaciones neotestamentarias del seguimiento de Cristo y la influencia de los autores espirituales en la obra teresiana. Para lograr este cometido revisamos los principales estudios sobre el tema, en especial estudiamos la propuesta de Balthasar en su escrito «Seguimiento y ministerio», autores como Hengel, Bonhoeffer, Schillebeeckx, Metz, Dunn, entre otros; estudios a partir de diversas áreas teológicas como los realizados por la Universidad Pontificia Comillas Madrid en 1997 y la Cátedra Chaminade en 2004; la voz «Seguimiento» e «Imitación» en los distintos diccionarios teológicos, bíblicos y de espiritualidad que nos ayudan a descubrir los rasgos característicos y el proceso del seguimiento. Posteriormente, estudiamos las variaciones históricas del concepto de

seguimiento para identificar el contexto del seguimiento en el siglo XVI. Por último, revisamos los diversos autores que leyó la Santa y que influyeron en su aprendizaje sobre cómo seguir a Cristo. Finalizamos el capítulo con un *Excursus*, de tinte recapitulador, sobre la vocación de Teresa y su discernimiento a partir de las influencias de los autores que leyó y que la ayudaron a optar por el seguimiento.

En el segundo capítulo, a partir de los rasgos característicos del seguimiento, analizamos los campos semánticos que lo definen en la obra teresiana. El análisis de los rasgos característicos nos ayudará a la comprensión del seguimiento de Cristo en *Las Moradas*. Estos inician con la llamada divina o invitación a seguir a Jesús hasta la colaboración con su misión en servicio del reino de Dios. Los rasgos claves elegidos para estudiar el seguimiento en la obra teresiana son: «llamar-llamada», «caminar», «seguir-ir», «mirar-ver», «imitar», «dejarlo todo», «envío-misión-servicio». Después de dicho análisis, en la segunda parte del capítulo, estudiamos *Las Moradas* como un proceso en clave de seguimiento. Teresa asume los rasgos característicos del seguimiento neotestamentario, pero va más allá, pues logra adentrarse no solo en el fenómeno como tal, sino que lo comunica con una claridad y plasticidad propias de quienes han sido llevados a la configuración con Cristo para tener acceso a la vivencia intratrinitaria.

El tercer capítulo nos lleva a adentrarnos en las repercusiones sobre la antropología. Según la experiencia de Teresa, desde el inicio del proceso hasta el final, el acompañante en el recorrido y camino, a la vez, es Jesucristo. Para hablar del hombre, o mejor, para contarse a ella misma, lo hace a partir de su experiencia, y ella habla de Dios (Cristo) hablando de sí misma⁴³. De ahí que abordemos primero la antropología y posteriormente la cristología teresiana, adentrándonos en su propia experiencia, que es la fuente de su conocimiento y la fuerza para su comunicación. Ella comprende a la persona humana como sujeto en relación con Dios, que en un comienzo del proceso es

⁴³ Según C. Kaufmann, para santa Teresa «la vida forma un todo en el que lo más “natural” es Dios mismo» (Cristina Kaufmann, *La fascinación de una presencia. Hacia una experiencia sana de Dios* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007), 61). El Concilio Vaticano II claramente expresa esa relación entre la antropología y la cristología: «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (cf. Pablo VI, *Constitución pastoral Gaudium et spes* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1967), nº 22).

el objeto del conocimiento del hombre y luego deja de serlo para ser sujeto de la experiencia, pues Él es la raíz misma del ser personal. Se trata de «una circularidad dialógica o comunicativa»⁴⁴ entre el alma y Dios, y en esta circularidad se desarrolla el seguimiento de Cristo.

Teresa emplea un lenguaje simbólico para referirse a la persona, lejos de conceptos o definiciones. Parte de unos fundamentos bíblicos: la persona está habitada por Dios, creada a su imagen y semejanza, y capacitada para responder a la comunicación divina, en una progresiva profundización hacia su dimensión espiritual. A partir del lenguaje simbólico, entiende que el «alma» es una realidad personal-espiritual, el ser más íntimo de donde surgen los sentidos y las potencias (memoria, entendimiento, voluntad), con todos sus misterios y que está ligada a su más íntimo centro en donde habita Dios y acontece la unión espiritual bajo la simbología del desposorio-matrimonio espiritual. Por medio de la alegoría del «castillo interior» diseña la forma de comunicar la estructura del ser humano entendido en su totalidad e integralidad como cuerpo, alma, espíritu o centro del alma, con sus sentidos y potencias, con deseos e ímpetus. Emplea otros ejes simbólicos para mostrar el proceso de transformación a partir de la gracia divina que obra el Espíritu Santo con la colaboración del hombre para que dicha obra llegue a su fin, y también para presentar la relación entre Dios y la persona como un enamoramiento hasta llegar a la unión transformante en el espíritu.

La cristología del seguimiento es la cuestión del capítulo cuarto. A partir de los elementos antropológicos del capítulo tercero, abordamos al «Otro» y principal actor como un proceso de revelación gradual de la persona de Jesucristo según la propuesta teresiana. Las *Primeras Moradas* muestran la forma cómo Dios explicita su salvación a la persona por medio de Cristo. La persona que experimenta la llamada divina debe abrirse al diálogo salvador que Dios ofrece, descubriendo su presencia cada vez más cercana, escuchando su palabra y haciendo la voluntad del Padre (cf. 2M 1,8). Poco a poco la oración tiene que ir fluyendo para centrar la atención en la totalidad de la vida

⁴⁴ Pedro Cerezo Galán, “La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús”, en *La recepción de los místicos, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Ávila, 20-26 de septiembre de 1996*, dir. Salvador Ros García (Salamanca: Pontificia Universidad de Salamanca – CITEs, 1997), 173-174.

de Jesucristo. El seguidor debe recorrer el mismo camino que Jesús trazó para sus discípulos, un camino de entrega total a su persona y de participación en su destino.

Teresa traza el camino a sus lectores de hoy: el seguimiento de Cristo. No hay otro camino para llegar a la unión divina sino por medio de Jesucristo; por eso su insistencia en mantener la mirada fija en Él (cf. Hb 12,2). Mirar a Cristo es seguirlo. Así, la vida del seguidor de Cristo es una cristología existencial, es decir, un proceso progresivo de seguimiento en el que paulatinamente la presencia de Cristo va transformando la vida de su seguidor, de tal manera que, como en Teresa, Cristo entra en su vida como Salvador.

En el quinto y último capítulo, presentamos las aportaciones de la propuesta teresiana del seguimiento a la espiritualidad. El proceso del seguimiento presenta dos dimensiones que se entrelazan y complementan: la dimensión mística y la dimensión práctico-política. La primera surge del encuentro con la persona de Cristo que transforma integralmente a su seguidor. La segunda, hace referencia a la relación con los otros y con la creación a partir del encuentro divino. En la primera parte abordamos los aportes de la espiritualidad teresiana como seguimiento de Cristo en su dimensión mística. El seguidor de Cristo está llamado a participar en el misterio Pascual de Cristo en un constante ejercicio de las virtudes.

En la segunda parte del capítulo, presentamos la dimensión práctico-política del seguimiento. En la unión del matrimonio espiritual en las *Séptimas Moradas*, Teresa habla de la seguridad de la salvación que Dios regala. No se trata de una seguridad inamovible, sino del compromiso que se genera, de la responsabilidad en el seguimiento expresado como servicio a los otros. A partir del encuentro profundo con Cristo, como relación de amistad, esta se convierte en el centro de gravedad de su vida espiritual y de las nuevas relaciones interpersonales. Así, se preocupa por las necesidades de las personas, la situación de inferioridad de la mujer de su época, sus familiares, la Iglesia, y desea que todos vivan la misma experiencia transformante de seguir a Cristo como expresión de la dimensión social del seguimiento.

1. FUENTES EN LA EXPERIENCIA TERESIANA DEL SEGUIMIENTO DE CRISTO

En este capítulo inicial, buscaremos rastrear las fuentes que influyeron en los escritos teresianos y que sirvieron de inspiración para la redacción del libro de *Las Moradas*. Como la misma Santa expresa, ella solo habla a partir de su experiencia (cf. 1M 1,9); pero toda experiencia está inserta en una tradición experiencial, por eso es importante indagar en las fuentes que influyeron en su pensamiento: fuentes bíblicas, de la tradición espiritual e interlocutores de su época que la instruyeron sobre el seguimiento de Cristo, y la ayudaron a vivir, comprender y comunicar la experiencia de Dios. Antes de corroborar la influencia bíblica en los escritos teresianos respecto del seguimiento de Cristo como soporte para la comunicación de sus experiencias de Dios, es importante conocer lo que se ha dicho sobre el tema en cuestión en el Nuevo Testamento; entonces podremos tener claridad y precisión en los términos.

1.1. Fuentes bíblicas y de la Tradición

1.1.1. En el Nuevo Testamento

En el evangelio según san Marcos, la propuesta inicial de Jesús comprende tanto el anuncio del Reino de Dios como la llamada al seguimiento de los primeros discípulos (cf. Mc 1,14-20). De acuerdo con las palabras de Jesús, el Reino de Dios está asociado con Él mismo. De ahí que su invitación al seguimiento se considere como el ingreso al Reino, la gran posibilidad de encuentro con Dios y lo que permite comprender en qué consiste el Reino de Dios anunciado por Jesús¹.

El seguimiento de Cristo se entiende como una relación entre Jesús y las personas, que tiene como inicio la invitación: «sígueme»². Esta invitación literalmente equivale a «ir detrás» y significa la realidad de una orientación espiritual hacia Aquel

¹ Felicísimo Martínez Díez, *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, 2ª ed. (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007), 577-578.

² Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,27; Jn 1,43.

que, al llamar, espera una respuesta de parte de quien recibe la invitación. Esa respuesta se describe en el evangelio como un «dejarlo todo» y un «seguirle»³, con el fin de alcanzar la perfección: «si quieres ser perfecto [...], y tendrás un tesoro en los cielos; luego sígueme»⁴.

De acuerdo con Balthasar⁵, se trata de tres rasgos que juntos forman el acceso a vivir con Jesús: «llamada», «dejarlo todo» y «seguirle». Rasgos que llevan a comprender el «vivir con Jesús», el «estar con» y el «caminar con», que representan el sentido de seguir a Jesús. Pero el «estar con» y el «caminar con» en el evangelio se refieren de forma exclusiva a la experiencia de los doce Apóstoles como una realidad terrena, espacial y física. Para nosotros hoy y para todos sus seguidores después de la resurrección de Jesús, no puede haber un seguimiento en sentido literal como un movimiento espacial, porque ya no existe un «estar con» el Jesús histórico. Para el cristiano actual, el «estar con» Cristo se ha transformado en el «estar Cristo con» nosotros tal como lo plantea el evangelista san Mateo (cf. Mt 28,20), y que para santa Teresa se convierte en el fundamento de su oración, pues para ella la oración es «tratar de amistad, *estando* muchas veces tratando a solas *con* quien sabemos nos ama»⁶.

En los evangelios se utiliza el verbo «seguir» (ἀκολουθεῖν) cuya raíz verbal en griego, ἀκολουθέω, remite al Jesús mismo y solamente a Él. Las fórmulas que utiliza el evangelio en este sentido son muy claras⁷:

- «Seguirle a él»: *aúto*, referido a Jesús mismo (cf. Mt 4,20.22.25; 8,1.23; 12,15; Mc 1,18; 2,15; 3,7; 5,24; Lc 5,11; 7,9; 9,11; 22,39.54; 23,27; Jn 1,37.38.40; 6,2; 18,15).
- «Seguirte a ti»: *soi*, referido también a Jesús (cf. Mt 8,19; 19,27; Mc 10,28; Lc 9,57.61; 18,28; Jn 13,37).

³ Mc 1,18; 10,28; Lc 5,11; Mt 4,20.22; Jn 1,39.

⁴ Mt 19,21. Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 105.

⁵ *Ibid.*, 106-110.

⁶ V 8,5. Según J. Ratzinger, Jesús nos hace partícipes de su propia oración y nos va introduciendo en el diálogo interior *con* el Padre y el Espíritu, para ir formando nuestro ser y ejercitarnos en sus mismos sentimientos (Cf. Gabino Uríbarri Bilbao, “La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y Papa. Líneas maestras de una cristología espiritual”, en *La oración, fuerza que cambia el mundo*, ed. Isidro Catela Marcos (Madrid: Fundación Vaticana Joseph Ratzinger-Benedicto XVI - Universidad Francisco de Vitoria - Biblioteca de Autores Cristianos, 2015), 25-55).

⁷ Cf. José María Castillo, *El seguimiento de Jesús*, 80.

- «Seguirme a mí»: *moi*, cuando es Jesús mismo el que habla (cf. Mt 8,22; 9,9; 19,21.28; Mc 2,14;10,21; Lc 5,27.28; 9,59; 18,22; Jn 1,40.43; 8,12; 10,27; 12,26; 21,19.22).
- «Seguir detrás de mí»: *opiso mou*, seguir los pasos de Jesús (cf. Mt 10,38; 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23; Jn 12,26).
- «Seguir a Jesús»: *to Jesou* (cf. Mt 27,55; Mc 15,41; Jn 1,37).

En estas fórmulas o construcciones el complemento del verbo es una persona: Jesús. El seguimiento se refiere a la persona misma de Jesús y solamente a su persona. Por tanto, su seguimiento implica una relación personal con Él. De forma que cuando el hombre logra relacionarse con Jesús como persona se puede decir que está capacitado para seguirle. Esta es la naturaleza profunda de la fe cristiana, que tiene una estructura personal, cuyo término es Jesús mismo. Es verdad que la fe incluye creer en unas determinadas verdades, pero, antes que eso, la fe cristiana consiste esencialmente en creer en una persona: Jesús. Por tanto, implica un adherirse a Él, comprometerse con Él, vivir en relación a Él y para Él⁸.

Las anteriores formas de comprender el seguimiento se presentan, a manera de resumen, en la clásica investigación de Anselm Schulz⁹, *Nachfolgen und Nachahmen*, en donde se muestran los diferentes significados o sentidos de la raíz verbal ἀκολουθέω en el Nuevo Testamento:

- Seguir de forma externa a Jesús. Quienes lo siguen son la muchedumbre, la gente: Mc 3,7 y par.; 5,24; 10,52 y par.; 11,9 y par.; Mt 4,25; 8,1.10 (=Lc 7,9); 9,27; 14,13 (Lc 9,11); 19,2; 20,29; Lc 23,27; Jn 6,2; 12,19. También lo siguen otros muchos: Mc 2,15; 10,32; 15,41 y par. Lo siguen los Doce y algún

⁸ *Ibid.*, 81-82.

⁹ Anselm Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, 195-196. También se encuentran estas formas de comprender el verbo «seguir» en el Nuevo Testamento en: Gerhard Kittel, “ἀκολουθέω (seguir)”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1964), 1:210-216; Christian Blendinger, “Seguimiento (ἀκολουθέω)”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 4ª ed., dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard (Salamanca: Sígueme, 1999), 2:616-618.

discípulo (μαθηταί): Mc 6,1; 14,54 y par. (=Jn 18,15); Mt 8,23; Lc 22,39; Jn 1,37.38, 21,20.

- Seguir como una obligación del discípulo: Lc 14,27 (=Mt 10,38); Mc 8,34 y par.
- Seguir propiamente como discípulo: Mc 1,17 y par.; 1,18 y par.; 1,20 y par., 2,14 par., 8,34 par., 9,38 par., 10,21 par., 10,28 par.; Mt 19,28; Lc 5,11; 9,57 par.; 9,59 par.; 9,61; Jn 1,40.43.
- Seguir el mismo destino o la misma suerte del Maestro: Jn 12,26; 13,36.37; 21,19.22.
- Seguir en el sentido metafórico de creer: Jn 8,12, 10,4.5.27.
- Seguir como concepto ético: 1 Pe 2,21 (ἐπακολουθεῖν). Lc 14,27 par.; Mc 8,34 par., como percepción o conocimiento de la Iglesia.

En estos sentidos del verbo «seguir» podemos comprender las diferentes formas del seguimiento de Cristo. Un primer momento como seguimiento del Jesús histórico y luego como una experiencia de fe. De forma clara, en el evangelio según san Juan (cf. Jn 1,35-39), en la llamada de Jesús a los dos primeros discípulos en el Jordán, se encuentra un resumen de su teología: el «oír» las palabras de Juan el Bautista (Jn 1,37), el «siguieron a Jesús» (Jn 1,37), el «volverse» de Jesús (Jn 1,38), su pregunta: «¿qué buscáis?», la pregunta de los seguidores: «¿dónde moras?», y la respuesta de Jesús: «venid y lo veréis», reforzada con el comentario del narrador: «vinieron y vieron dónde moraba y se quedaron con él» (Jn 1,39), son característicos del planteamiento teológico de san Juan.

Es en esta teología en donde se trasciende el concepto de «seguir» desde un sentido terreno a un sentido espiritual¹⁰. Esto ocurre concretamente en el episodio en

¹⁰ En los escritos de san Juan, «seguir» es una acción propia de la comunión profunda con el resucitado y glorificado. «Seguir» comienza a significar tener fe en Jesucristo, de manera que la misión de los discípulos consiste en ser testigos de Él con su propia vida. El discípulo está llamado a compartir el destino de Jesús y, por tanto, a participar también de su gloria. El aspecto más novedoso de la teología de san Juan tiene que ver con el seguimiento como una promesa (Jn 13,36) más que con una llamada (Jn 8,12), es decir, el acontecimiento escatológico de la participación con Jesús en la vida de Dios junto al Padre. Entonces «seguir» a Jesús es una gracia, un don divino para vivir en comunión de fe y de amor con Jesucristo durante la vida y luego en su gloria que ha recibido del Padre en la resurrección y ascensión. Para un análisis detallado se propone ver: Dalmazio Mongillo, “Seguimiento”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 1717-1728; Severiano Blanco, “Seguimiento. Fundamentación bíblica”, en *Diccionario teológico de la vida consagrada*, dir. Ángel Aparicio Rodríguez y Joan Canals Casas (Madrid:

que Jesús resucitado, a orillas del lago, le dice dos veces a Simón: «sígueme» (Jn 21,19.22), es decir, sígueme a la muerte y a la resurrección. En este pasaje «seguir» es algo eterno y definitivo, así como también en el libro del Apocalipsis tiene un sentido escatológico: «Estos siguen al Cordero a dondequiera que vaya...» (Ap 14,4), como una tarea y un don en la eternidad¹¹.

En el sentido espiritual de «seguir» es donde nos situamos hoy, pues ya no se trata de una relación directa con el Jesús histórico, sino de una relación con el Cristo resucitado que implica conocer al Jesús de la Palestina del siglo I. Se trata de la fe cristiana entendida como «un recuerdo de la vida y la muerte de Jesús resucitado mediante la praxis del seguimiento de Jesús: no mediante actos que imiten literalmente lo que Jesús hizo, sino respondiendo, como Jesús, a las nuevas situaciones a partir de una interna vivencia de Dios»¹².

Los evangelistas expresan el inicio de esa vivencia interna de Dios como la llamada que el mismo Jesús realiza a sus discípulos y que constituye la aparición expresa de su persona. Nadie puede llamarse a sí mismo o pretender reemplazar la llamada de Jesús (cf. Mt 8,18-22). En los evangelios la llamada de Jesús sigue un esquema típico que responde a una construcción literaria y no a un relato histórico de una vocación¹³. En dicha construcción literaria el centro lo constituye la llamada que hace Jesús a alguien y que representa la gran novedad del evangelio en relación con las llamadas vocacionales del Antiguo Testamento, pues el centro no lo constituye el «dejarlo todo», ni el abandonar la familia o el hogar (cf. Lc 14,26), sino el cambio radical (*metánoia*) hacia la persona de Jesús.

Publicaciones Claretianas, 1989), 1616-1624; Ángel Aparicio Rodríguez, “Seguimiento «más de cerca»”, en *Suplemento al Diccionario de la vida consagrada*, dir. Ángel Aparicio Rodríguez (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2005), 1027-1053.

¹¹ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 109.

¹² Edward Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Madrid: Cristiandad, 1982), 624.

¹³ Según E. Schillebeeckx, el esquema típico de la llamada de Jesús consiste en: *a*) Jesús pasa (cf. Mc 1.16.19; 2,14); *b*) fija su mirada en alguien (Mc 1,16.19; Jn 1,47); *c*) señalamiento de la profesión de la persona llamada (cf. Mc 1,16.19; 2,14; Lc 5,2); *d*) la llamada explícita de Jesús (cf. Mc 1,17-20; 2,14; Jn 1,37); *e*) dejarlo todo (cf. Mc 1,18.20; Lc 5,11.28); *f*) la persona llamada sigue a Jesús (cf. Mc 1,18.20; 2,14; Lc 5,11), cf. *Ibíd.*, *Jesús. La historia de un viviente*, 202-203.

Según los evangelios sinópticos, Jesús llama para «caminar con él», para «ir detrás de él» (cf. Mt 16,24), y para hacer a sus seguidores colaboradores de su misión: venida del reino de Dios, curación de enfermos y expulsión de demonios¹⁴. De acuerdo con Schillebeeckx, el fundamento del seguidor de Jesús es la vocación entendida como una fuerza imperiosa de su llamada¹⁵. Antes de la Pascua, «los discípulos siguen a Jesús haciendo lo que él hace»¹⁶ como una oferta de salvación de parte de Dios.

1.1.1.1. El seguimiento de Cristo como salvación divina

La salvación que Dios ofrece se concreta en la persona de Jesús. Entonces experimentar la salvación significa «estar junto a Jesús». Seguir a Jesús es participar en su salvación, en la salvación prometida por los profetas (cf. Mt 13,17); pero, si la salvación es algo que debe actuar de forma universal, ¿por qué esta salvación afecta a los llamados con una exclusividad incomprensible?¹⁷ En palabras de Balthasar se trata de la «paradoja del seguimiento». Si la salvación es «luz para iluminar a los gentiles» (Lc 2,32), ¿para qué ésta acentuada exclusividad? Sencillamente, esta exclusividad manifiesta la estrecha vinculación con la persona misma de Jesús, con su existencia y su doctrina, pues Jesús es el Único, el Unigénito del Padre y «Él es lo que hace y hace lo que es»¹⁸.

Lo que hace Jesús con sus discípulos es enseñarles para que aprendan a comprenderle, pues Él es su misma doctrina y Él es lo que hace. Por tanto, sus seguidores, y de forma concreta sus discípulos, deben hacer lo que Él hace y es, de manera que tengan una idea de quién es Jesús¹⁹ y actúen como Cristo en ellos. Con la Encarnación del Verbo, esta relación maestro-discípulo adquiere categorías antropológicas llenas de contenido ético y social, que proceden de la Antigua Alianza y del terreno histórico-natural²⁰, y así, de la filosofía griega se toma la idea del

¹⁴ Cf. Mc 6,7-13, Lc 10,2-12; Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 199.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 200.

¹⁶ *Ibid.*, 208.

¹⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 110.

¹⁸ *Ibid.*, 112.

¹⁹ Cf. Jn 7, 16-17; 8,31-32.

²⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 113.

«seguimiento de Dios» en la que los discípulos siguen al sabio en grupo para adquirir, mantener y comunicar la sabiduría. En la idea antigua de Alianza, los pueblos civilizados y las tribus nómadas «seguían» a un dios a quien tenían como aliado. En el desierto, Yahvé es el Dios que «iba adelante»²¹ y que estaba atento a que se le siguiera. Por eso, en la Antigua Alianza, se habla con más frecuencia del Dios que «va delante», que del «seguir» del pueblo a Dios. Se habla más del «seguir» en términos negativos (cuando se refiere a «seguir a dioses extraños») que en un sentido positivo, que se expresa más en el lenguaje erótico cuando la esposa sigue al esposo: «De ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo; aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada» (Jr 2,2). En resumen, en la Antigua Alianza interesaba el caminar espiritualmente por los senderos de Dios: «caminar en mis caminos» (Dt 10,12; 13,6), seguir los mandamientos de la Alianza, seguir la entrega a las disposiciones de Dios, a su sabiduría²².

Con Jesús, el seguimiento no era algo simbólico, como en la Antigua Alianza cuando el pueblo seguía la columna de fuego y de nube (cf. Ex 13,21), «sino la expresión, encarecida siempre de nuevo, de una relación con Dios en la que había quedado radicalmente imposibilitada cualquier equiparación, por muy secreta que fuese, entre la sabiduría divina expresada en el mandamiento y la propia sabiduría manifestada en el cumplimiento de los mandamientos»²³. Pues Jesús mismo, con su palabra y forma de comportarse, es la misma sabiduría, de manera que en Él se identifican el seguimiento externo y el interno. Entonces, para un seguidor de Jesús no se trata solo de permanecer en oración, de mantener la relación profunda con su maestro, sino que es necesario dar fruto, tal como lo expresa el cuarto evangelista: «nada sin mí» (Jn 15,5), es decir, realizar las obras siempre unidos a Él.

En este punto, varios autores²⁴ hablan de un seguimiento de Jesús que debe entenderse en relación a Jesús y a su Espíritu; otros prefieren hablar de un seguimiento

²¹ Ex 13,21; 33,16; Nm 14,14; Dt 1,30-33.

²² Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 114-115.

²³ *Ibíd.*, 115.

²⁴ En la bibliografía sobre el «seguimiento» en el Nuevo Testamento se destaca la investigación de Anselm Schultz, en su tesis *Nachfolgen und Nachahmen*, para quien lo específico del seguimiento es la relación entre el maestro y el discípulo al estilo de la relación entre los maestros judíos y sus seguidores

prepascual o del Jesús histórico y de un seguimiento pospascual o del Cristo de la fe²⁵. Según el planteamiento de Schillebeeckx²⁶, tanto los recuerdos históricos de los primeros discípulos de Jesús, como la fe en el Resucitado, son importantes para vivir el seguimiento hoy, pues no es posible seguir a Jesús sin tener referencia explícita al Jesús histórico, ni es posible la vida auténtica cristiana sin la fe en el crucificado resucitado.

En resumen, se trata de dos etapas en el seguimiento que implican necesariamente dos estados en la fe de los seguidores de hoy. El texto de los discípulos de Emaús muestra claramente esos estados en la experiencia de las primeras comunidades cristianas (cf. Lc 24,21-35). Entre esos dos momentos o estados existe algo que lleva a la pregunta por lo que acontece en los discípulos después de la muerte de Jesús y la proclamación de la resurrección de Jesús. Schillebeeckx habla de un proceso de conversión como les aconteció a los discípulos de Emaús: «quien se ha escandalizado de Jesús y, tras algún tiempo, lo proclama portador único de salvación, ha tenido que pasar por un “proceso de conversión”»²⁷.

Los que antes habían sido seguidores de Jesús tienen que hacer un nuevo proceso; ellos necesitan convertirse, necesitan volver a ser discípulos y seguir a Jesucristo, requieren establecer de nuevo la relación que se había interrumpido. Se trata de una especial y particular experiencia de gracia, una experiencia del perdón, por medio de la cual vuelven a ser admitidos a la comunión con Jesús y «descubren en él una salvación *definitiva*, que no acaba con su muerte y que reinstaura entre ellos una comunión recíproca»²⁸.

De acuerdo con las palabras de Schillebeeckx, los evangelistas siguiendo el modelo de conversión a la ley judía, presentan el momento de la conversión a Jesús, no a la Ley, como una «iluminación», como el paso de la oscuridad a la luz, de un «no ver»

en el servicio de la Torá. Para Martin Hengel, a partir del análisis de Mt 8,21ss., en su libro *Seguimiento y Carisma*, lo propio del seguimiento es confesar a Jesús como una novedad con respecto de las costumbres rabínicas (cf. Martin Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, 76-90).

²⁵ Cf. Felicísimo Martínez Díez, *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, 590.

²⁶ Cf. Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 208.

²⁷ *Ibíd.*, 352.

²⁸ *Ibíd.*, 353.

a un «ver»²⁹. Es así como se relata la conversión de Pablo en los Hechos de los Apóstoles³⁰ siguiendo el «modelo “luminoso” de una visión de conversión»³¹. De la misma forma los discípulos son «iluminados» por la gracia del Resucitado para que puedan volver a ser seguidores de Jesús, pues «quien *ilumina* y se revela como Cristo resucitado mediante la gracia de conversión es Jesús: él es el Cristo *iluminador*»³².

Con el acontecimiento de la resurrección de Jesús, los evangelistas utilizan el modelo de «visión» como un recurso para indicar la gracia, la iniciativa de Dios para ofrecer su salvación y la posibilidad para que los discípulos vuelvan al seguimiento de Jesús. El objetivo es que estos experimenten la conversión entendida como pertenencia a Jesús. Tal es el caso de Simón Pedro que, «cuando haya vuelto» (Lc 22,32), es decir, cuando se convierta de nuevo, debe confirmar a sus hermanos, a pesar de la traición a su maestro y de su poca fe. Lo que los discípulos experimentan en el «proceso de conversión» es el desvelamiento de la totalidad de la vida de Jesús que incluye la resurrección, tal como lo expresa Schillebeeckx: «la iniciativa de Jesús [...], es una gracia de Cristo que, bajo el aspecto de “iluminación”, es obviamente revelación y no una invención humana, pero revelación en el marco de una experiencia de “desvelamiento”, que se expresó más tarde según el modelo de las apariciones»³³.

En la experiencia de desvelamiento³⁴ de la persona de Jesús, los discípulos viven la salvación que el Resucitado les ofrece de nuevo a pesar de la traición, el abandono y

²⁹ Cf. Is 29,9-10.18; 35,5; 42,18-21.

³⁰ Cf. Hch 26,17-18.

³¹ Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 354. Este modelo de conversión es la fuente de la que bebe Teresa de Jesús, pues a Pablo la conversión lo llevó al descubrimiento de Jesús como el Mesías y luego a un enamoramiento hasta entregar su vida por dar a conocer el mensaje de Cristo. Teresa asume algunos elementos fundamentales, sobre todo en su etapa mística, tales como: el reconocimiento de la propia nada y el saber que todo lo que se tiene lo recibimos de Dios (cf. 6M 5,6 en referencia a 1 Co 4,7); la fidelidad de Dios (cf. V 23,15 en referencia a 1 Co 10,13); la unión transformante en Dios en el matrimonio espiritual (cf. 7M 2,5 en referencia a 1 Co 6,17; cf. Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y Maestros de santa Teresa* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009), 77-82).

³² Cf. Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 355.

³³ *Ibid.*, 361.

³⁴ Las experiencias de desvelamiento son aquellas que ayudan a percibir lo divino, nos revelan algo para cambiarnos la vida, para convertirnos. Según I. Ramsey, un acontecimiento cotidiano o algunas relaciones ordinarias pueden llegar a ser «revelaciones» o encuentros que transforman la vida. El uso del lenguaje, aún expresando la subjetividad, puede llegar a revelar y transformar la vida de alguien (cf. Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio* (Madrid: San Pablo, 2015), 40; Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid: Cristiandad, 1987), 206ss;

su poca fe. Ellos perciben que Jesús está vivo gracias al perdón que les ofrece, pues solo puede perdonar alguien que esté vivo, de forma que «el perdón de su cobardía y poca fe es la experiencia que, iluminada por el recuerdo de la vida terrena de Jesús, viene a ser la matriz donde nace la fe en Jesús en cuanto resucitado»³⁵. Los discípulos, a partir de la experiencia de sentirse perdonados, viven el restablecimiento de la comunión actual con Jesús; esta es la experiencia que nosotros estamos llamados a vivir hoy.

1.1.1.2. Seguimiento e imitación de Cristo

En la perspectiva paulina se entiende el seguimiento de Cristo como *conformación* o *configuración* con Cristo en su misterio pascual por obra del Espíritu, de manera que el seguimiento histórico de los discípulos queda ampliado y universalizado³⁶. De acuerdo con el análisis de D. Mongillo³⁷, el seguimiento en Pablo se expresa con dos categorías principalmente: «en Cristo» e «imitación». La expresión «en Cristo» indica cómo mediante Cristo se llega al Padre en quien se vive la salvación (cf. Col 1,14) y se adquiere la justificación (cf. Rm 5,1; Ga 2,15-16). Además significa que, en la unión con Jesucristo, la persona también se une a los hermanos y a la comunidad como «Cuerpo de Cristo», construida sobre la caridad (cf. Ef 4,16), y cuyo principio de unidad es el Espíritu Santo que hace que los miembros se inserten en este Cuerpo mediante el bautismo.

La categoría de «imitación»³⁸, aunque en algunos casos la usa Pablo para ponerse él mismo como modelo a imitar³⁹, no vincula la exigencia de imitación a sí

Ian T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases* (London: SCM Press LTD, 1967)).

³⁵ Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 362.

³⁶ Cf. Santiago Arzubialde, “Configuración (Rom 8,29) y Vida en Cristo. El tránsito gradual del «seguimiento» a la *configuración* con Cristo en su misterio pascual”, en *ESC*, 73-129.

³⁷ Dalmazio Mongillo, “Seguimiento”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 1722-1723.

³⁸ Según Santiago Arzubialde, se presentan básicamente tres géneros diversos de objeción al contenido y uso de la palabra «imitación»: el punto de vista ortodoxo, el de las Iglesias Reformadas y el punto de vista exegético y psicológico. Según el punto de vista ortodoxo la Iglesia de Occidente pretendía ver la «conformidad» con Cristo por medio de la «imitación». Según las Iglesias Reformadas hay una desconfianza con relación a la imitación de Cristo, por cuanto la identificación sería el resultado de un esfuerzo del hombre al margen de la fe. Frente a la predicación de un Cristo «modelo», Lutero contrapone la de Cristo «salvador», y frente a la «imitación» contrapone el «seguimiento de Cristo», manteniendo la anterioridad y primacía de la fe: «no es la imitación del ejemplo de Cristo la que nos hace justos ante Dios», sino la gratuidad de la justicia de Dios recibida en la fe y en la carencia de todo mérito. De

mismo, sino a Cristo a quien él imita⁴⁰, pues lo propio de todo cristiano es ser y vivir en Cristo, teniendo a Cristo no como un objeto a imitar, sino como el sujeto activo que inspira la conducta de su seguidor, por tanto, «Cristo es el sujeto en, con y por el cual el creyente piensa, ama y actúa»⁴¹. En palabras de san Pablo, se pretende «tener los mismos sentimientos que Jesucristo» (Flp. 2,5).

Según Balthasar⁴², este es el punto en que el seguimiento puede convertirse en «imitación» y representa la ética cristiana desarrollada. Su núcleo y resumen se encuentran en el Sermón de la Montaña del evangelio según san Mateo. Esta ética recorre los mandamientos particulares para introducirlos en la forma cristiana permanente que es «la intención propia y personal de Jesucristo». Entonces la ética de Jesucristo es la «exposición de su intención personal, que solo puede comprenderse desde la perspectiva de su persona»⁴³. Esta ética se rige por Cristo mismo y por lo que es posible a Dios y no por lo que es posible al hombre. Se trata de la ética del «pero yo os digo», de la ética religioso-social del Sermón de la Montaña, proyectada desde la perspectiva de Dios, que se hace posible de realizar para los hombres, pero que en realidad, al tomarse en su totalidad, es imposible de cumplir, generando un «abismo» entre la realidad de los hombres y la realidad divina. Sin embargo, esta ética tiene que ser cumplida a pesar de que no puede hacerse humanamente. Solo puede realizarse en Cristo, «sin necesidad de una ruptura dialéctica o idealista entre la realidad terrena y la celestial», cuando el creyente ingresa «dejándolo todo» y, sin pensar en sí mismo, abandonándose y «odiándose», se adelanta hacia el Señor y, con Él, hacia el Padre y los demás hermanos. De esta manera su actuar es una obediencia de fe, y su actitud es entrega al Señor para dejarse conformar con Él y por Él⁴⁴.

acuerdo al punto de vista exegético, algunos autores plantean que la imitación de Cristo (y de Dios) no tienen un fundamento en Pablo, pues solo Pablo conoce el seguimiento obediente como expresión de la comunión de vida y de voluntad (cf. W. Michaelis, “μυμέομαι, μιμητής”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, 676). Según el punto de vista psicológico, la imitación es considerada la puerta de entrada al mimetismo de normas, comportamientos estereotipados y convencionales que restan importancia a la originalidad de cada persona y a la libertad frente al compromiso y madurez del acto personal (cf. Santiago Arzubialde, “Configuración (Rom 8,29) y Vida en Cristo”, en *ESC*, 81-84).

³⁹ Cf. 1 Co 4,16; 11,1; Ga 4,12; Flp 3,17; 2 Tes 3,7.9.

⁴⁰ Cf. Rm 15,3.7; 2 Co 5,14; 8,9; 10,1; Flp 2,5ss; Ef 5,2.25.

⁴¹ Dalmazio Mongillo, “Seguimiento”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 1723.

⁴² Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 126-131.

⁴³ *Ibíd.*, 126.

⁴⁴ *Ibíd.*, 128.

De acuerdo con M. Vidal⁴⁵, en las primeras comunidades cristianas se puede hablar junto a la «ética del seguimiento» de una «ética de la imitación», pues en los textos paulinos la «imitación de Cristo» se encuentra vinculada con la «imagen de Cristo» y con el «estar en» y «vivir en» Cristo, entendidos en clave de transformación interior y no como copia de un modelo externo. Según Vidal, la ética del seguimiento procede del ambiente judeo-palestinense, mientras que la ética de la imitación proviene de las comunidades helénicas. Además, en cuestiones de lenguaje, el seguimiento tiene un término fijo (ἀκολουθεῖν) con un significado uniforme; por el contrario, la imitación posee un vocabulario diverso que abre la posibilidad de varios significados. Por tanto, a manera de conclusión y siguiendo las palabras de M. Vidal, constatamos que:

«“Seguimiento” e “imitación” no son sinónimos ni en su texto ni en su contexto. [...] Pero no son dos universos significativos antónimos. Seguimiento e imitación se dialectizan: se corrigen mutuamente y mutuamente se complementan. El personalismo del “seguimiento” culmina en la “imitación” real y concreta, así como ésta ha de suponer la adhesión a la persona cuyo carácter ejemplar es asumido. La convergencia de las dos categorías estaría insinuada en el texto de 1 Pe 2,21 en el que aparecen los dos universos lingüísticos y conceptuales: “dejándoos un modelo (*hypogrammon*) para seguir (*epakolouthein*) sus huellas”⁴⁶.

A partir de las diferencias y similitudes establecidas entre «imitación» y «seguimiento», cuando el seguimiento se vuelve imitación, entendido este último como transformación interior, plantea Balthasar que nace la misión⁴⁷. Para el creyente, misión y ministerio no proceden del mismo hombre como posibilidad de cerrar el «abismo» entre lo humano y lo divino; representan la posibilidad puesta en Dios por el hombre y recibida de Él, para dar solución al abismo entre lo humano y lo divino: «para los hombres es imposible, para Dios todo es posible» (Mt 19,26). Dios responde al acto de entrega de la fe por parte del hombre, causado por la gracia divina, con la «investidura de la forma de Cristo» (Ga 4,19), con el fin de que el seguidor sea para los demás

⁴⁵ Cf. Marciano Vidal, “El seguimiento de Jesús en la teología moral católica”, en *ESC*, 151-179.

⁴⁶ *Ibíd.*, 174.

⁴⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 128.

«forma para otros», y por tanto, «ser forma (modelo) para el rebaño» (1 Pe 5,3). El «ser forma» presupone un principio interno de conformación y constituye la raíz de la cual brota el ministerio eclesial. El «ser forma para el rebaño», formado especialmente por Cristo, presupone el «ser forma» y representa la vida nueva en Cristo fundada por Dios y que san Pablo presenta como un «ponerse un vestido» (Rm 13,14) o un «revestirse del Hombre Nuevo» (Ef 4,24) o un irse «renovando en orden al verdadero conocimiento, conforme a la imagen del que lo creó» (Col 3,10)⁴⁸.

La «forma de Cristo», de acuerdo al análisis que realiza Balthasar de los textos paulinos, surge de la entrega de fe de la persona que lo abandona todo y de la gracia que se regala y se imprime a la fe; consiste en la participación de la vida de las Tres Divinas Personas, en Jesucristo⁴⁹. El hecho de que esta «forma» surja a partir de la gracia, no quiere decir que la vida de gracia sea algo «impersonal»; sería más bien «suprapersonal», es decir, el hombre «participa en la vitalidad del intercambio de vida entre las tres Personas». La verdadera vida cristiana «revela y certifica» esa vitalidad suprapersonal. Para asegurar esa vitalidad debe existir una relación propicia entre el hombre y la gracia; es importante que la persona sea dócil a esa gracia, entregada y liberada de su propia forma para que se imprima cada vez más en ella la imagen de Dios y la forma de Cristo. En este punto, es necesario aclarar que, el «dejarlo todo» no es un mérito propio del hombre, sino que es posible porque se ha dado el «rescate» por la sangre de Cristo y «para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Co 5,15). Entonces, dice Balthasar, el creyente queda «humillado por su fe (que no hace más que copiar lo ya hecho), y esta humillación es el presupuesto de su elevación por Dios», tal como lo plantea Jesús en el evangelio: «el que se humille, será ensalzado» (Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14)⁵⁰.

Por tanto, la persona cuanto más asuma esa «forma» que Dios le regala, experimenta y manifiesta más la humillación o abajamiento. Además, el seguidor cuanto más representa a su Señor, más profundamente se diferencia a sí mismo de Él. Así lo expresa Balthasar:

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 129.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 130.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 130-131.

«En la medida en que es realmente siervo del Señor nada puede estar más lejos de él que confundirse en algún punto con el Señor. La forma de Cristo y de Dios es infundida precisamente en esta distancia. Incluso debemos decir todavía más: justamente cuanto más honda e inconfundiblemente se diferencia el esclavo del Señor, más semejante se torna a Él, a Él, que se revistió de la *forma servi*, y, por su actitud y su aspecto, fue considerado como hombre, más aún, se hizo obediente hasta la cruz, para conocer la distancia suprema del pecado al Padre y superarla como Hijo de Dios»⁵¹.

Después de que el mismo Dios ha infundido en el seguidor la «forma», de acuerdo a la teología paulina, se presenta la *investidura* con «la forma de Cristo»⁵². Este momento del seguimiento se puede comprender claramente en el principio y final del evangelio según san Marcos, en el contexto de la aparición de Jesús, y se encuentra bajo el concepto de *exousía* (poder), cuya manifestación «encuadra» las primeras vocaciones del evangelio (cf. Mc 1, 16-20) y la misión que Jesús resucitado da a sus seguidores (cf. Mc 16,17-18). En tres momentos concretos se muestra este «poder», que en último término está dando a entender la forma como Jesús entrega abruptamente esta *euxosía* a sus seguidores, casi sin ninguna preparación ni educación. En un primer momento, es *exousía* sobre el mundo de los espíritus (cf. Mc 1,23-39). Antes aparecen la tentación del diablo y el servicio de los ángeles a Jesús en el desierto; luego la vocación de los primeros cuatro seguidores y, posteriormente, el poder sobre los espíritus inmundos en la sinagoga de Cafarnaún. En un segundo momento, se manifiesta la *euxosía* sobre la ley: sobre el ayuno, pues este es inapropiado mientras que el novio esté con los invitados (cf. Mc 2,18-22), y sobre el sábado, pues el hombre es el dueño del sábado y no al contrario (cf. Mc 2, 23-28). Un tercer momento muestra la entrega de ese poder por parte de Jesús a sus discípulos en el mismo momento en que los llama (cf. Mc 3, 13-15), con una repetición de esa entrega en el envío misionero de Mc 6, 7-13. Hasta el final del evangelio este tema de la *exousia* continúa hasta el punto de que los contrarios de Jesús le preguntan: «¿Con qué *euxosia* haces esto?» (Mc 11,28), pregunta que Jesús responde con otra pregunta hasta que poco a poco se va desvelando la relación filial (cf. Mc

⁵¹ *Ibíd.*, 131.

⁵² *Ibíd.*, 131-137.

12,6.37; 13,26-32; 14,62; 15,2.39). Por último Jesús confirma este poder a sus discípulos para siempre (cf. Mc 16,17-18).

Con todo lo anterior, podemos decir que el seguimiento de Cristo es un proceso o itinerario en varias etapas que, según Balthasar, tiene que hacer el seguidor en la configuración con Cristo⁵³. Dichas etapas o momentos se resumen en: *consecratio*, *devotio*, *communio*, *apostolatus*, *saecularitas*⁵⁴.

La *Consecratio* tiene que ver con la llamada que realiza Jesús a la persona como un impulso de la gracia para que se ponga a su servicio. Esta llamada divina, de forma más nueva e interna que en el bautismo, consagra el seguidor a Dios y a su servicio, así como cuando el mismo Jesús consagró a sus discípulos en su oración al Padre (cf. Jn 17,17ss). El momento de *Devotio* se refiere al cómo Dios toma la totalidad de la vida de quien experimenta la llamada y consagración, no solo mientras cumple la misión que se le encomienda, sino como un entregar la vida y permanecer en Jesús para producir fruto en abundancia (cf. Jn 15, 1-8). El seguidor de Cristo debe entregarse a la voluntad del Señor superando sus propios planteamientos para que el Hijo de Dios se manifieste en él (cf. Ga 1,15ss).

La *Communio* hace referencia a la participación en la comunidad de vida de Jesús. Aquí el seguimiento conduce a la imitación, entendido como la aceptación del ideal de vida en el servicio, la entrega a los otros, a la pasión y a la cruz (cf. 1 Co 10,16ss). El momento del *Apostolatus* indica la forma como Jesús envía a la misión a sus seguidores, así como el Padre le envió, pues la comunión con Jesús implica envío y participación en su misión, es decir, la vida de entrega a Cristo por parte de sus seguidores los lleva a ser columnas que sostienen el templo espiritual de Dios (cf. Ap 3,12). Por último, el momento de la *Saecularitas* que corresponde a la acción de Jesús y de sus llamados para ir por todo el mundo y anunciar la buena noticia de Dios manteniendo la particularidad de la llamada de Jesús a cada cual, y las diferentes formas

⁵³ Para una mayor análisis del proceso gradual del seguimiento a la configuración con Cristo en todo su misterio Pascual confróntese: Santiago Arzubialde, “Configuración (Rom 8,29) y Vida en Cristo”, en *ESC*, 73-129.

⁵⁴ Cf. Barbara Albrecht y Hans Urs von Balthasar, *Seguir a Jesús en medio de este mundo* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1980), 16-27.

de entrega a Dios. Estas diferentes etapas o momentos del seguimiento de Cristo son las que nos sirven para identificar la propuesta teresiana del seguimiento en el libro de *Las Moradas*.

1.1.2. Rasgos del seguimiento neotestamentario

En los estudios acerca del seguimiento de Jesús se concluye que el Nazareno no era un «Rabbí», y que su fórmula de seguimiento no se puede entender a partir del modelo de los rabinos de su época⁵⁵. M. Hengel asegura que los paralelismos esenciales de llamada de Jesús al seguimiento tienen que ver más con el profetismo apocalíptico-celota que con el modelo rabínico, especialmente en la renuncia a los bienes, en el martirio y en la separación de la familia y los parientes⁵⁶. Pero se diferenciaba notablemente en que a Jesús no le interesaba un mesianismo político, pues el anuncio del reino de Dios no tenía como fin metas políticas⁵⁷. A pesar de las similitudes con los movimientos de liberación política de su época y de que mucha gente le siguiera de forma frecuente, Jesús no hizo una llamada general al pueblo como totalidad a que le siguiera, sino a individuos concretos, para hacerlos discípulos suyos sin caer en la exclusión⁵⁸.

En los relatos evangélicos el seguimiento de Jesús implica a individuos y a grupos que forman diferentes círculos en torno a Jesús⁵⁹. Cabe enfatizar que no había distinción real entre quienes literalmente le seguían y el círculo mucho más amplio de personas que Él también reconocía como discípulos. Entonces se puede hablar de *círculos concéntricos de seguimiento*⁶⁰. Un primer círculo corresponde a los amigos más íntimos: Santiago, Pedro y Juan (cf. Mc 5,37; 9,2; Mt 13,3; 14,33). Luego el propio círculo de los Doce para que convivieran con Él y para que fueran a predicar (cf. Mc 3,14). Además, están los seguidores en sentido más amplio, incluidas algunas mujeres (cf. Lc 8,2-3; Mc 15,40-41), otros discípulos que permanecían en su casa: Marta y

⁵⁵ Cf. Martin Hengel, *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, 65-85.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 87.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 88.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*

⁵⁹ Cf. James D. G. Dunn, *La llamada de Jesús al seguimiento* (Santander: Sal Terrae, 2001), 15.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 160-170.

María (cf. Lc 10,38-42), el dueño del cenáculo (cf. Mc 14,13-15) y quienes colaboraban con sus bienes (cf. Lc 8,3) pero no los vendían ni abandonaban el hogar, como José de Arimatea (cf. Mc 15,43) y el discípulo clandestino por miedo a los judíos (cf. Mt 27,57; Jn 19,38).

Nuestro seguimiento actual no puede ser una simple «imitación» de lo que aconteció en la Galilea del tiempo de Jesús. Sin embargo debemos conocer en qué consistió ser discípulo de Jesús en aquel momento y lugar, para expresar en categorías teológicas lo que significa seguir hoy a Jesús. De acuerdo con las palabras de James D. G. Dunn, el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios es el punto álgido de la autorrevelación de Dios, y por eso todo debe ser visto bajo esa mirada de la revelación histórica de Dios en Cristo. Además, resulta básico para el cristiano conocer el significado del seguimiento de Jesús, «profundizar en el espíritu y carácter del mismo, para hacerse con una norma con la que calibrar la propia existencia»⁶¹.

En los evangelios Jesús aparece acompañado de estos grupos de discípulos, quienes después de su muerte hicieron posible que la experiencia de salvación ofrecida por Dios a través de Jesús «pasara de un reconocimiento *soteriológico* de Jesús a una conversión *crisológica* a Jesús»⁶². Pues el fundamento de la fe cristiana es el mismo Jesucristo en su oferta histórica de salvación, que se renueva después de su muerte y que es experimentada y comunicada por los primeros discípulos. Es claro que Jesús llamó a algunos individuos para que fueran sus directos colaboradores, para enviarlos a predicar la buena nueva del reino de Dios, para curar enfermos y expulsar demonios (cf. Mc 6,7-13). Jesús les hace partícipes de su misión, pero la condición de discípulo se funda en una vocación, cuyo origen está en Jesús⁶³. La llamada y vocación que Jesús transmite a sus seguidores los vuelve colaboradores de su misión como profeta escatológico para que se pongan al servicio del reino de Dios, corroborando así la realidad soteriológica del seguimiento que, a su vez, encierra la cuestión crisológica, pues «la relación con el reino de Dios depende de la relación con Jesús»⁶⁴.

⁶¹ James D. G. Dunn, *La llamada de Jesús al seguimiento*, 15.

⁶² Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 199.

⁶³ Cf. *Ibid.*, 200.

⁶⁴ *Ibid.*, 202.

Como se ha dicho anteriormente, el centro de la llamada al seguimiento es Jesús mismo. Esto implica renunciar a la profesión y a la familia, «dejándolo todo» para aprender de Jesús mismo (cf. Mt 11,29). Jesús es el maestro de la persona que experimenta su llamada a seguirle. Este aprender de Jesús implica una «conversión» a Él, pues el paso de los discípulos que dejan todo y «odian» a su familia para seguir a Jesús (cf. Lc 14,26) es representado como una conversión, como una «metanoia» que exige el reino de Dios, una conversión a Jesús⁶⁵.

Según Balthasar⁶⁶, ese «dejarlo todo» del evangelio se identifica con la fe, como un entregarse a Dios. La fe, según Marcos (cf. Mc 5,28.34; 6,5; 10,52), es el «médium» de la entrega en el cual la persona puede darse a Dios. Desprenderse de todo y creer exige un acto de valentía espiritual. La fe de Jesús es el modelo de la fe de sus seguidores. Cristo hace partícipe al hombre de su fe en el Padre, de su fe en Dios.

Independientemente de la forma en que los diferentes autores llaman a este paso, conversión o inicio de la fe, seguir la llamada de Jesús «significa reconocer su misión profética y, así, creer en Dios, tener fe en la venida del reino y realizar la “metanoia” exigida, siguiendo la invitación de Jesús»⁶⁷. De acuerdo con las palabras de Schillebeeckx, el seguimiento en el Nuevo Testamento tiene que ver con la experiencia anterior y posterior al acontecimiento Pascual de Jesús, pues, en los discípulos antes de la Pascua existía una fe en formación y después de la Pascua se muestra como fe cristiana: «esta fe en Jesús como anunciador del mensaje del reino de Dios –compartida por todos los que le habían seguido al servicio del reino– establece la continuidad entre la experiencia prepascual de la salvación y la conversión pospascual a Jesús, el crucificado resucitado»⁶⁸.

⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, 205.

⁶⁶ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 119-121.

⁶⁷ Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 206.

⁶⁸ *Ibíd.*, 208.

A partir de lo anteriormente dicho y de acuerdo al análisis de J. Dunn⁶⁹, el seguimiento al que Jesús llamó a sus oyentes en la Palestina del siglo I tiene unos perfiles muy claros:

- *Origen y fundamento en Dios.* El motivo principal del seguimiento al que llama Jesús es Dios en su reinado. Esa llamada apremiante invita a orientar la vida y a buscar primero el reino de Dios, pues el seguimiento de Jesús volvía del revés las convenciones sociales y religiosas de la época. Se trata de «un reconocer que el reinado de Dios es una realidad que apremia a quienes escuchan el mensaje de Jesús, instándolos a tomar una urgente decisión»⁷⁰.
- *Un seguimiento para los pobres, porque de ellos es el Reino.* A través del ministerio de Jesús, el reinado de Dios hacía su irrupción en el pueblo por medio de su mensaje, las curaciones y exorcismos, y por el gozo de la mesa compartida. El hecho de que Jesús anunciara la inminente cercanía de ese reinado, hacía desconcertante su mensaje, pues «lo convertía en una crisis inminente que demandaba sin demora una respuesta»⁷¹; una respuesta concreta de quien lo escuchaba: el arrepentimiento, la conversión y la fe, entendida como confianza en Dios, con total apertura a su bondad y cuidado. De acuerdo al evangelista Lucas, este mensaje iba dirigido a los pobres (cf. Lc 4,17-21)⁷². Cuando Jesús utiliza la palabra «pobre» manifiesta «no solo una actitud, sino también un hecho»⁷³. Según el análisis de Dunn, la actitud se refiere a la disposición de aquellos que reconocen la necesidad de una fuente de fuerza y de bondad que trascienda lo estrictamente humano, es decir, la necesidad de Dios, de la manera como Dios ejerce su reinado en el hombre. El hecho que Jesús

⁶⁹ Cf. James D. G. Dunn, *La llamada de Jesús al seguimiento*, 180-190. En este libro su autor analiza las características de la llamada de Jesús a seguirle a partir de los textos evangélicos con el fin de ayudar a la comprensión de lo que implica el seguimiento para caminantes de hoy.

⁷⁰ *Ibíd.*, 57.

⁷¹ *Ibíd.*, 61.

⁷² Un análisis del texto y de los argumentos lucanos para la construcción del pasaje a partir del relato de Marcos se puede ver en: James D. G. Dunn, *La llamada de Jesús al seguimiento*, 62-64. Probablemente lo que hace Lucas es reelaborar y completar un breve relato de Marcos para clarificar su significado, el cual no depende de su historicidad. Lo que importa es la transmisión del mensaje de Jesús; en otras perícopas que recogen sus enseñanzas, el mensaje es el mismo (cf. Mt 11,1-6).

⁷³ *Ibíd.*, 91.

tenía en mente es que a los pobres se les facilita más que a los ricos reconocer su pobreza espiritual. Por tanto, cuando Jesús formula de manera radical la primera de las «bienaventuranzas» (cf. Mt 5,3), expresa que solo aquellos que experimentan la confianza en Dios pueden poseer el Reino, pues el poder de la pobreza consiste en liberar al hombre de toda «confianza ilusoria» en la riqueza y en la prosperidad material para que deposite su confianza solo en Dios⁷⁴. El poder de la pobreza radica en que evita el confiar en las propias fuerzas y en los valores de este mundo, para poner toda la confianza de forma exclusiva en Dios «como medida y fuente de valor». Así que el valor de las personas no se mide por las cosas materiales que poseen, ni la fuerza del espíritu depende del alimento del cuerpo, sino de la confianza en Dios.

- *Un seguimiento para todos, sobre todo para pecadores.* Según el análisis de varios Salmos⁷⁵, el «pecador» es una persona malvada, un «operario del mal», un transgresor de la ley. Para el judío, la ley se constituye en el centro del concepto de «pecador» y «pecado», no solo en términos de moral personal, sino también en lo que caracteriza el modo de vivir del pueblo de Dios. La ley y la alianza son entregadas al pueblo por parte de Dios; por tanto, quien guarda la ley se hace parte del pueblo de la alianza: «la ley no era un medio para entrar en la alianza, sino la manera de vivir dentro de la alianza»⁷⁶. El no cumplimiento de ella tiene sus repercusiones en la manera de vivir como pueblo. De ahí que «pecar» significa quebrantar la ley y «pecador» es aquel que se encuentra fuera de la ley, fuera del pueblo de Dios. Por tanto, todo aquel que no hace parte del pueblo es considerado un pagano, uno «fuera de la ley» (cf. Rm 2,12-14, Ef 2,12). Es por los pecadores por quienes ha venido Jesús: «No vine a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2,17). Entonces la llamada que hace Jesús al seguimiento busca romper con las barreras que excluyen y separan de los demás. De ahí que los discípulos de Jesús deben tener como rasgo principal el amor difusivo, la aceptación y el servicio propio de Jesús.

⁷⁴ *Ibíd.*, 91-92.

⁷⁵ *Ibíd.*, 105-108. Cf. Sal 1,1-2; 28,3; 55,4; 104,35; 119,155.

⁷⁶ *Ibíd.*, 108.

- *Un seguimiento abierto y que reafirma el legado de Jesús.* Los seguidores de Jesús conforman una familia abierta a todos aquellos que quieren cumplir la voluntad de Dios, que evangelizan y viven el sufrimiento de Jesús. Jesús es el modelo a seguir, dejando a un lado estructuras y organizaciones. Lo que quiere Jesús es que amemos y sirvamos a los otros con la capacidad de romper los límites sociales, políticos y religiosos, y que se establezcan nuevas formas de relaciones humanas. El amor es perdón y servicio, perdón que brota de la sensación de experimentarse amado y aceptado por Dios. El servicio nace de experimentar la gratuidad del amor de Dios, pues se ha recibido más de lo obtenido por nuestros propios esfuerzos. De esta manera es el seguimiento al que Jesús llama: amar en el servicio y el perdón. Jesús invita a los pecadores a que le sigan, a que vivan en la gratitud de todo lo que Dios les ha regalado, y a que acojan a los otros que son considerados unos marginados del amor de Dios. En fin, se trata de un seguimiento de Cristo más preocupado por servir que por ser servido.

¿Qué significa lo anterior para nosotros hoy? Jesús ya no se encuentra históricamente entre nosotros para llamarnos y decirnos: «sígueme». El mensaje de los primeros seguidores de Jesús sobre su vida, muerte y resurrección, como un acontecimiento pospascual tiene importancia a partir de la doctrina de la Encarnación. Hoy, después de dos mil años, Jesús sigue siendo el centro de atracción, el centro en el seguimiento pospascual. Para Dunn, la respuesta a la llamada del propio Jesús «sígueme» corresponde al «bautismo» en su nombre (cf. 1 Co 1,12-15). Quienes son bautizados como los primeros creyentes están respondiendo a la llamada de Jesús al seguimiento, tal como los primeros discípulos hicieron durante el ministerio de Jesús y como santa Teresa nos enseña a responder a través de sus escritos.

1.1.3. Variaciones históricas del concepto de «seguimiento de Cristo»

Una vez que se han determinado los rasgos del seguimiento neotestamentario, y con la convicción de que el evangelio permanece y lo que cambia es la interpretación tanto interna como externa del mismo, es necesario ver ahora las variaciones históricas

que la idea del seguimiento de Cristo presenta en su interpretación. Es importante destacar que la interpretación sinóptica del seguimiento y la paulina no se excluyen, sino que se complementan mutuamente⁷⁷. Lo que sucedió en la historia de la teología y de la espiritualidad es que, de acuerdo a cada época, se hizo más énfasis en unas características que en otras. A continuación estudiaremos las diversas formas de comprensión del seguimiento en sus variaciones temporales, para identificar las ideas que se tenían en el siglo XVI sobre el seguimiento de Cristo de las cuales bebe Teresa de Jesús⁷⁸.

1.1.3.1. Martirio

El término «martirio» proviene del griego *martúria* o *martúrion*, que significa «testimonio», y que en el cristianismo designa el morir dando testimonio de Cristo, siendo testigo de la verdad del mundo por venir. Jesús es calificado como mártir (cf. 1 Tm 6,13; Ap 1,5; 3,14) y también se ve en el mártir al discípulo perfecto de Cristo⁷⁹. Un primer momento histórico del seguimiento de Cristo se caracteriza por la persecución que experimentan las primeras comunidades cristianas hasta que Constantino hace el reconocimiento oficial del cristianismo como religión del Imperio Romano.

Además de las persecuciones, en las que los cristianos llegaban hasta el punto de entregar la vida como mártires por seguir a Cristo, se tiene la concepción de la inminente llegada de los tiempos escatológicos, con sus mensajes de consolación para mantener viva la esperanza, como se encuentra en las cartas paulinas desde la

⁷⁷ Cf. Alfons Auer, “Imitación. Estudio histórico”, en *Conceptos Fundamentales de la Teología*, 2ª ed., dir. Heinrich Fries (Madrid: Cristiandad, 1979), 1:762-766.

⁷⁸ Un dato interesante en la investigación es que en la mayoría de los diccionarios de teología y autores consultados, la categoría «seguimiento» es muy poco estudiada, se encuentran con facilidad análisis de la categoría «imitación». Para una mejor comprensión y un análisis detallado del tema en toda su extensión confrontar: Étienne Ledeur, “Imitation du Christ. II Tradition Spirituelle”, en *Dictionnaire de Spiritualité*. Tome VII. Deuxième partie, dir. F. Cavallera, J. De Guibert, y M. Viller (París: Beauchesne, 1971), 7:1548-1555; Alfons Auer, “Imitación. Estudio histórico”, en *Conceptos Fundamentales de la Teología*, 1:762-766; Alfredo López Amat, *El seguimiento radical de Cristo. Esbozo histórico de la Vida Consagrada*. Vol. I y II (Madrid: Encuentro, 1987).

⁷⁹ Cf. Andrew Louth, “Martirio”, en *DCT*, dir. Jean-Yves Lacoste (Madrid: Akal, 2007), 748-750.

cautividad, la Segunda Carta de Pedro, las Cartas a Timoteo, a Tito y a Filemón, al igual que la Tercera Carta de san Juan⁸⁰.

El martirio no solo es la prueba o el testimonio de fe en Cristo como una disposición a morir por Él, sino también la posibilidad de sufrir-morir como Él, de forma que «la última actuación del mártir era una imitación del único y verdadero martirio, el de Cristo, al que sigue y repite ahora este creyente»⁸¹. De ahí que la idea de «seguir a Cristo» o ser su discípulo encuentra sentido y significado en el martirio, pues el mártir sigue e imita a Cristo durante su vida hasta la inmolación como Él.

Los diferentes textos de los Padres de la Iglesia, por ejemplo *el martirio de Policarpo*, que fue escrito hacia la mitad del siglo II por testigos oculares y los escritos de Ignacio de Antioquía⁸², reflejan esta realidad del martirio; al igual que las cartas del Nuevo Testamento y el libro del Apocalipsis (Ap 7,9-17), tratan principalmente de Cristo en su muerte y resurrección, y evidencian que la respuesta más seria de los seguidores de Cristo gira en torno al martirio.

Durante el siglo III se afianza la teología del martirio por medio de las cartas de Cipriano de Cartago, de los escritos de Orígenes y Tertuliano, que exhortan a vivirlo. A partir de los ambientes monásticos, el martirio tendrá una interpretación espiritual, siendo asociado a los sufrimientos físicos y morales del creyente⁸³. En resumen, toda la

⁸⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 156-157.

⁸¹ Manuel Diego Sánchez, *Historia de la Espiritualidad Patrística* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992), 55.

⁸² Ignacio de Antioquía escribe, alrededor del año 110, cartas en su viaje a Roma donde es martirizado. En la *Carta a los Romanos* presenta el martirio como la forma suprema de imitación de Cristo: «Dejadme ser pasto de las fieras por medio de las cuales podré alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las fieras para mostrarme como pan puro de Cristo» (*A los Romanos IV*, 1). «Para mí es mejor morir para Jesucristo que reinar sobre los confines de la tierra. Busco a Aquel que murió por nosotros. Quiero a Aquel que resucitó por nosotros. Mi parto es inminente. Perdonadme, hermanos. No impidáis que viva; no queráis que muera [...] Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios» (*A los Romanos VI*, 1-3). Ignacio ve el entrar en la plenitud de la vida eterna como un parto y el martirio es la mejor forma de configurarse con Cristo, de imitarlo en la cruz (cf. Ignacio de Antioquía, *Cartas*, intro. y trad. Juan José Ayán Calvo (Madrid: Ciudad Nueva, 1999), 149-159).

⁸³ Cf. Willy Rordorf, “Martirio. I. Martirio cristiano” en *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana II*, 2ª ed., dir. Angelo Di Berardino (Salamanca: Sígueme, 1998), 1376-1377.

vida cristiana debe estar en conformidad con Cristo, de forma que el seguimiento de Cristo esté en la base de la moral cristiana, la cual conlleva cierta ascesis moral⁸⁴.

1.1.3.2. Virginidad

Antes de que se terminaran las persecuciones a los cristianos, en el siglo III surge la inquietud por plantear y resolver los problemas de la formación religiosa en la Iglesia. El Logos encarnado pasó a ser la verdadera «sabiduría» o *gnosis* y el seguimiento amoroso al Logos, entendido como superación de las «pasiones», se convierte en la verdadera *philosophia*⁸⁵. Ante las propuestas de la corriente gnosticista de la negación del mundo por la espiritualización, y el apartamiento de la finitud por medio de la imitación de la vida divina, el cristianismo plantea «la virginidad»⁸⁶. Esta forma de vida existe ya desde los primeros seguidores de Cristo, como puede verse en los textos paulinos (1 Co 7). En los padres de la Iglesia se entiende como un don de Dios, traído a la tierra por Cristo, como lo expresa san Ambrosio de Milán:

«Del cielo hizo venir aquello que había de imitarse en la tierra [...]. Así pues, ¿quién negará que descendió del cielo esta vida, que no encontramos fácilmente en la tierra, sino después de haber descendido Dios en estos miembros de su cuerpo terreno? Entonces la Virgen concibió en su seno y el Verbo se hizo carne, para que la carne se hiciera Dios»⁸⁷.

Ante todo, la virginidad cristiana es una forma de vida eclesial que se documenta en el Nuevo Testamento (cf. 1 Co 7,25). La motivación para esta forma de vida se encuentra en el seguimiento de Cristo como integridad corporal, a partir de una doble fundamentación evangélica: un primer dato es el seguimiento de Cristo en el que la virginidad significa también anuncio de la presencia del Reino; el segundo dato es la urgencia escatológica que encuentra en la virginidad una anticipación del mundo futuro,

⁸⁴ Cf. John Breck, “Imitación de Jesucristo”, en *DCT*, 598-600.

⁸⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 157.

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ Ambrosio de Milán, “Sobre las vírgenes I”, en *Escritos sobre la virginidad*, intro. y trad. Domingo Ramos-Lissón (Madrid: Ciudad Nueva, 2011), 41.

pues el matrimonio posee una estructura provisional que se acabará con la resurrección⁸⁸.

Los escritos de los principales autores patristicos sobre la virginidad poseen gran contenido evangélico y reflejan su fundamentación cristológica. De manera especial se destacan los escritos de san Ambrosio de Milán⁸⁹, en cuyo pensamiento la virginidad participa de un contenido sacrificial que está también presente en el martirio, es un don de Dios traído a la tierra por Cristo. En las cartas del Pseudo-Clemente se observa claramente la virginidad como idea fundamental en el seguimiento de Cristo, entendido como semejanza con Cristo⁹⁰.

Posteriormente la escuela alejandrina, en el tema de la virginidad, establece una relación con el platonismo: la espiritualización aparece como presupuesto para la contemplación. De acuerdo con lo que expresa Balthasar, estos vínculos con el platonismo fueron generando unilateralidades debido a la huida del mundo y a la ascética exagerada, de modo que el mismo Agustín se manifestó frente al gran peligro: «Si el Reino de Dios no es de este mundo; ¿es que acaso el desierto tampoco es de este mundo?»⁹¹

Poco a poco el mundo se estaba cristianizando, pero la idea original del seguimiento de Cristo se relativizaba. Surgió el monaquismo en la Iglesia para conservar la idea original de la radicalidad del seguimiento, hasta el punto que la vida

⁸⁸ Cf. Lc 20,29ss; Mt 22,23-33; Mc 12,18-27 (cf. Manuel Diego Sánchez, *Historia de la Espiritualidad Patristica*, 74-75).

⁸⁹ Ambrosio de Milán escribe varias obras sobre el tema de la virginidad, enriquecidas con numerosos textos bíblicos en los que justifica la virginidad: *Sobre las vírgenes*, *La Virginidad*, *La educación de la virgen*, *Exhortación a la virginidad*. Presenta la superioridad de la virginidad respecto al matrimonio, pues solo la virginidad puede dar la libertad (cf. Ambrosio de Milán, *Escritos sobre la virginidad*, 11-17).

⁹⁰ Pseudo-Clemente escribe: “Los imitadores de Cristo le imitan en verdad con todas sus fuerzas; pues los que se revistieron de Cristo, se configuran con la imagen de Cristo en todas sus obras, en la vida, en la conducta, en los propósitos, en las palabras, en los actos, en la paciencia, en la fortaleza, en la prudencia, en la justicia, en la longanimidad, en la tolerancia de las injurias, en la piedad, en la santidad, en la continencia, en la fe, en la esperanza y en la caridad perfecta para con Dios. Por tanto, ninguno de los que profesan virginidad, sea varón, sea mujer, podrá salvarse a no ser que se haga en todo semejante a Cristo y a los que son de Cristo” (cf. Pseudo-Clemente, “Carta Primera, VII. Imitación de Cristo”, en *Las Vírgenes Cristianas de la Iglesia Primitiva. Estudio histórico y antología patristica*. Tomo 45, dir. Francisco de B. Vizmanos (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949), 968-969).

⁹¹ Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 164.

monacal llegó a ser vista como la gran hazaña de unos cuantos, con el problema de que «la funesta limitación de la validez de los preceptos de Jesús para un grupo de hombres especialmente cualificados condujo a distinguir un nivel superior y otro inferior en la obediencia cristiana»⁹². Podemos decir que se llegó a la monopolización del seguimiento, pues el radicalismo de la llamada de Jesús se hizo exclusivo de la vida religiosa. Esto produjo que se vivieran dos estilos de vida cristiana: la propia de los religiosos con los consejos evangélicos, y la de los laicos con los preceptos religiosos. Distinción entre religiosos y laicos que se justificó apelando a «la teoría de la condescendencia con los débiles, que llevó progresivamente al “abaratamiento” de la vida cristiana»⁹³ hasta nuestros días.

1.1.3.3. Pobreza

Otra de las formas como se ha comprendido el seguimiento de Cristo tiene que ver con la pobreza, entendida como un dejarlo todo por correr tras sus huellas de forma literal. No hay duda de que esta idea tiene sus raíces en la Biblia y concretamente en la pobreza de Cristo⁹⁴ y en su relación con los pobres (cf. Lc 4,16; 7,22), hasta llegar a la invitación a la pobreza para aquellos que quieran seguirle⁹⁵. No se impone a todos la misma renuncia, sino que se enseña la libertad respecto al dinero, la ayuda mutua en las necesidades materiales y el recuerdo de la importancia del trabajo para comer (cf. 2 Tes 3,10)⁹⁶.

En los primeros siglos del cristianismo la idea de la pobreza se entiende de acuerdo a las culturas y ambientes geográficos, con diversos acentos según la influencia platónica o maniquea. Frente a las propuestas de apartamiento del mundo material, hasta llegar a la prohibición del trabajo (herejía de los apotáticos), los cristianos proponen la continuidad entre los mundos espiritual y material, sobre la base de la fe en

⁹² Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 18.

⁹³ Felicísimo Martínez Díez, *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, 586-587.

⁹⁴ Cf. Mt 8,20; Lc 2,7.12.16.24; Jn 7,15; 19,25-27.

⁹⁵ Cf. Mt 19,16ss; Mc 1,16; Lc 9,3; 10,4.

⁹⁶ Cf. Maria Grazia Mara, “Pobres-Pobreza”, en *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, 2:1814-1816.

el único Dios creador⁹⁷. Es común en los escritos patrísticos encontrar la valoración negativa de la indigencia, así como de la pobreza fruto de la injusticia, pues se entiende la pobreza como una virtud por la que se opta libremente en el seguimiento de Cristo⁹⁸. Además, es evidente que en la Iglesia de la antigüedad la prioridad en la enseñanza no estaba en la pobreza como tal, sino en la evangelización de los hombres; la meta buscada era la acogida del mensaje de salvación, que lleva al reconocimiento del origen común entre todas las personas y de la bondad de las cosas, con la consecuente obligación de compartir con los más pobres los bienes⁹⁹.

En la Edad Media el principal exponente de esta idea es Francisco de Asís, que sabe que liberarse de los bienes materiales es la gran prueba de la esposa que abandona todo para casarse con Cristo en pobreza. Mucho antes de Francisco de Asís, surge el movimiento de los «pobres de Cristo» con Roberto de Arbrissel, Joaquín de Fiore, Arnaldo de Brescia y los valdenses; éstos promueven la cercanía apostólica a Cristo, el dejarlo todo como pide el evangelio, contra el enriquecimiento principesco en que había caído la Iglesia¹⁰⁰.

En la llamada segunda Regla¹⁰¹, san Francisco cita los textos evangélicos que hablan de la pobreza para vivir el seguimiento de Cristo, no solo como medio de expresión, sino también como fin, pues Cristo fue pobre. La elección de la pobreza en Francisco tiene que ver con el imitar y seguir a Cristo que, siendo rico, se hizo pobre, no con la virtud ascética de la renuncia y la simple austeridad de vida¹⁰²; de aquí podemos deducir que la pobreza tiene un carácter cristocéntrico. La escuela espiritual del «pobre de Asís» conduce a la espiritualización de la idea de pobreza, que posteriormente se

⁹⁷ Cf. *Ibid.*

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 1816.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*

¹⁰⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 160-161.

¹⁰¹ También llamada *Regla Bulada* o *Regla de 1223*, porque fue aprobada mediante bula por el Papa Honorio III en 1223, y es la segunda que se conserva de san Francisco. En la pobreza material que Francisco propone se observa la pobreza radical del ser, pues lo que verdaderamente posee el hombre son sus vicios y sus pecados. El hombre debe comportarse como pequeño (de ahí el «menores»), servidores de los demás, nunca como señores ni como maestros (cf. Thadée Matura, “Franciscana (espiritualidad)”, en *DCT*, 510-512).

¹⁰² Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Espiritualidad de la Baja Edad Media* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000), 71.

convertirá en la base para la espiritualidad moderna¹⁰³. La idea de la pobreza franciscana, entendida como pobreza de vida y de espíritu, toma fuerza con san Buenaventura, con el maestro Eckhart y luego con Juan Taulero. Autores que influirán fuertemente en la mística española y en la espiritualidad francesa del «Siglo de oro»¹⁰⁴.

Junto a la idea de pobreza también se desarrolló con Bernardo de Claraval la idea de la «pasión del Señor», entendida desde «Jesús el pobre y paciente Salvador». Esta idea fue reforzada por las Cruzadas medievales, que trajeron a la memoria el pensamiento de los sufrimientos y de la muerte de Cristo, con recomendaciones concretas para vivirla; hablemos aquí del místico ejercicio de «dejarse crucificar» con Cristo y del acompañamiento por la vía dolorosa de Jesús al Calvario. Estos ejercicios influyeron fuertemente en la mística femenina de la Edad Media, Eckhart, Taulero¹⁰⁵, Suso y la *Devotio Moderna*, de forma que transmitieron la imitación del Jesús histórico con grandes influencias en autores como Nicolás de Cusa, Ludolfo de Sajonia, Tomás de Kempis, Erasmo de Rotterdam y el mismo Lutero. Posteriormente, autores como Ludolfo de Sajonia y Tomás de Kempis (con sus obras *La Vita Christi* y la *Imitatio Christi* respectivamente), tuvieron gran incidencia en la forma de pensar de Teresa de Jesús¹⁰⁶.

1.1.3.4. Imitación de Cristo

A pesar del influjo del neoplatonismo en san Agustín, y después de un recorrido lento desde una filosofía de la religión interpretada según el cristianismo hasta una auténtica teología del seguimiento de cruz, el obispo de Hipona plantea la idea de

¹⁰³ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 161.

¹⁰⁴ Cf. *Ibíd.*

¹⁰⁵ Juan Tauler o Taulero fue quizás, de los místicos del Rin, el más conocido y venerado por los autores espirituales del occidente cristiano. Sus escritos irrumpen en España a partir de 1548, cuando el cartujo Lorenzo Surio publica en latín sus obras. En 1551 se editan en castellano las *Instituciones* atribuidas a Tauler, que fueron incluidas en el índice de libros prohibidos por el inquisidor Fernando Valdés en 1559. Un estudio de sus obras y su influencia en los grandes autores espirituales se encuentra en: Juan Tauler, *Obras*, ed., trad. Teodoro H. Martín (Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca – Fundación Universitaria Española, 1984), cf. Silvia Bara Bancel, “La Escuela Mística Renana y *Las Moradas* de santa Teresa”, en *LMCI*, 179-219.

¹⁰⁶ Cf. Alfons Auer, “Imitación. Estudio histórico”, en *Conceptos Fundamentales de la Teología*, 1:765.

vincular el seguimiento con la imitación¹⁰⁷. Al comentar el texto del Apocalipsis 14,2-4 sobre la virginidad, habla del seguimiento como imitación, idea que prevalecerá hasta finales de la Edad Media: *¿Qué quiere decir seguirle sino imitarle?*¹⁰⁸. San Agustín dice que Cristo murió por nosotros dejándonos un ejemplo (cf. 1Pe 2,21), es decir: le seguimos en lo que le imitamos, especialmente en sus virtudes, no en cuanto es Hijo de Dios, sino en que es Hijo del Hombre, «ofreciéndonos como ejemplo en todo lo necesario. Muchas de sus virtudes se nos proponen a imitación de todos [...]. Quienes imitan estas virtudes siguen en ellas al Cordero»¹⁰⁹.

La tesis agustiniana, que vincula el seguimiento con la imitación, se mantuvo durante la Edad Media. Frente al pensamiento de Agustín reaccionó Lutero, argumentando que la postura medieval de «imitar a Cristo» pretendía una justificación por las obras y un obtener méritos ante Dios¹¹⁰. Lutero reconoce que Jesucristo es a la vez «don y ejemplo», pero ante la «imitación» propone el «seguimiento» de Cristo (en la fe y la obediencia) como la mejor manera de responder a su llamada. Ante todo, Cristo es el salvador y no un simple modelo a imitar: «No es la imitación lo que los convirtió en hijos, sino que es la ‘adopción de hijos’ (Ga 4,5) lo que los hizo imitadores»¹¹¹. Jesús incorpora a sus seguidores en la filiación divina por una nueva forma de participación, no como un modelo o prototipo, sino mediante la filiación obrada por Dios en Cristo Jesús¹¹².

Surge entonces en el seguimiento de Cristo el debate entre la fe y las obras. Gracias a D. Bonhoeffer (1906-1945), en el protestantismo se logran hacer compatibles la «obediencia de la fe» y la «fe en obediencia», pues «el camino de la fe pasa por la

¹⁰⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 159.

¹⁰⁸ *Quid est eim sequi, nisi imitari?* Es la frase original que escribe san Agustín en su obra *Sobre la santa virginidad*. En el *Tratado sobre el Evangelio de san Juan 51,11* propone la misma fórmula para identificar el seguimiento con la imitación: “*El que me sirve, sígame. ¿Qué quiere decir sígame, sino imitarme? Cristo padeció por nosotros, dice el apóstol san Pedro, dejándonos ejemplo para que sigamos sus pisadas. Esto es lo que significa: Si alguno me sirve, sígame*” (San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de san Juan 51,11*. Tomo XIV (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957), 257).

¹⁰⁹ San Agustín, *Sobre la santa virginidad*, 27-28. Tomo XII (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955), 179.

¹¹⁰ Cf. Manuel Gesteira Garza, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, en *ESC*, 33-72.

¹¹¹ Martín Lutero, *Comentarios de Martín Lutero. Carta del Apóstol Pablo a los Gálatas*, Vol. II, trad. Erich Sexauer (Barcelona: Clie, 1998), 147-148.

¹¹² Cf. Manuel Gesteira Garza, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, en *ESC*, 67.

obediencia a la llamada de Jesús»¹¹³, ya que hay una unidad indisoluble entre obediencia y fe. Aquí aprendemos que «solo el creyente es obediente y solo el obediente cree»¹¹⁴. Dice Bonhoeffer que en la primera proposición la fe es presupuesto de la obediencia y en la segunda, la obediencia es presupuesto de la fe. La vinculación entre la fe y la obediencia implica la escucha de una llamada por parte de Jesús: «la fe es apoyarse en otro, no en uno mismo, y por ello implica salir fuera de nosotros mismos en un dinamismo que implica dejar algo que es nuestro y salir –ponerse en camino– hacia una “terra incognita”, fiados en la palabra y el llamamiento del otro. Pero este abandono conlleva a su vez las “obras”, que son el “caminar” mismo: una cierta “cooperación” como respuesta a una palabra que es invitación a la vez que exigencia»¹¹⁵.

La idea del «seguimiento de Cristo» que, en un determinado momento se vuelve «imitación», nos introduce en la misma entrega de Cristo por los otros, desbordando toda norma ética. Por tanto, el seguimiento no se limita a una simple imitación (mimetismo) exterior de Jesús, sino que involucra al seguidor en una comunión de vida con Él, hasta llegar a compartir su mismo destino para que sea cada vez más semejante a Cristo¹¹⁶. Esta es la idea que prevalece durante la Edad Media y de la cual bebe santa Teresa como mujer del siglo XVI.

En la actualidad es importante enfatizar que el objetivo constituido por la imitación está inscrito en el dinamismo del seguimiento, es decir, en el estar con Cristo, vivir con Él, gracias a Él y por Él, en una adhesión amorosa y en una pertenencia a Cristo. En resumen, se trata del dinamismo y el desarrollo propios de «la acción salvífica, santificante y transformadora que el Padre realiza por medio de su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo»¹¹⁷, vistos en clave escatológica, pues la salvación se sigue obrando hasta llegar a la plenitud en la parusía¹¹⁸.

¹¹³ Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 31.

¹¹⁴ *Ibid.*, 32.

¹¹⁵ Manuel Gesteira Garza, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, en *ESC*, 68.

¹¹⁶ *Cf. Ibid.*

¹¹⁷ Vincenzo Battaglia, “Imitación de Cristo”, en *Diccionario de Mística*, dir. Luigi Borriello, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio, y Noccolò Suffi (Madrid: San Pablo, 2002), 896.

¹¹⁸ *Cf.* Alfons Auer advierte de tres errores en los que la teología y la espiritualidad actuales no pueden volver a caer en la comprensión de la idea del seguimiento de Cristo. El primero tiene que ver con que la imitación no es una repetición idéntica de los actos del modelo Cristo, sino la disposición a seguirle,

1.1.3.5. Configuración y Vida en Cristo

El término griego *móρφosis* (μόρφωσις)¹¹⁹ designa la «configuración» o «acción de dar forma». En otras palabras: es «la personificación» y se refiere a la transposición postpascual de la noción religiosa del seguimiento del Jesús histórico al plano de la comunión actual con el Resucitado. Según S. Arzubialde es:

«La reinterpretación de la esencia de la vida cristiana en general, concebida también como seguimiento, pero ahora a la luz de la clave interna del misterio de Jesús, e iluminada en la Pascua por el don del Espíritu, según una cristología desarrollada de cuño primordialmente paulino, en la que el amor que desciende hasta el abajamiento de la encarnación y que se prolonga en la kenosis de la muerte en cruz, es y culmina en la exaltación y en el desvelamiento de la plenitud del Amor, que es el ser mismo de Dios. El camino de la humillación es el camino necesario (Lc 24,26) de la glorificación-exaltación. Porque la naturaleza misma del amor revelado por Dios en Cristo posee una dinámica encarnatoria de descenso y exaltación [...] y que el creyente debe inexorablemente asumir, como forma esencial del seguimiento, para llegar a la plena comunión de vida con su Señor. En ella se hace presente el Reino aquí y ahora»¹²⁰.

De acuerdo a lo anterior, esta idea del seguimiento es propia de la teología paulina y se refiere a la transformación que experimenta el seguidor de Cristo en el proceso de dejar que sea Él quien viva en su interior (cf. Ga 2,20). Además, sintetiza la vocación cristiana entendida como configuración con la muerte y resurrección de Cristo el Señor, enraizada en el amor de las relaciones al interior de la Trinidad y manifestada en el misterio de Cristo¹²¹. Gracias a este misterio es posible seguirle hoy en virtud del

fundamentada en el amor a Cristo y realizada por la formación de la persona humana. El segundo se refiere a que la espiritualidad no puede seguir el ideal griego de perfección que introdujo la orientación ético-idealista, sino que debe tomar conciencia del seguimiento en su dimensión soteriológica. Por último, debe superar el individualismo propio de la interpretación de la idea de la imitación para centrarse en la dimensión comunitaria propia de los seguidores de Cristo (cf. Alfons Auer, “Imitación. Estudio histórico”, en *Conceptos Fundamentales de la Teología*, 766).

¹¹⁹ Cf. George Braumann, “Forma (μορφή)”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 1: 591-594.

¹²⁰ Santiago Arzubialde, “Configuración (Rom 8,29) y Vida en Cristo”, en *ESC*, 76-77.

¹²¹ Cf. *Ibíd.*, 126.

bautismo, por el que somos sumergidos en la muerte y resurrección de Cristo en comunión total con su misterio.

Se puede definir la *configuración* «como la recepción de la impronta dinámica revelada del amor de Dios que se vacía y entrega en su Hijo a favor de los hombres en orden a la comunión con la Imagen del Kyrios exaltado, que el Espíritu, a partir del bautismo, va infundiendo en la vida del creyente hasta la plena configuración de éste con el Señor en su misterio de muerte y resurrección»¹²². En último término, nos referimos a una vida en Cristo que nos lleva a la participación del misterio trinitario. Esa vida en Cristo implica que seamos una nueva creación (cf. 2 Co 5,17), hijos del Padre en el Hijo (cf. 1 Jn 3,1), participación en el ser mismo de Cristo, pues Él nos habita (cf. Ga 2,20) y ocultamiento de nuestra vida con Cristo en Dios (cf. Col 3,3)¹²³. De ahí que la vida en Cristo y la participación de la vida que Él tiene y es, debe constituirse en el centro de toda existencia del seguidor de Cristo, apareciendo como la principal comprensión de la vida espiritual del hombre de hoy.

Recapitulando, según las diversas comprensiones del seguimiento en estos veinte siglos de historia cristiana, podemos decir que la Tradición ha disimulado el uso de la terminología del «seguimiento» por considerarla muy ligada a la experiencia prepascual de los discípulos y se ha empleado con mayor frecuencia la terminología de la «imitación de Cristo». A partir del Concilio Vaticano II se ha recuperado nuevamente «la idea del “seguimiento de Cristo” devolviéndole su función de clave interpretativa de la existencia cristiana»¹²⁴.

Además, a partir del estudio del seguimiento de Cristo en el Nuevo Testamento y de las diversas interpretaciones históricas, se puede decir, de acuerdo con F. Ciardi¹²⁵, que del concepto de «seguimiento» se resaltan aspectos muy importantes para la vida

¹²² *Ibid.*, 110.

¹²³ Para un estudio detallado de la teología paulina, entendida como configuración y vida en Cristo, confróntese: Édouard Cothenet, “Imitation du Christ. I. Dans l’Écriture” en *Dictionnaire de Spiritualité*. Tome VII. Deuxième partie, 7:1548-1555; Giuseppe Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca: Sígueme, 1992), 181-205; Jürgen Becker, *Pablo. El apóstol de los paganos* (Salamanca: Sígueme, 1996), 443-532.

¹²⁴ Fabio Ciardi, “Seguimiento”, en *Diccionario de Mística*, 1582.

¹²⁵ *Cf. Ibid.*, 1580-1582.

espiritual y –de forma especial– para la vida mística, tales como: la total libertad y la gratuidad de la elección divina (cf. Jn 15,16), la centralidad en la persona de Jesús, la relativización de las realidades humanas ante la presencia del Señor, la llamada divina para la vivencia del Reino de Dios, la introducción en la vida intratrinitaria, el camino del seguimiento entendido como «itinerario espiritual», el abandono y la confianza en Dios, la vida filial, la dimensión comunitaria como un camino de seguimiento compartido por quienes aceptan la llamada de Dios en Jesucristo. Todos son aspectos importantes a la hora de realizar una lectura crítica de *Las Moradas* de santa Teresa en clave de seguimiento de Cristo.

1.2. Influjos sobre la doctrina teresiana

Después de clarificar las diversas ideas sobre el seguimiento de Cristo que han ido surgido con el transcurrir del tiempo, es necesario estudiar los autores que leyó la Santa para ver las influencias en su pensamiento sobre el seguimiento.

1.2.1. La influencia neotestamentaria en la obra teresiana

Sin lugar a dudas, una de las principales fuentes de inspiración en la obra teresiana la constituye la palabra de Dios en la Escritura. El evangelio es la gran referencia para mantener vivo el recuerdo del ministerio prepascual de Jesús por parte de sus seguidores. En palabras de J. Dunn, lo que se busca es tomar «los evangelios como material catequético para el seguimiento en el aquí y ahora, [...], para proporcionar enseñanza, luz e inspiración para la vida de los discípulos en el presente»¹²⁶.

De acuerdo con Jesús Castellano¹²⁷, a pesar de las limitaciones por el poco conocimiento que tenía Teresa del latín, idioma propio de la biblia en su época, junto a la falta de información sobre el mensaje global del texto bíblico, el acercamiento a la

¹²⁶ James D. G. Dunn, *La llamada de Jesús al seguimiento*, 192-193.

¹²⁷ Cf. Jesús Castellano Cervera, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, en *ILST*, 187.

Escritura constituye uno de los factores determinantes a la hora de hablar del magisterio teresiano y de su formación espiritual.

A pesar de las versiones en latín del texto sagrado, de acuerdo con el planteamiento de M. Martínez¹²⁸, las probabilidades de que Teresa haya leído en español versiones parciales de la Biblia sobre los evangelios usados en la liturgia son muy altas, ya que en la época existían traducciones parciales de los evangelios al español. Además, existía la *Biblia Poliglota Complutense* del Cardenal Cisneros, que salió en circulación alrededor del año de 1520, y cuyo propósito era el de facilitar el acceso –de forma directa– a las fuentes de la revelación en hebreo, griego, latín y arameo. En 1546 el Concilio de Trento declaró la *Biblia Vulgata* (texto en latín traducido por san Jerónimo en el año 383) como auténtica y como texto oficial de referencia.

Junto a las biblias de carácter oficial del siglo XVI, aparecen diferentes traducciones al español de algunos textos, lo cual aumenta la probabilidad de que Teresa de Jesús haya tenido un cierto acceso a los textos bíblicos. Varios grupos de judíos, de protestantes y de católicos tenían interés en las traducciones al español de la Biblia, como medio para afianzar sus doctrinas¹²⁹. Sin embargo, hasta ahora, no hay una prueba plenamente fiable que garantice que Teresa haya leído alguna traducción al español del evangelio. Se puede deducir que de manera indirecta sí lo leyó, por las ediciones de las traducciones o por otros libros que la misma Teresa dice que tuvo acceso y que tienen como fundamento el texto bíblico: *Flos Sanctorum*, *Vita Christi* (*Cartujanos*), *Contempus mundi* (*Imitación de Cristo*)¹³⁰. Además, los *Índices de libros prohibidos* en España, publicados por el inquisidor Fernando de Valdés en 1551, 1554,

¹²⁸ Cf. Martín Martínez Larios, “Raíz bíblica de la mística teresiana. Presencia de la Biblia en la obra teresiana”, (Tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas, 2015), 169-171.

¹²⁹ Un análisis detallado de las traducciones al español por parte de grupos judíos, protestantes y católicos se puede apreciar en: Martín Martínez Larios, “Raíz bíblica de la mística teresiana”, 149-158.

¹³⁰ Estos libros se encuentran en *Las Constituciones*, entre los recomendados por la Santa a las superiores de la comunidad para la formación de sus monjas (cf. Cst 8).

1559, dan prueba de la existencia de diferentes versiones de la Biblia¹³¹ como fruto del renacimiento bíblico humanista que llegó a su esplendor entre el 1530 y 1570¹³².

1.2.2. Fuentes de la tradición patristica y autores espirituales del Siglo XVI

Otra de las grandes fuentes de inspiración en los escritos y en la formación de la Santa son sus maestros espirituales. Tiene acceso a ellos por medio de libros y por el diálogo directo para tratar de sus experiencias. La misma Teresa se encarga de darlos a conocer por medio de sus escritos, así como ella misma lo expresa, pues no es capaz de tener oración si no tiene un libro a la mano¹³³. En la *Cuenta de Conciencia 53*, escrita entre enero y marzo de 1576 en Sevilla, da razón de sus acompañantes espirituales y de los confesores que le ayudaron a no andar equivocada. Probablemente la escribe por solicitud de los inquisidores andaluces y realiza dos redacciones de la misma: una para ella y otra para entregarla a la Inquisición¹³⁴.

Este escrito ha sido ampliamente estudiado; es importante mencionar las investigaciones realizadas al respecto por Tomás Álvarez y Daniel de Pablo Maroto¹³⁵. En el análisis de la *Cuenta de Conciencia 53* que escribe Teresa se observa la manera como describe su oración y los nombres de quienes tuvieron un desempeño clave en su vida espiritual a partir de los años 1558-1559¹³⁶. Se destaca que, en la amplia relación de nombres (23 de los principales colaboradores en su experiencia espiritual), se refleja

¹³¹ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y maestros de santa Teresa*, 33-35. El mismo autor hace un análisis sobre la Biblia en el siglo XVI en, *Ibid.*, “Meditaciones sobre los Cantares”, en *ILST*, 566-570; cf. Román Llamas, *Biblia en santa Teresa* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007).

¹³² Cf. Martín Martínez Larios, “Raíz bíblica de la mística teresiana”, 161.

¹³³ Cf. V 4,9.

¹³⁴ Cf. Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa* (Burgos: Monte Carmelo, 2006), 147.

¹³⁵ Para profundizar en los estudios sobre los maestros espirituales de la Santa, confróntese: Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa*; Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y Maestros de santa Teresa*; Manuel Diego Sánchez, y Secundino Castro Sánchez, *Cuentas de Conciencia. La otra autobiografía. Santa Teresa de Jesús. Texto crítico y comentario* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2013).

¹³⁶ Aunque ella no lo dice expresamente, se puede deducir por la fecha en la que escribe y por el dato que ella misma cuenta: «habrá como dieciocho años [...]. Y comenzólo a tratar con personas espirituales» (CC 53, 2-3). Cf. Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa*, 148.

la confrontación entre «teólogos» y «espirituales», algo propio del siglo XVI¹³⁷. En medio de teólogos y espirituales figuran los nombres del franciscano Pedro de Alcántara, que «trató mucho y fue el que mucho puso porque se entendiese que era buen espíritu»; de don Francisco de Soto Salazar, «obispo que es ahora de Salamanca, que era inquisidor no sé si en Toledo o en Madrid, y lo había sido en Sevilla»; y por último, de Juan de Ávila a quien llama «maestro Ávila, que era hombre que entendía mucho de oración».

Uno de los nombres en quien Teresa centra su atención en la *Cuenta de Conciencia 53* es el dominico Domingo Báñez, que «la confesó seis años, y siempre trataba con él por cartas» y que, según ella misma, «es con quien más tiempo ha tratado». Según M. Lépée¹³⁸, Báñez es para Teresa un modelo de director, pues la ha guiado certeramente. Este teólogo es importante en el proceso espiritual de Teresa, porque emite la primera aprobación oficial sobre ella y su doctrina¹³⁹; es quien la enseña en cuestiones de fe y teología¹⁴⁰, y muy probablemente sobre el seguimiento de Cristo. En palabras del propio fraile dominico sobre su relación con la Santa, nos queda su valioso testimonio:

«Ninguno puede saber mejor que este testigo los particulares favores y mercedes que nuestro Señor hizo a la dicha madre Teresa de Jesús, por cuanto la confesó muchos años y examinó en confesión y fuera de ella, e hizo de ella grandes experiencias, mostrándose muy áspero y riguroso con ellas; y cuanto más la humillaba y

¹³⁷ Un problema arraigado en la cultura del siglo XVI tenía que ver con la confrontación entre «teólogos» o «letrados», quienes defendían las posiciones escolásticas amparados en la inquisición y en las políticas contrarreformistas, y los «espirituales», que buscaban romper con los esquemas escolásticos para ir al corazón del evangelio y plantear una espiritualidad humanista (cf. Teófanis Egido, “Ambiente Histórico”, en *ILST*, 129-133). En resumen, se trata del enfrentamiento entre una teología especulativa, cuyo acceso es solo posible a los especialistas, y una teología experiencial, que cualquier persona podría aprender a través de la experiencia religiosa (cf. Salvador Ros García, “La otra teología de santa Teresa”, en *Teresa e L’humanum. Congresso teresiano internazionale. Roma, 4-6 novembre 2015* (Roma: Edizioni OCD, 2016), 307-333).

¹³⁸ Marcel Lépée, *Báñez et Sainte Thérèse* (París: Desclée De Brouwer, 1947), estudio citado en: Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa*, 155.

¹³⁹ Cf. Texto al final de la edición de *Vida* en: Santa Teresa, *Obras Completas* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005). Además, son importantes otros comentarios que Teresa hace de Domingo Báñez en la carta dirigida a él mismo: Cta 57, con fecha del 28 de febrero de 1574.

¹⁴⁰ Un buen análisis de la relación entre Teresa de Jesús y el dominico Báñez se encuentra en: Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y Maestros de santa Teresa*, 163-169.

menospreciaba, tanto más la dicha Teresa de Jesús se aficionaba a tomar consejo con él»¹⁴¹.

Llama la atención que no aparecen en la lista los frailes carmelitas Juan de la Cruz y Jerónimo Gracián, seguramente por razones estratégicas de la reforma teresiana. Sin embargo, es muy conocida la influencia y cercanía de los dos frailes carmelitas con la Santa, y son numerosos los estudios sobre la relación de Teresa con dichos frailes, así como con muchos otros confesores y letrados que le ayudaron en su vida espiritual y de fundadora.

Otro de los escritos iluminadores de la Santa sobre sus grandes inspiradores es el texto de las *Constituciones* 8, en el cual aconseja a sus monjas los libros que toda biblioteca de sus monasterios debe tener. Junto a este texto aparecen también varias recomendaciones sobre los autores que influyeron en su formación teológica y espiritual en sus obras principales: *Vida* (V), *Camino de Perfección* en sus dos redacciones (CE: código del Escorial, CV: código de Valladolid), *Fundaciones* (F), *Las Moradas* (M), algunas de sus *Cartas*, las *Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares* (MC), *Exclamaciones* (E), *Cuentas de Conciencia* (CC) y *Poesías* (P). A continuación se hará un análisis sobre las fuentes donde posiblemente bebió Teresa para conocer el significado del seguimiento de Cristo, tratando de rastrear el orden cronológico de las lecturas, de acuerdo a lo que la misma Santa informa en sus escritos, con la certeza de que la gran fuente de inspiración es su propia experiencia de Cristo.

1.2.2.1. *Flos Sanctorum*

En *Vida*, Teresa habla de la lectura de «vidas de santos», a muy temprana edad con su hermano Rodrigo, en la casa paterna, y que continuará realizando durante su vida de religiosa¹⁴². Normalmente esta lectura se hacía de la traducción de la *Legenda Aurea* o *Legenda Sanctorum* escrita en latín por Jacobus de Voragine (Jacopo da Varazze o

¹⁴¹ Domingo Báñez, “Testimonio”, en *Procesos de Beatificación y Canonización de la Madre Teresa de Jesús*. Tomo I. Procesos Informativos de los años 1591-1592 y 1595-1597. BMC 35, dir. Julen Urquiza (Burgos: Monte Carmelo, 2015), 1:41.

¹⁴² V 1,5; 30,17.

Jacopo della Voragine); éste es el nombre del autor, que en español sería Santiago de la Vorágine, obispo de Génova entre 1292 y 1298. Traducido al castellano y con varias ediciones, se constituye en una de las lecturas espirituales obligadas para los cristianos de la época.

La niña Teresa se deja seducir por las viñetas que acompañaban los textos del *Flos Sanctorum* en las ediciones de su época. Aunque no se sabe con exactitud cuál fue la edición que leyeron los hijos de la familia, es muy probable que haya sido la edición de 1520 impresa en Sevilla por Juan Varela de Salamanca, hoy conocida como «Flos Sanctorum de Loyola»; la razón es porque se conserva un ejemplar en el santuario en honor de san Ignacio y que probablemente leyó¹⁴³.

El gran aporte del libro a la formación teresiana tiene que ver con el ejemplo que los santos imprimieron en el corazón de la niña Teresa y posteriormente en su vida de monja. Las hazañas, historias de martirio y de santidad de muchos cristianos sirvieron no solo a Teresa, sino también a sus monjas¹⁴⁴, para mantenerse en el camino del seguimiento de Cristo.

Teniendo en cuenta el planteamiento de D. de Pablo Maroto¹⁴⁵, para nuestro objetivo, no importa determinar el cómo, cuándo y dónde leyó Teresa esta obra, sino el valor que los santos tuvieron en la formación de Teresa como modelos de santidad y de intercesión. Ante todo, la lectura de la vida de los santos fue integrada por Teresa como motivación para su gran experiencia personal y no como una simple lectura que aumentara su conocimiento cultural. Su experiencia quedó plasmada en sus obras literarias, superando lo leído en la vida de los santos, dejando ver sus grandes influencias en los momentos más importantes de su existencia. Es así como el recuerdo de los mártires motivó su vida de infancia para escaparse con su hermano e ir a «tierra

¹⁴³ Tomás Álvarez, “Flos Sanctorum”, en *DST*, 888.

¹⁴⁴ En la *Carta* del 4 de junio de 1578, dirigida a María de San José, priora de Sevilla, Teresa escribe sobre cómo la «vida de santos» se sigue leyendo en el Carmelo Descalzo de San José de Ávila. El ejemplo de santa Eufrasina y su intercesión, al igual que la historia de muchos santos, forman parte de la vida cotidiana de los monasterios de Teresa (cf. Cta 238,10, del 4 de junio de 1578).

¹⁴⁵ Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y Maestros de santa Teresa*, 114-115.

de moros», para morir dando testimonio de Cristo¹⁴⁶. Otras historias de santos, determinantes en su vida, tienen que ver con su identificación con la vida de pecado de algunos de ellos antes de la conversión, como es el caso de María Magdalena (V 9,2) y de Agustín de Hipona (V 9,8). En el tiempo de su reforma, Teresa experimenta la intercesión de muchos de los santos, como es el caso de Santa Clara, que le ayuda para tomar la decisión de fundar en pobreza sus conventos (V 33,13). Además, en las ediciones de la época en que vivió Teresa, el *Flos Sanctorum* traía las narraciones de la Pasión y Muerte de Cristo según el texto concordado de los evangelios¹⁴⁷, que se constituyen en su gran motivación de santidad y lectura favorita: «Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras del evangelio que libros muy concertados»¹⁴⁸.

En resumen, la lectura de la «vida de los santos» significó para Teresa una motivación para dejarse moldear por el Espíritu Divino, para vivir ella misma lo que Dios había realizado en tantas personas que se dejaron transformar por su amor, como ella misma menciona, hablando de sus antecesores en la Orden del Carmen:

«¿Qué me aprovecha a mí que los santos pasados hayan sido tales, si yo soy tan ruin después, que dejo estragado con la mala costumbre el edificio? Porque está claro que los que vienen no se acuerdan tanto de los que ha muchos años que pasaron, como de los que ven presentes. Donosa cosa es que lo eche yo a no ser de las primeras, y no mire la diferencia que hay de mi vida y virtudes a la de aquéllos a quien Dios hacía tan grandes mercedes»¹⁴⁹.

1.2.2.2. *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna

El gran autor franciscano se constituye en uno de los grandes maestros espirituales de Teresa de Jesús. Su principal obra, *Abecedario Espiritual*, consta de seis

¹⁴⁶ V 1,5.

¹⁴⁷ Cf. Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa*, 374-375. En el Monasterio de Carmelitas Descalzas de Valladolid se encuentra un ejemplar del *Flos Sanctorum* traducido por Fray Martín de Lilio, que perteneció a santa Teresa.

¹⁴⁸ CV 21,4. En V 3,1 alude a la lectura del relato de la Pasión de Cristo.

¹⁴⁹ F 4,6.

grandes partes; fueron escritas entre 1527 y 1554. La tercera parte, más conocida como *Tercer Abecedario*, es el libro que influyó fuertemente en la santa abulense. Fue publicado en Toledo en 1527 e ilustraba sobre el método de oración meditativa desarrollado por la escuela de la *Devotio Moderna*. Osuna propone una nueva manera de meditar buscando la interiorización de la persona para considerar las verdades de la fe cristiana, recogiendo las potencias y sentidos humanos por medio del diálogo amoroso con Dios o con Cristo¹⁵⁰.

Según lo planteado por Saturnino López Santidrián¹⁵¹, la originalidad de Osuna radica en el tono afectivo del diálogo personal con Dios en el recogimiento de las potencias y sentidos. Osuna llama al «recogimiento» algunas veces «vía» y en otros momentos «ejercicio». Es considerado como el primero en sistematizar la vía del recogimiento, poniendo el fundamento de lo que será la mística del «Siglo de Oro» español.

Para Osuna¹⁵², el recogimiento posee tres principios fundamentales: ontológico, ascético y psicológico. Ontológicamente, fija sus raíces en la gran confianza en la posibilidad de comunicación de la persona con Dios, que está presente por inmensidad y por gracia. Ascéticamente, se fundamenta en la necesidad de conversión afectiva de los miembros, sentidos y potencias. Psicológicamente, pone su acento en la superación de lo discursivo y sensitivo, pues solo el amor puede transformar y unir a la persona con Dios. Principios que toma para sí Teresa cuando lee el *Tercer Abecedario* por un regalo de su tío Pedro, mientras busca cura para su enfermedad en el invierno de 1538 en el camino entre Castellanos de la Cañada y Becedas (cf. V 4,7). Posteriormente, en el desarrollo de su experiencia y doctrina, expondrá su pensamiento sobre el recogimiento de los sentidos y potencias en *Vida y Camino de Perfección*.

Otro de los temas cruciales que trata Osuna es el de la «Humanidad de Cristo». En el prólogo de la obra en mención escribe: «Notaremos que la sacratísima humanidad

¹⁵⁰ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y Maestros de santa Teresa*, 190-191.

¹⁵¹ Cf. Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual. Místicos Franciscanos españoles II*, intro. y ed. Saturnino López Santidrián (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998), 76-78.

¹⁵² Cf. *Ibíd.*, 76.

de Cristo, nuestro Dios y Señor, cuanto es de su parte, no impide ni estorba el recogimiento por apurado y alto que sea [...], de manera que imperfección nuestra es tener necesidad de nos apartar de los santos pensamientos de cosas criadas, para nos levantar a solo Dios más enteramente»¹⁵³. Osuna, en el camino espiritual, habla de tres estados: imperfecto, perfecto y perfectísimo. Para pasar del imperfecto al perfectísimo es necesario, como los Apóstoles, «dejar algún tiempo la contemplación de la humanidad del Señor, para más libremente se ocupar por entero en la contemplación de la divinidad»¹⁵⁴. Es evidente que Osuna, aunque inicialmente dice que la meditación en la Humanidad de Cristo no impide ni estorba el recogimiento, posteriormente expresa la necesidad de apartarse de esta meditación para alcanzar la perfección en la contemplación de la divinidad de Cristo. Es en este punto donde Teresa de Jesús se aleja radicalmente de su pensamiento y se convierte en la gran defensora de la meditación en la Sacratísima Humanidad de Cristo; la Santa la recomienda por más alto estado de contemplación en el que se encuentre la persona, pues «es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía»¹⁵⁵.

El seguimiento de Cristo es otro de los aspectos importantes que trata Osuna en su *Tercer Abecedario*. En el Tratado XVII dedica siete capítulos a reflexionar sobre el tema. Para el franciscano, «la cosa que más espanta a los mortales es seguir a Jesucristo, porque corre como gigante esforzado y muy ligero, y no hay quien lo pueda alcanzar [...]. Por esto muchos echan por otros caminos y siguen sus cogitaciones y pareceres y apetitos [...]. Solo Cristo es el que acierta, y todos los que no le siguen yerran»¹⁵⁶. Afirma que tenemos que seguir a Cristo en lo interior y en lo exterior: «El cuerpo en lo de afuera siga a Jesús, y el ánima en lo de dentro siga espiritualmente su divinidad»¹⁵⁷. De esta manera presenta dos formas de seguir a Cristo: «así como en Cristo hay dos naturalezas, así en dos maneras lo podemos seguir; porque si, como dice san Jerónimo,

¹⁵³ *Ibid.*, 87-88.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 91.

¹⁵⁵ 6M 7,9.

¹⁵⁶ Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, 457.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 459. El *Tratado XVII* lleva por título: «Nos amonesta que juntamente con la perfección interior tengamos la exterior, diciendo: Siga tu cuerpo a Jesús, y su divinidad tu anima», en el que se evidencia el seguimiento de Cristo, tanto exterior como interior.

una cosa es imitar a Cristo en cuanto hombre y otra imitarlo en cuanto Dios, también una cosa será seguirlo en cuanto hombre y otra seguirlo en cuanto Dios [...]»¹⁵⁸.

Según Osuna, Cristo va delante generando dos principales bienes para sus seguidores. El primero es que, si no saben el camino, Él se lo muestra, pues nadie conocía el camino para el cielo, sino Cristo. El segundo provecho para los seguidores es que, si Cristo va delante, se hace el camino ligero y fácil, pues Él «es antorcha para alumbrar el camino del cielo»¹⁵⁹. Además, Osuna señala que si Cristo va delante, provoca a sus seguidores a que le sigan, prometiéndoles descanso en sus trabajos (cf. Mt 11, 28-29). Con el cuerpo se sigue a Cristo en su humanidad, con «el ánima y parte superior de ella», se vuela a la divinidad: «Aunque siga tu cuerpo a Jesús, no te des por contento si tu ánima no sigue a su divinidad [...]. Solo el espíritu con las alas del deseo es el que ha de hacer este vuelo con que se sigue a Dios»¹⁶⁰.

Para dar solución a esta división entre el seguimiento exterior e interior, dice Osuna que «mal me parece querer tu ánima seguir la divinidad de Cristo, si tu cuerpo no quiere seguir su humanidad; lo uno es principio de lo otro». Y concluye el Tratado XVII asegurando que para seguir a Cristo, hemos de dejar las cosas terrenas y volar tras Él, que nos ha provocado con las obras de su ejemplo y con su doctrina; entonces el hombre interior y exterior, por medio del recogimiento, seguirá su divinidad con deseos encendidos y pasos del corazón, y no dejará, por negligencia, los pasos de su humanidad, que son las obras de penitencia y aspereza¹⁶¹.

Santa Teresa bebe de esta fuente del *Tercer Abecedario*, especialmente en lo que a ella le sirve para comprender el recogimiento¹⁶²; no obstante se aparta en todo lo que tiene que ver con la separación entre lo humano y lo divino en Cristo. Para ella, la compañía de Cristo siempre es «divino y humano junto», y por eso no se puede dejar la meditación de la Humanidad de Cristo en ningún momento, especialmente en los

¹⁵⁸ *Ibíd.*, 470.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 462.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 470-471.

¹⁶¹ Cf. *Ibíd.*, 480.

¹⁶² Pensamiento que expresa Teresa en V 14 y CV 26-29.

estados de contemplación¹⁶³. Es en este aspecto donde Teresa se aleja de la enseñanza de la escuela franciscana, que además de Osuna tiene a otros exponentes como Bernardino de Laredo (con su obra *Subida del Monte Sión*) y Bernabé de Palma (con su libro *Via Spiritus*), que influyeron notablemente en la espiritualidad de la época¹⁶⁴.

1.2.2.3. *Cartas* de san Jerónimo

Entre las obras que influyeron en el desarrollo del pensamiento teresiano se encuentran también las *Cartas de san Jerónimo*. Ella misma reporta su lectura en el capítulo tercero de *Vida*¹⁶⁵ y alude a la manera como los escritos del Santo le ayudaron a animarse en el discernimiento de su estado de vida: «me animaban de suerte que me determiné decirlo a mi padre, que casi era como tomar hábito». De acuerdo a *Vida*, el posible periodo de lectura de las *Cartas de san Jerónimo* tiene relación con su estadía en la casa paterna, antes de tomar la decisión de entrar al monasterio de la Encarnación en noviembre de 1535. Ella lo narra en el capítulo cuarto.

El libro de las *Cartas de san Jerónimo* leído por Teresa en la versión castellana de la época, fue traducido por Juan de Molina e impreso por Juan Valera de Salamanca en el año de 1532 en Sevilla. El texto posee 53 cartas distribuidas en siete libros que, en conjunto, forman un tratado de espiritualidad en torno a los diferentes estados de la vida cristiana¹⁶⁶. A la joven Teresa de Ahumada seguramente le interesaron los libros tercero y cuarto, que tratan del estado eremítico y virginal respectivamente, cuya lectura le dio fuerzas para tomar la decisión de ir al monasterio; este fue un paso importante para su inicio del seguimiento de Cristo. Las palabras de san Jerónimo en la carta a Heliodoro, monje, a quien pretende convencer con razones evangélicas y psicológicas para que deje su vida del episcopado y se decida por la vida eremítica, animaron a Teresa a tomar su decisión de seguir a Cristo:

¹⁶³ Cf. V 12,3; V 22; 6M 7,9.

¹⁶⁴ Los estudios antes mencionados de Daniel de Pablo Maroto y Tomás Álvarez avalan la influencia de la escuela franciscana en la espiritualidad del siglo XVI.

¹⁶⁵ V 3,7.

¹⁶⁶ Cf. Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa*, 62-69.

«¿Qué haces en la casa paterna, soldado comodón? ¿Dónde está el baluarte, dónde el foso, dónde el invierno pasado en tiendas de campaña? [...] Recuerda el primer día de tu milicia, cuando, sepultado con Cristo en el bautismo, juraste con las palabras del sacramento que, por el nombre del mismo Cristo, no tendrías en cuenta ni a tu padre ni a tu madre. El enemigo tiene empeño por matar a Cristo en tu corazón»¹⁶⁷.

Otra referencia importante sobre las lecturas de san Jerónimo, donde la Santa da cuenta de su conocimiento de la vida de este Padre de la Iglesia, se encuentra en la carta que Teresa escribe, desde Ávila, a don Teutonio de Braganza el 16 de enero de 1578. Aquí la Santa habla de las calumnias en que se han visto involucrados ella, sus monjas y el padre Jerónimo Gracián. Reconoce la valentía y el regocijo que esto les produce, en especial, la alegría con que Gracián ha sabido llevarlas, orando por sus calumniadores «como un san Jerónimo»¹⁶⁸.

En el libro de *Vida*¹⁶⁹, habla del temor que le producía contar a su confesor alguna gracia especial recibida, por miedo a la burla y que la compararan con san Pablo o san Jerónimo. También escribe acerca de las tentaciones que produce el mal en los principiantes del camino de oración, de la misma forma como tentaba a Jerónimo en el desierto¹⁷⁰. Por último, en *Las Moradas*¹⁷¹, la escritora abulense deja ver la influencia de este autor en su obra, al narrar la visión que había tenido de la majestad de Dios y los efectos de «eternidad» que produce en la persona, así como le sucedió a él.

Llama la atención que entre los libros y escritores que aconseja a sus monjas para que tengan en las bibliotecas de sus monasterios, no aparezcan en la lista las *Cartas de san Jerónimo*. Según Daniel de Pablo Maroto¹⁷², muchos de sus escritos podrían escandalizar a las religiosas de su tiempo, por la forma como el Santo describe

¹⁶⁷ San Jerónimo, *Obras completas. Epistolario I* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013), 59. La traducción que posiblemente leyó santa Teresa fue la realizada por Juan de Molina, impresa en Sevilla en 1532. Existen ediciones anteriores realizadas en 1515, 1520 y 1526. Un ejemplar de la edición de 1520 puede verse en la Biblioteca Nacional de España en Madrid.

¹⁶⁸ Cta 217,8. A don Teutonio de Braganza. Ávila, 16 de enero de 1578.

¹⁶⁹ V 38,1.

¹⁷⁰ Cf. V 11,10.

¹⁷¹ Cf. 6M 9,7.

¹⁷² Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y Maestros de santa Teresa*, 104.

los problemas del clero romano. Para evitar escandalizarlas, prefiere guardar silencio y no citarlo entre sus recomendaciones.

1.2.2.4. *Los Morales* de san Gregorio Magno

Después de tomar la decisión de entrar en el Monasterio de la Encarnación como monja, Teresa experimenta la enfermedad. Una vez profesa, durante los tres meses que pasó la joven Teresa en Hortigosa, Castellanos de la Cañada y Becedas en búsqueda de remedio, cuenta que leyó la historia de Job en *Los Morales de san Gregorio Papa*¹⁷³. A través de esta lectura, aprende a valorar la paciencia en la enfermedad, siguiendo el mejor ejemplo del personaje veterotestamentario: «Pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufrimos los males?»¹⁷⁴.

Según el estudio de Tomás Álvarez, la versión en castellano que leyó Teresa de *Los Morales* de san Gregorio, es un compendio en dos tomos traducidos por el licenciado Alonso Álvarez en 1514, e impresos en Sevilla por Jacobo Chromberger Alemán en 1527¹⁷⁵. Tiene por nombre *Morales*, pues se trata de una «exposición moral» del texto bíblico y su fin era el de instruir espiritualmente a los monjes de Constantinopla y Roma a finales del siglo VI.

La lectura de los escritos de san Gregorio por la joven monja Teresa adquiere gran importancia en su seguimiento de Cristo; porque constituye el inicio del conocimiento directo de textos bíblicos, de la identificación con personajes de la Biblia como Job en los momentos de enfermedad y el aprendizaje de la paciencia y de la forma de orar para sobrellevar el dolor. Las palabras de Job le acompañarán en sus momentos de dificultad, tal como lo afirma Ana de Jesús (Lobera) en los procesos de beatificación de la Santa; en ellos da testimonio de la manera como Teresa las repetía con frecuencia en tiempos de adversidad:

¹⁷³ V 5,8.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, cf. Jb 2,10.

¹⁷⁵ Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa*, 69-78. En el Monasterio de San José de Ávila se conserva un ejemplar de la edición de 1527 al igual que en la Biblioteca Nacional de España de Madrid, con el nombre de *Los morales de sant Gregorio papa: doctor de la yglesia*.

«La vimos tener grandes trabajos de muchas maneras, y que los llevaba con tanta paz y serenidad, que nos admiraba, diciendo siempre cuán dichosos habían sido los que habían padecido mucho por amor de Dios. Y en cualquier adversidad que se la ofreciese la oíamos decir aquellas palabras del santo Job: “Si recibimos de mano del Señor los bienes, ¿por qué no recibimos los males? Él lo dio, y él lo quitó: como le ha placido lo ha hecho; sea su nombre bendito”[...]. Sus enfermedades fueron grandísimas, y llevábalas con tanta paciencia, que de propósito la íbamos a ver cuando más apretada estaba de ellas para aprender cómo habíamos de llevar las nuestras»¹⁷⁶.

En el testimonio de Ana de Jesús, se observa la manera como se identificaba Teresa de Jesús con Job, gracias a la lectura de *Los Morales* de san Gregorio, como ella misma lo escribe en el capítulo quinto de su Autobiografía.

1.2.2.5. *Confesiones* de san Agustín

En el libro de *Vida*, Teresa de Jesús da cuenta de la importancia del santo de Hipona en su experiencia de encuentro con Dios. *Confesiones*, la obra de san Agustín más conocida y traducida, tiene el honor de ser –en la historia de la espiritualidad cristiana– la primera del género autobiográfico¹⁷⁷. Escrita entre los años 397 y 400, presenta una división interna en XIII libros, en los que Agustín describe su pasado y presente, analizados y juzgados por el mismo autor. Gracias a este libro «entra en el cristianismo y, sobre todo, en la vida espiritual, el criterio del análisis subjetivo del propio interior y la introspección sobre el propio YO, sea desde dentro de la conciencia sea desde el ámbito de la acción externa»¹⁷⁸. Es de capital importancia que, a pesar del subjetivismo, el protagonista del relato es Dios y su actuar en el hombre, de la misma forma como lo experimenta, entiende y comunica santa Teresa.

La joven Teresa, muy posiblemente, tiene acceso a la figura de Agustín y su obra en el entorno familiar a través del *Flos Sanctorum* y, posteriormente, en el monasterio de agustinas de Nuestra Señora de Gracia en Ávila, a la edad de 16 años, en

¹⁷⁶ Ana de Jesús (Lobera), “Testimonio”, en *Procesos de Beatificación y Canonización de la Madre Teresa de Jesús*. BMC. 35, 1:259.

¹⁷⁷ Cf. Manuel Diego Sánchez, *Historia de la Espiritualidad Patrística*, 245.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 246.

el que estuvo por año y medio como seglar¹⁷⁹. Es interesante ver que, con la formación recibida en este monasterio, cuando Teresa opta por el estado religioso no se hace agustina, a pesar de su admiración por la comunidad¹⁸⁰. Lee *Confesiones* siendo monja de *La Encarnación*, a una edad aproximada de 39 años, después de vivir la experiencia del encuentro con «el Cristo muy llagado»¹⁸¹, que la prepara para la provechosa lectura de la obra del Obispo de Hipona. Utiliza la traducción al castellano del agustino portugués Sebastián Toscano, publicada en 1554 en Salamanca por Andrea de Portonaris¹⁸².

De acuerdo con José Luis Cancelo, «Agustín la ayudó a reunificar su interior dividido en amores, a liberarse más de sí misma y a avanzar hacia el triunfo definitivo sobre sí [...]. Influyó decisivamente en su vida, pero no en su estructura mental. Teresa continuó siendo siempre ella misma [...]. Teresa configura y enriquece su mente desde ella misma. Las *Confesiones* son para Teresa el símbolo de un paso decisivo en la lucha por la libertad de sí»¹⁸³. Según Tomás Álvarez, la lectura de san Agustín le ha servido a Teresa para aprender a escribir, de forma especial en el género autobiográfico. Además, le ha ayudado a conceptualizar cuestiones doctrinales, que luego le permitieron sistematizar y enriquecer su magisterio espiritual¹⁸⁴.

Teresa no es una discípula de Agustín, sino de Cristo; ella vive su propia experiencia de seguimiento. Ve en Agustín una ayuda para optar por Dios y un ejemplo de lo que Él puede hacer en la persona que acepta la invitación de Jesús a seguirle. Sin embargo, Teresa toma, de las muchas enseñanzas de san Agustín, principalmente dos: la interioridad y la primacía del amor¹⁸⁵. Ella recrea estas enseñanzas y presenta el itinerario espiritual como un proceso de interioridad que termina en la trascendencia;

¹⁷⁹ Cf. V 3,2.

¹⁸⁰ Cf. V 2,8.

¹⁸¹ V 9,7-8.

¹⁸² Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa*, 79. Un ejemplar de la edición de 1554 se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, Madrid.

¹⁸³ José Luis Cancelo García, *Influencia de san Agustín en santa Teresa* (Burgos: Monte Carmelo, 2014), 182-183.

¹⁸⁴ Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa*, 91.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 88. Teresa, en la primera redacción del *Camino de Perfección*, habla de la búsqueda de Dios en el interior, tal y como lo expresa san Agustín en *Confesiones* Libro X, capítulo XXVII, 38 (cf. CE 46,2; CV 28,2; V 9,7-8; V 40,6). También en *Las Moradas* habla de la búsqueda de Dios en el interior (4M 3,3; 6M 7,9).

también como el recorrido por el interior de un castillo habitado por Dios en el centro del alma.

En Agustín, la interioridad se presenta como una «búsqueda de Dios» y del «conocimiento de sí»; en Teresa, esa búsqueda también tiene esa doble dimensión, una búsqueda de Dios y de la propia persona, como lo condensa en el poema: «Alma, buscarte has en Mí, y a Mí buscarme has en ti»¹⁸⁶. Agustín utiliza un lenguaje filosófico, y un análisis ontológico del propio ser. Teresa reconoce que ese lenguaje no lo entiende; prefiere un lenguaje a partir de su experiencia de amor: «Dicen que el alma “se entra dentro de sí” y otras veces que “sube sobre sí”. Por este lenguaje no sabré yo aclarar nada, que esto tengo malo, que por el que yo lo sé decir pienso que me habéis de entender, y quizá será sola para mí»¹⁸⁷. Sin embargo, se vale de la autoridad de san Agustín para avalar su experiencia de la búsqueda de Dios en el interior:

«Paréceme que nunca lo he dado a entender como ahora, porque para buscar a Dios en lo interior, que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas, como dice san Agustín que le halló, después de haberle buscado en muchas partes, es gran ayuda cuando Dios hace esta merced»¹⁸⁸.

Otro aspecto fundamental de la influencia de san Agustín en Teresa de Jesús tiene que ver con la idea del amor gratuito de Dios. La expresión agustiniana: «Dame, Señor, lo que mandas y manda lo que quisieres»¹⁸⁹ es una de las preferidas de la autora abulense¹⁹⁰. Agustín la escribe en el contexto del binomio «esperanza-misericordia», y que Teresa considera determinante en su conversión, pues «son dones que da Dios cuando quiere y como quiere, y ni va en el tiempo ni en los servicios»¹⁹¹. Junto a la gratuidad del amor divino, Teresa es consciente de que el itinerario hacia el interior está fundamentado en ese amor y en la mirada afectiva; no está basado en un amor lleno de

¹⁸⁶ *Ibid.*, 88-89.

¹⁸⁷ 4M 3,2. Aunque es un texto que Teresa lee en el *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna (tratado 9, capítulo 7), es un lenguaje que emplea Agustín mucho tiempo atrás.

¹⁸⁸ 4M 3,9.

¹⁸⁹ «Da quod iubes et iube quod vis» en: San Agustín, *Confesiones*, Libro X, capítulo XXIX, 40. Tomo II (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946), 753.

¹⁹⁰ Cf. V 13,3; MC 4,9; E 5,2.

¹⁹¹ V 34,11; cf. V 21,9; 32,7.

análisis intelectual al estilo agustiniano, pues para Teresa, «no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho»¹⁹².

1.2.2.6. *Vita Christi* o *Cartujanos* de Ludolfo de Sajonia

El autor del siglo XIV, Ludolfo de Sajonia, a través de sus escritos pretendía que sus lectores tuviesen un mayor conocimiento histórico de Jesús y una identificación afectiva con Él para seguirle. Continuando con las enseñanzas sobre el acceso a la Sagrada Escritura, por medio de los cuatro pasos establecidos por Guigo II (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*), Ludolfo logró proponer un acceso a Jesucristo en los cuatro evangelios para resaltar sus misterios y su misión. Su obra se convirtió en una obra cristológica por excelencia que, con una reflexión profunda y una interpretación personal, buscaba formar al lector en la oración y en la contemplación de Cristo¹⁹³.

En la *Vita Christi* se recomienda un método de oración y de contemplación a partir de la lectura de los textos evangélicos, que busca introducir al lector en los acontecimientos narrados como si estuviese presente, como un testigo directo. Con la lectura del pasaje evangélico, el orante debe seguir el método propuesto por medio de la reflexión en clave teológica y espiritual; será ayudado por las diferentes citas patristicas que el autor sajón propone en cada pasaje evangélico, para continuar con la meditación del misterio cristológico y la oración que suscita dicha lectura¹⁹⁴. Lo que pretende Ludolfo de Sajonia es ayudar a su lector para que Cristo se haga presente vivencialmente si «así lo piensa, lo cree y lo desea afectivamente»¹⁹⁵, en otras palabras, se favorece la llegada a la contemplación del misterio cristológico por vía de la imaginación.

¹⁹² 4M 1,7.

¹⁹³ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y Maestros de santa Teresa*, 117; Ludolfo de Sajonia (Ludolf von Sachsen), “2. Exhortación a seguir a Cristo, con la cruz”, en *La Vida de Cristo. Fielmente recogida del evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia*, intro., traduc. y notas de Emilio del Río, S. J. (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Institutum Historicum Societatus Iesu, 2010), 2:17-25.

¹⁹⁴ Cf. *Ibíd.*, 118.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 119.

La obra del Cartujano estructura sus capítulos en tres partes principales: *lectio*, *meditatio* y *oratio*, para llevar progresivamente al lector hacia una experiencia espiritual cristocéntrica¹⁹⁶. En la *lectio*, el lector se introduce en la escena del Jesús histórico. En la *meditatio*, el orante va descubriendo el mensaje de salvación del evangelio por la comprensión del lenguaje simbólico-espiritual que lo introduce en la contemplación. En la *oratio*, se entra en un diálogo con el Señor, apropiándose del mensaje meditado y favoreciendo la transformación a la que la contemplación del misterio le invita. En los capítulos de la muerte de Cristo, Ludolfo de Sajonia introduce una cuarta parte: la *conformatio*, que profundiza en los elementos que configuran la muerte del Señor y que termina con una breve oración con dos partes. Una parte recuerda el dolor padecido por Jesús; la otra parte, es una oración de súplica o exhortación para conformar algún aspecto de la vida espiritual del orante con algún aspecto de la Humanidad de Cristo.

Según T. Álvarez¹⁹⁷, el título original de la obra es *Vita Christi e quatuor Evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata*; es traducido del latín a muchas lenguas europeas que se difundieron en diferentes lugares. Una de las versiones en castellano es obra del fraile franciscano Ambrosio Montesino, con el título de *Vita Cristi Cartuxano romançado por fray Ambrosio*, publicado en cuatro tomos entre los años 1502 y 1503 en Alcalá de Henares; esta que fue la edición que posiblemente leyó Teresa de Jesús.

Santa Teresa se interesa por este libro y llega a recomendarlo a sus monjas en la lista de los escritos que deben estar en las bibliotecas de sus monasterios (cf. Cst, 8). Aunque no se conoce con exactitud que leyó los cuatro tomos de la obra, se sabe que fueron de su agrado y que realizó la lectura sobre la fiesta de Pentecostés en un «Cartujano»:

«Fuime a una parte bien apartada adonde yo rezaba muchas veces, y comencé a leer en un *Cartujano* esta fiesta; y, leyendo las señales que han de tener los que comienzan y aprovechan y los perfectos para entender que está con ellos el Espíritu Santo, leídos

¹⁹⁶ Cf. José García de Castro Valdés, “La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (+1377) e Ignacio de Loyola (+1556). A propósito de un gran libro”, *Estudios Eclesiásticos* 86, nº 338 (2011): 509-546.

¹⁹⁷ Cf. Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa*, 241-244.

estos tres estados, parecióme, por la bondad de Dios, que no dejaba de estar conmigo, a lo que yo podía entender. Estándole alabando y acordándome de otra vez que lo había leído, que estaba bien falta de todo aquello, que lo veía yo muy bien, así como ahora entendía lo contrario de mí, y así conocí era merced grande la que el Señor me había hecho»¹⁹⁸.

En su *Autobiografía*, Teresa habla de la gracia mística que recibió tal como está descrita en la *Vita Christi* y que leyó posiblemente en el tiempo de su conversión definitiva en el contexto de la fiesta de Pentecostés (cf. V 24, 5-8)¹⁹⁹. De acuerdo con el «Cartujano», ella se presenta como quien ha llegado al estado de los «perfectos», quemada por el «fuego de amor» del Espíritu Santo. Esta figura del fuego es la que emplea para narrar la gracia mística de la unión con Dios en el matrimonio espiritual en las *Séptimas Moradas*:

«Esto es tan ordinario y tantas veces –que se ha mirado bien con advertencia– que así como un fuego no hecha la llama hacia abajo sino hacia arriba, por grande que quieran encender el fuego, así se entiende acá que este movimiento interior procede del centro del alma y despierta las potencias»²⁰⁰.

Además de la enseñanza sobre el Espíritu Santo que encuentra Teresa en *Vita Christi*, quizás el tema más importante que leyó tiene que ver con la cristología. La obra de Ludolfo de Sajonia presenta con maestría la historia de Jesús, especialmente los sucesos de la Pasión. Cada parte de la historia se divide en capítulos que terminan con una oración como fruto de la meditación del evangelio. En esta lectura encuentra Teresa la ayuda necesaria para decidirse a vivir el seguimiento de Cristo, para afectivamente conocerle y dejarse transformar por Él: «De ver a Cristo, me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día»²⁰¹.

¹⁹⁸ V 38,9. Cf. Ludolfo de Sajonia (Ludolf von Sachsen), “84. Pentecostés: La venida del Espíritu Santo”, en *La Vida de Cristo. Fielmente recogida del evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia*, 2:724-737.

¹⁹⁹ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y Maestros de santa Teresa*, 120.

²⁰⁰ 7M 3,8.

²⁰¹ V 37,4. Cf. Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa*, 249-254.

No hay duda de la importancia que este autor tuvo en la espiritualidad del siglo XVI y de su influencia en la doctrina teresiana. De acuerdo con Giovanna della Croce²⁰², la influencia del Cartujano en santa Teresa es evidente en la defensa que hace de la meditación en la Humanidad de Cristo, especialmente en la Pasión del Señor. Sin embargo, se hace difícil comprobar con exactitud qué cosas aprendió la santa abulense del Cartujano. Junto al testimonio de Teresa sobre la lectura de la fiesta de Pentecostés (cf. V 38,9), podemos indicar que, a partir de la lectura de la *Vita Christi*, Teresa se convence de la necesidad de meditar en la Humanidad de Cristo y aprende la oración afectiva como fruto de esa meditación.

1.2.2.7. *Contemptus mundi* (Imitación de Cristo)

El libro de la *Imitación de Cristo* o *Contemptus mundi* (como se llamó en la época en que vivió Teresa de Jesús) es uno de los textos más influyentes en la historia de la espiritualidad. No se conoce con exactitud cual fue su autor; sin embargo, se atribuye a Tomás Hemerken Kempis, sacerdote de la Orden de Canónigos Regulares de San Agustín, que perteneció al movimiento espiritual conocido como *Devotio Moderna*.

El libro es una colección de pensamientos que expresan reflexiones sobre diversos textos de la Sagrada Escritura, de los Padres de la Iglesia y de autores medievales, con el fin de que el lector se ponga frente a Dios, y acepte la paz que le ofrece por medio del seguimiento y la imitación de Cristo. El autor para lograr este objetivo, a partir de la mentalidad antigua y medieval, propone un camino ascético de huida y desprecio del mundo, de los valores temporales y de la ciencia del hombre²⁰³.

En *Constituciones 8* Teresa de Jesús recomienda esta obra para que forme parte de la biblioteca de sus monasterios. ¿Qué tiene este escrito para que Teresa lo presente en el listado de los libros para la formación de sus monjas? Desde el inicio de la obra, el autor habla de la necesidad de seguir e imitar la vida y costumbres de Cristo por la meditación de sus misterios. El libro se divide en cuatro grandes tratados. Los tres

²⁰² Cf. Giovanna della Croce, “La «Vita Christi» di Landolfo de Sassonia e S. Teresa d’Avila”, *Carmelus* 29 (1982): 87-110.

²⁰³ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y Maestros de santa Teresa*, 123.

primeros hablan de la imitación de Cristo y del desprecio de toda vanidad. El tratado cuarto, de forma independiente, versa sobre la manera de recibir la sagrada comunión y el gran provecho para quien la recibe. Desde el prólogo, el autor habla de las tres realidades que ayudan a la persona para su salvación: la palabra de Dios, la oración y la recepción del sacramento de la eucaristía²⁰⁴. Tres elementos que son fundamentales en la obra y doctrina teresianas e indispensables para la formación en los monasterios de la reforma carmelitana; reflejan la importancia y la resonancia de esta obra en el tema del seguimiento de Cristo en la formación de Teresa de Jesús.

1.3. *Excursus*: La vocación de Teresa, una llamada al seguimiento en actitud de discernimiento

En el libro de *Vida*, Teresa de Jesús habla de la vocación a la que ha sido llamada. En medio de enfermedades, de sentimientos encontrados, de inseguridades y de reacciones en contra (cf. V 2,8), ella toma la decisión de hacerse monja. Poco a poco encuentra sentido a la decisión que había tomado con inseguridad o por falta de opciones para las mujeres de su época antifeminista y tradicionalista. Por medio de los libros que había leído durante su vida, Teresa va descubriendo que leer y escribir son dos elementos claves para orar; en la medida que profundiza en la lectura, ésta se le convierte en oración (cf. CC 1,11), que la conduce a la experiencia de Dios y a comunicarla por medio de sus escritos para el beneficio de los demás.

De acuerdo con J. A. Marcos²⁰⁵, son fundamentalmente dos los lugares donde nace la experiencia de Dios en Teresa de Jesús. Por un lado, se encuentra la subjetividad conectada a experiencias de tipo «metafórico-espacial»; por otro lado, están las experiencias de «des-velamiento», de forma que «su mística apunta hacia su propia experiencia (la del ‘yo’, la de ‘lo que ha pasado por mí’), y al mismo tiempo hacia la cancelación de dicha experiencia, es decir, al ‘éxodo del yo’»,²⁰⁶ para que se revele Dios en ella.

²⁰⁴ Prólogo de *La Imitación de Cristo*, en Fray Luis de Granada, *Obras Completas, XVIII*, traduc. Fray Luis de Granada (Madrid: Fundación Universitaria Española – Dominicos de Andalucía, 1998), 9.

²⁰⁵ Cf. Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, 36-37.

²⁰⁶ *Ibid.*, 37.

En medio de la subjetividad y de las experiencias de desvelamiento, Teresa va discerniendo su vocación. Ella se refiere a la vocación con el término «llamamientos» (cf. V 7,4-5; 13,5; 32, 9) y la relaciona con la «amistad con Dios». Uno de los primeros signos vocacionales que narra Teresa hace referencia a su amistad con la monja agustina María de Briceño, cuando estuvo interna en el colegio de Santa María de Gracia (cf. V 2,8-10); ella le ayudó a recuperar de nuevo los deseos de niña²⁰⁷ por las cosas eternas y a cambiar la enemistad que tenía con el ser monja (cf. V 3,1). En sus escritos queda claro que su motivación vocacional inicial no fue del todo el amor a Dios, pues cuando decide entrar al monasterio de *La Encarnación*²⁰⁸, lo hace por el temor a la condenación si permanecía en el «mundo». Ve una mayor facilidad para salvarse siendo monja, pues tenía un deseo cielo. Además, la mueve su amistad con la monja Juana Juárez, y no el deseo de seguir a Cristo como religiosa (cf. V 3,2-4), a pesar de que Dios estaba «mirando y remirando» cómo podía volverla a Él (cf. V 2,8).

En su juventud, las *Cartas de san Jerónimo* fueron una ayuda importante para tomar la decisión de dejar la casa paterna y hacerse monja (cf. V 3,7). A pesar del gran dolor que la decisión le produjo, Dios le «dio ánimo» contra sí misma para ponerlo por obra y una gran alegría del estado religioso, que le duró toda su vida (cf. V 4,2-3). El «ánimo» para luchar y el «contento» que Dios regala a la persona que llama son rasgos del discernimiento vocacional.

En su vida de religiosa carmelita, Teresa se ayuda de buenos libros que le enseñen y le sirvan de maestros (cf. V 4,7). Un libro que le ayudó a fortalecer su vocación y a conocer la oración de «recogimiento» fue el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna (cf. V 4,7), de manera que su «vocación a la vida religiosa coincide con su vocación a la oración»²⁰⁹. Con la lectura de *Los Morales* de san Gregorio Magno

²⁰⁷ Teresa reconoce la llamada que le hace el Señor en su infancia, de manera que en ella «quedó impreso el camino de la verdad» (V 1,5).

²⁰⁸ Ingresa al monasterio de *La Encarnación* el 2 de noviembre de 1535 a la edad de 20 años y hace su profesión religiosa dos años más tarde el 3 de noviembre de 1537 (cf. Tomás Álvarez, “Teresa de Jesús” en *DST*, 586).

²⁰⁹ Daniel de Pablo Maroto, *Teresa en oración* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004), 205.

(cf. V 5,8), se afianza su vocación de orante al identificarse con el personaje bíblico de *Job* en las situaciones de enfermedad y dolor.

Durante veinte años buscó un confesor que la entendiera y la aconsejara en el camino de oración (cf. V 4,7-9), pero sus grandes maestros fueron los libros que, a la vez, eran «como una compañía o escudo en que había de recibir los golpes de los muchos pensamientos»²¹⁰ en la oración. En medio de pasatiempos, vanidades y amistades particulares (cf. V 7,1), Teresa vive la tentación de abandonar la oración (cf. V 7,11). Con el consejo del padre dominico Vicente Barrón, y ante la muerte de su padre, Teresa vuelve a la oración entre las llamadas de Dios y los deseos de seguir «al mundo» (V 7,17). Una vez más la iniciativa divina de comunicarse con el hombre, para que goce de los «regalos y mercedes» que le ofrece, se hace evidente. Por eso, Teresa aconseja nunca dejar la oración y rodearse de amigos que le ayuden a profundizar en la amistad con Dios (cf. V 7,20), consejos primordiales a la hora de discernir la vocación.

Posteriormente, en el año de 1554²¹¹ y de forma simultánea al encuentro con el «Cristo muy llagado» (V 9,1), Teresa lee *Confesiones* de san Agustín (cf. V 9,7-8). Experimenta las muchas llamadas de Dios a la conversión en medio de diálogos amorosos con Cristo, poniendo su confianza en la misericordia de Dios y desconfiando de sí misma (cf. V 9,7), perseverando en la oración y alejándose de las ocasiones de ofenderle (cf. V 9,9). Sin embargo, no es capaz de abandonar a sus grandes amigos que la distraen de la amistad con Dios. Ante la necesidad de dejar esas distracciones, Teresa acepta la invitación que le hace el confesor jesuita Juan de Prádanos de encomendarse a Dios recitando el himno al Espíritu Santo llamado *Veni, Creator Spiritus*, para que le ayudara a agradarle en todo²¹². Mientras lo recita, Teresa experimenta por primera vez un arrobamiento, como ella lo llama; es una gracia especial que le genera una reorientación en sus relaciones de amistad con los demás y una «determinación» definitiva por Dios (cf. V 24,5-7).

²¹⁰ V 4,9.

²¹¹ Cf. Tomás Álvarez, “Teresa de Jesús”, en *DST*, 586.

²¹² Los estudiosos actuales de la Santa ubican este acontecimiento en el año de 1556 (cf. *Ibíd.*, 587).

Ante la noticia de la publicación del *Índice de libros prohibidos* de 1559, Teresa experimenta que sus maestros ya no podrán ser los libros, sino que su gran maestro es el Señor, que le dará «libro vivo» (V 26,6. cf CV 26,10; 32,11). La experiencia de Cristo como maestro, que le enseña a discernir y vivir la vocación, se observa en Teresa por medio de las enseñanzas de la palabra de Dios en la Escritura, por las palabras del mismo Cristo que escucha en su interior, y por la misma vida contemplada a la luz de la fe o de los misterios de Cristo²¹³. Se trata de una experiencia de transformación, de conversión a Dios, marcada por los diferentes momentos cristológicos que gradualmente vivió: Dios a «nuestro lado» (V 27,2), Dios «dentro de nosotros» (V 10,1; CC 44,3-4) y nosotros «dentro de Dios» (6M 10,2; CC 47)²¹⁴.

Esa experiencia de transformación tiene su punto de apoyo en el amor divino y en la libertad que se genera como fruto de la conversión: «Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo [...] no pude alcanzar conmigo»²¹⁵. El resultado es la transformación del psiquismo humano, pues el entendimiento queda trascendido, la memoria se purifica y la voluntad queda ocupada solo en amar²¹⁶. De manera que el amor de Dios, concretado en la Persona de Cristo, es la verdadera fuente de la libertad.

Frente al amor divino, Teresa responde con amor, entendido como «la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios y procurar, en cuanto pudiéremos, no le ofender»²¹⁷. Esta es la clave del discernimiento de su vocación: el deseo por agradar en todo a Dios como expresión del amor que ella le tiene y que la lleva a amarse y a amar a los otros.

Poco a poco Teresa experimenta que su relación con Cristo es un encuentro progresivo, siempre nuevo, que va de una relación de amistad a una relación nupcial en el matrimonio espiritual, que ella describe en las *Séptimas Moradas* y en la *Cuenta de*

²¹³ Jesús Castellano Cervera, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 186-189.

²¹⁴ Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, 40-51.

²¹⁵ V 24,8.

²¹⁶ Cf. Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, 192-193.

²¹⁷ 4M 1,7.

*Conciencia 25*²¹⁸. Un gran salto que realiza Teresa a partir de su esfuerzo personal hasta la confianza en la bondad de Dios «gracias a la experiencia de alteridad divina»²¹⁹; esta la lleva a relacionarse y a confrontarse con los otros en el amor para conocerse más. Teresa vive una triple experiencia de alteridad: con los libros, con Dios y con sus confesores-letrados. Estamos ante una experiencia entendida como «la necesaria mediación para madurar, para crecer, para discernir»²²⁰. Se trata de abandonar el egoísmo personal para experimentar la vida teologal, en donde el protagonista es Dios que regala su amor al hombre para que ame a los otros. Por tanto, la vocación de Teresa entendida como una respuesta a los «llamamientos» que le hace Dios a unirse con Él, necesita de la confrontación con los otros (libros, Dios, confesores) para discernir su autenticidad, lo cual la lleva a vivir en una continua apertura a los demás en el amor.

En resumen, podemos concluir que la vocación de Teresa es una constante relación con la presencia divina que «se puede llamar amistad, o mejor, comunicación personal»²²¹, y que de manera dinámica y transformante se desarrolla en una permanente confrontación o discernimiento. La experiencia de alteridad con Dios es la que se va a profundizar en los siguientes capítulos, entendida como una experiencia de seguimiento de Cristo que lleva a la Santa al encuentro con la Trinidad y a la realización de obras de amor a favor de los demás.

²¹⁸ Acontecimiento puntual que ocurre en Ávila, en el monasterio de *La Encarnación* el 18 de noviembre de 1572 (cf. CC 25).

²¹⁹ Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, 125.

²²⁰ *Ibid.*, 100.

²²¹ Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia (claves de interpretación)*, 2ª ed. (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011), 52.

2. LAS MORADAS EN CLAVE DE SEGUIMIENTO DE CRISTO

Una vez estudiada la influencia de los diferentes autores en la obra de Teresa de Jesús, ahora nos ocuparemos del análisis de los diferentes campos semánticos que definen el seguimiento de Cristo a partir del fundamento evangélico y teniendo en cuenta que la escritura teresiana no es «un producto ocasional»¹, sino que refleja su persona y toda su formación intelectual y experiencial de la presencia divina. Para ello, la principal herramienta de trabajo será el texto mismo de *Las Moradas* y su relación con las otras obras principales. También nos ayudaremos de algunos autores que han estudiado la obra en el campo literario. Posteriormente se abordará el proceso del seguimiento de Cristo en *Las Moradas* como un itinerario o recorrido espiritual, teniendo en cuenta los aportes de los campos semánticos estudiados.

2.1. Análisis de campos semánticos del seguimiento de Cristo en los escritos teresianos

Del capítulo anterior obtenemos los rasgos principales que definen el seguimiento de Cristo y que nos sirven para identificarlos en los escritos teresianos. Antes, es importante clarificar, de acuerdo con V. García de la Concha que, cuando Teresa utiliza el término «comparación» para referirse tanto a los símiles y alegorías como a las metáforas, lo hace con el objetivo de clarificar sus ideas, pero no se ciñe en exclusiva a la clarificación intelectual, ni a la especulación, ni a la didáctica con fines doctrinales, sino que la escritura teresiana va más allá y tiene rasgos de «comunicación en reviviscencia y de pedagogía»². Estas comparaciones son las que nos sirven para rastrear la idea del seguimiento en el libro de *Las Moradas*, gracias a la comunicación teresiana que continúa transmitiendo de forma pedagógica sus enseñanzas y se sigue haciendo vida para nosotros. Además, nos ayudan a clarificar los rasgos del seguimiento cristiano a la luz de la escritura teresiana.

¹ Víctor García de la Concha, *El arte literario de santa Teresa* (Barcelona: Ariel, 1978), 31.

² *Ibid.*, 241-242.

Los rasgos que se han escogido para el análisis inicial se presentan en un orden pedagógico según los relatos de seguimiento en el Nuevo Testamento y de los rasgos característicos que analizamos en el capítulo primero. Estos rasgos nos ayudarán a la posterior comprensión del seguimiento de Cristo en *Las Moradas* de Teresa. Estos rasgos característicos inician con la llamada divina o invitación a seguir a Jesús hasta la colaboración con su misión en servicio del reino de Dios. De ahí que los rasgos claves elegidos para estudiar el seguimiento en la obra teresiana son: «llamar-llamada», «caminar», «seguir-ir», «mirar-ver», «imitar», «dejarlo todo», «envío-misión». En los títulos de los siguientes apartados, estos rasgos irán acompañados con las categorías teresianas utilizadas en sus obras, por ejemplo, junto al campo semántico «llamar-llamada» extraído del estudio bíblico, aparecerá el término teresiano «llamamiento» y «comunicación de Dios».

2.1.1. «Llamar-llamada(s)», «llamamiento», «comunicación de Dios»

Santa Teresa es consciente de que la llamada que inicia el proceso de seguimiento es una iniciativa divina por medio de Jesucristo. Así como les aconteció a los discípulos, ella plantea que Dios llama a quien quiere para que sea su amigo. Para Teresa, Dios es el «buen vecino» (2M 1,2), «verdadero amador» y «huésped» (2M 1,4) que se comunica a la persona. Por eso, junto al verbo «llamar»³ van unidos otros verbos y sustantivos que establecen relaciones para dar a entender la manera como Dios hace la invitación a la persona a seguirle. En el sentido de «dar voces» utiliza los verbos «clamar», «gritar», «invocar», «quejar», «suplicar» y la misma expresión «dar voces»; entendido como «intitular», usa los verbos «intitular» y «nombrar» y en el sentido de «invitar» utiliza «convidar» e «incitar». En toda la obra teresiana se usa el verbo «llamar» 326 veces⁴.

En *Camino de Perfección* la autora utiliza la expresión «llamamiento» para dar a entender que sus monjas han sido convocadas al Monasterio de San José por el Señor

³ Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Llamar”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús* (Roma: Editoriales O.C.D., 2000), 1:1441.

⁴ *Ibid.*, 2:2998.

(cf. CV 1,5), para guardar la Regla y las Constituciones (cf. CV 4,1). En *Vida* habla de cómo esos «llamamientos divinos» tienen como fin la salvación del hombre y se realizan constantemente (cf. V 7,4). En la fundación del primer monasterio, ante la disyuntiva de fundar con o sin «renta», habla de seguir su «llamamiento» y su voto de pobreza, al igual que los consejos de Cristo, con toda la mayor perfección (cf. V 35,4).

De acuerdo con M. Izquierdo, el campo léxico de la «llamada» en el texto teresiano, está formado por verbos y sustantivos cuyo rasgo sémico común es «llamada» y expresan el efecto de la acción de Dios en el hombre⁵. En el siguiente texto de *Las Moradas* se pueden ver algunos de los verbos y sustantivos que forman parte del campo léxico «llamada»:

«Así éstos entienden los *llamamientos* que les hace el Señor; porque, como van entrando más cerca de donde está Su Majestad, es muy buen vecino, y tanta su misericordia y bondad, que aun estándonos en nuestros pasatiempos y negocios y contentos y baraterías del mundo, y aun cayendo y levantando en pecados (porque estas bestias son tan ponzoñosas y peligrosa su compañía y bulliciosas que por maravilla dejarán de tropezar en ellas para caer), con todo esto, tiene en tanto este Señor nuestro que le queramos y procuremos su compañía, que una vez u otra no nos deja de *llamar* para que nos acerquemos a Él; y es esta voz tan dulce que se deshace la pobre alma en no hacer luego lo que le manda; y así como digo es más trabajo que no lo oír»⁶.

Teresa deja claro que es Dios quien llama para que nos acerquemos a Él. Esta llamada se hace por medio de una voz dulce, unos «llamamientos», para que le expresemos el amor y procuremos siempre su compañía y vecindad, al estilo del evangelio en Mc 3,14, en donde Jesús llama para estar con Él. También para Teresa la llamada se realiza constantemente, con insistencia y suavidad, y la persona experimenta que esa «voz dulce» al inicio del proceso se manifiesta por mediaciones externas como

⁵ Cf. Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo* (Ávila: Diputación Provincial de Ávila - Institución Gran Duque de Alba, 1993), 129-130; Lothar Coenen, “καλέω (llamar), κλήσις (llamada, vocación)”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 2:9-15; Jean-Louis Chrétien, *La llamada y la respuesta* (Madrid: Caparrós, 1997), 21-48.

⁶ 2M 1,2. La *cursiva* es nuestra para destacar la utilización de las expresiones en el texto.

los libros que leen, las homilias que escuchan, las palabras de personas con quienes hablan, e incluso, trabajos y enfermedades:

«No digo que son estas voces y *llamamientos* como otras que diré después sino con palabras que oyen a gente buena o sermones o con lo que leen en buenos libros y cosas muchas que habéis oído, por donde *llama* Dios, o enfermedades, trabajos, y también con una *verdad* que *enseña* en aquellos ratos que estamos en la oración»⁷.

En el texto anterior, Teresa relaciona la llamada divina con la enseñanza de la verdad de Dios en la oración. Junto a la «llamada» aparecen el verbo «enseñar» y el sustantivo «verdad» que amplían el campo semántico de «llamada» y lo relacionan con la manera como Dios comunica su verdad a los hombres. Así, el verbo «llamar» presenta los rasgos característicos de «comunicación». La llamada es una comunicación de Dios al hombre para enseñarle su verdad.

En las *Cuartas Moradas*, Teresa relaciona «llamada» con la disposición que da Dios para escucharle, para recoger las potencias y meterse dentro de sí y para estar atento a las llamadas interiores:

«Tengo para mí que cuando Su Majestad la hace, es a personas que van ya dando de mano a las cosas del mundo. No digo que sea por obra los que tienen estado que no pueden, sino por el deseo, pues los *llama* particularmente para que estén atentos a las interiores; y así creo que, si queremos dar lugar a Su Majestad, que no dará solo esto a quien comienza a *llamar* para más»⁸.

En estas *Moradas*, la llamada deja de ser una mediación externa como se presentaba en las tres primeras *Moradas*, para volverse una llamada interior por medio del «silbo suave» del pastor (cf. Jn 10,1-5) que establece la comunicación desde lo más profundo de la persona. Esta llamada se realiza con tanta fuerza para que la persona esté atenta a otras nuevas formas de comunicación. Desde *Primeras Moradas*, la Santa plantea que la comunicación divina es posible porque Dios habita en el centro de la

⁷ 2M 1,3.

⁸ 4M 3,3.

persona (cf. 1M 1,3; 2,8). Utiliza la figura del sol que con su luz se comunica a todas las moradas del castillo interior. La comunicación divina es la iniciativa y el comienzo de todo el proceso del seguimiento.

En las *Quintas Moradas*, Teresa habla de «llamar» como sinónimo de comunicación de Dios con la persona para darle una misión. Además, alude al peligro de desviarnos del camino cuando nos descuidamos y presenta el ejemplo de Judas (cf. Mt 10,4) y del rey Saúl (cf. 1S 15,10-11):

«Mas, ¡cuántos debe haber que los llama el Señor al apostolado, como a Judas, comunicando con ellos, y los llama para hacer reyes, como a Saúl, y después por su culpa se pierden!»⁹.

Al avanzar en el proceso, la llamada de Dios se hace cada vez más interior. Esa comunicación interior que inicia con «las vistas», como cuando los enamorados se ven por primera vez (cf. 5M 4,5), se afianza con la herida de amor (cf. 6M 2,2-3), se experimenta como dolor sabroso (cf. 6M 2,4); se manifiesta por medio de «visiones imaginarias e intelectuales», «hablas», «arrobamientos», hasta llegar a la unión con Dios en el mismo centro de la persona (cf. 7M 1,5), donde se le revelan los grandes misterios de la vida intratrinitaria.

En resumen, la llamada divina es una manera de comunicación que Dios obra en la persona para acompañarla, enseñarla y mostrarle su amor, como lo expresa Teresa en las *Sextas Moradas*:

«Para que más claro veáis, hermanas, que es así lo que os he dicho y que, mientras más adelante va un alma, más acompañada es de este buen Jesús, será bien que tratemos de cómo, cuando Su Majestad quiere, no podemos sino andar siempre con Él, como se ve claro por las maneras y modos con que Su Majestad se nos *comunica* y nos muestra el amor que nos tiene, con algunos aparecimientos y visiones tan admirables; que, por si alguna merced de éstas os hiciere, no andéis espantadas. Quiero decir (si el Señor fuere servido que acierte), en suma, alguna cosa de éstas, para que le alabemos mucho,

⁹ 5M 3,2.

aunque no nos las haga a nosotras, de que se quiera así *comunicar* con una criatura, siendo de tanta majestad y poder»¹⁰.

El campo semántico de «llamar-llamada» relaciona los verbos «acompañar», «acercar», «enseñar», y es sinónimo de «comunicar». Además, formando parte del mismo campo semántico están los términos «verdad» (como el objeto de la enseñanza de Dios), «llamamientos», «voz», «silbo del pastor», como iniciativa de comunicación de Dios dirigida al hombre. La «llamada divina» en los inicios surge por una mediación externa (libros, personas, situaciones) y se transforma en comunicaciones interiores que brotan de lo más profundo del ser (hablas, visiones, arrobamientos), hasta llegar a la unión con Dios en el matrimonio espiritual de las *Séptimas Moradas*: «Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el evangelio que dijo el Señor que vendría Él y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos»¹¹.

En síntesis, la «llamada» al seguimiento es una iniciativa propia y exclusiva de Jesús. Inicialmente consiste en una mediación externa que se realiza por medio del trato con otras personas, de los libros que leen, de situaciones cotidianas que incluyen los trabajos y enfermedades que padece el seguidor (cf. 2M 1,3). Posteriormente, la llamada se profundiza en su dimensión cristológica, acompañando y generando cercanía, enseñando la verdad de Dios y comunicando su misma presencia y el amor transformador que nos tiene (cf. 6M 8,1). Esas comunicaciones se van profundizando hasta que el seguidor es introducido al centro de su alma donde acontece el «matrimonio espiritual» con la Sacratísima Humanidad de Cristo, por quien y en quien tiene acceso a la vivencia intratrinitaria (cf. 7M 1,6; Jn 14,23).

2.1.2. «Caminar-camino»

El verbo «caminar» se entiende como la acción de moverse de un lugar a otro, un traslado espacial desde un inicio a un final a través de una ruta definida. Tiene los

¹⁰ 6M 8,1.

¹¹ 7M 1,6. Cf. Jn 14,23.

rasgos de «movimiento», «espacialidad», «desplazamiento», «dirección interior» y se usa en la forma verbal sustantivada «el caminar» y el sustantivo «camino»¹². Teresa usa el verbo «caminar»¹³ como sinónimo de «andar», «ir», «partir», «salir» y aparece en toda su obra 36 veces¹⁴. Además del sentido físico del verbo, en la obra teresiana el verbo «caminar» tiene un sentido espiritual cuyo fin es «ver al Señor»:

«Como vamos con tanto seso, todo nos ofende: porque todo lo tememos, y así no osamos pasar adelante, como si pudiésemos nosotras llegar a estas moradas y que otros anduviesen el *camino*. Pues no es esto posible, esforcémonos, hermanas mías, por amor del Señor; dejemos nuestra razón y temores en sus manos; olvidemos esta flaqueza natural, que nos puede ocupar mucho; el cuidado de estos cuerpos ténganle los preladados; allá se avengan; nosotras, de solo *caminar* a prisa para ver este Señor»¹⁵.

Se camina por un «camino» que cada persona tiene que recorrer con su propio esfuerzo y rapidez para ir al encuentro con Dios, para acercarnos a Él. Junto al verbo «caminar», y formando parte del mismo campo semántico, está el sustantivo «camino» entendido como la espacialidad sobre la que se realiza el movimiento-desplazamiento¹⁶. En muchos momentos esta espacialidad tiene un carácter físico, en especial, como se utiliza en el libro de *Las Fundaciones* para hablar del recorrido de un lugar a otro y califica el camino «de poco trabajo» (F 30,7), «muy malo para carro» (F 30,12), «los

¹² Cf. Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, 138.

¹³ Cf. Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Caminar”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 1:379.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 2:2965.

¹⁵ 3M 2,8. Las palabras en *cursiva* son nuestras para resaltar su uso en el texto.

¹⁶ En el libro de los Hechos de los Apóstoles, la vida cristiana es designada como «el camino» (Hch 9,2; 18,26; 19,23; 22,4; 24,14). Un estudio detallado sobre el término «camino» se puede ver en María Jesús Mancho Duque, *El símbolo de la Noche en san Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982). También se recomienda ver: Tomás Álvarez, “Camino espiritual”, en *DST*, 98-100; AA.VV., *Il cammino spirituale cristiano. Collana «Fiamma Viva»* 45 (Roma: Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum – Edizioni OCD, 2004), 159-185; Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas dirs., *El libro del Camino de Perfección de santa Teresa de Jesús. Actas del Congreso Internacional Teresiano* (Burgos: Monte Carmelo - CITEs, 2012); Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, 93-99; 221-226. En el texto bíblico, en este campo semántico se describen, tanto en un sentido literal como en el figurado, el proceso de cambio de lugar, entendido como el camino que se recorre para tal cambio: στρέφω [stréphō], cambiar; el sustantivo ὁδός [hodós], camino o rumbo; el uso del verbo πατέω [patéō], caminar, ir, andar; por último, πορεύομαι [poreúomai], ir, viajar, migrar, caminar con la idea de dirección o finalidad, y el esfuerzo que se realiza en ese movimiento: τρέχω [trécho], correr. Todos estos términos pueden emplearse en afirmaciones sobre la vida humana, en sentido figurado de comportamiento (cf. Günther Ebel, “Camino, comportamiento (ἀναστρέφω, ὁδός, περιπατέω, πορεύομαι)”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 1:208-218.

caminos estaban tales, que eran las aguas muchas» (F 31,16) y, de forma irónica, ante las dificultades con la licencia de fundación en Burgos dice: «Pues, ¡bonitos estaban los caminos y hacía el tiempo!» (F 31,21). En otros momentos la espacialidad del camino tiene un sentido figurado y se refiere a un «camino espiritual».

El sustantivo «camino-s»¹⁷ aparece en *Vida* 92 veces, en *Camino de Perfección* (códice de Valladolid) se encuentra 74 veces, en *Las Fundaciones* 82 veces y en *Las Moradas* 56 veces. Utiliza varios calificativos cuando habla del «camino». Los usos más frecuentes y significativos de esos calificativos tienen que ver con el sentido espiritual.

La expresión «camino espiritual» (V 28,18; CV 42,5; 2M 1,8; 6M 11,11; 7M 1,1), pone de relieve el carácter «no físico» del camino. Es equivalente a «camino del espíritu» (F 5,1) y significa el proceso de crecimiento espiritual de la persona con un punto de partida y un punto de llegada. Además, Teresa plantea que hay muchos caminos¹⁸ en este caminar como un proceso o itinerario que se recorre hasta alcanzar el objetivo que persigue. El punto de partida es la persona en toda su integridad con su vocación de trascendencia, y el punto de llegada es la unión con Dios.

«Camino de perfección»¹⁹ es otra expresión que emplea y presenta de forma explícita la finalidad que se propone quien se decide a recorrerlo. De la misma forma se

¹⁷ Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Camino”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 2:2965.

¹⁸ Cf. V 13,13; 27,1; CV 5,5; 20,1; 24,2; F 5,6; 18,6; 3M 2,11.

¹⁹ Cf. V 15,13; 21,7; 31,17; 32,18; 35,14; F 19,1. Esta expresión dio título a una de las obras principales de Teresa de Jesús: *Camino de Perfección*. Redactó dos veces la obra en el Monasterio de San José de Ávila entre 1565-1566 y 1566-1567. Es la segunda gran obra de la Santa después de *Vida*. Desde sus inicios, la segunda redacción del libro, conocida como *Códice de Valladolid (CV)*, sirvió para la formación espiritual de las nuevas comunidades fundadas. Se propone formar a sus monjas en el camino de la oración a partir del desarrollo de las virtudes de la humildad, el amor fraterno y el desasimiento para vivir la plena libertad del espíritu. Además, presenta su comentario sobre la oración que enseñó Jesús: el Padrenuestro, pues Él es el orante por excelencia. La Santa no puso título al libro; inicialmente ella misma se refería a esta obra como «Avisos y consejos», luego como «El librito» y «El Paternóster». En el *Códice de Valladolid*, en el reverso de la primera hoja, aparece con grafía de dudosa autenticidad teresiana, el título *Camino de Perfección* (cf. Daniel de Pablo Maroto, “Introducción al Camino de Perfección”, en Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, 5ª ed., dir. Alberto Barrientos (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000), 507-510).

usan los sintagmas²⁰ «camino de cielo» o «camino para el cielo» (V 8,5, F Pról. 1; 23,2; 5M 3,1), «camino del Señor» (V 17,5; CV 3,2;), «por donde el Señor me ha llevado» (V 27,9; CV 17,1; CV 17,2), «camino que lleva a Vos» (V 35,13), «camino real, no senda» (V 35,13.14; CV 21,1), «camino de salvación» (V 7,4; 3M 1,1), «camino por donde se alcanza la unión» (5M 3,11), «camino para llegar a la contemplación» (CV 16,1). En estas expresiones se refleja que el objetivo es el encuentro con Dios hasta llegar a la unión espiritual, pues la vida en el espíritu no solo implica un desarrollo de carácter ético (perfección), sino que, sobre todo, implica un desarrollo «relacional e interpersonal»²¹ donde el Señor es a la vez el objetivo final y quien nos conduce en el recorrido. Se trata de un camino relacional que Teresa describe muchas veces por medio de metáforas espaciales.

Existen otras expresiones que hacen referencia a la tipificación del «camino» y que manifiestan el medio instrumental para lograr el objetivo señalado²²; incluso llegan a designar nociones morales sobre el recorrido: «camino de la verdad» (V 1,4), «verdadero camino» (V 13,22; CV 21,9; CV 36,8; F 5,11), «camino de oración» (V 11,1; 13,17; 22,18; 31,21; CV 4,3; 21,6; 39,7; F 8,6), «por donde ganó tanto bien» (V 15,3), «camino de oración muy sobrenatural» (F 8,9), «camino de oración mental» (V 11,13), «que se recorre con humildad y con conocimiento propio» (V 13,2.15; 1M 2,9.10), «camino de cruz» (V 15,13; 20,15), «camino de temor de Dios» (V 14,7), «subido camino de oración» (V 22,18), «camino del amor» (4M 2,9), «camino de pobreza y de humildad» (F 14,4), «camino de mortificación» (F 18,6). Expresiones que, en resumen, señalan que el medio para alcanzar el objetivo final es la oración y el ejercicio de las virtudes.

Durante el recorrido se presentan muchos trabajos y dificultades que pueden desviar a la persona de la meta. La Santa reconoce que es un «camino de trabajos» (CV 18,1; 6M 5,9), «barrancoso y áspero» (CV 18,2), «abrumador» (3M 2,7), «de contradicciones» (CV 19,14). Por eso, para recorrerlo hay que tener una

²⁰ Se entiende por «sintagma» una palabra o grupo de palabras que constituyen una unidad sintáctica y cumplen una función determinada dentro de una oración.

²¹ Tomás Álvarez, «Camino espiritual», en *DST*, 99.

²² Cf. María Jesús Mancho Duque, *El símbolo de la Noche en san Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, 69.

«determinación» (CV 20,2-3) para llegar al fin. Conviene que en el trayecto, en medio de las dificultades, haya «paz y sosiego en el alma» (CV 20,5), pues existen muchos peligros a los que no hay que temer y se debe seguir transitando por el camino seguro que recorrió el mismo Jesús (cf. CV 21,5).

Para santa Teresa el principal y gran peligro es la falta de humildad y de virtudes (cf. CV 21,7). Ante tantos desvíos que se pueden presentar y la posibilidad de recorrer otros caminos, deja claro que el verdadero camino es el de la oración: «Pues creedme vosotras y no os engañe nadie en mostraros otro camino sino el de la oración»²³. Recomienda como modelo paradigmático de oración el *Padrenuestro*, «pues encierra en sí todo el camino espiritual, desde el principio hasta engolfar Dios el alma y darla abundantemente a beber de la fuente de agua viva que dije estaba al fin del camino»²⁴.

En sentido figurado y de acuerdo con el evangelista san Juan (cf. Jn 4,10.11; 7,38), la fuente de agua viva es el mismo Jesús²⁵. Nótese cómo en la obra teresiana se cruza la imagen del «camino» con la imagen de la «fuente» y el simbolismo bíblico y arquetípico del «agua». Además, el fin del camino al que hace referencia Teresa como «agua viva», en el texto siguiente lo denomina «ciudad de Jerusalén» en consonancia con el libro del Apocalipsis (cf. Ap 3,12; 21,2; 21,10). Por eso, ella anima a andar con fortaleza, a ir con humildad y confiando en la misericordia de Dios para llegar a la meta:

«Así que esto sirva de procurar *caminar* mejor el *camino*, para contentar mejor a nuestro Esposo y hallarle más presto; mas no de dejarle de *andar*. Y para animarnos a *andar* con fortaleza *camino* de puertos tan ásperos, como es el de esta vida; mas no para acobardarnos en andarle. Pues, en fin, fin, *yendo* con humildad, mediante la misericordia de Dios, hemos de *llegar* a aquella ciudad de Jerusalén, adonde todo se nos hará poco lo que se ha padecido, o nonada, en comparación de lo que se goza»²⁶.

²³ CV 21,6.

²⁴ CV 42,5.

²⁵ En diez citas de sus obras principales aparece la expresión «agua viva» (cf. V 30,19; CV 19,2.5.6.8.14.15; 32,9; 42,5).

²⁶ F 4,4.

Junto al verbo «caminar», la Santa utiliza los verbos «andar», «ir», «llegar» como sinónimos del movimiento-desplazamiento en sentido espiritual que conduce a una meta: la Nueva Jerusalén. En el libro de *Las Moradas*, Teresa va a identificar directamente, como lo hace el evangelio, a Jesús con el «camino» y, a la vez, como el guía en el camino, corroborando que la persona de Jesús es el medio instrumental y el objetivo final del recorrido que nos da el acceso a la divinidad:

«Al menos yo les aseguro que no entren a estas dos moradas postreras, porque, si pierden la guía, que es el buen Jesús, no acertarán el camino; hartos serán si se están en las demás con seguridad; porque el mismo Señor dice que es camino -también dice el Señor que es luz- y que no puede ninguno ir al Padre sino por él; y quien me ve a mí ve a mi Padre. Dirán que se da otro sentido a estas palabras; yo no sé esotros sentidos; con éste que siempre siente mi alma ser verdad me ha ido muy bien»²⁷.

El «buen Jesús» es el «guía en el camino» y es el «Camino» (cf. Jn 14,6) que conduce al Padre (cf. Jn 14,9), con lo cual Teresa identifica explícitamente el «camino» con la persona de Cristo, confirmando las raíces evangélicas del símbolo «camino». En Teresa de Jesús, el seguimiento de Cristo se manifiesta en recorrer el camino que Él recorrió: «por este camino que fue Cristo han de ir los que le siguen, si no se quieren perder»²⁸. Por eso, «caminar» es seguir a Cristo²⁹.

Un texto del *Camino de Perfección* que relaciona directamente los dos campos semánticos, «llamada» y «camino», muestra cómo para Teresa la llamada divina es de carácter universal (cf. Mt 11,28), sin condiciones, que desencadena un proceso de seguimiento entendido como un «camino» para todos, en donde el Señor nos da a beber del agua viva que es Él mismo:

«Mirad que convida el Señor a todos. Pues es la misma Verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos, y aunque los llamara, no dijera: “Yo os daré de beber”. Pudiera decir: “Venid todos, que, en fin, no perderéis

²⁷ 6M 7,6.

²⁸ V 11,5.

²⁹ Cf. Tomás Álvarez, “Camino espiritual”, en *DST*, 98.

nada, y los que a mí me pareciere, yo los daré de beber”. Mas como dijo sin esta condición, “a todos”, tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará esta agua viva. Dénos el Señor, que la promete, gracia para buscarla como se ha de buscar, por quien su Majestad es»³⁰.

En *Las Moradas* Teresa plantea claramente el objetivo de la vida espiritual, en términos de la expresión «camino espiritual»:

«Toda la pretensión de quien comienza oración (y no se os olvide esto, que importa mucho) ha de ser trabajar y determinarse y disponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conformar con la de Dios y, como diré después, estad muy cierta que en esto consiste toda la mayor perfección que se puede alcanzar en el *camino espiritual*. Quien más perfectamente tuviere esto, más recibirá del Señor, y más adelante está en este *camino*»³¹.

El camino espiritual conduce a la unión de la voluntad humana con la de Dios, a partir de la «determinación», del trabajo y de la disposición personal a la transformación que Dios realiza. De acuerdo con Tomás Álvarez³², desde el punto de inicio del trayecto, el camino se considera como un proceso de interiorización para despertar en la persona todas sus potencialidades. Visto desde el fin, es un proceso de acercamiento de la persona a Dios hasta la inmersión en la voluntad divina para «hacerse un espíritu con él»³³. El «camino» visto desde el inicio es un proceso de interiorización, y visto desde el final es un camino de trascendencia en donde Cristo es a la vez el medio instrumental y el objetivo final que lleva a la comunión de vida con la Trinidad (cf. 7M 1,6), para servirle en amor a los demás, pues en todo este camino, lo que más nos mueva a amar, eso es lo que hay que hacer (cf. 4M 1,7).

En resumen, el «camino» es la espacialidad en que se realiza un movimiento desde un inicio hasta un punto final. En sentido figurado simboliza el proceso de interiorización o trascendencia cuyo inicio es la misma persona con todas sus

³⁰ CV 19,15. Esta misma idea de poder beber todos del «agua viva» la expresa nuevamente en CV 20,1.

³¹ 2M 1,8.

³² Cf. Tomás Álvarez, “Camino espiritual”, en *DST*, 99.

³³ 7M 2,5. Cf. 1 Co 6,17.

potencialidades, y que tiene como fin la unión con Dios en la comunión con la Trinidad en el amor gracias a la persona de Cristo. El verbo «caminar» en la obra teresiana expresa la transición de lo metafórico y simbólico a lo teológico y vivencial; es sinónimo de «andar» y se relaciona con otros verbos que denotan movimiento como «ir», «llegar», «salir», «subir»³⁴ y «entrar»³⁵, aunque predomina la utilización del verbo «caminar» de acuerdo al uso evangélico en sentido de seguir a Cristo. Caminar es seguir a Cristo.

2.1.3. «Seguir», «ir»

Llegamos al verbo principal que se relaciona directamente con el tema objeto de esta investigación. El verbo «seguir» aparece 82 veces en toda la obra teresiana, incluidas las *Cartas* y *Poesías*³⁶. En *Vida* se encuentra 18 veces; en *Camino de Perfección* código del Escorial, 10 veces; en la redacción de Valladolid, 7 veces; en *Las Moradas* en 5 ocasiones y 4 veces en *Fundaciones*. Significa continuar, pasar, proseguir; también puede significar proceder, venir, nacer e incluso imitar³⁷. El significado principal del verbo «seguir» es ir alguien o algo detrás o después de otro por un camino³⁸, lo cual denota un movimiento – desplazamiento tras alguien.

En este sentido, la Santa cuando escribe sobre la oración de recogimiento dice: «determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas» (V 4,7). También significa ir tras nuestro parecer y lo usa en el sentido de «seguir algunas cosas que son del mismo mundo» (V 7,4). Cuando habla de los dos caminos a seguir por los religiosos en los

³⁴ En la tradición espiritual de la época, el verbo «subir» expresa la posibilidad de acceder a la experiencia mística. En la obra teresiana denota la posibilidad de adentrarse en las profundidades de sí mismo por la gracia de Dios, pues es Dios quien nos «sube» a la experiencia mística (cf. 2M 1,11; 3M 2,12; 4M 1,7; 6M 11,5; 7M 4,8).

³⁵ El verbo «entrar» lo emplea la Santa para hablar de la manera como la persona se introduce cada vez más dentro de sí misma, gracias a un movimiento o desplazamiento hacia el interior desde la superficialidad de nuestro ser. Entrar es caminar hacia lo más profundo de nuestro ser para descubrir a Dios. Por eso su uso es frecuente: 1M 1,5.6.7.8; 1M 2,9.14; 2M 1,2.9.11; 3M 1,6; 3M 2,9; 5M 1,5.12; 5M 3,3; 5M 4,7.8; 6M 1,15; 6M 11,6; 7M 1,5; 7M 2,3.7.11; 7M 3,10; 7M 4,13.

³⁶ Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Seguir”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 2:3020.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 2:2492.

³⁸ Cobarruvias habla de «Yr tras otro, o en orden tras otra cosa [...] yr en seguimiento de otro, yr en busca suya» (cf. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, s.v. “seguir”).

monasterios, el camino de la amistad con Dios o el camino de las amistades particulares dentro del monasterio, advierte sobre el peligro de «seguir del todo su llamamiento a los mismos de su casa», pues se ha de temer más a esto que a «todos los demonios» (V 7,5). Además, expresa lo que significa ser «siervos del amor» en términos de «seguir»: «que no me parece otra cosa determinarnos a seguir por este camino de oración al que tanto nos amó» (V 11,1).

También indica que se «sigue la perfección» (V 11,2; CV 5,3) y los «consejos de Cristo» (V 31,22) o «consejos evangélicos» (CV 1,2). Para alcanzar la perfección recomienda «seguir el llamamiento» de Dios a la vida religiosa (cf. V 32,9), seguir en todo la voluntad del Señor (cf. CV 18,10) y evitar seguir nuestra voluntad opuesta a la divina (cf. CV 41,3; 6M 3,11). Relaciona la llamada divina con la respuesta libre y voluntaria del seguidor: «antes públicamente nos *llama* a voces. Mas, como es tan bueno, no nos fuerza, antes da de muchas maneras a beber a los que le quieren *seguir*, para que ninguno vaya desconsolado ni muera de sed»³⁹.

Teresa habla de seguir el ejemplo de personas que ya han transitado por los caminos de Dios, como es el caso de Catalina de Cardona, para que también nosotros nos esforcemos en el recorrido, «por amor de nuestro Señor, a seguir a esta hermana nuestra: aborreciéndonos a nosotras mismas, como ella se aborreció»⁴⁰.

Un texto importante que nos ayuda a clarificar el objetivo del «seguir» lo encontramos en *Vida*, por medio de la pregunta que Teresa hace a Jesús: «¿Qué hacéis Vos, Señor mío, que no sea para mayor bien del alma que entendéis que es ya vuestra y que se pone en vuestro poder para *seguiros* por donde fuereis hasta muerte de cruz, y que está determinada a ayudároslo a llevar y a no dejaros solo con ella?»⁴¹. Ella es consciente de que se sigue a Jesús hasta las últimas consecuencias, incluso llegar a la muerte como Él, con la convicción de que podemos ayudarle en el camino de cruz. Otro texto que relaciona directamente este camino con la invitación de Jesús a seguirle lo encontramos también en su autobiografía:

³⁹ CV 20,2. En este texto el uso de la *cursiva* es nuestro para resaltar los verbos.

⁴⁰ F 28,36.

⁴¹ V 11,12.

«Pues tornando a lo que decía, gran fundamento es, para librarse de los ardidés y gustos que da el demonio, el comenzar con determinación de llevar camino de cruz desde el principio y no los desear, pues el mismo Señor mostró este camino de perfección, diciendo: *Toma tu cruz y sígueme*. Él es nuestro dechado; no hay que temer quien por solo contentarle siguiere sus consejos»⁴².

Para Teresa está claro que se sigue a Jesús por el camino de cruz desde el inicio del proceso, así como Él invitaba a sus discípulos a tomar la cruz y seguirle (cf. Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 8,23). Aparece aquí la palabra «dechado»⁴³ utilizada por Teresa para referirse a Jesús como el «modelo» o «ejemplar» a seguir y que emplea con el mismo sentido ocho veces en toda su obra⁴⁴, lo que denota que en la doctrina teresiana el seguimiento significa también conformación con Cristo a partir de su ejemplo, como el mismo Jesús les dice a sus discípulos en la última cena: «Os he dado ejemplo»⁴⁵.

En *Las Moradas* el verbo «seguir» expresa que se sigue «lo mejor» (3M 2,10), «algún provecho» (4M 1,1), «grandes trabajos» (6M 3,9) en el camino espiritual, y no seguir nuestro parecer (cf. 6M título; 6M 3,11). A pesar de que estos textos no hacen referencia directa a seguir a Cristo, se emplea el verbo «ir» como sinónimo de «seguir», para significar el movimiento – desplazamiento por el «camino de la oración» (7M 4,12), con todas las precauciones que debe tener el seguidor: «ir con aviso [...], y así es menester ir poco a poco mirando» (6M 9,11); en un desplazamiento direccionado: «ir adelante en la perfección» (5M 4,10; 7M 1,10); con un fin específico como el apóstol san Pedro: «ir hasta la muerte» (7M 4,5) con Cristo y como Cristo, pues «no puede ninguno ir al Padre sino por él» (7M 7,6). A partir de estos textos, se puede comprobar que en la obra teresiana, «ir» es sinónimo de «seguir» y que al igual que el verbo «caminar», expresan un movimiento – desplazamiento desde un inicio que es la persona

⁴² V 15,13.

⁴³ Según Cobarruvias, «dechado» es «el ejemplar de donde la labradora saca alguna labor, y por traslación dezimos ser dechado de virtud el que da buen exemplo a los demás y ocasión para que lo imiten. Díxose de la palabra *dictatus*, por el que copia de escritos de otros lo va dictando, u otro se lo dicta; y lo que éste traslada se llama copia, y el libro o escritura de donde lo saca exemplar; y exemplar y dechado vienen a significar una cosa» (Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “dechado”).

⁴⁴ El sustantivo «dechado» se encuentra en V 7,5; V 14,8; V 15,13; V 22,7; CE 64,2; CV 36,5; 6M 7,13; MC 2,14.

⁴⁵ Jn 13,15.

misma, hacia una meta que es Cristo para acceder a Dios Padre, por un «espacio», en sentido figurado, que es el mismo Cristo, quien se constituye en ejemplo (dechado) a seguir.

En síntesis, el verbo «seguir» expresa continuar, pasar, proseguir, proceder, venir, nacer e imitar. Se sigue a Jesús hasta las últimas consecuencias en el camino de cruz, incluso llegar hasta la muerte como Él. Es sinónimo de «ir» para significar el movimiento – desplazamiento por el «camino de la oración», siempre adelante hasta llegar a la meta que es el mismo Cristo, nuestro «dechado».

2.1.4. «Ver», «mirar», «poner los ojos»

De acuerdo con Schillebeeckx⁴⁶, en las narraciones neotestamentarias el verbo «ver» se utiliza para expresar uno de los elementos más importantes en la vida espiritual: la conversión. Tanto en los relatos vocacionales, como en la resurrección de Jesús y el encuentro de san Pablo con Cristo, se presenta el momento de la conversión del seguidor como una «iluminación», como el paso un «no ver» a un «ver». Además, expresa el primer acercamiento de Jesús con aquellos que llamó: «los vio [...] y les dijo: venid conmigo»⁴⁷.

En la obra teresiana el verbo «ver», en sus diversas conjugaciones, se constituye en uno de los más utilizados, 3897 veces⁴⁸. En sentido fisiológico se refiere a la acción del sentido corporal por medio de los ojos con que se perciben los objetos cognoscibles a través de la luz física. En sentido metafórico expresa «proceso mental» e incluso puede significar «consideración», «reflexión», entendida como la capacidad de percibir los objetos intelectuales, es decir, se relaciona con el entendimiento humano para discernir ideas⁴⁹. En este mismo sentido, también utiliza el verbo «mirar» como

⁴⁶ Cf. Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 355.

⁴⁷ Mc 1, 16-17; cf. Lc 5, 1-11; Mt 4, 18-22, entre muchos otros textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que hablan de la llamada divina.

⁴⁸ Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Ver”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 2:3029.

⁴⁹ Según Cobarruvias, ver «es mirar y advertir con los ojos [...] Algunas veces llamamos ver lo que es propio de otro sentido, [...] Algunas veces se toma el ver por entender» (Tesoro de la Lengua Castellana

sinónimo de «ver»: «Mirad que, si se os acaba la vida, jamás tornaréis a gozar de esta luz. ¡Oh Jesús; qué es ver a un alma apartada de ella!»⁵⁰. El verbo «mirar»⁵¹ también tiene las acepciones de «advertir», «apuntar», «caer», «catar», «cuenta (darse cuenta)», «notar», «prevenir», «poner los ojos», «reparar», «señalar» y aparece en todos los escritos teresianos 1005 veces⁵².

En sentido metafórico, Teresa habla de reflexionar sobre esta luz de Dios que habita en lo más profundo del ser humano. Utiliza el verbo «mirar»⁵³ como sinónimo de ver físicamente y también lo emplea simultáneamente en el sentido de «considerar»: «*Mirando* su grandeza, acudamos a nuestra bajeza; y *mirando* su limpieza, *veremos* nuestra suciedad; *considerando* su humildad, *veremos* cuán lejos estamos de ser humildes»⁵⁴.

Los verbos «mirar» y «ver» le sirven a Teresa para plantear varios contrarios: grandeza – bajeza, limpieza – suciedad, humildad – lejos de ser humildes, para que en el proceso de la vida espiritual estemos siempre atentos a una doble dirección en la mirada – reflexión. Por un lado, ver a Jesús y, por otro lado, vernos a nosotros mismos para conocernos.

o Española, s.v. “ver”); cf. María Jesús Mancho Duque, *El símbolo de la Noche en san Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, 175; Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, 119. Ver implica tres elementos: el ojo, la cosa vista, y la luz que tiene dos funciones: permite al ojo ver la cosa, y a la cosa que sea vista por el ojo. Según la doctrina platónica sobre el *ojo del alma*, la luz es exterior al ojo y hace que vea; e interior al alma y hace que el hombre tenga intelección y conocimiento según el grado de iluminación. Estos grados de luz corresponden a grados del saber, doctrina que toma para sí Dionisio Aeropagita para hablar de la jerarquía de los seres y de conocimientos; jerarquía que no siempre está fijada, sino que el hombre tiene la opción de *convertir* su mirada. La conversión es la condición de apertura a la luz invisible, y será posible al cerrar los ojos del cuerpo a la luz visible para abrir los ojos del alma a la luz invisible. Así, la contemplación (de la palabra griega *theoría*, que significa *ver*) será posible por una ascesis de la mirada. En la contemplación cristiana, a diferencia de la griega, la mirada se relaciona con el corazón, es decir, la mirada pasa por el corazón, de forma que el conocimiento es inseparable del amor (cf. Ysabel de Andia, *Homo Viator. Antropología del camino espiritual* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), 525-549).

⁵⁰ 1M 2,4.

⁵¹ Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Mirar”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 2:1636.

⁵² *Ibid.*, 2:3002.

⁵³ Según Cobarruvias, «este mirar se haze con los ojos, poniéndolos en el objeto o cosa que miramos y juntamente la consideración y advertencia del ánimo, porque si éste no concurre no se consigue el efeto de mirar. Esta es la razón porque muchas veces se toma por advertir y considerar» (Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “mirar”).

⁵⁴ 1M 2,9. El uso de la *cursiva* en los verbos es nuestro.

Esta doble dimensión del mirar es fundamental en el proceso espiritual y Teresa de Jesús es consciente de su importancia; por eso desde las *Primeras Moradas* recomienda mantener fija la mirada o «poned los ojos» en nuestro centro donde está el Rey (1M 2,8), o en «Cristo nuestro Bien» (1M 2,11), «viendo cuán sin tasa es su misericordia» (5M 4,10), dejando claro la importancia de mantener fija la mirada en el Crucificado para afrontar las dificultades de la vida (cf. 7M 4,8).

El término «los ojos» como órgano de la vista para percibir los objetos físicos mediante la luz y, en sentido metafórico, para percibir los objetos intelectuales, es utilizado para simbolizar el estado de la persona que inicia su proceso de vida espiritual, pero está tan alejada de su centro que no puede ver la luz y tiene los ojos con tierra, que casi no los puede abrir para ver la luz (cf. 1M 2,14; 6M 4,11). El proceso espiritual se simboliza como un proceso de «iluminación». También, se constituye en una de las maneras como Dios se comunica con la persona, pues «los ojos de Dios» ven nuestras obras (cf. 1M 2,2; V 8,2), y constantemente nos miran⁵⁵ «estos ojos tan hermosos y mansos y benignos del Señor» (6M 9,7).

En *Cuartas Moradas*, al hablar de la oración de quietud, emplea el mismo término «los ojos» para indicar cómo en el proceso de la vida interior se cierran los ojos y se desea soledad como una forma de acallar los sentidos (cf. 4M 3,1). También para visualizar el objetivo final del proceso a pesar de las dificultades que se encuentran: «puestos los ojos en el premio, y viendo cuán sin tasa es su misericordia [...], olvidemos nuestros contentillos de tierra y, puestos los ojos en su grandeza, corramos encendidas de amor»⁵⁶. Además, utiliza la expresión «los ojos del alma»⁵⁷ para explicar el conocimiento producido en las «visiones imaginarias», dejando clara su naturaleza espiritual y no física (cf. 6M 5,7-8).

⁵⁵ En *Vida*, al hablar de la oración de meditación, Teresa escribe una de sus famosas frases que expresa la convicción que todo orante debe tener en el proceso: «mire que le mira» (V 13,22). En esta frase se observa la doble dimensión de la mirada.

⁵⁶ 5M 4,10. Según Cobarruvias, la expresión «abrir el ojo» es estar con advertencia y «poner los ojos» en una cosa es apetecerla (Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “ojo”).

⁵⁷ V 7,6; 27,3; 28,4.9; 30,4; 38,23; CV 26,3.

También surge la expresión «visión-visiones» que será muy utilizada por la Santa para dar a entender el carácter espiritual del don que Dios da a la persona en la que se «pone de relieve la particularización y concreción de esos objetos que se ofrecen a la potencia intelectual, [...] como noticias o actos de conocimiento concretos, infundidas de modo sobrenatural, ya a través de los sentidos corporales, externos o internos, ya directamente en el entendimiento»⁵⁸. Por tanto, se debe comprender que el término «visiones» está referido a la potencia intelectual mediante un conocimiento de índole sobrenatural y no al sentido corporal de la vista⁵⁹.

En *Sextas Moradas*, Teresa diferenciará entre «visiones imaginarias» y «visiones intelectuales». En *Vida* nos ofrece una narración inicial sobre las «visiones»:

«Lo que yo ahora querría decir es el modo cómo el Señor se muestra por estas visiones. No digo que declararé de qué manera puede ser poner esta luz tan fuerte en el sentido interior, y en el entendimiento imagen tan clara, que parece verdaderamente está allí, porque esto es de letrados. No ha querido el Señor darme a entender el cómo, y soy tan ignorante y de tan rudo entendimiento, que, aunque mucho me lo han querido declarar, no he aún acabado de entender el cómo»⁶⁰.

Se trata de una «luz» que produce Dios en el interior de la persona para comunicar su presencia, pues Dios mismo es el «Sol» que está dentro de nosotros y transmite su luz⁶¹. Como ella misma indica, es una forma de comunicación de Dios (cf. 6M 8,1) por medio de «visiones» de índole espiritual y no corporal (cf. 6M 8,2), por «una vía más delicada que no se debe de saber decir» (6M 8,3) y que genera una certeza de la presencia divina en el entendimiento (cf. 6M 8,6), en la imaginación o la memoria

⁵⁸ María Jesús Mancho Duque, *El símbolo de la Noche en san Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, 180. Una exposición amplia sobre el tema de las «visiones» se encuentra en: Karl Rahner, *Visiones y Profecías*, trad. Miguel Altolaguirre (San Sebastian: Dinor, 1956); Mauricio Martín del Blanco, «Visiones», en *DST*, 641-650; Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 86-121.

⁵⁹ San Juan de la Cruz en *Subida del Monte Carmelo* explica los sentidos interiores o del alma como aprehensiones del entendimiento a manera de ver, oír, oler, saborear, de forma que son comunicaciones interiores de Dios a la persona (cf. San Juan de la Cruz, II *Subida del Monte Carmelo* 23,3, en *Obras Completas*, 5ª ed. (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993)).

⁶⁰ V 28,6. Más adelante en la investigación veremos las implicaciones antropológicas y cristológicas de las «visiones» en la doctrina teresiana.

⁶¹ Cf. 1M 2,1.3.5.8; 6M 1,10; 6M 9,4; 7M 1,3; 7M 2,6.

(cf. 6M 9,3); de ahí procede su denominación de «visión intelectual» o «visión imaginaria» y que producen un particular conocimiento de Dios y un tierno amor por Dios para servirle (cf. 6M 8,4).

En general, las visiones son esencialmente modos de comunicación de Dios a las potencias humanas para producir conocimiento y amor en la persona. Dios comunica su presencia, no de una manera material, sino espiritual en lo más interior del ser. En la obra teresiana el verbo «ver» es sinónimo de «mirar» y de la expresión «poner los ojos». Se refiere a la acción del sentido corporal por medio de los ojos con que se perciben los objetos cognoscibles a través de la luz física. Además, en sentido figurado expresa «consideración», «reflexión», capacidad de percibir los objetos intelectuales. Los sustantivos «los ojos», «la mirada», «visión-visiones», «los ojos del alma», amplían el campo semántico y se utilizan para relacionarlos con el «conocer» y con el «entendimiento», de forma que el uso de estos verbos en la obra teresiana tiene una relación directa con el tema del seguimiento de Cristo, en cuanto denotan un conocimiento de la persona divina entendido como una «iluminación», como la conversión desde un estado de «no ver» a un «ver» la presencia divina. Se trata de mantener la mirada fija en Jesús como una experiencia profunda de fe en el Cristo Resucitado de acuerdo al planteamiento de la *Carta a los Hebreos*: «Fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe»⁶². Ésta es la gran recomendación teresiana desde el inicio hasta el final del proceso en *Las Moradas*. Mirar al Señor es «dejar que su figura se grabe por la fe en nosotros»⁶³.

Junto a la recomendación de «fijar los ojos en Jesús», Teresa nos habla de «ver» a los otros para poder entender este camino de oración y lo que significa la unión de nuestra voluntad con la de Dios, entendida como una doble ética de la compasión y de la congratulación con el hermano:

«Si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio no, se te dé nada de perder esta devoción y te compadezcas de ella [...]. Ésta es la verdadera unión con su voluntad; y

⁶² Hb. 12,2. Cf. 2M 1,5 en donde Teresa relaciona la fe con las cosas que no se ven.

⁶³ Secundino Castro, *Cristo. Vida del hombre* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1991), 61.

que si *vieres* loar mucho a una persona te alegres más mucho que si te loasen a ti. Esto, a la verdad, fácil es; que si hay humildad, antes tendrá pena de *verse* loar. Mas esta alegría de que se entiendan las virtudes de las hermanas es gran cosa y, cuando *viéremos* alguna falta en alguna, sentirla como si fuera en nosotras y encubrirla»⁶⁴.

2.1.5. «Dejarlo todo», «desasimiento»

La expresión «dejarlo todo» es típica de los evangelistas, especialmente de los Sinópticos, y que santa Teresa presenta como un desprendimiento de todo. En *Vida* habla de la determinación de dejarlo todo con el fin de emplearse en el amor de Dios que encierra todos los bienes (cf. V 11,1), pues este gran bien que es Dios mismo «se gana con dejarlo todo» (V 20,27) y no con dineros. Ella ruega al Señor que quien lea sus escritos se anime y se esfuerce «a dejarlo todo del todo por Dios» (V 21,12). Ante la imposibilidad de hacer lo que le decía su confesor Gaspar Daza, Teresa experimentaba una aflicción que la llevaba a «perder la esperanza y dejarlo todo» en el camino hasta entonces recorrido (cf. V 23,9). Después de «tomar de nuevo amor a la sacratísima humanidad» y de orar el himno de *Veni Creator*, según ella narra en el capítulo 24 de *Vida*, experimenta nuevos ánimos «para dejarlo todo por Dios» y reconoce que el Señor le da «libertad y fuerza para ponerlo por obra» (V 24,7).

En la doctrina teresiana, la expresión «dejarlo todo» está relacionada con la fuerza y libertad que el Señor da para «no estimar en nada cosa de esta vida»⁶⁵, pues Él siempre nos ayuda para ser capaces de hacerlo (cf. CV 1,2). Cuando escribe sobre la fundación del monasterio de San José de Ávila, habla de cómo «dejarlo todo» debe hacerse «con todo sosiego y paz» (V 36,5), lo cual deja como efecto una «gran fuerza de amor» (V 39,13). En *Las Fundaciones*, al hablar sobre el padre Mariano de San Benito (Ambrosio Mariano Azzaro de San Benito), expresa que es el Señor quien lo llama «a dejarlo todo para procurar su salvación» (F 17,7), corroborando que la iniciativa para poder «dejarlo todo» parte de Dios y que la finalidad de esta llamada a «dejarlo todo» es la salvación.

⁶⁴ 5M 3,11.

⁶⁵ V 27,20.

«Dejarlo todo» en la obra teresiana se expresa también con el verbo «desasir»⁶⁶ que aparece 25 veces y con el sustantivo «desasimiento» que lo usa en 32 ocasiones⁶⁷. El verbo «desasir» está relacionado con los verbos «desapegar, desatar, librar, sacar, soltar»⁶⁸ y el «desasimiento» con «dejación, dejamiento, desnudez, libertad, negación»⁶⁹. Esto se corrobora en las *Terceras Moradas*, donde Teresa nos exhorta a la perseverancia en la «desnudez y dejamiento de todo» para alcanzar lo que se pretende en la vida espiritual⁷⁰, y es una de las tres principales virtudes que recomienda en *Camino de Perfección* (cf. CV 4,4).

El verbo «desasir» en *Las Moradas* aparece solo en dos ocasiones. La primera hace referencia al desapego de las cosas⁷¹; la segunda habla del vaciamiento de nosotros mismos para que Dios nos llene por completo y se produzca la unión: «en vaciando nosotros todo lo que es criatura y *desasiéndonos* de ella por amor de Dios, el mismo Señor la ha de henchir de sí» (7M 2,7). Por tanto, el desasir no solo implica un desapego de las cosas materiales y de las personas, que ella llama «desasimiento exterior» (CV 8,2), sino también de nosotros mismos, es decir, un «desasimiento interior» (CV 13,7). Esto significa desasirnos de la propia vida y un vaciamiento total del «yo» para que seamos llenos de Dios y vivamos en libertad. Como ella escribe: «Aquí, digo, está el todo, porque abrazándonos con solo el Criador y no se nos da nada por todo lo criado, su Majestad infunde de manera las virtudes que, trabajando nosotros poco a poco lo que es en nosotros, no tendremos mucho más que pelear»⁷².

A diferencia de sus escritos anteriores, el sustantivo «desasimiento» se encuentra únicamente en las *Séptimas Moradas* como efecto de la unión con Dios en el

⁶⁶ Según Cobarruvias, «desasir» es «apartar una cosa de otra, que están asidas entre sí. Desasido, desasirse» (Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “desasir”).

⁶⁷ Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Desasimiento” y “Desasir”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 2: 2976.

⁶⁸ *Ibid.*, 1:735.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ 3M 1,8. El término «desnudez» es sinónimo de dejación, dejamiento, desasimiento, libertad y negación. Teresa lo emplea únicamente en esta cita de *Terceras Moradas* (cf. Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Desnudez”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 1:773).

⁷¹ Cf. 4M 2,10; V 21,7; 23,79; CV 13,7.

⁷² CV 8,1.

matrimonio espiritual: «Un *desasimiento* grande de todo y deseo de estar siempre o solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma» (7M 3,8), de forma que el verdadero desasimiento es fruto de la unión espiritual con Dios y conduce al servicio desinteresado a favor de los otros. En otras palabras, el desasimiento es poner la centralidad de nuestra vida solo en Dios, de manera que todo lo demás pase a un segundo plano por la convicción del amor de Dios que todo lo trasciende y que es uno de los efectos que produce la unión espiritual de la persona con Dios.

2.1.6. «Imitar – imitación», «espejo», «esculpir»

Una de las formas como se ha entendido el seguimiento es con la categoría de la «imitación»⁷³. En el capítulo anterior dejamos clarificadas las similitudes y diferencias. Según Cobarruvias, de acuerdo al pensamiento de la época, imitar es «seguir el modo o instituto de otro, remedarle, contrahazerle, asemejarle, conformarse con él en dicho o en hecho»⁷⁴. El verbo «imitar» aparece 33 veces en toda la obra teresiana. La primera evidencia se encuentra en *Vida* al hablar de la devoción a san José: «aunque publico serle devota, en los servicios y en *imitarle* siempre he faltado» (V 6,8). Habla de cómo el demonio nos dice que es soberbia tener grandes deseos de imitar a los santos, en especial en el martirio, y de sus engaños al decirnos que las cosas de los santos son para admirar y no para hacerlas nosotros; por eso recomienda Teresa que «hemos de mirar cuál es de espantar y cuál de imitar» (V 13,4). Debemos imitar a los santos en procurar soledad, silencio y virtudes (cf. V 13,7), a los «Padres santos pasados» (CV 11,4), a la Magdalena a «los pies de Cristo» (V 22,12; cf. CC 33) a la Virgen María (cf. 3M 1,3; CE 19,3). Además, imitar la fe de las monjas mayores para que se animen las que vienen (cf. F 1,5; F 12,10) e imitar los buenos principios de las hermanas (cf. F 16,1). También cuenta de la forma como los reyes de la tierra deben «imitar en vida» a Dios (V 21,3).

⁷³ Una visión completa desde el punto de vista filosófico, y que hace un recorrido histórico en la teología cristiana del siglo XX se encuentra en: Javier Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 261-277.

⁷⁴ Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “imitar”.

Respecto de la «imitación»⁷⁵, entendida como acción de imitar, anotemos que aparece cinco veces en la obra teresiana referida a Cristo, a quien verdaderamente se imita (cf. CV 2,7; F 14,5), especialmente en el amor: «¡Oh precioso amor, que va imitando al capitán del amor, Jesús, nuestro bien» (CV 6,9; cf. CV 7,4), en su humildad y silencio (cf. CV 15,1), en sus trabajos (cf. CV 26,6), en su padecer⁷⁶. En un texto del *Camino de Perfección*, en donde Teresa dialoga con Jesús rumbo al Calvario, se muestra la manera como la persona recorre junto a Cristo el camino de cruz:

«¿Tan necesitado estáis, Señor mío y Bien mío, que queréis admitir una pobre compañía como la mía, y veo en vuestro semblante que os habéis consolado conmigo? Pues, ¿cómo, Señor, es posible que os dejan solo los ángeles, y que aun no os consuela vuestro Padre? Si es así, Señor, que todo lo queréis pasar por mí, ¿qué es esto que yo paso por Vos? ¿De qué me quejo? Que ya he vergüenza, de que os he visto tal, que quiero pasar, Señor, todos los trabajos que me vinieren y tenerlos por gran bien por imitaros en algo. Juntos andemos, Señor; por donde fuereis, tengo de ir; por donde pasareis, tengo de pasar»⁷⁷.

Seguir es recorrer el camino, que es el mismo Cristo, por medio de la oración en un proceso dialogal⁷⁸, en donde juntos, el seguidor y Cristo, superan las dificultades propias del recorrido hasta llegar a la conformación plena en donde es posible la imitación en el amor, especialmente en los momentos de cruz.

Para Teresa de Jesús imitar tiene sentido en cuanto nos anima a seguir adelante en el camino. Así lo escribe en *Terceras Moradas* al hablar de la obediencia; utiliza la comparación de las aves recién nacidas que, para aprender a volar, «poco a poco imitan

⁷⁵ CV 15,1; CE 22,1; P 25; Cta 245,14 del 9 de agosto de 1578 al p. Jerónimo Gracián (cf. Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Imitación”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 1: 1336-1337).

⁷⁶ Cf. F 28,43; 4M 2,9; 6M 1,7; 7M 4,4; MC 3,4; MC 7,8.

⁷⁷ CV 26,6.

⁷⁸ Se habla de un proceso dialogal en cuanto búsqueda conjunta de lo común y de lo diferente entre las personas, en este caso entre Cristo y el hombre, y que origina la fecundación mutua con lo que cada uno aporta (cf. Raimon Panikkar, “Mística comparada”, en *La mística en el siglo XXI*, dir. Juan José Barcenilla, y Áureo Martín Labajos (Madrid: Trotta – Centro Internacional de Estudios Místicos, 2002), 228).

a sus padres»⁷⁹. De la misma manera, quien ha comenzado el camino de oración debe buscar la ayuda de otros que vayan adelante en el recorrido para «aprender» de ellos. Se trata de la imitación de modelos visibles, terrenales y concretos, de la ejemplaridad.

En Teresa, como en la teología paulina, es posible la imitación del «modelo» Cristo por la transformación espiritual y psicológica que Dios mismo va realizando en la persona con el fin de reemplazar la propia subjetividad para ser otro Cristo (cf. Ga 2,20); por eso, como ella misma escribe en las *Séptimas Moradas*: «Así tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza [...] para poderle imitar en el mucho padecer»⁸⁰. Aquí el seguimiento se transforma en deseos de reproducir su existencia, pues Cristo ha inundado la totalidad de la existencia de su seguidor, así como lo dice el mismo san Pablo en la *Carta a los Romanos*: «A los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera Él el primogénito entre muchos hermanos»⁸¹.

Así cómo Jesús se entregó por completo al Padre, así también la persona se entrega a Cristo para que, en Él, se entregue al Padre. De esta manera, el imitar adquiere todo un sentido de entrega a Dios⁸² para que sea posible la reproducción de la imagen de Jesucristo en el seguidor. De acuerdo con Bonhoeffer, «no somos nosotros quienes nos convertimos en imágenes; es la imagen de Dios, la persona misma de Cristo, la que quiere configurarse en nosotros (cf. Ga 4,19). Es su propia forma la que quiere hacer brotar en nosotros. Cristo no descansa hasta habernos transmitido su imagen. Debemos asemejarnos a la *persona* entera del *encarnado, crucificado y glorificado*»⁸³. La imagen de Cristo que se va configurando en su seguidor nos remite a la experiencia que narra Teresa sobre las palabras de Cristo «Yo estoy en ellos» (Jn 17,23), y exclama:

«¡Oh, válgame Dios, qué palabras tan verdaderas, y cómo las entiende el alma, que en esta oración lo ve por sí; y cómo lo entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa,

⁷⁹ 3M 2,12.

⁸⁰ 7M 4,4.

⁸¹ Rm 8,29.

⁸² Según M. Izquierdo Sorli, en las *Séptimas Moradas*, en el campo léxico de la «entrega» se encuentran los verbos «desasir», «servir», «morir», «hacer» e «imitar» (cf. Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, 185-188).

⁸³ Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 213.

pues las palabras de Jesucristo nuestro Rey y Señor no pueden faltar! Mas, como faltamos en no disponernos y desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida»⁸⁴.

Es claro que quien hace la obra de transformación es Dios; a nosotros nos corresponde disponernos y no desviarnos de la luz para poder ver reflejada la imagen de Cristo esculpida en nuestro interior. Aparece la palabra «espejo», que proviene del latín *speculum* y que se forma de la palabra *specio* (mirar) y del sufijo instrumental *culum*, de manera que significa instrumento de mirada, es decir, nos miramos en él. Señala Cobarruvias: «El espejo consultado responde a cada uno puntualmente y con verdad lo que es porque le representa su misma figura, estando perfeto y no alterado»⁸⁵. Siguiendo lo que expresa Cobarruvias y según el texto teresiano, en el espejo se refleja nuestra imagen que está esculpida en este espejo. Surge la pregunta ¿qué o quién es este espejo? Para responder este interrogante debemos ver la narración que hace Teresa de su experiencia de verse reflejada en este espejo:

«Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma, y parecióme ser como un *espejo* claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un *espejo*, y también este *espejo* –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa. Sé que me fue esta visión de gran provecho, cada vez que se me acuerda, en especial cuando acabo de comulgar. Díóseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este *espejo* de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre presente dándonos el ser. Y que los herejes es como si el *espejo* fuese quebrado, que es muy peor que oscurecido. Es muy diferente el cómo se ve, a decirse, porque se puede

⁸⁴ 7M 2,8.

⁸⁵ Aquí se presenta todo un análisis sobre lo que es el espejo y lo que representa. Cobarruvias remite a los filósofos griegos para comprender el significado del espejo. También presenta el espejo «como símbolo del verdadero amigo, que, consultado, nos responde verdad» (Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “espejo”). Mirarse en el espejo es ver el propio reflejo sobre una superficie que devuelve la imagen; nos vemos en otro que nos devuelve nuestra imagen. El hombre es un espejo de Dios (cf. Ysabel de Andía, *Homo Viator. Antropología del camino espiritual*, 59-67).

mal dar a entender; mas hame hecho mucho provecho y gran lástima de las veces que con mis culpas oscurecí mi alma para no ver este Señor»⁸⁶.

Inicialmente Teresa entiende que su alma es este espejo en donde se refleja Cristo. Posteriormente, «este espejo» es el Señor en donde se esculpe ella, es decir, Cristo se le muestra como otro espejo en donde ella se refleja. Se presenta una comunicación como un juego de espejos cara a cara para representar la comunión entre la interioridad de la persona y Cristo⁸⁷, pero sobre todo, representa la manera como Dios «esculpe» la forma de Cristo en lo más profundo de la persona para que refleje su imagen en el interior. Por «esculpir» se entiende la acción de «labrar en piedra o en metal alguna figura gravada o relevada»⁸⁸ y que santa Teresa emplea para referirse a la manera como Dios labra en nuestro interior la imagen de Cristo, para que habiéndonos convertido en imágenes de Cristo, seamos como Él⁸⁹. Las mismas palabras con que Bonhoeffer concluye su escrito sobre el seguimiento, las traemos aquí para iluminar esta experiencia de Teresa en la que Dios la lleva a ser «como Cristo»:

«Lo único que nos permite ser como Él fue es que Él fue como nosotros somos. Lo único que nos permite ser “como Cristo” es que nos hemos vuelto semejantes a Él [...] Por eso, solo contemplo fijamente el espejo de la imagen de Jesucristo. El seguidor solo mira a aquel a quien sigue. Pero del que lleva en el seguimiento la imagen de Jesucristo encarnado, crucificado y resucitado, del que se ha convertido en imagen de Dios, podemos decir, por último, que ha sido llamado a ser “imitador de Dios”. El seguidor de Jesús es el imitador de Dios. “Haceos imitadores de Dios como hijos queridísimos” (Ef 5,1)»⁹⁰.

⁸⁶ V 40,5. Otros textos teresianos en donde aparece la palabra «espejo» son V 32,18; V 40,10; 1M 2,5; 7M 2,8; Cst 4,6.

⁸⁷ Cf. Tomás Álvarez, *Comentarios a “Vida”, “Camino” y “Moradas” de santa Teresa. Para la reflexión y oración personal y de grupo* (Burgos: Monte Carmelo, 2005), 277. M. Izquierdo clasifica esta metáfora del “espejo” dentro del símbolo de las piedras preciosas en *Las Moradas*, y también lo considera como un claro precedente de la alegoría del «Castillo» (cf. Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, 45-47; 66-67).

⁸⁸ Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “esculpir”.

⁸⁹ Cf. Antonio Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las Séptimas Moradas del Castillo Interior* (Ávila: Diputación Provincial de Ávila - Institución Gran Duque de Alba, 1993), 336-337.

⁹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 215.

La misma Teresa narra los efectos que esta gracia dejó en su existencia (cf. V 40,6), pues por primera vez en *Vida* habla de la presencia de Dios en el interior de su ser. Esta experiencia se considera el fundamento de su principal obra *Las Moradas*, en donde se asocia el simbolismo de la luz que se refleja en el espejo con la iluminación que Dios da a la persona por la transformación que obra en y desde su centro⁹¹.

2.1.7. «Misión», «servir», «apostolado»

Otro de los rasgos del seguimiento bíblico es la misión, entendida como entrega al servicio del reino de Dios, en la que el seguidor participa en ella como continuación de la misión de Cristo de anunciar, liberar y curar⁹². En la obra teresiana no se encuentra como tal la palabra «misión», algo que es inteligible, pues no es una categoría que se utilizaba en la época. Prueba de ello es que tampoco aparece en el *Diccionario de Cobarruvias*. Según Teresa de Jesús, lo que conocemos hoy por «misión» se entiende como servicio a Dios en los hermanos y surge como efecto de la unión con Dios. Ella lo entiende así cuando experimenta lo que le dice Jesús en relación a que «ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas y él tendría cuidado de las suyas»⁹³. El seguidor de Cristo toma por suyas las ocupaciones del Señor.

Cuando Teresa decide realizar la fundación de su primer monasterio, lo hace con el fin de servir a la Iglesia (cf V 32-36; CV 1). Desde el inicio de *Las Moradas*, deja claro que la *Regla* y las *Constituciones* de su nueva Orden son medios para vivir en plenitud el amor a Dios y al prójimo (cf. 1M 2,17) con la ayuda que Dios da «a los que se hacen fuerza para servirle» (V 4,2).

El verbo «servir» es la principal expresión teresiana de la misión del seguidor de Cristo. Según Cobarruvias, proviene del latín *servire*: «vale obedecer a otro y hacer su voluntad [...] No servir una cosa, no ser de provecho»⁹⁴. Según esta definición, servir está relacionado con obedecer, con hacer la voluntad de Dios, con ser de provecho para

⁹¹ Cf. Secundino Castro, *Cristo. Vida del hombre*, 47-48.

⁹² Cf. Mc 6,7ss; Mt 10,5ss; Lc 9,1ss; 10,1ss.

⁹³ 7M 2,1; CC 25.

⁹⁴ Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “servir”.

alguien, en expresión muy teresiana: «ser tales» para servir a la Iglesia. Así lo manifiesta en *Camino de Perfección* al exponer el motivo de sus fundaciones:

«Mas, ¿para qué he dicho esto? Para que entendáis, hermanas mías, que lo que hemos de pedir a Dios es que en este castillito que hay ya de buenos cristianos no se nos vaya ya ninguno con los contrarios, y a los capitanes de este castillo o ciudad los haga muy aventajados en el camino del Señor, que son los predicadores y teólogos; y, pues los más están en las religiones, que vayan muy adelante en su perfección y llamamiento, que es muy necesario; que ya ya, como tengo dicho, nos ha de valer el brazo eclesiástico y no el seglar. Y, pues para lo uno ni lo otro no valemos nada para ayudar a nuestro Rey, procuremos *ser tales* que valgan nuestras oraciones para ayudar a estos siervos de Dios, que con tanto trabajo se han fortalecido con letras y buena vida y trabajado para ayudar ahora al Señor»⁹⁵.

Utiliza la figura de la ciudad o el castillo que simboliza a sus monasterios para proteger a la Iglesia por medio de la oración (misión de sus monjas en la Iglesia) y no por la fuerza de las armas (misión seglar, cf. CV 3,1). Su monasterio de San José de Ávila es este «castillo o ciudad» que a fuerza de oración ayuda a «los predicadores y teólogos»; por eso, sus monjas deben «ser tales» para que ayuden a los «siervos de Dios», a la Iglesia.

El sustantivo «apostolado» también se identifica con el verbo «servir» y con la misión del seguidor. Para Teresa, «apostolado» es el grupo de los doce y su misión (cf. 5M 3,2), es «el colegio de Cristo» (CV 27,6) elegido por Jesús, al cual perteneció Judas, el traidor (cf. 5M 3,2; 5M 4,7)⁹⁶. En sus obras, Teresa recuerda algunas de las palabras que Jesús les dirige y que ahora ella expresa a sus monjas: «Plega a Su Majestad nos dé a entender lo mucho que le costamos y cómo no es más el siervo que el Señor» (2M 1,11; CC 26,4)⁹⁷; les encomienda «encargadamente»⁹⁸ que se amen; les concede la paz como lo hizo Jesús: «¡Paz, paz, hermanas mías, dijo el Señor y amonestó a sus apóstoles

⁹⁵ CV 3,2.

⁹⁶ Tomás Álvarez, «Apóstoles, apostolado», en *DST*, 51-52.

⁹⁷ Cf. Jn 13,16; Mt 10,24; Lc 6,40.

⁹⁸ CV 4,11; cf. Jn 13,34.

tantas veces!»⁹⁹; les dijo «que fuesen una cosa con el Padre y con Él»¹⁰⁰. Por último, ratifica la misión a sus monjas de orar por la Iglesia para ayudar a quienes el Señor les encomendó de que fuesen a predicar y enseñar¹⁰¹.

En *Las Moradas*, el verbo «servir» tiene como complemento directo a Dios; por tanto, todo el proceso de la vida espiritual es un servicio a Dios que implica ir por el camino del amor (cf. 4M 2,9), con simpleza de corazón y humildad (cf. 5M 1,8), pues es poco todo lo que se puede servir, padecer y hacer para disponer el corazón a las gracias que Dios quiere dar (cf. 5M 4,10; 6M 2,5). En las *Séptimas Moradas*, al hablar de los efectos de la unión en el matrimonio espiritual, la persona experimenta un deseo de servir a Dios en los demás por medio de las obras (cf. 7M 2,2; 7M 3,6), haciendo las cosas que están a nuestro alcance de manera que no se queden en solo deseos (cf. 7M 4,14). Pero, al hablar de las obras, Teresa concluye que lo importante no es la grandeza de las obras, sino el amor con que se hagan:

«El Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen; y como hagamos lo que pudiéremos, hará Su Majestad que vayamos pudiendo cada día más y más, como no nos cansemos luego, sino que lo poco que dura esta vida –y quizá será más poco de lo que cada una piensa–, interior y exteriormente ofrezcamos al Señor el sacrificio que pudiéremos, que Su Majestad le juntará con el que hizo en la cruz por nosotras al Padre, para que tenga el valor que nuestra voluntad hubiere merecido, aunque sean pequeñas las obras»¹⁰².

En resumen, «servir» al otro por medio de las obras que se realizan en el amor es la misión según la visión teresiana, un servicio a Dios a favor de los hermanos en la Iglesia.

Una vez analizados los campos semánticos que definen el seguimiento de Cristo en la obra teresiana, a continuación se estudiará el proceso espiritual en *Las Moradas* teniendo en cuenta estos elementos. Seguiremos el orden propuesto por nuestra autora

⁹⁹ 2M 1,9; cf. Jn 20, 19.21.

¹⁰⁰ 7M 2,7; cf. Jn 17,21.

¹⁰¹ Cf. 7M 4,14; Mt 28,19.

¹⁰² 7M 4,15.

en estudio, teniendo presente que no podemos «entender estas moradas una en pos de otra como cosa enhilada» (1M 1,8), sino tomando conciencia que somos un castillo habitado por Dios, manteniendo la mirada puesta en nuestro centro.

2.2. Proceso de seguimiento de Cristo en *Las Moradas*

El libro de *Las Moradas* presenta el proceso de la vida espiritual como un adentrarse en las profundidades de la persona recorriendo diversos estadios hasta llegar a la meta. Implica una profundización o inmersión en el propio «yo» para descubrir el «Sol» que brilla en lo más íntimo de nuestro ser. Se trata del encuentro profundo con Cristo que nos introduce en el misterio divino. Esta profundización es la maduración del «yo» que «consistirá en que ese Cristo llegue a traspasar toda su realidad ontológica y moral»¹⁰³, de manera que, como lo expresa S. Castro, el seguimiento, además de ser una exigencia ética, es también una exigencia ontológica¹⁰⁴. Entonces, *Las Moradas* narra una manera de acceder a la plenitud cristiana que implica el aspecto ontológico y moral o psicológico espiritual.

El proceso por medio del cual podemos realizar esta profundización en nosotros mismos es el seguimiento de Cristo, como un dinamismo del camino cristiano con las etapas sucesivas y progresivas, las dificultades de la vida cristiana, las exigencias de Dios y la constante y efectiva transformación de la persona¹⁰⁵. Se habla de proceso porque el itinerario que se recorre va desde la llamada personal que hace Dios al hombre para vivir en comunión con Él hasta el encuentro del seguidor con Jesucristo resucitado, que lo introduce en el misterio de la vivencia intratrinitaria. Por itinerario se entiende la dirección y descripción de un camino, el recorrido que se hace desde un lugar o espacio determinado hacia otro, en nuestro caso desde la superficialidad a la profundidad del ser humano para encontrarse consigo mismo y con Dios. Se trata de un proceso de encuentro entre personas con una direccionalidad hacia lo profundo de sí

¹⁰³ Secundino Castro, “Las moradas teresianas y el seguimiento evangélico”, 450.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 450-452.

¹⁰⁵ Cf. Jesús Castellano Cervera, “Il cammino del cristiano nel «Castello Interiore» di santa Teresa”, *Il cammino spirituale cristiano. Collana «Fiamma Viva»* 45, 165.

mismas. Dicho encuentro se realiza por medio de Jesucristo, modelo de hombre y camino seguro para el descubrimiento de Dios.

De acuerdo con J. Castellano¹⁰⁶, podemos afirmar que, con una buena teología de la gracia y el análisis de los textos teresianos, no se puede distinguir claramente en este proceso qué es lo místico¹⁰⁷ y qué es lo ascético como tradicionalmente se ha dicho, sino que, todo el camino espiritual propuesto por Teresa se lleva a cabo bajo el influjo de la gracia divina y que, desde el inicio hasta el final del recorrido, se muestra una visión mística de la persona humana.

Santa Teresa presenta el proceso espiritual en siete estadios que ella denomina «moradas», manteniendo una relación con el evangelio según san Juan: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas» (Jn 14,2). Además, teniendo en cuenta el vínculo que existe entre el seguimiento y la imitación, Teresa, en el libro de *Las Fundaciones*, conecta el término «moradas» con la «imitación de Cristo» y, por tanto, con el seguimiento: «Gozaremos en aquella eternidad, adonde son las moradas conforme al amor con que hemos imitado la vida de nuestro buen Jesús» (F 14,5), de manera que, el término «morada»¹⁰⁸, representa un «estado de conciencia crístico»¹⁰⁹ o un estado de

¹⁰⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷ De acuerdo con J. Martín Velasco, la palabra «mística» utilizada como adjetivo y aplicada a la teología designa «una forma especial de conocimiento de Dios que consiste en una determinada experiencia de unión con lo divino» (Juan Martín Velasco, *Mística y Humanismo*, 2ª ed. (Madrid: PPC, 2008), 55). En perspectiva cristiana, como dice E. Schillebeeckx, «la mística es esencialmente *vida de fe* y, por ello, no es un sector aparte en la vida cristiana al que solo estén llamados unos pocos [...]. La vida cristiana de fe posee, junto a dimensiones éticas, comunitarias, ecológicas y sociopolíticas, una dimensión mística, o sea, un aspecto de unión cognitiva con Dios. Al aspecto de la fe que entra en contacto con Dios es a lo que llamo el lado místico de la fe [...]. La mística, pues, en el sentido más específico, es una forma vivencial intensa de este elemento cognitivo de la fe que nos une con Dios, mientras que los momentos representativos se desplazan aquí por completo a segundo término e incluso desaparecen del todo» (Edward Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1995), 118-119).

¹⁰⁸ En el Nuevo Testamento, el verbo μένω (méno) significa quedarse, aguardar. De la unión con diversos prefijos derivan otras palabras: ἐμ- [perseverar], παρα- [permanecer, durar], περι- [aguardar], προσμένω [quedarse en, con], μονή [morada, lugar donde quedarse], ὑπομένω [mantenerse firme, aguantar, esperar], ὑπομονή [paciencia, perseverancia]. La palabra μονή (morada) posee dos significados: a) «estadía», «tardanza», «permanencia». b) «lugar donde quedarse», p. ej. una posada o mesón. En el NT la palabra figura solo dos veces en Juan. En 14,2 denota la morada permanente (en contraste con nuestra condición terrena) que Cristo prepara para su pueblo en la casa de su Padre. Sin embargo, en Jn 14,23, la morada es sobre la tierra, porque Cristo y el Padre vendrán a los creyentes y harán su casa con ellos. La habitación de Dios con su pueblo del Antiguo Testamento (cf. Ex 25,8; Ez 37,26-27) ha alcanzado ya su cumplimiento espiritual en Cristo. Tanto en Jn 14,2 como en 14,23 la referencia es individual más que universal o escatológica. La salvación consiste en la unión con Dios y con Cristo por medio de la morada de ellos en los creyentes y por medio del hecho de que ellos llevan a los creyentes a morar con ellos. La

crecimiento en el amor, así como en el evangelio representa la relación permanente y vital entre Jesús y el Padre y su habitación entre nosotros (cf. Jn 14,2.23); es aquí donde se realiza la salvación de Dios entendida como unión con Cristo y con Dios en nuestra morada. Partiendo de lo anterior, abordaremos ahora el dinamismo del proceso espiritual en la persona teniendo en cuenta los siete estadios o *Moradas* que plantea Teresa en clave de seguimiento de Cristo, pues «el proceso de la vida cristiana en *Castillo interior* supera el dato subjetivo-experiencial y tiene en la Biblia el punto de entronque con la teología y la espiritualidad bíblicas»¹¹⁰.

2.2.1. Dios llama a la persona al seguimiento de Cristo: del «no ver» al «ver»

Desde el inicio de su obra cumbre, Teresa presenta una imagen positiva del hombre a partir de tres conceptos bíblicos en los que fundamenta su antropología: el hombre es «criatura» hecha a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26); el hombre posee una dignidad espiritual, pues Dios lo habita (cf. Jn 14,2.23) y es un «paraíso adonde dice él tiene sus deleites»¹¹¹; y el hombre es capaz de comunicarse con Dios porque Dios mismo se comunica con él¹¹². En las *Primeras Moradas*, es importante reconocer que estamos capacitados para la comunicación que Dios quiere establecer con quien se decida a entrar en sí mismo para despertarlo a amar. La fe es la clave para aceptar la iniciativa divina; es la respuesta a la llamada de Dios para iniciar el camino del seguimiento (cf. 1M 1,4).

Teresa compara al hombre con «un castillo todo de un diamante o muy claro cristal»¹¹³, a partir de sus vivencias que «son manifestaciones de un hecho originario

μονή destaca la indestructibilidad de la unión. El NT refleja el concepto en Lucas 16,22; 23,43 (cf. F. Hauck, “μῆνω”, en *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, eds. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Michigan: Libros Desafío, 2002), 450).

¹⁰⁹ Secundino Castro, “Las moradas teresianas y el seguimiento evangélico”, 453.

¹¹⁰ Jesús Castellano Cervera, “El entramado bíblico del Castillo Interior”, *Revista de Espiritualidad* 56, nº. 222-223 (1997), 123.

¹¹¹ 1M 1,1. Cf. Prov 8,31.

¹¹² 1M 1-3.

¹¹³ 1M 1,1. No nos detenemos en el estudio de este símbolo, ampliamente estudiado en el teresianismo (cf. Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, 185-188; Juan Miguel Prieto Hernández, “Los orígenes de la alegoría del Castillo Teresiano”, *Teresianum. Ephemerides Carmeliticae* 42, nº 2 (1991): 585-608).

que constituye el principio y fundamento sobre el que descansa toda posible experiencia de Dios: su presencia constitutiva en el fondo de la realidad y su presencia originante en el centro de la persona»¹¹⁴, es decir, en línea con la antropología trascendental tal como lo entiende K. Rahner¹¹⁵, una estructura a priori, no adquirida por el hombre, sino dada de antemano, que es condición de posibilidad de su saber y de su actuar, por tanto, también del ser del hombre.

El seguimiento de Cristo para santa Teresa, comienza con la invitación de Dios a la persona para recorrer sus caminos (cf. Mc 1,18-20), con el fin de que su presencia, que nos habita como un gran Sol¹¹⁶, cumpla el objetivo de traslucir a través del castillo de cristal que somos cada uno de nosotros (cf. 1M 2,4). Un personaje bíblico que utiliza la Santa para darnos a comprender lo que significa el inicio del seguimiento es el ciego de nacimiento¹¹⁷ a quien el Señor devuelve la vista para que se conozca su grandeza y le alabemos en sus criaturas (cf. Dn 3,57), así como hizo con san Pablo y la Magdalena. Ese paso del «no ver» al «ver» marca el inicio del seguimiento, entendido como una conversión inicial, como un pasar de las tinieblas a la iluminación de la luz del sol que nos habita, gracias a Cristo, luz del mundo (Jn 9,5).

En ese mismo orden de ideas, Teresa compara a las personas que no quieren entrar en su propio castillo con la mujer de Lot¹¹⁸ y el paralítico de la piscina¹¹⁹, pues son como «almas tullidas», enfermas y acostumbradas a las cosas exteriores, mudas y sordas (cf. 2M 1,3). Solo Jesús puede mandar que nos levantemos (cf. 1M 1,8); Él nos capacita para escuchar la llamada, para salir de la parálisis que tienen nuestros sentidos y potencias y para aceptar la invitación de Dios a entrar por la puerta del castillo que es la oración y consideración (cf. 1M 1,7). Al comienzo del proceso no se puede ver la luz del sol que nos habita, como cuando se trae tierra en los ojos que casi no se pueden abrir

¹¹⁴ Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 5ª ed. (Madrid: Trotta, 2007), 25.

¹¹⁵ Karl Rahner, *Curso Fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 1998), 37-41.

¹¹⁶ Para santa Teresa de Jesús la presencia de Dios en lo más íntimo de la persona se simboliza con un sol resplandeciente que no pierde su resplandor y hermosura, a pesar de la realidad de pecado que coexiste en el hombre (cf. 1M 2,3).

¹¹⁷ 1M 1,3. Cf. Jn 9.

¹¹⁸ 1M 1,6. Cf. Gn 19,26.

¹¹⁹ 1M 1,8. Cf. Jn 5,2-9.

(cf. 1M 2,14). Por eso es necesario comenzar a quitar todo aquello que nos impide ver la luz del gran Rey (cf. 1M 2,4), pues «adonde está su tesoro se va allá el corazón»¹²⁰. De esta manera el seguidor deberá «fijar los ojos en Jesús»¹²¹, para que, como el ciego de nacimiento del evangelio, recorra los diversos estados del reconocimiento de Jesús, el Cristo, y vea su gloria¹²².

Junto a la imagen del castillo, Teresa explica su manera de comprender al hombre con el símbolo de un árbol¹²³ que decide plantarse a la orilla de la fuente de agua cristalina¹²⁴, que es Dios, o al borde del agua putrefacta y mal oliente, que es el pecado (cf. 1M 2, 1-2). En esta dinámica en el interior de la persona, entre la vida de la presencia divina y la realidad del pecado que le divide psicológica y espiritualmente, transcurre el realismo de la vida cristiana. Por eso, Teresa recomienda caminar el sendero del «propio conocimiento» para avanzar en el seguimiento e ir creciendo en la virtud de la humildad (cf. 1M 1,9), poniendo la confianza en Dios, «porque si Él no guarda la ciudad en vano trabajaremos, pues somos la misma vanidad»¹²⁵. Es necesario mantener la mirada en Jesucristo que nos llama y nos ofrece la salvación (cf. 1M 2,4) y de quien aprendemos «la verdadera humildad» (1M 2,11). Además, recomienda que, para avanzar, «procure dar mano a las cosas y negocios no necesarios, cada uno conforme a su estado» (1M 2,14).

En resumen, los dos capítulos de las *Primeras Moradas*, nos brindan los fundamentos antropológicos del camino espiritual cristiano, en que la persona toma conciencia de su vocación a la gracia divina, reconociendo la presencia de Dios en su interior y la permanente posibilidad de comunicación con Él, aunque experimente a

¹²⁰ 1M 1,8.

¹²¹ Hb 12,2. Cf. 1M 1,11.

¹²² Según S. Castro, el evangelista Juan en el capítulo 9, al contar la historia del ciego de nacimiento, adorna la narración con una serie escalonada de títulos cristológicos: «Ese hombre» (9,11); «Que se llama Jesús» (9,11); «Que es un profeta» (9,17); «Cristo» (9,22); «Hijo del hombre» (9,35); «El que está hablando contigo» (9,37); «Señor» (9,36.38). Estos títulos vienen a representar el conocimiento de Jesús que debe experimentar el ciego en el camino de iluminación por parte de Jesús. Este camino de iluminación es el que debe recorrer todo seguidor de Cristo como adhesión a su persona, a la percepción suprema del misterio, es decir, la mística (cf. Secundino Castro, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2001), 207-227).

¹²³ El árbol de la vida (cf. Gn 2,9; Ap 22,2); el árbol plantado al borde de la acequia (cf. Sal 1,3; Jr 17,8).

¹²⁴ Cf. Gn 2,6.

¹²⁵ 1M 2,5. Cf. Sal 127 (126),1-2.

menudo su realidad de pecado que le impide ver la luz que le habita. Para iniciar este camino, la puerta de acceso es la oración y la decisión de liberarse de todo aquello que obstaculiza el recorrido hacia las profundidades de sí mismo, es decir, la conversión a Cristo manteniendo la mirada fija en Él, que nos enseña que el ideal del seguimiento es la configuración con Él por medio del amor a Dios y al prójimo¹²⁶.

2.2.2. Un camino de cruz en perseverancia y lucha

Las *Segundas Moradas*, a través de su único capítulo, se caracterizan por la perseverancia en el seguimiento. La persona que ya ha entrado en sí misma por medio de la oración, escucha «esta voz tan dulce» de Dios; ha dejado la parálisis de las *Primeras Moradas* y «se deshace» por obedecerle, lo cual es un mayor trabajo que no oírle (cf. 2M 1,2). Por eso, el seguidor de Cristo debe mantenerse firme en su propósito de orar, a pesar de las dificultades.

La llamada divina al seguimiento en esta *Morada* acontece por diversas mediaciones como la lectura de buenos libros, de palabras u homilías que escuchan, con el trato con personas amigas de Dios más avanzadas en el camino e, incluso, con enfermedades y trabajos¹²⁷. A pesar de que la persona se ha iniciado en la oración, su fe no es tan fuerte para dar respuesta generosa a la llamada divina; por eso es fundamental la ayuda de Dios, pues «sin ella no se puede hacer nada» (2M 1,6; cf. Jn 15,5) y podemos construir sin fundamento, como aquel que edificó sobre arena (2M 1,7; cf. Mt 7,26-27). Además, para evitar ser engañados y dejar lo comenzado, debemos confiar en la misericordia divina que nos lleva a nuestra interioridad, a la tierra de promisión (cf. 2M 1,9); de lo contrario, estaremos perdidos «como el hijo pródigo, comiendo manjar de puercos» (2M 1,4; cf. Lc 15,16).

Las virtudes apenas comienzan a nacer y las pruebas en el camino se hacen muy fuertes. Para perseverar en la oración, la gran recomendación de Teresa, es abrazar la

¹²⁶ Cf. 1M 2,17-18; Mt 22,37-40; Mc 12, 30-31; Lc 10,27.

¹²⁷ Cf. 2M 1,3.

cruz de Cristo¹²⁸, pues todo el que comienza oración debe «trabajar y determinarse y disponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conforme con la de Dios»¹²⁹. Este recorrido es un camino de cruz, de lucha y perseverancia, que explica la Santa por la alusión a tipologías bíblicas¹³⁰ como los soldados de Gedeón que van a la batalla (cf. 2M 1,6; Jc 7,5-6); también como el camino largo del pueblo de Israel en el desierto donde todavía no «llueve la maná» (2M 1,7; cf. Ex 16) o como la respuesta de Jesús a la petición de la madre de los hijos de Zebedeo: «no sabéis lo que pedís» (2M 1,8; cf. Mt 20,22).

Santa Teresa insiste en que miremos a Jesús, pues es la mejor forma de conocerle, de enamorarse de Él. La mirada a Jesús se convierte en una de las maneras preferidas de Teresa para seguirle e ir al Padre (cf. Jn 14,6). En la oración, considerar lo que le debemos, meditar su pasión y muerte se convierte en fuente para hacer obras en su servicio por medio de la fe, «porque la fe sin ellas y sin ir llegadas al valor de los merecimientos de Jesucristo, bien nuestro, ¿qué valor pueden tener, ni quién nos despertará a amar a este Señor?»¹³¹.

La súplica con la que Teresa finaliza *Segundas Moradas*, está compuesta de tres textos evangélicos que nos recuerdan el seguimiento de Cristo: «¡Plega a su Majestad nos dé a entender lo mucho que le costamos y cómo no es más el siervo que el Señor y que hemos menester obrar para gozar su gloria y que para esto nos es necesario orar, para no andar siempre en tentación!» (2M 1,11). El primer texto¹³² nos recuerda que el seguidor de Cristo no es más que su Maestro, según las palabras de Jesús a sus discípulos en el contexto de las persecuciones, y la cruz. El segundo hace alusión a las obras que debemos realizar para alcanzar la gloria, la vida eterna¹³³. El tercer texto¹³⁴ nos remite a la oración de Jesús en el huerto de los olivos, oración en la que debe perseverar el seguidor para evitar la tentación de abandonar lo recorrido hasta ahora.

¹²⁸ 2M 1,7. Cf. Lc 9,23; Mc 8,34.

¹²⁹ 2M 1,8.

¹³⁰ Cf. Jesús Castellano Cervera, “El entramado bíblico del Castillo Interior”, 128.

¹³¹ 2M 1,11.

¹³² Hace alusión al texto evangélico de Mt 10,24; cf. Lc 6, 40; Jn 13,16; 15,20.

¹³³ La pregunta del joven a Jesús sobre lo que ha de hacer para tener en herencia la vida eterna en Mc 10,17.

¹³⁴ Cf. Mt 26,41; Mc 14,28; Lc 22,46.

En resumen, el seguimiento de Cristo en las *Segundas Moradas* radica en la perseverancia en la oración, mirándole a Él para no caer en la tentación de salir de nosotros mismos y para ofrecer una respuesta de fe que se manifiesta en obras en su servicio en medio de las luchas propias del camino de cruz.

2.2.3. Firmes determinaciones de seguir a Cristo en medio de las pruebas

En los dos capítulos de las *Terceras Moradas*, Teresa comienza llamando «bienaventurado»¹³⁵ a quien teme al Señor, pues por su misericordia, le ha ayudado a vencer en los combates y ha perseverado en la oración de las dos primeras *Moradas* sin volver atrás. Ella considera que este es un «camino seguro de salvación» (3M 1,1) si la persona no deja lo comenzado. Surgen en el seguidor muchos temores y el principal de ellos que aparece es el de perder al Señor por su propio descuido. Es necesario pedir a Dios «estarse una ya en seguridad con los bienaventurados» (3M 1,2), es decir, que nunca el Señor se aparte de nosotros. Además, Teresa es consciente de que solo puede «presumir de la misericordia del Señor» (3M 1,3); pues en cuestiones de seguridad, únicamente en Dios estamos seguros. Continuamente vivimos en riesgo, porque la seguridad de la vida espiritual no se hereda, sino que es gracia y respuesta personal, pues «muy santo era David y ya veis lo que fue Salomón» (3M 1,4).

Para continuar adelante, la persona escucha la llamada concreta de Jesús a seguirle, tal como la escuchó el joven rico del evangelio¹³⁶. La figura de este joven es presentada como ejemplo del seguimiento en estas *Moradas*, pues ante la invitación que le hace Jesús a seguirle, el joven se marcha triste por no ser capaz de dejar sus riquezas. La falta de decisión para aceptar la propuesta del Señor es una de las causas de la sequedad en el camino de oración; como el joven rico del evangelio, el seguidor se cree con derechos sobre Dios y vive con la ilusión de una santidad personal que enfatiza en las obras externas de la oración y la penitencia, sin una verdadera conversión del corazón.

¹³⁵ Cf. Sal 112 (111),1.

¹³⁶ Cf. 3M 1,6; Mt 19, 16-22.

Sin embargo, santa Teresa anima al caminante a seguir: «Entrad, entrad, hijas mías, en lo interior» (3M 1,6), y nos invita a probarnos a nosotros mismos o a que nos pruebe el Señor que bien lo sabe hacer: «Y este amor, hijas, no ha de ser fabricado en nuestra imaginación, sino probado por obras; y no penséis que ha menester nuestras obras, sino la determinación de nuestra voluntad» (3M 1,7). De acuerdo con J. Castellano¹³⁷, es el momento de una nueva conversión, pues se trata de entrar en el camino trazado por Dios y no en el camino trazado por nosotros mismos. Esta idea se refuerza con el ejemplo de san Pedro que deja sus redes, abandona su profesión y sigue al Señor¹³⁸.

Junto a la firme decisión de seguirle, también es necesaria la virtud de la humildad que brota de las mismas sequedades y de la perseverancia en el camino de oración. Además, es importante continuar en el conocimiento de sí, pues el objetivo de las pruebas del Señor a sus seguidores es que crezcan en el conocimiento personal: «¡Pruébanos, tú, Señor, que sabes las verdades para que nos conozcamos!»¹³⁹.

Ante la prueba, recomienda Teresa no andar con inquietudes, sino con libertad de espíritu, pues «no está el negocio en tener hábito de religión o no, sino en procurar ejercitar las virtudes y rendir nuestra voluntad a la de Dios en todo, y que el concierto de nuestra vida sea lo que su Majestad ordenare de ella, y no queramos nosotras que se haga nuestra voluntad sino la suya»¹⁴⁰.

La oración de estas *Moradas* continúa siendo la meditación que lentamente se abre al recogimiento de las potencias, porque ya el seguidor de Cristo ha ido escuchando su voz y comprendiendo en qué consiste la voluntad divina. Establece la diferencia que existe en la oración entre «contentos» y «gustos» para que, entendiendo lo que es cada uno de ellos, se esfuerce en seguir adelante, pues la perfección no está

¹³⁷ Jesús Castellano Cervera, “Il cammino del cristiano nel «Castello Interiore» di santa Teresa”, 172.

¹³⁸ Cf. 3M 1,8; Mt 19,27; Lc 5, 11.

¹³⁹ 3M 1,9.

¹⁴⁰ 3M 2,6. Se entiende por «concierto» un acuerdo, aveniencia, consonancia, p. e. «hombre concertado» es una persona que vive con orden, medido, ajustado, prevenido (cf. Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “concertar”).

«en los gustos, sino en quien ama más, y el premio lo mismo, y en quien mejor obrare con justicia y verdad»¹⁴¹. En fin, se trata de un camino para amar cada vez más, rindiendo nuestra voluntad a la voluntad del Padre según el ejemplo de Cristo Jesús.

Santa Teresa insiste en «caminar aprisa para ver este Señor», olvidándonos de nosotros mismos, sin esperar ningún regalo y creciendo en la humildad (cf. 3M 2,8). Este caminar se realiza por un camino de cruz como lo escogió el apóstol Tomás para morir con Cristo e invitó a los otros discípulos «vayamos también nosotros» (3M 1,2; cf. Jn 11,16); en el cumplimiento de la voluntad de Dios (cf. 3M 2,6)¹⁴², sin caer en juicios hacia los demás, viviendo en silencio y esperanza (cf. 3M 2,13)¹⁴³.

En resumen, el seguimiento en las *Terceras Moradas* está señalado por la opción del seguidor de ir a morir con Cristo como lo propone el apóstol Tomás, dejando a un lado la actitud de autosuficiencia, y pone el ejemplo evangélico de la falta de decisión del joven rico. La llamada de Dios al seguimiento se hace más explícita en el discípulo por el ejemplo de Jesús para hacer en todo la voluntad del Padre. Se trata de un recorrido por un camino de cruz; de pruebas del Señor para crecer en las virtudes, especialmente en la humildad por medio del conocimiento de sí. Es un camino para morir a nuestros más profundos apegos, manteniendo la mirada en Cristo Jesús, apresurando el paso hacia Aquel que «murió por nosotros, y nos crió y da ser [...], y que nos ha servido» (3M 1,8), para animarnos en la entrega y cumplimiento de la voluntad del Padre.

2.2.4. Nueva conversión: la llamada interior del «Buen Pastor»

Las *Cuartas Moradas* se caracterizan por una nueva forma de comunicación de Dios a la persona. Consta de tres capítulos que comienzan hablando de la oración de «recogimiento adquirido» propia de las *Terceras Moradas*, donde el orante fija todo su

¹⁴¹ 3M 2,10.

¹⁴² Este texto teresiano remite a la oración de Jesús en el huerto de los Olivos y a la misma oración del Padrenuestro (cf. Mt 6,10; 26, 39-42; Mc 14,36; Lc 22,42).

¹⁴³ Aquí Teresa remite a la Regla Carmelitana que propone vivir en silencio y esperanza, y también remite al texto de Is 30,15.

ser (recoger las potencias) en Cristo por la meditación de sus misterios. Este tipo de oración Teresa lo ha tratado ampliamente en *Vida y Camino de Perfección*¹⁴⁴; así lo escribe: «Llámase recogimiento, porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios, y viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y a darla oración de quietud que de ninguna otra manera»¹⁴⁵. El recogimiento adquirido teresiano pone su atención en la totalidad de la persona de Cristo y llega a su culmen cuando se acalla el entendimiento y el seguidor se está allí con Él y «si pudiere, ocuparle en que mire que le mira» (V 13,22).

Posteriormente Teresa presenta la oración propia de las *Cuartas Moradas*, que es el recogimiento infuso¹⁴⁶ o «no adquirido» y «la quietud» o «gustos». Se trata del agua que brota del interior de nosotros mismos y que «da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere»¹⁴⁷, recordando la gratuidad del don recibido, simbolizado por medio del pasaje evangélico de los obreros que son llamados a trabajar a diferentes horas del día en la viña y que reciben el mismo pago por la jornada, independientemente de la hora en que comenzaron el trabajo (cf. Mt 20,1-16). El «Buen Pastor» llama a sus seguidores con un «dulce silbo» (4M 3,2)¹⁴⁸ y ellos escuchan la voz de su «pastor» de manera diferente a las llamadas hasta ahora experimentadas, para que «tornen a su morada», es decir: los sentidos del seguidor reconocen a Cristo abandonando las cosas exteriores para introducirse en el castillo.

Estos regalos los da el Señor por su misericordia a sus seguidores y producen efectos en la voluntad para que se una, en alguna manera, con la de Dios. Los «contentos» son producto de nuestros esfuerzos en la oración acompañados de la gracia divina (cf. 4M 1,4; 4M 2,3). Los «gustos» provienen completamente de Dios; son una

¹⁴⁴ Cf. V 12-13; CV 28-29.

¹⁴⁵ CV 28,4.

¹⁴⁶ Se entiende por infuso algo que es infundido directamente en la persona, sin un proceso previo (cf. Gabino Uríbarri Bilbao, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta* (Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2017), 87.

¹⁴⁷ 4M 1,2.

¹⁴⁸ Cf. Jn 10,1-21; Sal 23 (22). En el pasaje de san Juan se presenta a Jesús en comunicación con sus seguidores bajo la figura del pastor que revela la interioridad de Dios y es una derivación de la relación que el mismo Jesús tiene con el Padre; de esta manera, los seguidores entran a formar parte de este diálogo intratrinitario (cf. Secundino Castro, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, 234-237).

nueva llamada divina absolutamente gratuita, que «comienza de Dios y acaba en nosotros»¹⁴⁹. Generan un ensanchamiento y dilatación del interior de la persona¹⁵⁰. Además producen un conocimiento de algunas verdades en la oración, pero la persona no entiende cómo se realiza esta forma de conocimiento, ni tampoco entiende cómo se produce el amor con el que Dios la va acercando más a sí (cf. 4M 2,8). La virtud de la humildad se va fortaleciendo en esta etapa, y la persona reconoce que es la virtud por la cual el Señor se deja vencer (cf. 4M 2,9).

Las *Terceras Moradas* se caracterizaban por la falta de decisión de la persona para ir en el camino del seguimiento, según el ejemplo del joven rico. En las *Cuartas* el seguidor de Cristo experimenta cómo el Señor (Rey – Pastor) hace un llamado interior para recoger sus sentidos y potencias, y regalarle la paz interior. Se trata de una nueva forma de seguimiento de Cristo, en el interior mismo de la persona. De acuerdo con Secundino Castro, «estamos en la dinámica del seguimiento, pero en su modulación pasiva»¹⁵¹, pues Dios llama desde el interior del seguidor para afianzar la decisión de adherirse a Él en un proceso de cristificación. En estas *Moradas* se indica el misterio de la llamada, pues ocurre desde el interior del ser como una experiencia nueva en la que llamada y respuesta son del Señor.

La oración poco a poco se va constituyendo en una escucha de la voluntad de Dios, en una contemplación de Dios que se traduce en ofrecimiento generoso de la persona a Dios. Además, se van afianzando las virtudes principales que obran una apertura a Dios: la humildad que surge del conocimiento de sí, la caridad que se expresa en las obras a favor de los otros y el desasimiento que conduce a la obediencia a Dios en todo momento. La fe va creciendo poco a poco y se va haciendo más viva para quitar los miedos al trabajo y al padecer por Dios. Junto a la fe, Teresa en esta *Morada* propone su «regla de oro» para todo el camino: «Solo quiero que estéis advertidas que, para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la

¹⁴⁹ 4M 2,4; 4M 2,2-3. Cf. Jn 4,1ss; 7,37-39 son relatos evangélicos en los que el agua crece hasta desbordar.

¹⁵⁰ 4M 2,5. Cf. Sal 119 (118),32.

¹⁵¹ Secundino Castro, “Las moradas teresianas y el seguimiento evangélico”, 463-467.

cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; y así lo que más os despertare a amar, eso haced»¹⁵².

En resumen, Teresa nos deja dos lecciones principales en las *Cuartas Moradas*. La primera es la imposibilidad de nuestras propias fuerzas y técnicas para llegar a la vida mística como tal. Solo podemos disponernos, pero no forzar el ingreso en lo «sobrenatural», pues «no podemos nada sin Él»¹⁵³. La segunda es que no es posible una verdadera conversión y una transformación interior a partir de nuestro propio esfuerzo sin la intervención de la gracia divina que nos atrae hacia sí. El seguidor de Cristo en estas *Moradas* experimenta una nueva forma de comunicación divina desde lo más profundo de él mismo, como una fuente de agua viva que brota desde lo más íntimo de su ser. Cristo abre a la persona a nuevas dimensiones para captar las llamadas más profundas y para enamorarla con sus «olorosos perfumes», como el novio enamora a la novia del Cantar¹⁵⁴.

2.2.5. La vida en Cristo

En los cuatro capítulos de las *Quintas Moradas* se presenta el momento fundamental de la transformación de la persona en Cristo hasta llegar a la unión con Él. Dice Teresa, en el ámbito del seguimiento, que es gran misericordia que hace Dios con las personas que llegan hasta aquí, pues muchos son los llamados y pocos los escogidos (cf. Mt 20,16), y muy pocos quienes se disponen para que Dios les descubra este gran tesoro escondido (cf. Mt 13,44) o esta preciosa margarita que está dentro de nosotros¹⁵⁵.

Insiste Teresa en que Dios «no imposibilita a ninguno para comprar sus riquezas» (5M 1,3), pero quiere que no nos quedemos con nada, pues todo lo quiere para Él, «como quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios» (5M 1,4). La persona se centra en la esfera de lo divino, pues las potencias y sentidos no

¹⁵² 4M 1,7.

¹⁵³ 4M 1,4; cf. Jn 15,5.

¹⁵⁴ 4M 2,6; cf. Ct 1,3.

¹⁵⁵ Cf. 5M 1,2.

pueden impedirlo y «queda el alma con tan grandes ganancias por obrar Dios en ella, sin que nadie le estorbe, ni nosotros mismos» (5M 1,5).

Teresa inicia describiendo la oración de esta *Morada* con el objetivo que traza Dios: «imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría» (5M 1,9). Luego escribe la forma como se hace: «Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que, cuando torna en sí, en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella». Una nueva manera de comunicación establece Dios con su seguidor: «fija a sí mismo». Según el uso del verbo «fijar», en el lenguaje de la época significa «hincar y fincar; enclavar, del verbo latino *figo, figis, fixi, fixum*, y de allí *fixar* [...]. *Fixo*, lo firme y bien clavado. *Crucifijo*, la efigie de Christo Nuestro Redentor clavado en la Cruz»¹⁵⁶. Teresa entiende que Dios fija en el interior de la persona la imagen de su Hijo, de manera que la presencia del Señor se enclava en el corazón del discípulo con «una certidumbre que queda en el alma que solo Dios la puede poner» (5M 1,10). Se trata de una certidumbre no en el entendimiento, sino más profunda, de índole espiritual (cf. 5M 1,11).

Teresa recurre a expresiones bíblicas para dar a entender lo que es la oración de unión y la acción divina para introducir a la persona en su centro: la bodega del vino a donde el esposo lleva a la esposa del *Cantar* (cf. Ct 1,2; 2,4), el cenáculo donde se presentó Cristo resucitado a sus discípulos y les saludó con la paz (cf. Jn 20,19.26) y el sepulcro vacío de donde salió glorioso (cf. Jn 20,1)¹⁵⁷. El proceso de transformación se simboliza con la imagen del «gusano de seda» que se convierte en «mariposica blanca», para indicar el paso del hombre viejo al hombre nuevo¹⁵⁸, tal como se entiende en la teología del sacramento del bautismo. Este proceso se fundamenta en el acontecimiento salvífico obrado por Dios en Cristo cuando el «gusano» comienza a tener vida por la acción del Espíritu Santo y se aprovecha de los sacramentos de la Iglesia: «Pues crecido este gusano [...], comienza a labrar la seda y a edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo»¹⁵⁹. En Cristo morimos para nacer de nuevo en Él: Él es nuestra morada (cf. 5M 2,5). Teresa hace toda una exposición del

¹⁵⁶ Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “fijar”.

¹⁵⁷ Cf. 5M 1,12.

¹⁵⁸ Santa Teresa describe este proceso y sus efectos en el seguidor de Cristo en las *Quintas Moradas*, en los capítulos 2, 3 y 4. Este tema se abordará en el siguiente capítulo sobre la antropología teresiana.

¹⁵⁹ 5M 2,3-4.

proceso de transformación al mejor estilo de san Pablo¹⁶⁰, quitando de nosotros el amor propio y nuestra voluntad, desprendidos de las cosas terrenales y ejercitándonos en las virtudes, especialmente en la caridad (cf. 5M 2,6).

Introduce el símbolo del sello que imprime en la cera blanda su imagen, así como Dios imprime en cada uno su sello, reforzando la idea de la teología bautismal¹⁶¹, con su dimensión de pasividad-receptividad. La utilización de este símbolo es clave para comprender que la obra la hace Dios y que lo único que nos pide es la disponibilidad para dejarnos sellar, pues Él mismo nos ablanda e imprime. Se trata de rendir nuestra voluntad a la suya y no poner obstáculos para que Él haga su obra en nosotros. Dios siempre «da de lo que tiene, que es lo que tuvo su Hijo en esta vida; no os puede hacer mayor merced»¹⁶². Lo propio del seguidor de Cristo es vivir lo mismo que Él vivió y recibir del Padre lo mismo que Él recibió. De esta forma el seguimiento toma rasgos de unidad con Cristo, pues ya no se va detrás de Él, sino que se va al mismo nivel y ritmo con Él.

El seguidor experimenta el dolor de ver ofender al Señor y por eso santa Teresa se pregunta: «¿qué sería el sentimiento de nuestro Señor Jesucristo y qué vida debía pasar, pues todas las cosas le eran presentes y estaba siempre viendo las grandes ofensas que se hacían a su Padre?»¹⁶³. Una vez más Teresa plantea como un deleite el padecer por hacer la voluntad de Dios, tal como lo hizo Jesús para mostrarle al Padre su obediencia y el amor al prójimo. Esto es lo que debe aprender cada seguidor de Cristo en el proceso de cristificación: «padecer» con la fuerza del amor, al mejor ejemplo de Jesús en el huerto de los Olivos.

En el capítulo tercero, además de la gracia de la unión divina (unión regalada o mística), existe otro camino para alcanzar la unión: el cumplimiento perfecto de la voluntad de Dios, «si nosotros nos esforzamos a procurarla, con no tener voluntad sino

¹⁶⁰ Col 3,3-4.

¹⁶¹ 5M 2,12.

¹⁶² 5M 2,13.

¹⁶³ 5M 2,14.

atada con lo que fuere la voluntad de Dios»¹⁶⁴. Para lograrlo «basta lo que nos ha dado en darnos a su Hijo para que nos enseñase el camino [...]. Acá solas estas dos que nos pide el Señor: amor de su Majestad y del prójimo es en lo que hemos de trabajar; guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos más unidas con él» (5M 3,7). Propone una vez más seguir las enseñanzas de Jesús, pues Él es el modelo perfecto y el gran regalo que nos ha dado el Padre para hacer su voluntad, y ejercitarnos en la caridad como obras de misericordia a favor del hermano (5M 3,11).

Por último, Teresa introduce el símbolo del matrimonio como una nueva forma de representar la unión con Dios. En estas *Moradas* la unión no llega a desposorio espiritual (5M 4,3), sino que se queda en «las vistas» (5M 4,4), haciendo referencia al rito prenupcial anterior al desposorio, en que por primera vez los novios se conocen e intercambian algún regalo. La comunicación entre Dios y el hombre en estas *Moradas* es como «las vistas» en el interior de la persona. Recomienda que el seguidor no se descuide y sea fiel al amor de Dios.

Recapitulando, en las *Quintas Moradas* el seguimiento se fundamenta en hacer la voluntad de Dios según el ejemplo de Jesús, ya sea por «unión mística» o por «unión no regalada», fruto de nuestro esfuerzo por cumplir la voluntad divina en el ejercicio de la caridad que entrega la vida por los otros, y «ser unos con Él y con el Padre» como Jesús mismo oró intercediendo por nosotros (5M 3,7; cf. Jn 17,22). El seguimiento comienza a hacerse unión de voluntades por la transformación que obra Dios en su seguidor por la gracia del Espíritu Santo, pues «fija» la imagen de Cristo en la persona hasta morir y resucitar con Él. A partir de estas *Moradas* el seguimiento va tomando la forma de nupcialidad al estilo del *Cantar de los Cantares* y se confirma que es el mejor camino por donde se desarrolla el proceso de unión espiritual, aunque en estas *Quintas Moradas* la comunicación entre Dios y la persona solamente sea de «vistas».

¹⁶⁴ 5M 3,3.

2.2.6. Cristo: camino, compañía y meta del seguidor

En las *Sextas Moradas*, el seguidor ha quedado herido de amor por Cristo, que le llama en su interior, ya no solo como amigo y compañero de camino, sino también como «Esposo». Tiene la determinación de no buscar otro amor, pues en su alma ya está impresa aquella «vista» de su Amado, pero ahora el Esposo no ve los deseos que tiene de unirse a Él, sino que quiere que se aumenten sus deseos y que le cueste algo esta unión¹⁶⁵.

En medio de los deseos por Dios, el seguidor puede experimentar gracias especiales que le ayudan a mantenerse en el camino y a vivir la experiencia del desposorio espiritual con Jesucristo que se realiza en medio de «arrobamientos» (cf. 6M 4). Presenta todo un panorama de los posibles fenómenos místicos que son manifestaciones de Dios para intensificar la preparación de la persona con quien se va unir. Utiliza diversas tipologías bíblicas para ayudar a comprender estos fenómenos.

Al explicar «las hablas» de Dios con el alma, se apoya en la palabras de Jesús a los fariseos, quienes oyen pero no creen. El seguidor, que antes escuchaba los «silbos del Pastor», ahora debe escuchar las palabras del Señor para cumplirlas, y el criterio de discernimiento es la Escritura (cf. 6M 3,4). También se apoya en la figura del profeta Jonás para hablar de la fidelidad de Dios por medio de su Palabra (6M 3,9; cf. Jon 1-4); de la intercesión de Josué que logró que Dios detuviera el tiempo, como tipología de la manera en que Dios ejerce su señorío sobre nosotros y puede «parar las potencias y todo el interior» (6M 3,18; cf. Jos 10,13-14). Al hablar de los «arrobamientos», que son unas suspensiones que obra Dios en el alma para darle una manera diferente de conocimiento sin la actuación de los sentidos ni las potencias, utiliza las tipologías de la escala de Jacob (6M 4,6; cf. Gn 28,12) y de la revelación de Yahvé en la zarza ardiente a Moisés (6M 4,7; cf. Ex 3,2), para expresar lo inefable de la experiencia, pero con la certeza de que es algo producido por Dios.

¹⁶⁵ Cf. 6M 1,1.

Una vez más, Teresa utiliza la figura del ciego de nacimiento del evangelio de san Juan, para expresar la ceguera en que nos encontramos si Dios no nos sana y nos quita la tierra de los ojos (cf. 6M 4,11). Se trata de una iluminación de Dios a la persona para mostrarle algunos de sus misterios. Al igual que los discípulos del evangelio, el seguidor de Cristo le oye y le ve. Las «hablas» y las «visiones» suceden en el «interior de nuestras almas» y penetran todas las realidades más profundas de nuestro ser. La fuente de agua que brotaba de nuestro interior en las *Cuartas Moradas*, ahora se ha convertido en toda una ola vigorosa del mar, para mostrar el gran poder de Dios «que sube a lo alto esta navecica de nuestra alma» (6M 5,3), que arrebatara el espíritu como un «vuelo interior» y «le enseñan tantas cosas juntas» (6M 5,7) como si el mismo Señor le mostrara a su seguidor «la tierra de promisión» a donde lo ha de conducir (cf. Nm 13,18-24).

Poco a poco el seguidor va creciendo en el conocimiento del misterio de Cristo y de sí mismo. La experiencia de «arrebatación del espíritu» – que Teresa llama «vuelo del espíritu»– produce en el discípulo tres cosas especiales: la primera es conocimiento de la grandeza de Dios; la segunda es propio conocimiento y humildad y la tercera es desprendimiento de las cosas de la tierra y buen uso de la creación para servicio de Dios (cf. 6M 5,10). Estas «joyas que comienza el Esposo a dar a su esposa» (6M 5,11) se esculpen en la memoria del seguidor para que nunca se le olviden hasta que las goce en plenitud. En este punto el seguidor desea que la unión llegue ya de forma definitiva. Gradualmente va siendo llevado a la unión, pero sus deseos de estar con Dios se aumentan hasta pedir salir de este destierro (6M 6,1). Quiere que todos sepan quién es este «Dios de las Caballerías» para que le alaben, para que conozcan de la «misericordia de Dios y de su grandeza» (6M 6,5). El seguidor adquiere una dimensión apostólica, fruto de la transformación que Dios ha obrado para alcanzar una identificación plena con Cristo, y desea comunicarlo a todos.

En medio de los deseos de morir para estar con Dios, regala el Señor «unos júbilos y oración extraña», que es una unión grande de las potencias y los sentidos, pero con una libertad para que gocen «sin entender qué es lo que gozan y cómo lo gozan» (6M 6,10). Es el momento de la fiesta y la «algarabía», como la fiesta del padre al

encontrar al hijo perdido (cf. Lc 15,22), y la alegría de Simón Pedro y de María Magdalena cuando experimentaron el perdón del Señor (6M 7,4; cf. Jn 21,15). Esta alegría del seguidor contrasta con las penas que sufre al recordar sus propios pecados, pues «el dolor de los pecados crece más mientras más se recibe de nuestro Dios» (6M 7,1), lo cual se constituye en todo un martirio en este estadio del proceso.

Una vez más Teresa invita al seguidor a centrar su mirada en la persona de Cristo Jesús, camino y luz (cf. 6M 7,6). Su magistral enseñanza en el capítulo séptimo, remite al mismo evangelio de san Juan para conocer a la persona de Jesús, pues la fuente de la mística es Él mismo: «mas es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía»¹⁶⁶.

Continúa hablando de la comunión que Dios realiza con el hombre por medio de «visiones imaginarias e intelectuales» de Cristo. Entiende por «visión intelectual» aquella gracia en la que «estando el alma descuidada de que se le ha de hacer esta merced ni haber jamás pensado merecerla, que siente cabe sí a Jesucristo nuestro Señor, aunque no le ve, ni con los ojos del cuerpo ni del alma»¹⁶⁷. Es una certeza de la presencia de Cristo en la vida de la persona, que siente que le mira y le habla todo el tiempo. Respecto de la «visión imaginaria», dice que es como una luz infusa en la que Cristo le muestra «claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, o cómo andaba en el mundo, o después de resucitado; y, aunque es con tanta presteza que lo podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin la pueda gozar»¹⁶⁸.

Por medio de «las visiones intelectuales» la persona experimenta cómo Cristo la acompaña e invade aunque no lo contemple en imágenes. En «las visiones imaginarias» se percibe a Cristo como imagen de forma tan depurada que siempre se le percibe en su carne glorificada (cf. V 29,4). El elemento esencial de las «visiones» es el encuentro

¹⁶⁶ 6M 7,9.

¹⁶⁷ 6M 8,2.

¹⁶⁸ 6M 9,3.

con la persona divina que va intensificando su comunicación y que infunde en la vida espiritual del seguidor realidades de la vida de Cristo¹⁶⁹.

En este mismo campo de las «visiones», el Señor regala a su seguidor una visión intelectual en la que revela conocimientos secretos «adonde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo»¹⁷⁰. Esta nueva experiencia de conocimiento de Dios es muy importante para el seguidor, pues la manera de ver y comprender las cosas cambia. Ahora Dios es «como una morada o palacio muy grande y hermoso» que nos contiene a todos y a todo, incluso cuando estamos pecando (6M 10,2)¹⁷¹.

La experiencia de verse todo en Dios, hace que el seguidor se libere de la mentira, que viva en la verdad divina y que sea más humilde, pues «Dios es suma Verdad y la humildad es andar en verdad»¹⁷². La humildad en esta etapa del camino espiritual implica el culmen del conocimiento de sí que puede alcanzar el hombre, quien toma cada vez más conciencia de su condición creatural, atribuyendo y dando la gloria a Dios por las obras que realiza¹⁷³.

Junto a las gracias especiales que se describen en los once capítulos de las *Sextas Moradas*, aparecen las grandes pruebas que, de acuerdo con S. Castro, son «noches» teresianas¹⁷⁴. El sentido de estas pruebas es seguir ganando en el conocimiento de sí y

¹⁶⁹ Cf. Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 94.

¹⁷⁰ 6M 10, 2. Cf. V 40,9.

¹⁷¹ Se podría hablar de «Panenteísmo», entendido como todo en Dios (cf. Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, 43. 218-219). El término «Panenteísmo» es usado por el filósofo Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) para evitar el panteísmo de Hegel y Schelling, como filosofía de la religión que supera el antagonismo de panteísmo y teísmo (cf. Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la filosofía de Krause: génesis y desarrollo del Panenteísmo* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998).

¹⁷² 6M 10,7.

¹⁷³ Cf. 6M 10,6.

¹⁷⁴ Secundino Castro, «Noche oscura en *Las Moradas* de santa Teresa», en *El camino de lo inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, dir. Secundino Castro (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012), 131-151. El término «noche», que sistematiza san Juan de la Cruz y que presenta las mismas características que narra Teresa en las *Sextas Moradas*, es una experiencia necesaria para disponer a la persona a la unión con Dios. Así escribe el mismo san Juan de la Cruz: «Esta noche, que decimos ser la contemplación, dos maneras de tinieblas causa en los espirituales o purgaciones, según las dos partes del hombre, conviene a saber, sensitiva y espiritual. Y así, la una noche o purgación será sensitiva, con que se purga el alma según el sentido, acomodándolo al espíritu; y la otra es noche o purgación espiritual, con

de Dios¹⁷⁵. Para resistir en la prueba, Teresa aconseja esperar en la misericordia de Dios y realizar obras de caridad con el prójimo (cf. 6M 1,13). La primera «noche» la narra en el capítulo primero y la entiende como una sequedad «que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar [...]. Porque son muchas las cosas que la combaten, con un apretamiento interior de manera tan sensible e intolerable, que yo no sé a qué se pueda comparar sino a los que padecen en el infierno, porque ningún consuelo se admite en esta tempestad» (6M 1,8-9).

La segunda «noche» aparece en el capítulo once y la anuncia desde el mismo capítulo primero; dice que «viene ya esta pena grande para entrar en la séptima morada con otros hartos, [...], porque vienen de otro linaje que los dichos, muy más altos» (6M 1,15). Se trata de una prueba mayor y consiste en la purificación del alma por el crecimiento de los deseos por un Dios que no puede alcanzar. Se experimenta en lo «muy hondo e íntimo del alma, [...], que por el tiempo que dura es imposible tener memoria de cosa de nuestro Señor» (6M 11,2). El seguidor siente una «soledad extraña», porque su razón le hace creer que «está ausente de su Bien»; experimenta que no tiene acceso al agua que le quita la sed, que solo la puede dar el Señor como lo hizo con la Samaritana (6M 11,5)¹⁷⁶. Es un beber del mismo cáliz de Jesús (6M 11,12)¹⁷⁷ en donde el seguidor entra en comunión con la Pasión del Señor.

En resumen, el seguimiento de Cristo en la *Sextas Moradas* se traduce en una serie de llamadas de Dios a la persona en las que se comunica por medio de gracias místicas (hablas, visiones, arrobamientos), sin olvidar la centralidad en Cristo Jesús, divino y humano, que se hace a la vez camino, compañero y meta del camino. También la Santa aclara que la santidad no consiste en recibir gracias especiales, sino en ejercitarse en las virtudes con más perfección (cf. 6M 8,10). En este punto es importante resaltar que la mística se une con la ética, de forma que el seguidor obra éticamente por la transformación que Dios va realizando en él. De acuerdo con M. Vidal¹⁷⁸, se puede

que se purga y desnuda el alma según el espíritu, acomodándole y disponiéndole para la unión de amor con Dios» (San Juan de la Cruz, “Noche Oscura” (1N 8,1), en *Obras Completas*, 467).

¹⁷⁵ Cf. 6M 1,11.

¹⁷⁶ Cf. Jn 4,7-13.

¹⁷⁷ Cf. Mt 20,22.

¹⁷⁸ Marciano Vidal, “El seguimiento de Jesús en la teología moral católica”, en *ESC*, 151-179.

hablar, junto a la «ética del seguimiento», de una «ética de la imitación», pues en los textos paulinos la «imitación de Cristo» se encuentra vinculada con la «imagen de Cristo» y con «estar en» y «vivir en» Cristo entendidos en clave de transformación interior y no como copiar un modelo externo. Entonces, el seguidor de Cristo puede llegar a «imitar a Cristo» por la transformación que Dios ha realizado en su interior y no por «copiar» un modelo externo a él. Desde las *Cuartas Moradas* la conversión es una «conversión teologal», la mística se autentica en la ética, y el seguimiento llega a la comunión con la Pasión de Cristo y su deseo de estar con el Padre como queda manifiesto en los relatos evangélicos de la última cena y beber de su cáliz (cf. 6M 11,12).

2.2.7. Vivir en Cristo para servirle en los hermanos

Las *Séptimas Moradas*, con sus cuatro capítulos, nos hablan acerca de la meta de la vida espiritual. Teresa comienza el primer capítulo recordándonos, así como lo había escrito en las *Primeras Moradas*, la gran dignidad de la persona por la comunicación que Dios establece con nosotros (cf. 7M 1,1), la forma cómo Dios nos habita dándonos el ser y la manera como el pecado nos incapacita para descubrir esa luz interior (cf. 7M 1,3).

El seguimiento desemboca en experiencia con el Dios Uno y Trino, pues la persona ha sido transformada en Cristo y recibe una llamada para entrar en su propio centro; es introducida en su propio «mundo interior» (7M 1,5) para experimentar la presencia del Padre y del Espíritu Santo. Al igual que a san Pablo, al seguidor se le caen las escamas de los ojos para que vea y entienda, por visión intelectual, la verdad de la Trinidad: «entiende con grandísima verdad ser todas tres personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios»¹⁷⁹. Aquí se le revela la diferencia que hay entre el creer y el entender por experiencia estas verdades. El seguimiento avanza desde la fe hasta la experiencia mística plena¹⁸⁰, generando en la persona una certeza de la

¹⁷⁹ Hch 9,8.18.

¹⁸⁰ 7M 1,6-7; cf. Jn 14,23.

presencia de Dios, una gran confianza de que no la abandonará y un cuidado de no ofenderle.

Después de plantear la comunicación trinitaria con la persona en su dimensión espiritual, en su centro¹⁸¹, donde «la hablan y la dan a entender» su presencia, Teresa presenta la cuestión cristológica y explica el matrimonio espiritual. La primera vez que vivió esta experiencia la percibió por visión imaginaria (cf. 7M 2,1; CC 25), luego sería por visión intelectual (cf. 7M 2,3). Una vez más, la Sacratísima Humanidad de Cristo es la mediadora en esta experiencia: «Se le representó el Señor, acabando de comulgar, con forma de gran esplendor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas y él tendría cuidado de las suyas, y otras palabras que son más para sentir que para decir»¹⁸².

Las palabras que el seguidor entiende de Cristo representan la participación en su misión en la Iglesia; esto es tomar como suyas las cosas de Cristo, de forma que el seguimiento adquiere en las *Séptimas Moradas* su dimensión apostólica, que la Santa desarrollará en el cuarto capítulo. En esta experiencia de unión, ante todo, el seguidor «siente» en su espíritu la presencia de Cristo resucitado dando la paz para hacerlo «una cosa con Dios» (7M 2,3). Cristo aparta todo lo corpóreo del alma de su seguidor y la deja «en puro espíritu, para que se pudiese juntar en esta unión celestial con el espíritu increado» (7M 2,7). Teresa expresa la unión con Dios en el matrimonio espiritual por medio de dos símbolos, tal como lo dice san Pablo al referirse a la unión entre Dios y el hombre: «el que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con él»¹⁸³. El primer símbolo empleado es el de las aguas que forman los ríos sin saber su procedencia, si provienen de lluvia o de otras fuentes. El segundo símbolo es el de la iluminación de una habitación por donde entra la luz por ventanas diferentes y se hacen una sola luz.

¹⁸¹ Utiliza varias palabras para expresar esta realidad del ser donde Dios habita: «centro» (1M 1,3; 1M 2,1.3.8; 4M 2,5; 5M 1,12; 7M 1,5; 7M 2,3.4.6.9.10; 7M 3,8; 7M 4,10); «lo profundo de nosotros» (4M 2,6); «hondón interior» (4M 2,6); «hondo del alma» (5M 3,4); «lo muy hondo e íntimo del alma» (6M 11,2); «en lo muy muy interior, en una cosa muy honda» (7M 1,7); «espíritu del alma» (7M 2,3.10); «lo esencial del alma» (7M 1,10); «una estancia en el alma adonde solo su Majestad mora, y digamos, otro cielo» (7M 1,3).

¹⁸² 7M 2,1.

¹⁸³ 1 Co 6,17. Cf. 7M 2,4-5.

El seguimiento se convierte en configuración con Cristo resucitado al estilo paulino: «para mí la vida es Cristo y el morir una ganancia» (Flp 1,21); un morir con Cristo para resucitar con Él. A partir de esta transformación en Cristo, el seguidor podrá participar en sus mismos sentimientos para vivir como Él en comunión con Dios, vida y sustento del seguidor (7M 2,6).

En el matrimonio espiritual llega al cumplimiento la intercesión de Cristo ante su Padre por sus apóstoles, y en ellos por toda la humanidad: ser uno con el Padre y con Cristo (cf. Jn 17,21). Aquí queda esculpida la imagen de Cristo en su seguidor y la imagen del seguidor esculpida en Cristo (7M 2,8; cf. V 40,5). Se llega al culmen del conocimiento de sí, la antropología se vuelve cristología y la cristología antropología. Teresa no usa ni el término «fijar», ni el verbo «imprimir» que había escrito en las *Quintas* y *Sextas Moradas*¹⁸⁴; utiliza el verbo «esculpir» para significar cómo el seguidor ha sido labrado escultóricamente en Cristo resucitado por una comunicación de amor¹⁸⁵. Gradualmente, desde la *Quintas* hasta las *Séptimas Moradas*, Dios ha ido fijando sus verdades en el alma, imprimiendo sus secretos y verdadera sabiduría en su memoria, hasta llegar a esculpir la imagen de Cristo en lo más íntimo de su seguidor, en el «centro del alma o espíritu» (7M 2,10), para que también sea esculpida la suya en Cristo resucitado. Cristo esculpido en su seguidor y el seguidor en Cristo.

La transformación del seguidor en Cristo le permite tener sus mismos sentimientos y acceder a la relación intratrinitaria, viviendo en la paz profunda que Dios le regala, aún en medio de las dificultades de su cotidianidad. Después Teresa trae de nuevo el símbolo del gusano transformado en mariposa y dice que ya ha muerto «con grandísima alegría de haber hallado reposo»¹⁸⁶; porque su vida es Cristo.

¹⁸⁴ El verbo «fijar» lo usa en tres momentos: 5M 1,9: «fija Dios a sí mismo»; 5M 1,10: «tenía ya tan fija la verdad»; 6M 4,6: «quedan unas verdades en esta alma tan fijas». El verbo «imprimir» los usa en 5M 1,9 para hablar de cómo Dios imprime en el alma la verdadera sabiduría; en 5M 2,12 para indicar de cómo se imprime en la cera blanda la figura del sello; y en 6M 4,5 para expresar de cómo en la memoria de la persona quedan impresos algunos secretos del Señor.

¹⁸⁵ Para un análisis de la interpretación del texto de 7M 2,8 se recomienda ver: Antonio Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, 334-357.

¹⁸⁶ 7M 3,1.

Continúa el capítulo tercero con los efectos que el matrimonio espiritual produce en la persona: un olvido de sí misma ocupándose en procurar la honra y gloria de Dios (7M 3,2); deseos de padecer sin inquietarse (7M 3,4); gozo interior ante las persecuciones, con mucha paz y amor por quienes le hacen daño (7M 3,5); un deseo inmenso de servir a Dios y de ayudar en algo al Crucificado sin temor a la muerte, pues su vida es Cristo (7M 3,6-7); desprendimiento de todo, deseos de estar a solas con Él o trabajando por su Reino, experimentado continuamente la presencia divina (7M 3,8-9) y gozando de su compañía (7M 3,12).

Teresa nos ayuda a comprender la profunda comunicación de amor de Dios con el hombre. Así como Jesús llamó a sus discípulos para que estuvieran con Él (cf. Mc 3,14), Él continúa llamándonos hoy, y el seguidor debe estar atento a su voz para responder como san Pablo «¿qué queréis, Señor, que haga?» (Hch 9,6; cf. 7M 3,9). Además, al seguidor se le da a entender la Escritura para que comprenda la paz que experimenta, fruto de la misericordia divina: «¡Oh Jesús, y quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma! ¡Dios mío, pues veis lo que nos importa, haced que quieran los cristianos buscarla, y a los que la habéis dado no se la quitéis por vuestra misericordia»¹⁸⁷. En este momento, en el escrito teresiano afloran varias tipologías bíblicas: la esposa del Cantar que encuentra cumplimiento a su petición del beso (cf. Cant 1,1); la cierva herida que encuentra el agua para beber (cf. Sal 42 [41], 2-3) y la paloma del diluvio que no regresa al arca de Noé porque ha encontrado tierra firme después de la tempestad (cf. Gn 8, 8-12). La paz verdadera que Dios da al seguidor es el beso de la esposa, el agua de la cierva y la tierra firme de los textos bíblicos.

Para conservar esa paz, el seguidor se cuida de no volver atrás; ha ganado en humildad como el publicano justificado del evangelio que, en su oración, se mantiene humilde reconociendo su debilidad y poniendo toda la confianza en la misericordia divina¹⁸⁸. Desea «vivir para servirle» sin miedo a la cruz y sin perder la paz, en quietud y silencio interior, como cuando se construyó el Templo de Jerusalén; así aquí solo Dios

¹⁸⁷ 7M 3,13.

¹⁸⁸ 7M 3,14; cf. Lc 18,13.

y el alma «se gozan con grandísimo silencio»¹⁸⁹. Las gracias recibidas de Dios tienen como objetivo fortalecer a la persona para que pueda «imitar» en todo a Cristo Jesús¹⁹⁰, en especial en la cruz, y para mostrar el amor que le tiene por medio de las obras a favor de los otros¹⁹¹.

En el último capítulo Teresa nos recuerda su gran recomendación según la *Carta a los Hebreos*: «poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco»¹⁹². Ser seguidores de Cristo no es solo orar, sino también darnos por completo en el servicio a los demás, ejercitándonos principalmente en el amor: «torno a decir que para esto es menester no poner vuestro fundamento solo en rezar y contemplar; porque, si no procuráis virtudes y hay ejercicio de ellas siempre, os quedaréis enanas»¹⁹³. El gran don que recibe el seguidor en el matrimonio espiritual no lo exime de la responsabilidad ante la gracia; por eso la vida en Cristo del discípulo se manifiesta en el servicio a los demás en la presencia permanente y continua de Dios, al estilo de Marta y María (cf. 7M 4,11-13; Lc 10,38-42), en medio de grandes trabajos como los apóstoles Pedro y Pablo (cf. 7M 4,5; 1Tes 2,9), optando siempre por el amor, porque «el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen»¹⁹⁴.

2.3. Recapitulación y conclusiones

Hemos iniciado el capítulo con el análisis de los campos semánticos en la obra teresiana a partir de los rasgos característicos propios del seguimiento de Cristo neotestamentario: «llamar-llamada»; «caminar-camino»; «seguir, ir»; «ver, mirar»; «dejarlo todo»; «imitar-imitación» y «misión». Estos campos semánticos nos han conducido a descubrir que el libro de *Las Moradas* ofrece una explicitación del seguimiento evangélico a la luz de la experiencia mística de Teresa de Jesús. A manera de resumen, presentamos el análisis de dichos campos.

¹⁸⁹ 7M 3,11; cf. 1Re 6,7.

¹⁹⁰ Cf. 7M 4,4.

¹⁹¹ 7M 4,6.

¹⁹² 7M 4,8; cf. Hb 12,2; Tomás Álvarez, ««Poned los ojos en el Crucificado». Moradas VII, 4,8», en *Estudios teresianos*, 3:481-490.

¹⁹³ 7M 4,9.

¹⁹⁴ 7M 4,15

a) «Llamar-llamada». La llamada divina es una manera de comunicación que Dios obra en la persona para acompañarla, enseñarla y mostrarle su amor. Relaciona los verbos «acompañar», «acercar», «enseñar», y es sinónimo de «comunicar». Además, formando parte del mismo campo semántico están los términos «verdad» (como el objeto de la enseñanza de Dios), «llamamientos», «voz», «silbo del pastor», como iniciativa de comunicación de Dios dirigida al hombre. La «llamada» al seguimiento es una iniciativa propia y exclusiva de Jesús. Inicialmente consiste en una mediación externa que se realiza por medio del trato con otras personas, de los libros que leen, de situaciones cotidianas que incluyen los trabajos y enfermedades que padece el seguidor (cf. 2M 1,3). Posteriormente, la llamada se profundiza en su dimensión cristológica, acompañando y generando cercanía, enseñando la verdad de Dios y comunicando su misma presencia y el amor transformador que nos tiene (cf. 6M 8,1). Esas comunicaciones se van profundizando hasta que el seguidor es introducido al centro de su alma donde acontece el «matrimonio espiritual» con la Sacratísima Humanidad de Cristo, por quien y en quien tenemos acceso a la vivencia intratrinitaria (cf. 7M 1,6; Jn 14,23).

b) «Caminar – camino». El camino es la espacialidad en que se realiza un movimiento desde un inicio hasta un punto final. En sentido figurado simboliza el proceso de interiorización o trascendencia cuyo inicio es la misma persona con todas sus potencialidades, y que tiene como fin la unión con Dios en la comunión con la Trinidad en el amor gracias a la persona de Cristo. En la obra teresiana el verbo «caminar» expresa la transición de lo metafórico y simbólico a lo teológico y vivencial; es sinónimo de «andar» y se relaciona con otros verbos que denotan movimiento como «ir», «llegar», «salir», «subir» y «entrar», aunque predomina la utilización del verbo «caminar» de acuerdo al uso evangélico en sentido de seguir a Cristo. Caminar es seguir a Cristo.

c) «Seguir – ir». El verbo «seguir» expresa continuar, pasar, proseguir, proceder, venir, nacer e imitar. Se sigue a Jesús hasta las últimas consecuencias en el camino de cruz, incluso llegar hasta la muerte como Él. Es sinónimo de «ir» para significar el

movimiento – desplazamiento por el «camino de la oración», siempre adelante hasta llegar a la meta que es el mismo Cristo, nuestro «dechado». Para Teresa está claro que se sigue a Jesús por el camino de cruz desde el inicio del proceso, así como Él invitaba a sus discípulos a tomar la cruz y seguirle.

d) «Ver – mirar». En sentido fisiológico, «ver» se refiere a la acción del sentido corporal por medio de los ojos con que se perciben los objetos cognoscibles a través de la luz física. En sentido metafórico expresa «proceso mental» e incluso puede significar «consideración», «reflexión», entendida como la capacidad de percibir los objetos intelectuales, es decir, se relaciona con el entendimiento humano para discernir ideas. En este mismo sentido, también utiliza el verbo «mirar» como sinónimo de «ver», y tiene las acepciones de «advertir», «apuntar», «caer», «catar», «cuenta (darse cuenta)», «notar», «prevenir», «poner los ojos», «reparar» y «señalar». Los verbos «mirar» y «ver» le sirven a Teresa para plantear varios contrarios: grandeza – bajeza, limpieza – suciedad, humildad – lejos de ser humildes, para que en el proceso de la vida espiritual estemos siempre atentos a una doble dirección en la mirada – reflexión. Por un lado, ver a Jesús y, por otro lado, vernos a nosotros mismos para conocernos, sin olvidarnos de una tercera dimensión en la mirada: los otros.

e) «Dejarlo todo». La expresión «dejarlo todo» es típica de los evangelistas, especialmente de los Sinópticos, y que santa Teresa presenta como un desprendimiento de todo. Está relacionada con la fuerza y libertad que el Señor da para «no estimar en nada cosa de esta vida» (V 27,20). En la obra teresiana se expresa también con el verbo «desasir» y con el sustantivo «desasimiento». El verbo «desasir» está relacionado con los verbos «desapegar, desatar, librar, sacar, soltar» y el «desasimiento» con «dejación, dejamiento, desnudez, libertad, negación». El desasir no solo implica un desapego de las cosas materiales y de las personas, que ella llama «desasimiento exterior» (CV 8,2), sino también de nosotros mismos, es decir, un «desasimiento interior» (CV 13,7). Esto significa desasirnos de la propia vida y un vaciamiento total del «yo» para que seamos llenos de Dios y vivamos en libertad. El verdadero desasimiento es fruto de la unión espiritual con Dios y conduce al servicio desinteresado a favor de los otros. En otras palabras, el desasimiento es poner la centralidad de nuestra vida solo en Dios, de

manera que todo lo demás pase a un segundo plano por la convicción del amor de Dios que todo lo trasciende y que es uno de los efectos que produce la unión espiritual de la persona con Dios.

f) «Imitar – imitación». La «imitación» entendida como acción de imitar, aparece en la obra teresiana referida a Cristo, a quien verdaderamente se imita, especialmente en el amor, en su humildad y silencio, en sus trabajos y en su padecer. Para Teresa «imitar» tiene sentido en cuanto nos anima a seguir adelante en el camino. La imitación del «modelo» Cristo es posible por la transformación espiritual y psicológica que Dios mismo va realizando en la persona con el fin de reemplazar la propia subjetividad para ser otro Cristo (cf. Ga 2,20). En la imitación el seguimiento se transforma en deseos de reproducir su existencia, pues Cristo ha inundado la totalidad de la existencia de su seguidor. La persona se entrega a Cristo para que, en Él, se entregue al Padre. De esta manera, el imitar adquiere todo un sentido de entrega a Dios para que sea posible la reproducción de la imagen de Jesucristo en el seguidor, de forma que la imagen de Cristo se va configurando en su seguidor hasta llegar a ser otro Cristo.

g) «Misión - servicio». La misión se entiende como entrega al servicio del reino de Dios, en la que el seguidor participa en ella como continuación de la misión de Cristo de anunciar, liberar y curar¹⁹⁵. En la obra teresiana no se encuentra como tal la palabra «misión», algo que es inteligible, pues no es una categoría que se utilizaba en la época. El verbo «servir» es la principal expresión teresiana de la misión del seguidor de Cristo. Servir está relacionado con obedecer, con hacer la voluntad de Dios, con ser de provecho para alguien, en expresión muy teresiana: «ser tales» para servir a la Iglesia. El sustantivo «apostolado» también se identifica con el verbo «servir» y con la misión del seguidor. Para Teresa, «apostolado» es el grupo de los doce y su misión (5M 3,2), es «el colegio de Cristo» elegido por Jesús (cf. C 27,6). En *Las Moradas*, el verbo «servir» tiene como complemento directo a Dios; por tanto, todo el proceso de la vida espiritual es un servicio a Dios que implica ir por el camino del amor, en el ejercicio de las virtudes. En las *Séptimas Moradas*, al describir los efectos de la unión en el matrimonio espiritual, el seguidor experimenta un deseo de servir a Dios en los otros, por medio de

¹⁹⁵ Cf. Mc 6,7ss; Mt 10,5ss; Lc 9,1ss; 10,1ss.

las obras. Teresa concluye que lo importante no es la grandeza de las obras, sino el amor con que se hagan.

Después de analizar los campos semánticos que definen el seguimiento de Cristo en la obra teresiana, y teniendo en cuenta los aportes de dicho análisis, en la segunda parte del capítulo, estudiamos las *Las Moradas* como un proceso en clave de seguimiento.

Se trata de un proceso experiencial penetrado por la vivencia de la Biblia, al mejor estilo de los relatos evangélicos y paulinos. Asume los rasgos característicos del seguimiento neotestamentario, pero va más allá, pues logra adentrarse no solo en el fenómeno como tal, sino que también lo comunica con una claridad y plasticidad propias de quienes han sido llevados a la configuración con Cristo para acceder a la vida intratrinitaria.

El libro de *Las Moradas* explicita la vida espiritual cristiana vista como un proceso de seguimiento, desde la superficialidad inicial en donde estamos ciegos (cf. Jn 9) o parálisis (cf. Jn 5), como describe Teresa en *Primeras Moradas*, hasta la profundidad de nuestro ser en la claridad del encuentro con el Sol de justicia en el «centro de nuestra alma» de las *Séptimas*.

Para iniciar este camino, la puerta de acceso es la oración y la decisión de liberarse de todo aquello que obstaculiza el recorrido hacia las profundidades de sí mismo, es decir, la conversión a Cristo manteniendo la mirada fija en Él, que nos enseña que el ideal del seguimiento es la configuración con Él por medio del amor a Dios y al prójimo (cf. 1M 2,17-18).

Las *Segundas Moradas* se caracterizan por la perseverancia en el seguimiento. La persona que ya ha entrado en sí misma por medio de la oración, escucha «esta voz tan dulce» de Dios; ha dejado la parálisis de las *Primeras Moradas* y «se deshace» por obedecerle, lo cual es un mayor trabajo que no oírle (cf. 2M 1,2). Por eso, el seguidor de Cristo debe mantenerse firme en su propósito de orar, a pesar de las dificultades,

mirándole a Él para no caer en la tentación de salir de sí mismo y para ofrecer una respuesta de fe que se manifiesta en obras en su servicio en medio de las luchas propias del camino de cruz.

Para continuar adelante, la persona escucha la llamada concreta de Jesús a seguirle, tal como la escuchó el joven rico del evangelio (cf. 3M 1,6; Mt 19, 16-22). La figura de este joven es presentada como ejemplo del seguimiento en las *Terceras Moradas*. La falta de decisión para aceptar la propuesta del Señor es una de las causas de la sequedad en el camino de oración; como el joven rico del evangelio, el seguidor se cree con derechos sobre Dios y vive con la ilusión de una santidad personal que enfatiza en las obras externas de la oración y la penitencia, sin una verdadera conversión del corazón.

El seguimiento en las *Terceras Moradas* está señalado por la opción del seguidor de ir a morir con Cristo como lo propone el apóstol Tomás, dejando a un lado la actitud de autosuficiencia, y pone el ejemplo evangélico de la falta de decisión del joven rico. La llamada de Dios al seguimiento se hace más explícita en el discípulo por el ejemplo de Jesús para hacer en todo la voluntad del Padre. Se trata de un recorrido por un camino de cruz; de pruebas del Señor para crecer en las virtudes, especialmente en la humildad por medio del conocimiento de sí. Es un camino para morir a nuestros más profundos apegos, manteniendo la mirada en Cristo Jesús, para animarnos en la entrega y cumplimiento de la voluntad del Padre.

Las *Cuartas Moradas* se caracterizan por una nueva forma de comunicación de Dios a la persona. El seguidor de Cristo en estas *Moradas* experimenta una nueva forma de comunicación divina desde lo más profundo de él mismo, como una fuente de agua viva que brota desde lo más íntimo de su ser. Cristo abre a su seguidor a nuevas dimensiones para captar las llamadas más profundas y para enamorarle con sus «olorosos perfumes», como el novio enamora a la novia del Cantar de los Cantares.

Teresa nos deja dos lecciones principales en las *Cuartas Moradas*. La primera es la imposibilidad de nuestras propias fuerzas y técnicas para llegar a la vida mística

como tal. Solo podemos disponernos, pero no forzar el ingreso en lo «sobrenatural», pues «no podemos nada sin Él». La segunda es que no es posible una verdadera conversión y una transformación interior a partir de nuestro propio esfuerzo sin la intervención de la gracia divina que nos atrae hacia sí.

En las *Quintas Moradas* el seguimiento se fundamenta en hacer la voluntad de Dios según el ejemplo de Jesús, ya sea por «unión mística» o por «unión no regalada», fruto de nuestro esfuerzo por cumplir la voluntad divina en el ejercicio de la caridad que entrega la vida por los otros, y «ser unos con Él y con el Padre» (5M 3,7; cf. Jn 17,22), como Jesús mismo oró intercediendo por nosotros. El seguimiento comienza a hacerse unión de voluntades por la transformación que obra Dios en su seguidor por la gracia del Espíritu Santo, pues «fija» la imagen de Cristo en la persona hasta morir y resucitar con Él. A partir de estas *Moradas* el seguimiento va tomando la forma de relación sponsalicia al estilo del *Cantar de los Cantares* y se confirma que es el mejor camino por donde se desarrolla el proceso de unión espiritual, aunque en estas *Quintas Moradas* la comunicación entre Dios y la persona solamente sea de «vistas».

En la *Sextas Moradas* el seguimiento de Cristo va madurando a través de una serie de llamadas de Dios a la persona en las que se comunica por medio de gracias místicas (hablas, visiones, arrobamientos), sin olvidar la centralidad en Cristo Jesús, divino y humano, que se hace a la vez camino, compañero y meta del camino. Teresa aclara que la santidad no consiste en recibir gracias especiales, sino en ejercitarse en las virtudes con más perfección (cf. 6M 8,10). En este punto es importante resaltar que la mística se une con la ética, de forma que el seguidor obra éticamente por la transformación que Dios va realizando en él. El seguidor de Cristo puede llegar a «imitar a Cristo» por la transformación que Dios ha realizado en su interior y no por «copiar» un modelo externo a él. Desde las *Cuartas Moradas* la conversión es una «conversión teologal», la mística se autentica en la ética, y el seguimiento llega a la comunión con la Pasión de Cristo y su deseo de estar con el Padre según los relatos de la última cena con sus discípulos.

Junto a las gracias especiales que se describen en los once capítulos de las *Sextas Moradas*, aparecen las grandes pruebas; cuyo sentido es el de seguir ganando en el conocimiento de sí y de Dios. Para resistir en la prueba, Teresa aconseja esperar en la misericordia de Dios y realizar obras de caridad con el prójimo (cf. 6M 1,13). El seguidor siente una «soledad extraña», porque su razón le hace creer que «está ausente de su Bien»; experimenta que no tiene acceso al agua que le quita la sed, que solo la puede dar el Señor como lo hizo con la mujer samaritana (cf. 6M 11,5). Es un beber del mismo cáliz de Jesús (cf. 6M 11,12) en donde el seguidor entra en comunión con la Pasión del Señor.

En las *Séptimas Moradas* el seguimiento desemboca en experiencia con el Dios Uno y Trino, pues la persona ha sido transformada en Cristo y recibe una llamada para entrar en su propio centro; es introducida en su propio «mundo interior» (7M 1,5) para experimentar la presencia del Padre y del Espíritu Santo. La vida en Cristo del seguidor se ve reflejada en el servicio a los otros y la entrega total a la voluntad divina, entendida como una mística del servicio y del martirio al estilo de los Apóstoles Pablo y Pedro (cf. 7M 4,5). Dios por medio de su Espíritu ha ido fijándose a sí mismo en el interior del seguidor, ha impreso en la memoria la verdadera sabiduría y ha esculpido en el centro del alma la «forma de Cristo», de manera que el seguidor, procesualmente, va quedando configurado con su Señor.

A manera de resumen, podemos decir que en las *Primeras Moradas* la persona experimenta la liberación de su libertad para entrar en sí mismo por la puerta de acceso que es la oración, es decir, la persona vive la conversión inicial a Cristo por la llamada que Él mismo realiza. En las *Segundas Moradas* debe luchar y perseverar en la oración para mantenerse firme, para obedecer al Señor, lo cual es un mayor trabajo que no oírle. En las *Terceras Moradas* la llamada de Dios al seguimiento se hace más explícita y está marcada por la opción del seguidor de ir a morir con Cristo, dejando a un lado la actitud de autosuficiencia, a pesar de la falta de decisión para seguir a Jesús, como el joven rico del evangelio. Las *Cuartas Moradas* se caracterizan por una nueva forma de comunicación de Dios, Cristo abre a su seguidor a nuevas dimensiones para captar las llamadas más profundas y para enamorarlo cada vez más. En las *Quintas Moradas* el

seguimiento comienza a hacerse unión de voluntades por la transformación que obra Dios en su seguidor por la gracia del Espíritu Santo, porque «fija» en él la imagen de Cristo para morir y resucitar con Él. En la *Sextas Moradas* el seguimiento va madurando por medio de llamadas de Dios a la persona en las que se comunica por medio de gracias místicas (hablas, visiones, arrobamientos), sin olvidar la centralidad en Cristo Jesús, divino y humano, que se hace a la vez camino, compañero y meta del camino y por el ejercicio de las virtudes, en especial de la caridad con los otros en donde el seguidor entra en comunión con la Pasión del Señor. En las *Séptimas Moradas* el seguidor recibe una llamada para entrar en su más profundo centro, vive la experiencia trinitaria por la transformación en Cristo. Esta unión por el matrimonio espiritual, entendida como vida en Cristo, se refleja en el servicio a los otros y la entrega total a la voluntad divina, se vive una mística del servicio y del martirio.

3. ANTROPOLOGÍA DEL SEGUIMIENTO EN *LAS MORADAS*

Después de analizar *Las Moradas* como un proceso espiritual en clave del seguimiento de Cristo, a partir de este capítulo nos proponemos adentrarnos en los actores principales del itinerario espiritual: Dios y el seguidor. Según el planteamiento teresiano, desde el inicio del proceso hasta el final del mismo, el acompañante en el recorrido y camino, a la vez, es Jesucristo. En este capítulo centraremos la atención en la antropología desde la óptica del seguimiento y, en el siguiente capítulo abordaremos la cristología presente en la principal obra de la autora abulense.

Teresa para hablar del hombre, o mejor, para contarse a ella misma, lo hace a partir de su experiencia. Por tanto, para comprender sus aportes en el campo de la antropología, es necesario adentrarnos en su propia experiencia, que es la fuente de su conocimiento y la fuerza para su comunicación: «de lo que no hay experiencia mal se puede dar razón cierta»¹. La «experiencia»² es un conocimiento directo, obtenido no por una noticia objetiva, sino por una vivencia o por padecimiento en el propio ser, una grabación directa de algo, sin mediaciones ni procesos, en las potencias ya sean sensitivas, imaginativas o intelectuales del alma³.

La experiencia remite a un contacto con la realidad, forma a la persona y crea ciencia: «He lástima a los que comienzan con solos libros; que es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve»⁴. Además, la

¹ 6M 9,4. Cf. 1M 1,4.9.

² Del latín *experior* (pruebo, intento), que a su vez deriva del griego *expeirao* (paso, atraveso), «experimentar» significa «verificar viajando, dirigiéndose al lugar». La raíz latina *per* significa «a través de», de manera que «experiencia» indica algo que se obtiene por medio de o a través de intentos, saliendo de sí, abriéndose a lo de afuera (*ex*) por la comunicación con lo otro y el mundo circundante. El griego *peira/peiro* significa penetración y *peiráo* remite a una prueba, a conocer metiéndose en una realidad, viviéndola por dentro. Entonces, se tiene experiencia no solo cuando se conoce algo, sino también cuando se implica en una relación con el objeto, es decir, se conoce por el contacto directo con la realidad, como el modo personal de relacionarse con los objetos (cf. Jesús Manuel García, *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e Interdisciplinariedad*, 329-330). También se recomienda ver Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia (claves de interpretación)*; Juan Martín Velasco, «La experiencia de Dios, hoy», *Manresa. Revista de espiritualidad ignaciana* 75 (2003): 5-25; *Ibid.*, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, 3ª ed. (Madrid: Trotta, 2009), 282-284.

³ Cf. Pedro Cerezo Galán, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», 181.

⁴ V 13,12.

experiencia implica una reacción de la conciencia para interpretar la impresión dejada por la realidad, es decir, el sujeto percibe los contenidos de esa realidad en una íntima e inmediata conexión con la conciencia de sí mismo que la acepta o la rechaza, la organiza o la modula⁵. Se podría decir que hay experiencia cuando la realidad o el objeto específico se manifiesta a la conciencia y, por tanto, «la experiencia es la conciencia que el sujeto tiene de aquello que vive personalmente»⁶, o como diría J. Martín Velasco, experiencia es «el conocimiento inmediato de una realidad singular, externa o interna al sujeto, a través del contacto vivido con ella»⁷.

En Teresa de Jesús la experiencia necesita autenticarse para evitar el engaño propio. Es así que pone sus experiencias en un nivel de discernimiento por medio del trato con «personas espirituales» (V 11,15) o en contraste con la palabra revelada (cf. V 40,8). Por eso, junto a la experiencia se hace necesario el discernimiento o la «discreción» en términos teresianos: «Así que en todo es menester experiencia y discreción»⁸. La clave de su discernimiento radica en los efectos de la experiencia en la vida de la persona: paz, humildad, iluminación en el entendimiento y firmeza en la verdad (cf. V 15,10). Esa verdad se manifiesta en el interior de la persona, de forma nueva, como por ejemplo palabras o «hablas» que generan ciertas señales de autenticación de la experiencia, «la primera y más verdadera es el poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando [...]. La segunda razón, una gran quietud que queda en el alma [...]. La tercera señal es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo y algunas jamás [...], esculpidas en la memoria [...], que queda una certidumbre grandísima»⁹.

⁵ Cf. Jesús Manuel García, *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e Interdisciplinariedad*, 334.

⁶ *Ibid.*

⁷ Juan Martín Velasco, “Proyecto de fenomenología de la experiencia de Dios”, en *La identidad de la mística. Fe y Experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, dir. Francisco Javier Sancho Fermín (Burgos: Monte Carmelo – CITEs, 2014), 60.

⁸ V 22,18. Según Cobarruvias, *discreción* es «la cosa dicha o hecha con buen seso», y *discernir* es «distinguir una cosa de otra y hazer juyzio dellas; de aquí se dixo discreto, el hombre cuerdo y de buen seso, que sabe ponderar las cosas y dar a cada una su lugar» (cf. Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “discernir”).

⁹ 6M 3,5-7.

La experiencia de las palabras interiores produce una certidumbre existencial que se somete al discernimiento de los otros para garantizar su validez objetiva. Sin embargo, su gran validez es Dios mismo. De ahí que la experiencia de Dios tiene su origen y su condición de posibilidad en la presencia originante de Dios en el interior de la persona, es decir, Dios nos precede absolutamente en cualquier relación que podamos establecer con él y es atestiguada por múltiples indicios que confieren a la persona una originalidad especial¹⁰.

Esa experiencia interior es lo que llamamos «mística» en cuanto experiencia nueva e íntima que Dios mismo da a gustar y que produce efectos constatables en la vida de la persona. Al hablar de «experiencia mística», nos referimos a la experiencia del «misterio» y entendemos toda experiencia de unión directa con Dios, de forma íntima, pasiva e inmediata¹¹. En el cristianismo, «es la percepción o toma de conciencia de la vida divina presente en el cristiano, consiste en un proceso de interiorización del misterio de Dios revelado en Cristo en el ámbito de la Iglesia, cuyas condiciones normales de crecimiento están ligadas obligatoriamente al ejercicio de la vida teologal y sacramental»¹².

Se diferencia de la experiencia cristiana general en cuanto que es un modo nuevo y especial de experimentar a Dios. Se trata de una diferencia gradual, de una conciencia más profunda de Dios que transforma misteriosamente la psicología del cristiano por el contacto con la realidad sobrenatural, con la «Persona» o presencia divina¹³. Así, al hablar de la antropología de la experiencia mística de Teresa de Jesús en *Las Moradas*, buscamos estudiar los rasgos característicos del seguidor de Cristo desde que experimenta la llamada de Dios por medio de Jesucristo y su respuesta de fe, hasta llegar a la unión con la Presencia divina que lo transforma integralmente.

¹⁰ Cf. Juan Martín Velasco, “La experiencia de Dios, hoy”, 12-13.

¹¹ Cf. Luigi Borriello, “Experiencia mística”, en *La Mística. Palabra por palabra (500 voces de la A a la Z)*, eds., Luigi Borriello, María Rosaria Del Genio, y Tomás Spidlik (Burgos: Monte Carmelo, 2008), 163-164.

¹² *Ibíd.*, 164. Cf. Luigi Borriello, “Experiencia mística”, en *Diccionario de Mística*, 686-704.

¹³ Cf. Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 38-41.

3.1. ¿Quiénes son los que le siguen?

Aunque la experiencia mística y la doctrina espiritual de santa Teresa no son propiamente una antropología espiritual, en el libro de *Las Moradas* podemos hacer una lectura antropológica a partir del proceso de transformación que experimenta la persona que acepta la invitación divina a la oración. Al hablar de Dios, habla de su acción en el hombre y por eso, su visión es antropocéntrica, pues todo gira en torno al hombre, o mejor, acontece dentro de él.

Edith Stein en su obra *Ser finito y ser eterno*, hace un estudio sobre *Las Moradas* y lo presenta en uno de los dos apéndices de su libro. Como punto en común entre su pensamiento y el teresiano habla de la concepción sobre el «alma», entendida como un «amplísimo reino» adonde cada propietario debe llegar para tomar posesión, luego de perderse en el mundo exterior debido a su naturaleza humana, es decir, a su «naturaleza caída»¹⁴. Según Stein, en el perderse en el mundo exterior hay que distinguir entre la «entrega objetiva» que llega hasta el «olvido de sí», pero no excluye el retorno a la propia interioridad, y el «enredarse» en las cosas externas que brota de un deseo pecaminoso y detiene el «recogimiento» o puede llegar a ser origen de una actividad errónea consigo mismo¹⁵.

Son dos puntos de vista diversos. Santa Teresa tiene el objetivo claro de indagar sobre el «castillo interior» en el que Dios habita y de hacer comprensible el cómo Dios se comunica con la persona para que salga del extravío en el mundo exterior y unirla en el centro interior de ella misma, pero no entra en el análisis de si tiene sentido la estructura del alma fuera de «ser habitación de Dios», ni tampoco, si existen otros accesos al centro de la persona diferentes de «la oración y la consideración», ya sea por la psicología, por la filosofía, por otra ciencia o por el trato con otras personas, como lo propone Stein.

¹⁴ Edith Stein, “El castillo interior”, en *Obras Completas. Escritos Espirituales (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942)*, dir. Julen Urkiza, y Francisco Javier Sancho Fermín (Burgos: El Carmen - Editorial de Espiritualidad - Monte Carmelo, 2004), 5:79-106.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 99.

Para nuestro análisis, vamos a partir del fundamento teresiano que presenta a la persona habitada por Dios, creada a su imagen y semejanza y capacitada para responder a la comunicación divina, en una progresiva profundización hacia su dimensión espiritual (cf. 1M 1,1-5). En los escritos teresianos, se entiende a la persona humana como sujeto en relación con el Otro absoluto, con Dios, que en un comienzo del proceso es el objeto del conocimiento del hombre y luego deja de serlo para ser sujeto de la experiencia, pues Él es la raíz misma del ser personal, es «Dios el que da vida a nuestra alma»¹⁶.

De acuerdo con Pedro Cerezo¹⁷, «el sujeto teresiano realiza la experiencia infinita de sí mismo en Dios y encuentra la experiencia de Dios en sí mismo». Para Teresa, «su sujeto es un alma, y no un mero apriori lógico u ontológico», es decir, «el sujeto se constituye en una relación dialógica con el Otro absoluto». Se trata de «una circularidad dialógica o comunicativa» entre el alma y Dios, y en esta circularidad se desarrolla el seguimiento de Cristo.

3.2. El seguidor de Cristo en *Las Moradas*: elementos simbólicos

El lenguaje simbólico teresiano surge de su experiencia inefable que pretende dar a comprender y comunicar de manera accesible al lenguaje humano¹⁸. Desde las *Primeras Moradas*, Teresa deja claro la simbología que utilizará para hablar del hombre: «considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal adonde hay muchos aposentos, [...] un paraíso adonde dice él tiene sus deleites» (1M 1,1). Utiliza el verbo «considerar» que se entiende por tener advertencia, pensar bien las cosas, reparando en ellas¹⁹. De ahí que, al plantear la alegoría del «castillo»²⁰,

¹⁶ 7M 2,6. Cf. Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 119-148.

¹⁷ Pedro Cerezo Galán, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», 173-174.

¹⁸ Según Juan Martín Velasco, el lenguaje místico tiene como primer rasgo característico el ser lenguaje de una experiencia con su impregnación psicológica y afectiva, auto-implicativo y testimonial. Otro rasgo es la «transgresividad» que consiste en la tendencia permanente a llevar el sentido primero de los vocablos hasta el límite de su capacidad significativa y usarlos simbólicamente por medio de metáforas, paradojas, antítesis (cf. Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, 51-58).

¹⁹ Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. «considerar».

²⁰ No nos detenemos en el estudio de las diferencias entre símil, alegoría, símbolo, metáfora. Se entiende por alegoría el desarrollo del símil, procede de lo abstracto a lo concreto. El símil es la imagen que se dirige a la imaginación por medio del intelecto, caso contrario a la metáfora que afecta a la sensibilidad

la autora pretende llevar a sus lectores a pensar y a experimentar que el hombre posee un «alma» habitada por un «Rey tan poderoso», como el escenario de las citas y encuentros de amor.

Desde el inicio de su obra, presenta a la persona como un ser en búsqueda, en constante interrogación sobre el sentido de su vida que, poco a poco, va introduciéndose en la pregunta por ¿quién es? Además de utilizar la alegoría del «castillo», Teresa nos habla de cómo podemos acceder al interior de nuestra alma-castillo. «La oración y la consideración» son «la puerta para entrar en este castillo» a partir de varias preguntas implícitas: ¿con quién hablamos?, ¿qué cosas decimos en la oración? y ¿quiénes somos los que oramos?²¹ Así, la oración teresiana, como puerta de acceso a nosotros mismos, es un conocimiento gradual de la persona humana que establece un diálogo con Dios, su creador, que le ofrece la posibilidad permanente de comunicación y de realización.

A partir de este acceso al interior de nosotros mismos, la autora presenta las dos posibilidades: quienes acceden y quienes no se deciden a entrar. La persona alejada de Dios, es aquella que no tiene oración y es como «un cuerpo con perlesía o tullido»²². Si no buscan entenderse y poner remedio a su condición de miseria permanecerán como «estatuas de sal» que no pueden entrar en sí mismas. En este estado, la persona requiere

por medio de la imaginación. De acuerdo con Montserrat Izquierdo, en la obra teresiana, «el arco literario *símil, alegoría, símbolo*, que arranca del *Libro de la Vida*, pasa por *Camino de Perfección* y las *Meditaciones sobre los Cantares*, alcanza su cota de perfección literaria en la alegoría del *Castillo Interior*. Con el fin de declarar el encuentro personal entre Dios y el hombre en el centro del alma, Teresa de Jesús, parte del símil inicial [...] y construye una alegoría simbólica que deviene en símbolo de la *interiorización*» (Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, 39; cf. Charles André Bernard, *Teología Espiritual* (Salamanca: Sígueme, 2007), 222-236); John Welch, *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001), 39-50.

²¹ Cf. 1M 1,7; 2M 1,11. Según Montserrat Izquierdo, la «puerta» ocupa un lugar destacado en la simbología teresiana, pues presenta un fuerte potencial imaginativo en relación con la oposición espacial «dentro-fuera» y significa la posibilidad de comunicarse con Dios que vive en lo profundo del hombre, de ahí su insistencia para «entrar» desde la exterioridad a la interioridad de nosotros mismos. Es el punto de inicio del recorrido en el camino de oración hasta el centro del hombre. A la vez, para Teresa de Jesús, la «puerta» es la Humanidad de Cristo como único acceso al Padre según el evangelista san Juan 10,9; así como ella misma lo expresa en V 22,6 (cf. Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, 48-50). La puerta de entrada a nosotros mismos es la meditación consciente, entendida como un proceso de comunicación entre el hombre y Dios, como una verdadera búsqueda de la identidad (cf. Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, 198).

²² 1M 1,6.

el «mandato»²³ del Señor para poder levantarse y salir de su parálisis. Se trata de la llamada categórica de Dios a la persona para dirigirse a su más profundo centro. Quienes acceden por la «puerta», aunque estén aún en la superficialidad, responden a la iniciativa de Dios, de manera que se inicia la configuración como ser dialogante y sujeto de autoconocimiento por el amor. Es el inicio del seguimiento de Cristo por la invitación de Dios a aceptar la salvación que ofrece por medio de su Hijo.

Otra imagen sobre el hombre que emplea Teresa es «la perla oriental» (1M 2,1). A través de las «joyas» como el diamante y la perla, bíblicamente se simboliza la grandeza y la gloria de la Divinidad²⁴. Ahora, aplicada a la figura humana, la Santa quiere metafóricamente mostrar la grandeza de la persona por las gracias que Dios le concede. Según la mitología²⁵, la perla es la huella de la actividad celeste y el embrión de un nacimiento, corporal o espiritual. Dice Cobarruvias que «toda la loa y bondad de las perlas consiste en la blancura, en la grandeza, en la redondez, en ser lisas y pesadas, las cuales cosas son tan raras que dificultosamente se hallan dos en todo semejantes»²⁶. Así, por medio del elemento metafórico «perla», Teresa quiere mostrar la grandeza y la originalidad de cada individuo creado por Dios como rastro de su huella.

El uso de otros elementos metafóricos como el «cristal» y el «diamante» aplicados a la persona, además de expresar la belleza y dureza, entendida esta como resistencia al golpe, representan la transparencia, luminosidad, limpieza y pureza del alma humana. Para J. E. Cirlot²⁷, tanto el cristal, como el diamante, son piedras

²³ 1M 1,8. Este «mandato» se entiende como el Señorío de Dios en la persona y utiliza la figura bíblica del parálítico de la piscina del evangelio según san Juan en el capítulo 5, para indicar el proceso de salida del estado de parálisis e iniciar el seguimiento de Cristo.

²⁴ En el evangelio Jesús habla de «lo santo» y lo compara con las perlas (cf. Mt 7,6); presenta el Reino de los Cielos por medio de la parábola del mercader de perlas (cf. Mt 13,45-46). Se dice que la Sabiduría es más cara que las perlas (cf. Jb 28,18) y que es más preciosa que las perlas (cf. Pr 3,15). Las doce puertas de la Ciudad Santa de Jerusalén del Apocalipsis son perlas (cf. Ap 21,21).

²⁵ Cf. Mohammed Mokri, «Perla», en *Diccionario de los símbolos*, 4ª ed., dir. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant (Barcelona: Herder, 1993), 813-816.

²⁶ Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. «perla».

²⁷ En el lenguaje de los símbolos, el «estado de transparencia» a través del cristal o del mismo diamante, es una de las conjunciones de contrario más importante, pues aunque la materia existe se puede ver a su través como si no existiera (cf. Juan Eduardo Cirlot, «Cristal», en *Diccionario de Símbolos*, 3ª ed., dir. Juan Eduardo Cirlot (Barcelona: Labor, 1979), 152). La transparencia del cristal representa el plano intermedio entre lo visible y lo invisible, además, el cristal es símbolo de la adivinación, de la sabiduría y de los poderes misteriosos otorgados al hombre (cf. *Diccionario de los símbolos*, s.v. «cristal»).

preciosas que simbolizan el espíritu y el intelecto asociado a él, símbolos de la luz y del resplandor. Teresa al hablar del alma como «castillo de diamante o claro cristal», relaciona directamente al alma con la fuente de la luz que es Dios, el «Sol de justicia», y con la función de la persona de transparentar y reflejar esa luz interior que le habita.

Junto a la «perla oriental», aparece otra manera de representar al hombre: «el árbol de vida» (1M 2,1), que remite a la simbología bíblica y que pone en comunicación los tres niveles de la creación: el subterráneo expresado por sus raíces que profundizan la tierra; el superficial de la tierra, por el tronco y las primeras ramas; el nivel de las alturas que se expresa por las ramas superiores y la cima que son atraídas por la luz celeste²⁸. Son múltiples los usos de la expresión «árbol de la vida» en los textos bíblicos, desde el Edén en el Génesis hasta la Jerusalén celeste del Apocalipsis²⁹. En general, tanto en la tradición judía como en la cristiana, simboliza principalmente la vida del espíritu, la vida eterna, la inmortalidad, la sabiduría³⁰.

Santa Teresa al hablar del hombre como «árbol de vida», expresa la inmortalidad y la posibilidad de relación con toda la creación y su Criador, es decir, el carácter dialogal de la persona y su trascendencia, o mejor, la «inmanentización de la trascendencia divina»³¹. Esta relación es una experiencia de comunicación y de conocimiento que se incrementa gradualmente a medida que se profundiza en el interior de sí mismo, como cuando un árbol decide plantarse a la orilla de la fuente limpia y cristalina para afianzar sus raíces y producir buen fruto (1M 2,2). Así, la libertad aparece simbolizada como una decisión de la persona para optar por Dios, la fuente de agua limpia. El crecimiento del «árbol de vida» está expresado por el simbolismo del agua interior que produce el «ensanchamiento o dilatamiento en el alma» (4M 3,9) y por la luz del Sol interior que facilita el proceso de fotosíntesis.

Ante esta posibilidad permanente de relación en libertad, en la que el hombre es «capaz para gozar de su Majestad, como el cristal para resplandecer en él el sol» (1M

²⁸ Cf. Diccionario de los símbolos, s.v. «árbol».

²⁹ Cf. Gn 2,9-10; 3,22; Ez 47, 12; Pr 3,18; Ap 3,7; 22,2.

³⁰ Cf. Diccionario de los símbolos, s.v. «árbol».

³¹ Antonio Vázquez Fernández, «Las «Moradas del Castillo Interior» como proceso de individuación», en *CIT*, 2: 1088.

2,1), la autora reflexiona sobre el pecado y lo expresa como la decisión del «hombre - árbol» de plantarse a la orilla de una fuente de agua putrefacta. También lo expresa en términos de oscuridad, como un «pañó negro» o una «pez» que cubre el cristal y que limita su función de translucir y reflejar, pero nunca puede eliminar la luz del Sol que habita en su centro interior (cf. 1M 2,2-4).

El uso del contrario luz-oscuridad, Dios-hombre en pecado, «simboliza la oposición de dos mundos enfrentados, *gracia/pecado* que, en el fondo plantea una oposición existencial, *vida/muerte*, porque, para Teresa de Jesús, Dios es fuente de luz y de vida, y alejarse de Él equivale a morir»³². Desde el inicio de la obra, Teresa presenta su visión del hombre y del proceso espiritual como un proceso de comunicación de la luz divina a la persona desde su interior para que la deje translucir a su través por la limpieza y transparencia de su ser, de forma que su obrar sea fruto del calor y luminosidad de este Sol (cf. 1M 2,5).

El acercamiento o alejamiento a la luz divina hace que la persona viva en armonía o en turbación con su entorno, consigo misma y con su Criador. Apartarse de la luz hace que se viva en ceguera, que los sentidos y las potencias del alma (que son los habitantes del castillo) estén perturbados y, por tanto, lejos de la unión espiritual con Dios, del conocimiento de su origen y de la plenitud de su ser. Para explicarlo mejor, Teresa presenta la imagen del «palmito»³³, cuyo tallo tiene diversas cortezas como círculos concéntricos y que para acceder a lo comestible, que se encuentra en el centro, hay que ir retirando las diversas capas que lo cubren. Así, el centro del alma es el «espacio» donde se realiza la unión con Dios, que en las *Séptimas Moradas* llama «espíritu», pues «se entiende que hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu aunque más sea todo uno»³⁴.

³² Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, 51.

³³ 1M 2,8. Tipo de palma con tronco subterráneo o muy corto y que sus cogollos son comestibles. Según Cobarruvias, los «palmitos» son «redros de palma, cuya médula e hijuelos se comen. De uno que está con muchos vestidos dezimos que está vestido como un palmito» (cf. Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. «palmitos”).

³⁴ 7M 1,11; cf. 7M 2,3.5.7

A partir del lenguaje simbólico de Teresa de Jesús, se entiende que el «alma» es una realidad personal-espiritual, el ser más íntimo de donde surgen los sentidos y las potencias (memoria, entendimiento, voluntad), con todos sus misterios y que está ligada a su más íntimo centro en donde habita Dios y acontece la unión espiritual bajo la simbología del desposorio-matrimonio espiritual, donde la persona pasa a tomar figura de «amada» según el Cantar de los Cantares.

Antes de introducirnos en esta manera de representar al alma del seguidor como «amante – esposa», en las *Segundas Moradas* se presenta la figura del «alma – heroína»³⁵ que lucha para vencer en los combates de la vida, especialmente en la conquista de sí misma, siempre con la ayuda divina³⁶. Lucha en dos frentes, contra los enemigos externos y los internos del alma, y en dos niveles, ofensivo y defensivo, pues a medida que se va penetrando en su interior se van conquistando nuevas «moradas» que no debe descuidar y, por tanto, defender lo hasta ahora logrado con la firme determinación de seguir adelante en el conocimiento propio, la humildad, el olvido de sí, el amor. Se trata de un combate donde se lucha con las «armas de la cruz» (2M 1,6).

En las *Quintas Moradas* introduce la imagen del «gusano de seda» y de la «mariposica» para explicar la transformación que experimenta el seguidor de Cristo en los inicios de la unión con Dios y sus efectos. Se puede decir que el conjunto simbólico gusano-mariposa se remonta a los inicios, pues aunque aparezca a partir de las *Quintas*, en las *Primeras Moradas* usa la expresión «unos gusanos tan llenos de mal olor»³⁷ a quienes se les comunica Dios. Luego, dice que «comienza a tener vida este gusano cuando con el calor de Espíritu Santo [...] Entonces comienza a vivir [...] Crecido este gusano, que es lo que en los principios queda dicho de esto que he escrito, comienza a labrar la seda y a edificar la casa adonde ha de morir»³⁸. El seguidor de Cristo en su proceso de seguimiento en *Las Moradas*, es comparado simbólicamente con la transformación que experimenta el gusano de seda desde su nacimiento hasta su muerte:

³⁵ Cf. Antonio Vázquez Fernández, “Las «Moradas del Castillo Interior» como proceso de individuación”, en *CIT*, 2:1075-1121.

³⁶ Cf. 1M 2,12.15; 2M 1,4-6.9-11; 3M 1,1-2.4; 4M 3,9-11; 5M 3,2; 5M 4,4-10; 6M 1,9; 3,8; 9,10; 7M 2,11: «las pasiones están ya vencidas».

³⁷ 1M 1,3. Cf. 2M 1,4.

³⁸ 5M 2,3-4.

huevo-gusano-crisálida-mariposa. Así, primero el seguidor en su estado de «alma-huevo» es incubado por el calor del Espíritu Santo, posteriormente adquiere vida «alma-gusano» y va creciendo en las tres primeras *Moradas* hasta que, por la transformación pasiva de Dios, se convierte en «alma-crisálida» y luego en «alma-mariposa» que encuentra su reposo y muere en las *Séptimas*, pues su vida ya es Cristo³⁹.

Este lenguaje simbólico y original en su conjunto, marca en *Las Moradas* la diferencia entre el ser hombre y el ser hombre en Cristo por la «metamorfosis» que produce la gracia divina, muerte del hombre viejo para nacer a la vida nueva en Cristo⁴⁰. La clave de interpretación del símbolo lo da la misma Santa cuando dice que «aunque en esta obra que hace el Señor no podemos hacer nada más que su Majestad nos haga esta merced, podemos hacer mucho disponiéndonos»⁴¹. Lo que puede hacer el seguidor es «disponerse» para que, si Dios quiere, le conceda la nueva vida, pues la obra de transformación es de Dios. Así, la vida nueva en Cristo es un don gratuito de Dios con la colaboración de la persona que se «dispone» a recibirlo.

La doctrina teresiana, por medio del símbolo del gusano transformado en mariposa, expresa tanto el compromiso y el actuar del hombre, como la gratuidad y novedad de la acción divina⁴². Hay que tener en cuenta que en las *Quintas Moradas*, Teresa dice que a la unión con Dios se puede acceder por la vía de la gratuidad mística (oración de unión) o por la vía de la unión con la voluntad divina en la intención y en las obras por el ejercicio del amor entendido como caridad teologal que genera efectos de purificación y muerte del egoísmo, profundización en el conocimiento de sí y de Dios, y fortaleza ante las dificultades de la vida.

³⁹ 7M 2,5; 3,1; 3,12. Cf. Antonio Vázquez Fernández, “Las «Moradas del Castillo Interior» como proceso de individuación”, en *CIT*, 2:1090-1091; cf. Santiago Guerra Sancho, “El gusano de seda y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual”, en *LMCI*, 371-399. El mismo artículo de Guerra publicado en: *ibid.*, “El gusano y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual”, *Revista de Espiritualidad* 72, n° 289 (2013): 537-571.

⁴⁰ Cf. Gabriel Castro, “Hombre”, en *DST*, 341.

⁴¹ 5M 2,1.

⁴² Cf. Jesús Castellano Cervera, “Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposica como ejemplo de una teología simbólica”, *Revista de Espiritualidad* 41, n° 165 (1982): 531-566.

Junto al eje simbólico «huevo – gusano – crisálida – mariposa», introduce otro, el seguidor como «alma enamorada» de Dios. Se apoya en el amor humano de una pareja según la costumbre de su época y lo eleva al amor entre Dios y la persona que pasa por las diversas etapas de «elegida, enamorada, prometida, esposa»⁴³. El proceso simbólico se va desarrollando a partir de la llamada-elección divina y progresivamente en los encuentros amorosos y ocultamientos del Amado para hacer crecer los deseos de la persona por Dios. De forma simultánea, Teresa muestra los momentos sociales de encuentro que viven los enamorados: «vistas», «desposorio espiritual», regalos de joyas y tesoros a la prometida (cf. 6M 5,11), presentación de la futura esposa a la familia divina, la Trinidad (cf. 7M 1,7), matrimonio como tal (cf. 7M 2) y su consumación en la cama de rosas y flores preparada por el Amado para su amada (cf. MC 2,5)⁴⁴.

En resumen, la alegoría del «castillo interior» le sirve para diseñar la estructura del ser humano entendido en su totalidad e integralidad como cuerpo, alma, espíritu o centro del alma, con todos sus sentidos y potencias, con todos sus deseos e ímpetus. El uso de otros ejes simbólicos como el «huevo-gusano-crisálida-mariposa» muestra el proceso de transformación de la persona a partir de la gracia divina que obra por medio del «calor» del Espíritu Santo y la colaboración del hombre «disponiéndose» para que dicha obra llegue a su fin. El eje simbólico «elegida-enamorada-prometida-esposa» permite ver el proceso amoroso entre Dios y la persona como un relación de enamoramiento hasta llegar a la unión transformante en el centro muy interior del alma. De acuerdo con M. Izquierdo⁴⁵, esta imagen del «centro del alma» es fundamental en *Las Moradas*, pues en ella confluyen las imágenes básicas y los niveles léxico, morfológico y semántico del texto, es decir, en ella convergen los distintos simbolismos y se entrecruzan las redes de imágenes conectadas entre sí para transmitir su mensaje doctrinal y literario, de forma que «el centro del alma» se convierte en una expresión - símbolo fundamental y uno de sus grandes aportes a la antropología teológica.

⁴³ Antonio Vázquez Fernández, “Las «Moradas del Castillo Interior» como proceso de individuación”, en *CIT*, 2:1082.

⁴⁴ *Ibíd.*, 1083.

⁴⁵ Cf. Montserrat Izquierdo Sorli, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, 241.

3.3. Fundamentos bíblicos antropológicos en *Las Moradas*

Las Moradas inician con una visión positiva de la persona humana que está llamada a la plenitud de la vocación y el destino para la que ha sido creada. Su punto de partida son tres conceptos antropológicos bíblicos fundamentales: creado a imagen y semejanza de Dios, la inhabitación divina y la comunicación permanente de Dios a la persona. Junto a estos principios bíblicos aparece la situación real del hombre en pecado⁴⁶.

3.3.1. El hombre es imagen y semejanza divina

En 1577 cuando Teresa escribe su obra principal, ya se encuentra en la vivencia del matrimonio espiritual, ocurrido el 18 de noviembre de 1572, y experimenta el torrente de gracia de la inhabitación trinitaria (cf. CC 36). Como ella misma escribe en 1575, ha escuchado unas palabras en su interior que revelan el valor del alma: «No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen»⁴⁷. Estas experiencias marcan la comprensión teresiana sobre el alma y su gran dignidad y hermosura, «pues Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza»⁴⁸.

El texto del Génesis 1, 26-27 adquiere una dimensión muy importante en la antropología teresiana, pues las palabras interiores que experimenta Teresa de parte de Dios, Uno y Trino, hacen «que no se puede dudar que está la Trinidad por presencia y por potencia y esencia en nuestras almas»⁴⁹ y le permiten valorar la dignidad del hombre a partir de Dios mismo, de su belleza y sabiduría⁵⁰.

⁴⁶ Cf. Ciro García, “La prospettiva antropológica dell’orazione in Teresa e Giovanni della Croce”, en *Antropologia Soprannaturale*, AA.VV. (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003), 100-142; María Isabel Alvira, *Vision de l’homme selon Thérèse d’Avila. Une philosophie de l’heroïsme* (Paris: Oeil, 1992); Antonella Rocchetti, “Antropología teresiana: acercamiento humano a Teresa de Ávila” (Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 1999).

⁴⁷ CC 41.

⁴⁸ 1M 1,1.

⁴⁹ CC 41.

⁵⁰ 1M 1,1; 7M 1,1; M epílogo, 3; CC 41. Cf. Jesús Castellano Cervera, “El entramado bíblico del Castillo Interior”, *Revista de Espiritualidad* 56, n° 222-223 (1997), 124.

De acuerdo con la simbología teresiana, se presenta al hombre como una unidad de cuerpo, alma y espíritu. Un cuerpo con sus sentidos externos, un alma con sus potencias: memoria, entendimiento, voluntad, imaginación, y «un centro del alma» o espíritu en donde acontece la unión con Dios. El hombre hecho a «imagen de Dios», significa que el hombre es relativo a Dios, expresa una relación que posibilita siempre el conocer y el amar por constituirse Él el modelo de esa imagen, el origen y meta del ser del hombre.

El autor del Génesis indica como imagen de Dios a lo que considera como culmen de la creación: el hombre. Además, la imagen de Dios designa un papel especial a la humanidad en relación con el mundo material. El *Concilio Vaticano II* plantea que el hombre es imagen de Dios en cuanto que es creado con capacidad para conocerle y amarle, y es constituido señor de la creación visible para gobernarla y usarla dando gloria a Dios⁵¹, resplandece de diversa forma en cada hombre y en la humanidad, y se va construyendo progresivamente en el tiempo, de ahí el carácter de historicidad del hombre⁵².

La imagen de Dios hace del hombre un ser racional y libre, fundada en la espiritualidad del alma. Además, hace del hombre una «persona», es decir, un «ser distinto de todos los demás seres materiales, que consciente y dueño de sí mismo, se va construyendo progresivamente en un horizonte de libertad, comprometiéndose frente a valores y entrando en diálogo con otras personas, especialmente con Dios»⁵³. La autoconciencia del hombre significa una «inmanencia», y su posibilidad de compromiso con valores fuera de sí (diversas formas de lo bello, deleitable, grande, honesto, útil, etc.) significa su «trascendencia» que lo distingue de todo el universo material⁵⁴.

Según las *Primeras Moradas*, el mismo hombre ejerciendo su libertad, desdibuja la semejanza divina al optar por el pecado, al poner «un paño muy negro» sobre el castillo de cristal y no dejar ver la imagen de Cristo, «imagen de Dios invisible[...],

⁵¹ Cf. Pablo VI, *Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral Gaudium et spes*, 12.

⁵² Cf. Maurizio Flick y Zoltan Alszeghy, *Antropología teológica*, 9ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2006), 132-133.

⁵³ *Ibíd.*, 109.

⁵⁴ *Ibíd.*, 110.

porque en él fueron creadas todas las cosas»⁵⁵, según la teología paulina. Por eso, a partir del camino de oración, el hombre que se decide a entrar en sí mismo, experimenta una transformación hasta ver en su interior la imagen de Cristo, representado por el símbolo de la cera blanda que se le imprime el sello en las *Quintas Moradas*⁵⁶, hasta que se esculpe nuestra imagen en Cristo en las *Séptimas Moradas*, es decir, hasta que sea restaurada la semejanza de la Trinidad en el hombre: «No nos vemos en este espejo que contemplamos donde nuestra imagen está esculpida»⁵⁷.

3.3.2. El hombre es morada de Dios

Las experiencias teresianas de la inhabitación de Dios la llevan a confirmar las palabras de Jesús en Jn 14,23. En el proceso progresivo y dinámico de dirigirse a su centro, se intensifica la presencia divina en su interior y la forma de comunicación. Experiencia de Dios (cf. V 18,15; 5M 1,10), experiencia de Cristo (cf. V 27) y experiencia de la Trinidad (cf. CC 14) son las realidades que experimenta santa Teresa sucesivamente, que le producen una transformación psicológica y que la introducen de

⁵⁵ Col 1,15-16. En el empleo metafórico de *eikón* en Pablo se distinguen tres sectores de imágenes según sean los portadores correspondientes de la relación prototipo – reproducción: a) el hombre como *imagen* de Dios, b) Cristo como *imagen* de Dios, c) los creyentes en su relación con la *imagen* de Cristo (Cf. Horst Kuhli, “εἰκόων (imagen, semejanza, arquetipo)”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, 1:1182). Hay un triple sentido de la imagen de Dios, un sentido *protológico* en la creación, uno *crisológico* por la Encarnación del Verbo, y otro *escatológico* en la gloria. Según Ruiz de la Peña, la imagen no puede ser mera transcripción del original, por tanto, debe ser una participación real de lo imaginado porque solo así será una reproducción fidedigna, es decir, imagen de Dios será el que es «en la forma de Dios». A partir del acontecimiento Cristo, el texto del Génesis 1,26 adquiere una nueva connotación, pues más que una afirmación sobre el origen del hombre, contiene una afirmación sobre el fin, ha de ser entendido escatológicamente y no protológicamente. Es en Cristo donde el hombre logra la consecución de la imagen de Dios por la relación dinámica, interpersonal del cristiano con Cristo. Así, si el Antiguo Testamento expresa que no hay vida verdadera fuera de la relación con Dios, en Pablo no hay vida humana fuera de la conformación con Cristo (cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 6ª ed. (Maliaño: Sal Terrae, 2011), 78-81).

⁵⁶ 5M 2,12.

⁵⁷ 7M 2,8. Cf. V 40,5. Ireneo de Lyon es el primero en establecer una distinción entre *imagen* y *semejanza*. La imagen (*eikón*) es la huella imborrable de Dios en el hombre, mientras la semejanza (*homotosis*) se recibe por medio del Espíritu y se pierde por el pecado. De ahí que la progresión espiritual del hombre se realiza de la imagen a la semejanza. La imagen es reformada por la Encarnación del Verbo, la semejanza es restaurada por el Espíritu de Dios. Así, la imagen es hecha por Dios en el hombre sin su participación; la semejanza es realizada por el Espíritu de Dios con nuestra colaboración, es decir, la semejanza con Dios depende de nuestra libertad (cf. Ysabel de Andia, *Homo viator. Antropología del camino espiritual*, 57).

lleno en la vida espiritual. Lo que ella cree por la fe, se le revela en experiencia de la Trinidad que la habita por «presencia, potencia y esencia»⁵⁸.

En el recorrido hacia el interior, la experiencia teresiana «está animada por la presencia de un objeto–persona: Cristo, Dios, la Trinidad»⁵⁹, que por una comunicación divina obra en la persona transformándola. En los diversos momentos progresivos del proceso espiritual a través de cada morada, se intensifica la conciencia de la presencia de Dios y de su comunicación al alma hasta llegar a la morada donde habita la Trinidad (cf. 7M 1,6). Nótese que lo principal no son las actitudes que el alma toma al ponerse en contacto con la presencia divina, sino los efectos que se producen en ella, es decir, la persona humana se enriquece progresivamente por la comunicación divina⁶⁰.

A partir de la experiencia del matrimonio espiritual⁶¹, Teresa vive la presencia habitual de la Trinidad y de la Humanidad de Cristo, no como un objeto de una permanente visión, sino de una posesión permanente y de fruición. Esta vivencia se convierte en su fundamento al escribir *Las Moradas*, pues su propia experiencia la lleva a expresar que somos morada de Dios (cf. 1M 1,1-3; 7M 1,6-7). En los últimos meses de su vida nos deja testimonio de esta presencia:

«La paz interior y la poca fuerza que tienen contentos ni descontentos por quitarla de manera que dure esta presencia tan sin poderse dudar de las tres Personas, que parece claro se experimenta lo que dice san Juan, “que haría morada con el alma”, esto no solo por gracia, sino porque quiere dar a sentir esta presencia, y trae tantos bienes, que no se pueden decir, en especial que no es menester andar a buscar consideraciones para conocer que está allí Dios. Esto es casi ordinario, si no es cuando la mucha enfermedad aprieta; que algunas veces parece quiere Dios se padezca sin consuelo interior, mas

⁵⁸ CC 41. Esta expresión de la Santa que aparece también en 5M 1,10, es fruto de sus experiencias de inhabitación, pues en V 18,15, aunque narra la misma experiencia, no se encuentra la expresión y por tanto nos da indicios de que la Santa ignoraba la presencia natural de Dios en todas las cosas. De acuerdo con García Ordás, la expresión significa la presencia sobrenatural de Dios en la persona (cf. Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 73-86).

⁵⁹ Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 52.

⁶⁰ *Ibid.*, 55. Cf. 7M 4,2.

⁶¹ Se entiende el matrimonio espiritual no como algo estático ni reducido a un acontecimiento concreto (cf. CC 25), sino que ha tenido un proceso de preparación que, en el caso de Teresa de Jesús, ha pasado por «las vistas» (5M 4,4), los éxtasis, las purificaciones, las visiones, las hablas, hasta llegar a la consumación del matrimonio con la Humanidad Santísima de Cristo que narra en 7M 2,1.

nunca, ni por primer movimiento, tuerce la voluntad de que se haga en ella la de Dios. Tiene tanta fuerza este rendimiento a ella, que la muerte ni la vida se quiere, si no es por poco tiempo cuando desea ver a Dios; mas luego se le representa con tanta fuerza estar presentes estas tres Personas, que con esto se ha remediado la pena de esta ausencia y queda el deseo de vivir, si Él quiere, para servirle más; y si pudiese, ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase por mi intercesión, que aunque fuese por poco tiempo, le parece importa más que estar en la gloria»⁶².

En la última *Cuenta de Conciencia* que tenemos de Teresa, la presencia de la Trinidad produce una fuerza en su interior para vivir y trabajar por Dios, y hacer que muchos otros le amen y le alaben. También genera en el seguidor una capacidad de interceder por los otros, un desprendimiento de todo en la tierra e incluso de la gloria futura, una certeza de la presencia divina que se vive y se posee de una manera plena, para producir grandes frutos, no solo en quien lo experimenta, sino también en su entorno.

La persona toma conciencia de estar habitado por la presencia divina. Junto a esta toma de conciencia, por una vivencia especial a través de Cristo, cae en la cuenta de que Dios es morada del hombre (cf. V 40,9; 6M 10,2-3; 7M 1,5-7), de forma que, en paralelismo con el texto bíblico, así como en el Génesis y en las *Primeras Moradas* Dios vive con el hombre, en el Apocalipsis y en las *Séptimas Moradas*, el hombre vive con Dios⁶³.

En este punto, el seguidor de Cristo vive con Dios de un modo misterioso, en una apertura y entrega total al Otro y a los otros. En la presencia de la Trinidad, adquiere «un poder que señoreaba toda la tierra» (CC 21,1) y una capacidad de contemplar la comunicación divina con toda la creación que la sustenta: «Parecíame que de dentro de mi alma -que estaban y veía yo estas tres Personas- se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo» (CC 15). A partir de esta experiencia, se ilumina la dignidad de los otras personas, pues al igual que ella, Dios habita en el interior de los hermanos.

⁶² CC 66,10.

⁶³ Cf. Jesús Castellano Cervera, “El entramado bíblico del Castillo Interior”, 126.

La experiencia teresiana de la inhabitación trinitaria se vivencia en tres momentos⁶⁴: un primer momento es la revelación de la presencia divina (cf. CC 14), otro momento es su comprensión hasta donde puede la persona y da Dios a entender (cf. CC 36,1-2; CC 60) y, por último, la vivencia trinitaria como trato con Dios y con los otros en la paz del corazón (cf. CC 15, 4; CC 22,3). Esta presencia habitual de las Tres Personas divinas es el culmen de la experiencia del seguimiento de Cristo en santa Teresa⁶⁵.

3.3.3. El hombre es motivo de la comunicación de Dios

La palabra «comunicación» del latín *communicatio* proviene del adjetivo *municus*, derivado de *munis*, adjetivo que viene de *munus* (carga, deber, oficio, tarea, don, regalo). *Communicare* tiene un sentido activo (formar parte de) y un sentido pasivo (tomar parte en común), tiene como efecto la *communio*, que viene de *cum* (con) y *munis*, que significa «que cumple con su deber». *Communis* significa «lo que comparte la carga» y, en un sentido derivado, lo que es compartido por todos, por tanto común⁶⁶.

⁶⁴ Cf. Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 102-121; Jesús Castellano Cervera, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 227-231.

⁶⁵ En la línea cronológica de *Cuentas de Conciencia* (CC 14; 15; 21; 22; 36; 41; 42; 43; 60; 66) se descubre la narración de las experiencias de la presencia de la inhabitación Trinitaria que ocasiona en su vida una transformación en las relaciones interpersonales y que se consignan de modo orgánico en *Las Moradas*. Estas narraciones de la experiencia trinitaria suelen comenzar con la referencia cronológica y del momento de la vida interior de Teresa, y expresan la realidad íntima y superior que desbordan lo hasta ahora vivido (cf. Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 113). Un estudio detallado de la experiencia trinitaria en santa Teresa se recomienda ver en: Rómulo Hernán Cuartas Londoño, “La espiritualidad trinitaria de santa Teresa de Jesús” (Tesis Doctoral, Pontificia Universidad Comillas Madrid, 2004).

⁶⁶ Lo que en latín se conoce como *communio* y *communicatio*, corresponde, en el traducción de la Vulgata, a los términos en griego que provienen de la raíz *koinós*, que tiene también como campo semántico la participación común, la asociación, el reparto común de una misma realidad. La palabra *koinonía* se traduce una vez por *communio*, ocho veces por *societas*, seis veces por *communicatio*, una vez por *collatio*, una vez por *participatio*. Así, *koinonía* y *communio-communicatio* no son enteramente equivalentes. Por eso, *koinonía* insiste más en la participación en una realidad común; *communicatio* en el dinamismo del don; *communio* en la situación que resulta de ello (Jean-Marie R. Tillard, “Comunión”, en *DCT*, 268-274).

Según G. Grashake⁶⁷, *communio* (en griego *koinonía*) no es un concepto estático, como podría parecer la traducción de «comunidad», sino que es una realidad dinámica, pues es siempre al mismo tiempo comunicación, *communio* en el proceso de su realización, vida. Se trata de una forma muy intensa de relación, de amor, de una compenetración recíproca.

El término griego polivalente *koinonía* «se ha cargado en el Nuevo Testamento con valores aportados a la vida social por la pertenencia a Cristo»⁶⁸ y que, según san Pablo, se relaciona estrechamente con la referencia a Cristo establecida en la fe: la participación en el Hijo (cf. 1 Co 1,9), en el Espíritu Santo (cf. 2 Co 13,13), en el evangelio (cf. Flp 1,5), la solidaridad en los sufrimientos de Cristo (cf. Flp 3,10), en la fe (cf. Flm 6). En Ga 2,9, la *koinonía* significa el reconocimiento recíproco del «ser en Cristo» y en 1 Co 10,16 significa la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo, para así hacerse uno con Cristo glorificado⁶⁹. Esta manera de comunión con Cristo se realiza por medio de la intervención creadora de Dios que transforma al hombre al introducirlo en la muerte y la sepultura de Jesús, para resucitar y vivir en la gloria con Él. De esto trata la nueva forma de comunicación que Dios ofrece al hombre por medio del Hijo.

En la obra teresiana, *koinonía* adquiere el sentido de «comunicar», «comunicación»⁷⁰ e indica la amistad y el trato que tenía con las personas y que, en relación con Dios, manifiesta la dignidad del hombre por el trato que se le ofrece: «con ser de natural tan rica y poder tener su conversación no menos que con Dios» (1M 1,6).

⁶⁷ Gisbert Greshake, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder, 2001), 220-222.

⁶⁸ Jean-Marie R. Tillard, «Comunión», en *DCT*, 270.

⁶⁹ Cf. Johannes Schattenmann, «Solidaridad. (κοινός) común», en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 2:673-677.

⁷⁰ «Comunicación» implica otras palabras como amigo, amistad, compañía, concordia, conformidad, hermandad, trato. El uso del verbo «comunicar» es sinónimo de «dar parte», tratar, consultar, conversar, hablar, negociar, hablar, platicar, infundir (cf. Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, «Comunicar», en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 1:517-518). Según Cobarruvias, «comunicar alguno es tratarle y conversarle. Comunicarle algún negocio, consultarle y darle parte dél. Comunicación, vale, trato y amistad» (Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. «comunicar”).

En las *Primeras Moradas*, Teresa se plantea la posibilidad de la comunicación de Dios con el hombre (cf. 1M 1,3) y cómo esta comunicación llega a todas las partes del alma (cf. 1M 2,8). Este es el punto de partida del seguimiento de Cristo, un Dios que se comunica a la persona para invitarla a seguir las huellas del Hijo y así establecer una nueva comunicación transformadora.

De acuerdo con García Ordás⁷¹, las comunicaciones parciales de Dios tienden a una comunicación personal, de manera que la persona experimenta la presencia divina que opera en ella desde el propio centro del alma en un movimiento recíproco de Dios al alma y del alma a Dios. Esta realidad puede verse desde dos perspectivas, una desde Dios que comunica, que se da Él mismo, y otra desde el alma que recibe y se apropia de lo comunicado.

El concepto neotestamentario de *koinonía* forma parte del lenguaje de Teresa en *Las Moradas*, entendido como un Dios que se comunica para transformar al hombre. El proceso de comunicación divina con la persona se inicia desde la llamada divina casi imperceptible por el hombre que vive en pecado, hasta aquella comunicación en la que se goza de la presencia divina por la donación que Dios hace de sí mismo al hombre para transformarlo en una criatura nueva en las *Séptimas Moradas*⁷². Las comunicaciones divinas se van intensificando y su operación va transformando lo humano en divino.

La acción misteriosa de Dios actúa en el alma humana hasta que llega un momento en que brota una nueva actividad desde el interior, una dilatación y evolución que Dios obra desde el centro del alma y que Teresa describe como gustos (oración de quietud) que proceden de nuestro interior, un manantial que genera agua celestial que dilata y ensancha nuestro interior. También lo llama Teresa «brasero» con lumbre y perfumes que alcanzan a toda la persona (cf. 4M 2,6).

⁷¹ Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 126-127.

⁷² Cf. Jesús Castellano Cervera, “El entramado bíblico del Castillo Interior”, 127.

Progresivamente Teresa narra cómo esa fuerza interior, simbolizada por el agua o el brasero, ensancha la capacidad receptiva y operativa en la persona. En los inicios de la oración de unión, el manantial de agua o brasero es Dios mismo presente en lo más íntimo del alma (cf. 5M 1,9-11). La gran obra divina produce la transformación así como el gusano se transforma en mariposa, labrando la casa donde ha de morir (cf. 5M 2). En la profundización de la unión del alma con Dios, las comunicaciones divinas pasan a ser «vistas espirituales» (5M 4,4), luego unos deseos ardientes del alma que van aumentando en fuerza e intensidad como una «centella» que salta desde el brasero interior (cf. 6M 2,3) y que preparan y disponen al alma para la transformación total⁷³.

Las comunicaciones divinas van produciendo fuertes movimientos interiores (cf. 6M 5,3), «visiones, hablas, arrobamientos» y una tensión de toda la persona humana que hace crecer los deseos del alma por Dios, incluso, se producen ganas de morir para estar definitivamente con Él (cf. 6M 6,1). Luego, otra forma de comunicación divina es la purificación del alma al experimentar su «ausencia» (6M 11,1-3) para, posteriormente, ser introducida en la compañía permanente de la Trinidad (cf. 7M 1,5-7) y la consumación del matrimonio espiritual con la Sacratísima Humanidad de Cristo (cf. 7M 2).

El resultado final de las comunicaciones divinas ha producido en el hombre una fuerza tal que ha juntado el principio operativo del alma con el de las operaciones divinas, es decir, «las operaciones del alma están en cierto modo divinizadas en cuanto proceden de una raíz común»⁷⁴, el centro del alma, el espíritu del alma unido al espíritu de Dios. El seguidor ha necesitado muchas comunicaciones divinas para que todo su ser estuviera preparado para la comunión personal con las Personas divinas, para vivir en la compañía permanente de la Trinidad. Esta comunicación personal de Dios es lo que algunos llaman *gracia*, entendida no como una cosa, sino como la comunicación divina que imprime en el hombre un nuevo dinamismo y un aumento de capacidad para poseer progresivamente a la Trinidad, la gracia es «alguien», es la unión real con Dios⁷⁵.

⁷³ Cf. Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 135-136.

⁷⁴ *Ibíd.*, 141.

⁷⁵ Cf. Gerard Philips, *Inhabitación Trinitaria y Gracia. La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), 339-365.

3.3.4. Situación real del hombre en pecado

Como dijimos en el estudio del lenguaje teresiano, el hombre simbolizado como un árbol, a veces decide plantarse a la orilla de la fuente de agua sucia y «todo lo que corre de ella es la misma desventura y suciedad» (1M 2,2). Así, Teresa presenta la realidad del hombre en pecado en términos de suciedad, oscuridad, tinieblas: «No hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra que lo esté mucho más [...]. Ninguna cosa le aprovecha; y de aquí viene que todas las buenas obras que hiciere, estando así en pecado mortal, son de ningún fruto para alcanzar gloria»⁷⁶.

La habitación de Dios en el «alma-castillo de cristal» se ve obstruida, hecha toda una oscuridad, por causa del pecado. La comunicación divina que se ofrece al hombre se hace imperceptible en esta situación real de pecado. La persona se encuentra en un estado de parálisis que le impide captar la invitación divina a entrar en sí misma (cf. 1M 1,6).

El hombre, ante la experiencia de desvelamiento de la presencia de Dios se le pone de manifiesto su «conciencia de pecado». Como lo expresa Martín Velasco⁷⁷, para que exista el pecado, el hombre debe situarse ante Dios, en la esfera de lo Santo, y frente a su presencia, experimenta que ha cometido unos actos de pecado por su condición propia de pecador. Para comprender lo que es el pecado, se debe tener en cuenta que, antes que ser una serie de actos en contra de una ley de culto o moral, es una «situación global» que afecta a la totalidad del hombre y que es común a todos los hombres, cuando se sitúan frente al Misterio.

Esta «situación global» se puede describir como «un obstáculo presente en la condición humana en relación con lo sagrado»⁷⁸, como una conciencia de indignidad o de falta de valor y de sentido en el hombre cuando se separa de la realidad que se

⁷⁶ 1M 2,1.

⁷⁷ Cf. Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 7ª ed. (Madrid: Trotta, 2006), 132-135.

⁷⁸ *Ibíd.*, 133.

manifiesta en la presencia de lo sagrado. Esta situación de falta de valor y de dignidad es la que experimenta el hombre como estado de perdición o como situación no salvífica, pues ningún esfuerzo propio lo puede acercar al Misterio. La toma de conciencia de esta situación de indignidad lo lleva a tomar una conciencia más profunda de la necesidad de salvación.

De acuerdo con Martín Velasco, «la salvación es la realización de la relación con esa realidad que vale y da sentido, que es y se justifica por sí misma, que es y es plenamente digna de ser»⁷⁹. Por tanto, el pecado no se opone a la virtud, sino a las actitudes por las que el hombre decide aceptar el Misterio, es decir, en el cristianismo, el pecado se opone a la fe, a la esperanza, a la conversión, en palabras de Teresa, el pecado no deja gozar de la luz que es Cristo (cf. 1M 2,4). El pecado se opone al encuentro personal con el Dios personal que se revela y dona al hombre.

En términos bíblicos se usa la palabra «alienación»⁸⁰ para expresar la forma como el hombre abandona a Dios para erigir ídolos en su corazón (cf. Ez 14,7). San Pablo en sus cartas dice que hay tres formas de alienación frente a las que Dios ofrece la salvación por medio de Cristo: el hombre se encuentra alienado de la vida de Dios (cf. Ef 4,18), de la vida de la comunidad del pueblo de la alianza (cf. Ef 2,12) y de las exigencias de su propia conciencia⁸¹. Así, el pecado aleja de la amistad con Dios, con la comunidad y consigo mismo, de forma que «disminuye al hombre mismo impidiéndole la consecución de su propia plenitud»⁸².

El hombre experimenta en su interior una división, por un lado se siente atraído por Dios, por otro lado vive la atracción al mal. La narración teresiana da cuenta de su dispersión, de su esclavitud y de su impotencia para dejar a un lado personas y

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ La palabra «alienar» proviene del latín *alienare*, enajenar, transformar la conciencia de un individuo o colectividad de modo que pierda su propia identidad. También significa apartar, alejar, apartarse del trato con alguien o dejar entibiar la amistad con alguien (cf. María Moliner, “Alienar”, en *Diccionario del uso del Español*, 2ªed., dir. María Moliner (Madrid: Gredos, 2004), 133).

⁸¹ Cf. Col 1,21. Enajenar o alienar (ἀπαλλοτριώω), que en el NT se halla solamente en Colosenses 1,21; Efesios 2,12; 4,18, para referirse al estado previo a la reconciliación. Se refiere solo a ese estado en la medida en que es culpable, y no a sus presuposiciones (Friedrich Büchsel, “ἀπαλλοτριώω (alienar)”, en *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 42).

⁸² Pablo VI, *Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral Gaudium et spes*, 13.

situaciones que la alienaban. Como lo expresa la misma Teresa, la situación del hombre en pecado se manifiesta en sus obras de pecado nacidas de la fuente del mal en donde ha sembrado sus raíces (cf. 1M 2,1-3)⁸³. Se evidencia el misterio del pecado presente en la vida del hombre y de los hombres, «un aspecto de presencia personalizada del mal que Teresa encarece como presencia y dominio del demonio»⁸⁴. Podemos decir que, en términos teológicos «somos pecadores», en términos psicológicos «estamos divididos», de manera que alejados de Dios nos distanciamos de nuestra propia realización.

Ante esta situación real del hombre en pecado, la autora reconoce la necesidad de la salvación y lanza la expresión «¡Oh almas redimidas por la sangre de Jesucristo!» (1M 2,4). Manifiesta la necesidad de una ayuda concreta en su lucha. Su experiencia de división interior requiere de salvación, pues el pecado y sus consecuencias le acompañan en todo momento. Para no equivocarnos en el camino y dejarnos vencer de la tendencia al mal, Teresa propone mirar a Cristo (cf. 1M 2,11), poner «los ojos en el centro» de nosotros mismos (cf. 1M 2,8) y dejar de mirar hacia atrás, como la mujer de Lot, para entrar en sí y salir de la parálisis que el pecado ocasiona (cf. 1M 1,6).

El seguidor, consciente de la parálisis que produce el pecado, acepta la invitación de Dios a entrar en sí mismo, por la salvación que ofrece por medio de su Hijo, a pesar de que en todo el camino hacia lo profundo de sí, corre el riesgo del pecado que debilita la comunicación con Dios, por eso debe mantenerse en estado de lucha permanente. Para seguir este camino, el seguidor, de acuerdo a la propuesta teresiana, debe perseverar en la oración y en el conocimiento de sí mismo para ganar en humildad, poniendo la confianza en Dios que guarda la ciudad (cf. Sal 127 (126),2; 1M 2,5).

⁸³ Un análisis del texto de Génesis 2-3 nos ayuda a comprender el proceso del mal en el ser humano (Cf. André Wénin, “La serpiente y la mujer, o el proceso del mal según Génesis 2-3”, *Concilium: Revista Internacional de Teología* 304 (2004): 47-55.

⁸⁴ Jesús Castellano Cervera, *Guiones de doctrina teresiana* (Castellón: Centro de Espiritualidad Santa Teresa, 1981), 121. Cf. 1M 2,4.

3.4. Dinamismo de conversión y transformación del seguidor

A partir de la iniciativa divina de comunicarse con el hombre, éste responde por medio de la «actitud teologal»⁸⁵, que consiste en la actitud humana en la que el sujeto deja de ser el sujeto activo y el centro de la relación y se descubre descentrado y llamado por Dios. En el cristianismo la actitud teologal se denomina fe-esperanza-caridad. En *Las Moradas*, Teresa presenta esta actitud inicialmente como un entrar en el «alma-castillo de cristal» a través de la puerta que es la oración y la consideración. La persona requiere el consentimiento de su razón y de su libertad, oscurecidas y atadas por la realidad de pecado. En fin, quienes entran, dice Teresa, aunque estén muy metidas en el mundo, tienen buenos deseos e inician el conocimiento de Dios y de sí mismos por medio de la oración (cf. 1M 1,8).

El seguidor que experimenta la llamada de Dios por medio de Jesús es un sujeto que con sus deseos inicia la búsqueda del objeto de su deseo. Para salir de la situación oscura del pecado, la solución es la búsqueda de Dios por medio del camino de oración, entendido como una experiencia que genera una profundización de las raíces de la realidad humana, dilatando sus deseos y un mayor conocimiento de sus misterios⁸⁶.

La experiencia inicial de toma de conciencia en la oración, con quién habla, lo que habla y quién es el que habla (cf. 1M 1,7), representa un paso inicial en el descubrimiento de su condición de imagen de Dios que se llama «conversión». La luz interior que habita en el hombre ha suscitado unos primeros destellos que acrecientan los deseos y las determinaciones de búsqueda de dicha luz, pues «a todas partes de ella (el alma) se comunica este sol que está en este palacio» (1M 2,8).

⁸⁵ Juan Martín Velasco, *Mística y Humanismo*, 83-90. En el estudio sobre las religiones, para que exista religión, no solo es necesario la presencia del Misterio, sino también es necesaria una determinada respuesta del hombre que comporta todos su niveles: espiritual, anímico, corporal-mundano. Según Kierkegaard, citado por Martín Velasco, una posible respuesta sería la de no prestarle atención al Misterio que conduce a la indiferencia religiosa, es decir, un «desesperado que ignora poseer un yo». Otra posible respuesta podría ser la de «no querer desesperadamente ser sí mismo», entendiendo por desesperación el pensar y adoptar la actitud de que no hay salvación posible. Por último, «querer desesperadamente ser sí mismo» en donde la presunción es pensar y adoptar la actitud existencial de salvarse por sí mismo (cf. Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 161-162).

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, *La experiencia cristiana de Dios*, 133.

3.4.1. Conversión, transfiguración del deseo inicial del seguidor

Según lo escribe Teresa, el primer momento para entrar en el castillo es atravesar la puerta de nosotros mismos. Se requiere de la voluntad para dirigirse a Dios y del entendimiento para comprender la propia realidad. La llamada divina despierta el deseo del seguidor por Dios que ha estado tullido por el pecado. Por tanto, de acuerdo con P. Cerezo, se requiere de una conversión del deseo⁸⁷, entendiendo éste como el interés o apetencia que una persona tiene por conseguir la posesión o la realización de algo o alguien, «el deseo es una exigencia de alteridad, pero no menos la forma más primaria de la afirmación de sí»⁸⁸. Según expresa X. Quinzà⁸⁹, desear no es un sentimiento más, sino que «es la implicación en la extensión del yo en general», y esta implicación se proyecta sobre figuras ideales que se constituyen en mediadores, en nuestro caso, esa figura es Jesús de Nazaret, en quien el seguidor encuentra la identificación afectiva y real para la realización de su deseo. Es por eso que, cuando nuestro deseo se ha desfigurado por la culpa que produce el pecado y que, en términos del deseo, sería la destrucción de la deseabilidad personal, debe ser purificado o transfigurado para evitar caer en una búsqueda de sí mismo, en un narcisismo enfermizo que destruye la alteridad.

En Teresa sus deseos eran impetuosos: «De mi natural suelo, cuando deseo una cosa, ser impetuosa en desearla» (CC 3,4). A partir de la llamada divina surgen deseos y determinaciones muy fuertes de buscar a Dios, pues «no se contenta el alma con menos que Dios» (V 29,13). Al inicio, creía que se trataba de una conquista a lo divino, las

⁸⁷ Según M. Moliner, desear es «tender con el pensamiento al logro de la posesión o realización de algo que proporciona alegría o pondría fin a un padecimiento o malestar». Deseo proviene del latín *desidium*, «cumplirse, realizarse, llenar, saciar, satisfacer, seguir, venir [en]; de, por» (Diccionario del uso del Español, s.v. “deseo”). Los deseos pueden estar en el origen de los sentimientos o pueden ser una consecuencia de los sentimientos (cf. José Antonio Marina y Marisa López Penas, “El léxico del deseo”, en *Diccionario de los sentimientos* (Barcelona: Anagrama, 1999), 65-86). En santa Teresa, el deseo es sinónimo de gana, anhelo, ansia, codicia, encendimiento, hervor, inflamación, inflamamiento, sed, inclinación; el verbo desear es sinónimo de apetecer, inclinar, intentar, pretender, querer (Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Desear”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 1:753-768).

⁸⁸ Pedro Cerezo Galán, “La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús”, 188.

⁸⁹ Cf. Xavier Quinzà Lleó, “Figuras cristianas de mediación del deseo: Seguimiento y fe en Jesús”, en *ESC*, 233-251.

ansias inmensas por Dios actúan como un motor en el camino de oración para emprender la búsqueda:

«Así que, cuando no hay encendido el fuego que queda dicho en la voluntad ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos; que esto quiere Su Majestad, [...], y no nos estemos bobos perdiendo tiempo por esperar lo que una vez se nos dio, que a los principios podrá ser que no lo dé el Señor en un año, y aun en muchos; Su Majestad sabe el porqué; nosotras no hemos de querer saberlo, ni hay para qué. Pues sabemos el camino como hemos de contentar a Dios por los mandamientos y consejos, en esto andemos muy diligentes, y en pensar su vida y muerte, y lo mucho que le debemos; lo demás, ¡venga cuando el Señor quisiere!»⁹⁰.

Esta búsqueda quiere el Señor que hagamos, y el mejor camino es el seguimiento de Cristo, siguiendo sus mandatos y consejos, meditando su vida y todo lo que nos ha dado. Se trata de un deseo que debe aprender a esperar, a ser paciente y perseverante en la vida de oración. De acuerdo con Denis Vasse, «desear equivale a esperar que el otro llegue y abra las puertas de lo imaginario, donde el sujeto está encerrado. Mientras más intentamos pasar esta puerta por nuestras propias fuerzas, sin pedir y sin obedecer, permanece más cerrada. La obstinación es peor aún»⁹¹. Se hace necesario en la vida del seguidor aceptar la invitación de Jesús a seguirle, de venderlo todo y dárselo a los pobres para seguirle solo a Él (cf. Mt 19,19), de dejar las riquezas y autoafirmaciones para atravesar la puerta de nuestro interior y aceptar el don que se nos regala en el «Otro». Dejar a un lado nuestros deseos ambiciosos para vivir el deseo desde otra dimensión y lograr la verdadera libertad de espíritu, descubriendo la fuente, la tendencia original del ser humano a buscar su felicidad: Dios⁹².

En Teresa la conversión es mirar a alguien, es mirar a Jesús, «el mediador del Deseo de Dios, por la fascinación y el atractivo que suscita, seduce y entrena el deseo

⁹⁰ 6M 7,9.

⁹¹ Denis Vasse, *L'autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila* (Paris: Seuil, 1991), 107.

⁹² Cf. Xavier Quinzà Lleó, *Ordenar el caos interior. Una propuesta espiritual* (Maliaño: Sal Terrae, 2011), 91-111.

de ir más lejos»⁹³. Se trata de desear la salvación que ofrece Dios por medio de Jesucristo, en quien se pueden ver los deseos realmente humanos (cf. 1M 2,11; 2M 1,11). El deseo tiene que llegar a la donación de sí y esto será posible en el amor. Solo así, el deseo que se suscita en el interior del seguidor podrá ser transformado. Implica deponer la complacencia egocéntrica del deseo para amar haciendo la voluntad de Dios (cf. 2M 2,8). Este camino de la transfiguración del deseo será posible por los dinamismos de conversión que requiere las actitudes propias de Cristo y que Teresa expresa como humildad, desasimiento, lucha perseverante, amor de unos con otros (cf. CV 4,4).

El seguimiento de Cristo es el camino hacia el amor que se entrega, desde la llamada divina que rompe con el egoísmo personal hasta la configuración con Él, pues su misión es la de iniciarnos en el deseo que proviene de Dios⁹⁴. El seguidor se ve introducido en la búsqueda activa de Cristo, en su esfuerzo propio medido por la intensidad de su deseo que apunta a la pretensión de encontrarlo como consecuencia de su esfuerzo. Pero este esfuerzo no encuentra sentido, si no se abandona en la confianza y misericordia divinas, por eso recomienda: «Confíen en la misericordia de Dios y nonada en sí, y verán cómo su Majestad le lleva de unas moradas a otras» (2M 1,9).

Es el paso de la autoafirmación del deseo al abandono en Dios, es la ruptura existencial que abre al seguidor a un nuevo nacimiento: «No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí» (CC 15). El esfuerzo de búsqueda de Dios se transforma en un dejarse encontrar por Dios, un descentramiento del sujeto, la donación de sí del seguidor suscitando deseos a la medida de Dios que solo Él puede cumplir: «Él os dará más que sepáis desear» (5M 3,12). La transfiguración o conversión del deseo será posible solo en el orden del amor.

Los buenos deseos del seguidor suscitados en el inicio del proceso (cf. 1M 1,8), progresivamente se van transformando en deseos «de padecer y de imitar al Señor» (4M 2,9); en deseos de alabar al Señor, de penitencia, de soledad y de que todos conociesen a

⁹³ *Ibíd.*, “Figuras cristianas de mediación del deseo: Seguimiento y fe en Jesús”, en *ESC*, 247.

⁹⁴ *Ibíd.*, *Ordenar el caos interior*, 109.

Dios (cf. 5M 2,7); deseos de salir del mundo por el descontento que dan las mismas cosas del mundo (cf. 5M 2,10); hasta que ese deseo es alcanzado por el mismo Dios y se renueva hasta el punto que se aumenta a medida que se transforma: «Hace en ella tan gran operación, que se está deshaciendo de deseo y no sabe qué pedir, porque claramente le parece que está con ella su Dios» (6M 2,4). La causa del aumento de los deseos es el crecimiento del amor (cf. 6M 11,1). Luego acontece la gran purificación del deseo que tiene como objetivo que el seguidor desee más a Dios y que «le cueste algo» (6M 1,1), produciéndole «gran pena» (6M 11,1), «soledad extraña» (6M 11,5) y un deseo de morir que solo puede quitar el mismo Señor (cf. 6M 11,9).

Posteriormente, el deseo ya purificado, se encuentra con Dios en la unión espiritual por mediación de Jesucristo. Aquí el deseo es Dios mismo, y el seguidor, cada vez más descentrado de sí mismo, desea servirle y amarle, aceptando la voluntad divina en todo, en los gozos y en las penas⁹⁵. En este punto, Dios no se define en función de los deseos humanos, sino que supera todo lo que el seguidor pudiese desear, permitiéndole desear a la medida de Dios, saliendo de sí mismo para servir y padecer por amor.

En resumen, el seguimiento de Cristo en santa Teresa se puede ver como una modificación o rehabilitación del deseo por medio de Cristo, a partir de la confianza y el abandono del seguidor en la misericordia divina. Así, la fe se presenta como un proceso de transfiguración del deseo, o mejor, conversión del deseo, por la atracción que ejerce Cristo sobre sus seguidores para encaminarlos desde el amor propio, egoísta, a la total

⁹⁵ Según Vasse, Teresa compone todo un «himno al deseo» en la *Exclamación 15*, ella aconseja esperar, velar con cuidado, mantenerse en la lucha para mostrar el amor que se tiene por Dios, de forma que los deseos e intereses nuestros se acaben y se haga en todo la voluntad divina (Cf. Denis Vasse, *L'autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, 107-151). Un análisis de *Las Moradas* a partir de la psicología profunda, que nos ayuda también a comprender la transformación psicológica del seguidor, se puede encontrar en: Antonio Vázquez Fernández, “Notas para una lectura de las ‘Moradas’ de santa Teresa desde la psicología profunda”, *Revista de Espiritualidad* 41, nº 165 (1982): 463-530. El tema de la purificación del deseo es fundamental en san Juan de la Cruz (cf. María Del Sagrario Rollán Rollán, *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de san Juan de la Cruz* (Ávila: Diputación Provincial de Ávila. Institución Gran Duque de Alba, 1991); *Ibid.*, *Amor y Deseo en san Juan de la Cruz* (Burgos: Monte Carmelo, 2003)). Carlos Domínguez plantea que en la experiencia mística, el deseo muestra su última pretensión de totalidad y de eliminación de cualquier distancia con el objeto amado (cf. Carlos Domínguez Morano, *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001), 48).

donación de su vida en el amor, es decir, una capacitación para ver a Dios mediante el deseo, un llenarnos todo de Dios para que deseemos permanentemente según el corazón de Dios⁹⁶. De acuerdo con las palabras de san Agustín, «Toda la vida del hombre cristiano es un santo deseo. Lo que deseas aún no lo ves, pero deseando te harás capaz de verlo, para que, cuando venga lo que has de ver, seas saciado [...]. Deseemos, hermanos, porque hemos de ser llenados»⁹⁷.

3.4.2. Perseverancia en la lucha para alcanzar la plenitud en el amor

Ante la llamada divina, el hombre responde para iniciar un camino de oración hacia el centro de sí mismo como una comunicación progresiva en medio de las exigencias propias del camino. Es una lucha permanente frente al pecado y una constante renovación de la entrega de sí mismo. El seguidor, superando su estado de parálisis inicial, ha atravesado la puerta de entrada en sí por medio de la oración y se enfrenta a las dificultades que obstaculizan la relación con Dios: enfriamiento de la caridad y del amor hacia los otros (cf. 1M 2,17).

Para vencer este «enfriamiento de la caridad» y mantenerse en el camino se le ofrece la posibilidad de la relación con Jesucristo, la revelación definitiva de Dios y culmen de la relación Dios-hombre que lo libera del pecado (cf. 1M 2,4). Quien acoge libremente la iniciativa divina por medio de Jesucristo, don de Dios, se introduce en el proceso de salvación para ir creciendo en humildad y desasimiento de todo lo criado, para combatir el enfriamiento de la caridad. Perseverar en el camino de oración requiere del fortalecimiento de las virtudes que surgen en el ejercicio constante de la oración, a tal punto que las virtudes son la base y el fruto de la vida de oración como trato de amistad con Jesucristo (cf. V 8,5).

En *Camino de Perfección*, antes de hablar de la oración, propone Teresa la práctica de las virtudes fundamentales: humildad, desasimiento, caridad (cf. CV 4,3;

⁹⁶ Xavier Quinzà Lleó, «Figuras cristianas de mediación del deseo: Seguimiento y fe en Jesús», en *ESC*, 249-250.

⁹⁷ San Agustín, *Obras Completas*. Tomo XVIII. Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos, Tratado IV. 6 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959), 254.

16,6). Sin el ejercicio de las virtudes, la oración corre el gran riesgo de ser simplemente una ilusión subjetiva, un diálogo falso, sin crecimiento y transformación personal. Así lo expresa en *Las Moradas*: «Torno a decir, que para esto es menester no poner vuestro fundamento solo en rezar y contemplar; porque, si no procuráis virtudes y hay ejercicio de ellas, siempre os quedaréis enanas»⁹⁸. La alegoría del huerto y los modos de regarlo del libro de *Vida*⁹⁹, expresan las diversas formas de oración en donde el huerto es el alma y el pecado es la hierba que impide el crecimiento de las plantas. La oración es representada por medio del agua y sus modos de regar el huerto simbolizan los estadios de la oración. Las flores de las plantas del huerto son las virtudes (cf. V 11,6).

Este principio que asume Teresa de su experiencia, que en la vida de oración Dios va obrando interiormente y va produciendo las virtudes, la lleva a recomendar que, quien no tenga virtudes, comience a orar: «Digo yo que, aun si pidierais meditación, pudiera hablar de ella y aconsejar a todos la tuvieran, aunque no tengan virtudes, porque es principio para alcanzar todas las virtudes, y cosa que nos va la vida en comenzarla todos los cristianos»¹⁰⁰. Se puede resumir la doctrina teresiana en dos principios que se implican: la vida de oración exige las virtudes y el mejor medio para alcanzar las virtudes y profundizar en ellas es la vida de oración¹⁰¹.

Aunque Teresa escribe para sus monjas, sus enseñanzas adquieren dimensiones universales válidas para todo tipo de seguidor de Cristo. De ahí, en consonancia con la revelación, el ejercicio de las virtudes encuentra su culmen en el amor a Dios y al prójimo: «Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo, y mientras con más perfección guardáremos estos dos mandamientos, seremos más perfectas»¹⁰². El amor al prójimo se constituye en la verificación del amor de Dios, así como también lo dice el evangelio y que es la manifestación de la libertad entre los seguidores de Cristo: amar hasta dar la vida por los amigos¹⁰³. Por medio de la oración se transforma la voluntad del seguidor de Cristo para que realice la voluntad de Dios,

⁹⁸ 7M 4,9.

⁹⁹ Cf. V 11-21.

¹⁰⁰ CE 24,3.

¹⁰¹ Cf. Jesús Castellano Cervera, *Guiones de doctrina teresiana*, 45-46.

¹⁰² 1M 2,17.

¹⁰³ Cf. 5M 3,8.11; Lc 10,27; Jn 15,13.

que no es otra cosa sino amar (cf. 5M 3,7), corroborando que la primacía entre las virtudes la tiene el amor.

Para alcanzar la plenitud del amor en la vida del seguidor de Cristo, Teresa propone recorrer el camino de oración para suscitar la humildad, fortaleza o «determinada determinación», desasimiento, caridad, entendidas de manera general como aspectos diversos de la intimidad con Cristo y a su vez, condiciones para su seguimiento¹⁰⁴.

3.4.2.1. Determinada determinación

La expresión clásica de Teresa refleja su talente valiente y esforzado para caminar hasta alcanzar la meta y beber del agua de la vida a pesar de las dificultades (cf. CV 21,2). Significa un acto total de entrega a Dios como ideal supremo de toda la vida del seguidor de Cristo. Implica conversión y renuncia al pecado, al igual que un firme y decido propósito de perseverar hasta llegar a la meta, aceptando el riesgo cotidiano en el camino y la renovación permanente de su entrega.

Además de la gracia de Dios, la «determinada determinación» es un acto consciente y totalitario que compromete el ser del seguidor para superar los cansancios y decepciones en el recorrido, con la convicción de no volver atrás, ni de dejar lo hasta ahora ganado: «Siempre esté con aviso de no se dejar vencer; porque si el demonio le ve con una gran determinación de que antes perderá la vida y el descanso y todo lo que le ofrece que tornar a la pieza primera, muy más presto le dejará»¹⁰⁵. La fortaleza que se ofrece al seguidor lo lleva, incluso, a perder la vida con tal de no volver atrás. Perder la vida por Cristo es una de las condiciones para el seguimiento según el evangelio: «perderla por vos o gastarla muy de veras en vuestro servicio»¹⁰⁶, y que Teresa plantea como una determinación, una opción fundamental en los momentos de crisis o de toma de decisión en la prueba, sobre todo, cuando el amor se debe mostrar en obras concretas (cf. 3M 1,7).

¹⁰⁴ Cf. Mt 16,24-26; Mc 8, 34-36; Lc 9,23-27.

¹⁰⁵ 2M 1,6.

¹⁰⁶ 3M 1,2; cf. Mt 16,25.

En todo el proceso de transformación del seguidor, la «determinación» es una decisión firme de hacer siempre la voluntad de Dios, es decir, amar. Pero, «¿cómo se adquirirá este amor? Determinándose a obrar y padecer, y hacerlo cuando se ofreciere»¹⁰⁷. La determinación es esa actitud de la voluntad para amar, para optar siempre por Dios y unirnos a Cristo en quien hallamos todo. Por eso, la gran recomendación para que la persona pueda unirse a Cristo es que «determinadamente se abraze el alma con el buen Jesús, Señor nuestro, que como allí lo halla todo, lo olvida todo»¹⁰⁸.

3.4.2.2. Andar en verdad

En toda su obra, Teresa da gran importancia a la humildad y la define como «andar en verdad» (6M 10,7). El contexto en el que surge esta expresión remite a su proceso de conversión, en su lucha por vivir auténticamente, donde Dios se le muestra como «Señor verdadero de todo» (V 24,8), como «la misma Verdad» (V 40,3). A partir de este reconocimiento, en el desposorio espiritual experimenta que Él solo es la Verdad y que toda la creación participa de esa verdad (cf. 6M 10,2.5). El seguidor, como creación de Dios, participa de esta verdad descubriendo en sí mismo y en la creación toda su belleza, hermosura, armonía, bondad y saber del ser humano. También, reconoce que su verdad propia es «no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira»¹⁰⁹. Así, humildad es «andar en verdad», es decir, una actitud para vivir ante la presencia de Dios, Suma Verdad, reconociendo nuestra verdad, la de la toda la creación y la de Dios. En otras palabras, humildad es la verdad de caminar en nuestro ser ante Dios, ante los demás y ante nosotros mismos, sin máscaras ni mentiras, sino en la autenticidad propia de los hijos de Dios¹¹⁰.

¹⁰⁷ F 5,3.

¹⁰⁸ CV 9,5. Cf. Félix Mála, «Determinación», en *DST*, 214-218.

¹⁰⁹ 6M 10,7. Cf. Félix Mála, «Humildad», en *DST*, 338-342.

¹¹⁰ Cf. Jesús Castellano Cervera, *Guiones de doctrina teresiana*, 50.

De acuerdo con M. Herráiz¹¹¹, «andar en verdad» es, ante todo, un problema ontológico, es una de las cosas que define a la persona y su vocación trascendente, pues la medida del hombre es Dios, ya que Él es la verdad del hombre y «todas las demás verdades dependen de esta Verdad» (V 40,4). Por tanto, el hombre podría definirse como «un movimiento ontológico hacia la fuente-océano de la verdad»¹¹²: Dios. Así lo narra y pide Teresa en una de sus *Exclamaciones*: «¡Oh, cuándo será aquel dichoso día que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma Verdad, donde ya no serás libre para pecar, ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios!»¹¹³.

«Andar en verdad» es la gran confesión cristológica que todo seguidor debe realizar a partir de la decisión de entrar en el «camino» que es Cristo. Desde la *Primera Morada* escribe: «Pongamos los ojos en Cristo nuestro Bien, y allí dependeremos la verdadera humildad»¹¹⁴. De esta manera, la verdad en santa Teresa adquiere un tinte y contenido cristológico que fundamenta el seguimiento, pues Cristo es la Verdad de Dios y la verdad del hombre.

El seguimiento de Cristo permite al seguidor, andando en verdad, reconstruir la semejanza divina que perdió al optar por caminar en la mentira. Este es el ofrecimiento que hace Dios, Él «quiere que queramos la verdad, nosotros queremos la mentira; quiere que queramos lo eterno, acá nos inclinamos a lo que se acaba» (CV 42,4). La verdad es el alimento de la humildad, su raíz y cuerpo. Para conocer esta verdad, la puerta de acceso es el amor (cf. V 40,1). El seguidor debe amar la verdad, amar a Cristo que es la misma Verdad y, a la vez, el camino a recorrer (cf. Jn 14,6).

Este camino que se anda en verdad exige, por parte del seguidor, un constante ejercicio de conocimiento de Dios y de sí mismo, introduciéndose en la cruz-amor, según las palabras del Señor a Teresa: «Cree, hija, que a quien mi Padre más ama, da

¹¹¹ Cf. Maximiliano Herráiz, *A zaga de tu huella. Estudios teresianos y sanjuanistas* (Burgos: Monte Carmelo, 2000), 249-267.

¹¹² *Ibid.*, 253.

¹¹³ E 17,4.

¹¹⁴ 1M 2,11.

mayores trabajos, y a éstos responde el amor [...] Mira estas llagas, que nunca llegarán aquí tus dolores. Éste es el camino de la verdad»¹¹⁵.

Ambos conocimientos se implican, pues «jamás nos acabamos de conocer si no conocemos a Dios» (1M 2,9). En el conocimiento de la verdad de Dios, la persona encuentra su verdad, el sentido de su existencia. Para que el seguidor se conozca, debe salir de sí mismo y considerar la grandeza y majestad de Dios, como lo hace la abeja que «no deja de salir a volar para traer flores» (1M 2,8) y vuelve a la colmena para fabricar la miel, así debemos ver a Dios, para que nos conozcamos, pues Él «nos conoce más que nosotros mismos» (6M 9,16).

Una ratificación de lo que es la «verdadera humildad», expresada en términos de conocer lo propio de Dios y lo propio del hombre, la encontramos en la *Cuenta de Conciencia* 64 cuando experimenta las palabras del Señor: «El mejor remedio que puede haber para detener la luz es entender que no puede nada y que le viene de mí; porque aunque esté en ella, en un punto que yo me aparte vendrá la noche. Ésta es la verdadera humildad, conocer lo que puede y lo que yo puedo».

Así, la verdadera humildad brota del encuentro con Jesús, luz verdadera, fuente y fruto de todo conocimiento de Dios y del hombre. En la doctrina teresiana, el seguimiento de Cristo es andar el camino que es Él mismo, es andar en Cristo. Por tanto, seguir a Cristo es ser humilde, es andar en Verdad. La humildad es el fundamento de la vida de oración del seguidor de Cristo (cf. 1M 2,9; V 22,11) y, a la vez, es el gran efecto que sirve de garantía de autenticidad en el camino recorrido (cf. 4M 2,10).

Todo el recorrido de oración, que implica andar en verdad y conocimiento de sí y de Dios, no es una tarea fácil. Requiere un continuo ejercicio de meditación, de reconocimiento de los valores y de las propias miserias humanas, pues es «mayor merced del Señor un día de propio y humilde conocimiento, aunque nos haya costado muchas aflicciones y trabajos, que muchos de oración» (F 5,16). La humildad se va forjando en las pruebas de cada día, en estar permanentemente ante el Señor que conoce

¹¹⁵ CC 26,1.

nuestras verdades y nos las revela (cf. 3M 1,9). De manera que la humildad se constituye en el cimiento de la vida espiritual (cf. 7M 4,8), es la virtud ante la cual «se deja vencer el Señor a cuanto de él queremos» (4M 2,9) y es el arma que no falla ante las asechanzas del mal (cf. V 12,7).

Como dijimos anteriormente, la vida de oración exige las virtudes y las virtudes brotan de la vida de oración del seguidor. Consideradas en conjunto, la humildad va acompañada del amor y del desasimiento (cf. CV 4,4). En unidad con el desasimiento, «son dos hermanas que no hay para que las apartar», constituyen la fuerza liberadora del hombre, «quien las tuviere bien puede salir y pelear con todo el infierno junto y contra todo el mundo y sus ocasiones» (CV 10,3). Virtudes liberadoras por excelencia en la doctrina teresiana porque descentran al hombre de sí mismo en sus diversas relaciones para centrarlo en la verdad de Dios, liberador del hombre¹¹⁶.

La humildad, unida con el amor, constituye una síntesis en donde no pueden estar la una sin la otra: «No puedo yo entender cómo haya ni pueda haber humildad sin amor, ni amor sin humildad»¹¹⁷. El seguidor que es humilde, logra con la ayuda del amor, aceptar la voluntad de Dios y aliviar el dolor que le causan sus propias miserias, pues la humildad «es el unguento de nuestras heridas; si la hay de veras, [...] vendrá el cirujano, que es Dios, a sanarnos»¹¹⁸, pues «es muy amigo de humildad»¹¹⁹.

3.4.2.3. Desasimiento de todo

En *Camino de Perfección*, entre los capítulos 8 al 15, Teresa escribe ampliamente sobre el desprendimiento de todas las cosas y personas, que ella denomina «desasimiento». El «dejarlo todo» de los textos evangélicos corresponde a esta virtud teresiana. Su importancia es primordial, no solo a nivel espiritual, sino también en la felicidad terrena, pues consiste en «darnos todas al Todo sin hacernos partes» para liberar al seguidor de todo apego, pues «no va en huir el cuerpo, sino en que

¹¹⁶ Cf. Maximiliano Herráiz, *A zaga de tu huella. Estudios teresianos y sanjuanistas*, 261.

¹¹⁷ CE 24,2.

¹¹⁸ 3M 2,6.

¹¹⁹ M epílogo, 2.

determinadamente se abraza el alma con el buen Jesús, Señor nuestro, que como allí lo halla todo, lo olvida todo»¹²⁰.

El desasimiento requiere de la fuerza necesaria de Dios para poder acogerlo en la totalidad del ser humano, de forma que llenarse de Él implica el vaciamiento de todo aquello que impide esta posesión. Se entiende como una plenitud de Dios que llena por completo nuestras apetencias y hace que todo lo demás se relativice, e incluso quede anulado gracias a la certeza de que Dios nos ama¹²¹. Así, el alma experimenta una progresiva desvinculación de aquello que le esclaviza hasta llegar a la auténtica libertad del espíritu donde queda con gran señorío sobre todas las cosas, es decir, «hallar a Dios en todas las cosas y poder pensar en ellas» (F 6,15).

El desasimiento comprende el desprendimiento de las riquezas materiales que conduce a la pobreza evangélica según la propuesta de Cristo para sus seguidores, entendida como un abandono a la providencia divina (cf. Mt 6,25-34), en la dinámica entre el trabajo personal, el encuentro fraterno y el amor a los pobres (cf. CV 2-3). También comprende el desprendimiento de los amores humanos desordenados, incluyendo el amor excesivo a los familiares (cf. CV 9); la liberación del egoísmo personal como un desasimiento de nosotros mismos (cf. CV 10); el afecto desordenado al propio cuerpo con todas las comodidades y miedo a morir (cf. CV 12); la superación de las preocupaciones frente a las opiniones de los demás y de las falsas acusaciones (cf. CV 15).

En conclusión, el desasimiento es un programa sistemático de purificación de los afectos desordenados que conduce a la libertad del alma para amar a Dios y en Él a toda la creación. En la dinámica de la vida orante, la oración conduce al desasimiento y, a su vez, el desasimiento unido a la humildad y a la determinada determinación, son exigencias para la oración del seguidor de Cristo.

¹²⁰ CV 8,1.

¹²¹ Cf. Félix MálaX, “Desasimiento”, en *DST*, 204-207.

3.4.2.4. Caridad

El ejercicio de las virtudes que va fortaleciendo la voluntad humana para que libremente opte por el amor; se encuentra la medida y signo del amor de Dios en la expresión concreta del amor al prójimo, de manera que la caridad se entiende como el amor a Dios y al prójimo y es la síntesis de la vida cristiana¹²². La doctrina teresiana, en consonancia con el evangelio, presenta el amor como la clave de la vida espiritual. El amor cristiano es analizado por Teresa a partir del amor humano y de la amistad, para hacer la diferenciación entre el amor espiritual y el amor sensible (cf. CV 4-7).

Según Teresa, el amor puro o espiritual es aquel que libre de las pasiones humanas, se fundamenta en la voluntad divina y en los valores de los otros como hermanos, también hijos de Dios, y se manifiesta en el crecimiento en el amor de Dios y los hermanos. El amor espiritual es el amor característico de Jesús y es el ideal de todos sus seguidores: «¡Oh precioso amor, que va imitando al capitán del amor, Jesús, nuestro bien!» (CV 6,9; cf. CV 7,9). Nace de Dios y conduce a Él, es desinteresado, pues se ama a los otros por ellos mismos, no por las cualidades que posean. Es un amor de carácter universal, de entrega generosa a los otros, gratuito, que desea siempre el bien del otro manifestado en obras concretas (cf. CV 6,4).

El amor sensible, por el contrario, tiene su fundamento en las pasiones humanas y en las cualidades sensibles de las personas, es interesado y no está exento de algún egoísmo, posee imperfecciones que hay que pulir, pero no se debe detener, pues es el comienzo del amor puro (cf. CV 4,12). El amor a Dios se concreta en el amor al hermano. El amor fraterno, a partir del amor sensible, debe transformarse en amor espiritual. En este proceso, el amor sensible requiere ser purificado para superar sus motivaciones y expresiones, y descubrir el verdadero sentido de la amistad sin ningún interés más que el bien integral del amigo-hermano (cf. CV 6; 5M 3). El amor verdadero al hermano, fundamentado en la comunicación divina, se traduce en obras concretas que brotan de la vida de oración. A pesar de que el amor a los otros en muchos momentos sufre degradaciones y exageraciones, se debe luchar para vivir en el

¹²² Cf. Ciro García, “Caridad, Teología y espiritualidad de la”, en *DST*, 114-124.

amor puro hacia el prójimo, pues es expresión del amor de Dios en nosotros hacia los demás¹²³.

En conclusión, la transformación en el amor del seguidor de Cristo, fruto de las purificaciones que va experimentando en el proceso de oración, en donde las virtudes son exigencias para la oración, y a la vez, van surgiendo del mismo dinamismo de la vida orante, tiene como gran efecto la liberación de la voluntad para que quede amando al estilo del Señor, y así, «va imitando este amor al que nos tuvo el buen amador Jesús» (CV 7,9). Por parte de Dios aparece siempre la iniciativa de comunicación por medio de Cristo, la gracia divina, que precede y acompaña permanentemente los procesos humanos de transformación y fortaleza en las pruebas del camino. Por parte del hombre, seguidor de Cristo, surge la respuesta como actitud teologal, como una vida de oración para afinar cada vez más la comunicación con Dios y disponerse para la unión de voluntades.

3.5. Imagen ideal del seguidor de Cristo: un hombre nuevo

A partir de las *Cuartas Moradas*, el seguidor de Cristo, experimenta cómo desde su interior brota el agua de vida que, de forma novedosa, irrumpe en su ser y lo irriga todo. En las *Quintas*, el simbolismo del gusano de seda – mariposa, revela la dimensión espiritual de respuesta del seguidor ante el ofrecimiento divino en el dinamismo de vida, pues es una invitación de Dios a tejer su propio «capuchillo» y prepararse a la vida de gloria que le ofrece por la muerte con Cristo. Se trata de la obra de Dios y del compromiso del hombre para «disponerse», del binomio gracia divina – esfuerzo humano¹²⁴.

La presencia del «calor» que vivifica la semilla y hace crecer el árbol de moral donde ha de vivir el gusano de seda, representa la presencia del Espíritu Santo en la vida de seguidor. Este calor lo alimenta para vivir en Cristo y encerrarse en Él, para luego morir y resucitar con Él (cf. 5M 2,3-4). Los inicios de la unión con Dios, hacen que el

¹²³ Cf. Jesús Castellano Cervera, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 247.

¹²⁴ Cf. *Ibíd.*, “Lectura de un símbolo teresiano”, 560.

seguidor experimente una fuerte experiencia de Dios que lo toca en las profundidades de su ser, imprimiendo la verdadera sabiduría y se «fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma» (5M 1,9).

El seguidor rinde su voluntad a la divina, como una entrega total y sin condiciones (cf. 5M 1,3; 5M 2,12). La muerte del gusano para transformarse en mariposa simboliza la gran renovación interior que «padece» el seguidor de Cristo por la muerte y nacimiento a la nueva vida, como queda manifiesto en la transformación espiritual que produce el bautismo cristiano¹²⁵.

La transformación genera varios efectos en la vida del seguidor¹²⁶: liberación interior y madurez afectiva; centralidad en Dios para alabarle en todas las circunstancias de la vida; reconocimiento y vivencia de nuevas relaciones con los otros en perspectiva teologal como «hijos suyos (de Dios) y hermanos míos» (5M 2,11); colaboración en la misión de Cristo inmersa en la Iglesia como servicio al Reino de Dios; tensión escatológica en la cotidianidad de la vida hacia la visión definitiva de Dios.

Entre los principales efectos que produce la transformación en el amor del hombre nuevo en Cristo, encontramos la estabilización en la voluntad de Dios, es decir, el seguidor se consagra en la voluntad divina que se concreta en el amor a los otros. La caridad afectiva y efectiva se ha convertido en su única ley de vida. Ama en la verdad y sabe alegrarse y compadecerse con las alegrías y tristezas de los hermanos. No se escandaliza de las debilidades y defectos de los otros. Asume los trabajos de cada día como una forma de entrega permanente a favor del bien de todas las personas, hasta llegar a dar su vida por los amigos como lo hizo Jesús. El amor del seguidor adquiere la dimensión de la cruz en la dialéctica del «morir para vivir»¹²⁷.

El seguidor de Cristo como «hombre nuevo» adquiere una apertura y fidelidad a las exigencias de Dios, un ejercicio constante de las virtudes, en especial en la humildad

¹²⁵ Cf. Col 3,3-4. El simbolismo bautismal teresiano se ve reflejado en el «gusano de seda» que es transformado en mariposa y en la «cera blanda» dispuesta a dejarse sellar por el sello divino para significar la gracia de Dios que imprime en el interior del alma del seguidor su imagen divina.

¹²⁶ Cf. 5M 2, 7-14.

¹²⁷ Cf. Jn 12,24; Rm 6,11-14; 8,12-13.

y la caridad. La madurez psicológica del seguidor se traduce en términos de libertad que posibilita la muerte del yo, la muerte de su egoísmo para vivir en el ofrecimiento generoso a Dios y a los demás, en una entrega incondicional para amar, una capacidad afectiva y efectiva en el amor.

La vida transformada del seguidor como «hombre nuevo» en Cristo es posible por dos caminos según la doctrina teresiana. En el primer camino predomina la gracia de Dios, su Presencia que lleva al seguidor a la unión o experiencia mística de la conversión. En el otro, además de la gracia de Dios, se requiere la participación activa del seguidor por el permanente rendimiento de su voluntad a la voluntad divina en el amor.

El camino de la experiencia mística es posible gracias a la unión divina que transforma a su seguidor dejando en él su sello, la imagen divina renovada que transforma el ser y el hacer del seguidor. Esta experiencia produce perseverancia en el amor por la entrega a la voluntad divina. El otro camino, «más claro y seguro», requiere de todo nuestro esfuerzo para hacer en todo la voluntad divina en el amor del prójimo y que Teresa llama «unión no regalada» (cf. 5M 3,5).

Independientemente del camino por donde el seguidor sea llevado, el presupuesto es el mismo, la muerte del yo, entendida como muerte del hombre viejo, de su egoísmo para vivir en la libertad de los hijos de Dios: «¡Muera, muera este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado!»¹²⁸. «Mas advertid mucho, hijas, que es necesario que muera el gusano, y más a vuestra costa; porque acullá (en la unión regalada) ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva; acá (unión no regalada) es menester que, viviendo en ésta, le matemos nosotras»¹²⁹.

¹²⁸ 5M 2,6.

¹²⁹ 5M 3,5.

3.6. Santidad y humanismo teresiano

Los dos caminos de unión de la voluntad humana con la divina, ya sea por la experiencia mística o por la vía evangélica del amor a los otros en el ejercicio de las virtudes, constituyen el recorrido que todo seguidor realiza como respuesta a la iniciativa divina de comunicación. Desde las *Quintas Moradas* se abre para el seguidor de Cristo un proceso especial en donde «padece» diversas intervenciones de Dios que van cualificando su respuesta. En las *Sextas*, Teresa narra estas intervenciones que podemos clasificar como intensas purificaciones, diversas formas de iluminación y poderosos ímpetus unitivos, que posibilitan la santidad del seguidor para llevar a cabo la misión encomendada¹³⁰.

3.6.1. Purificaciones intensas y repetidas

El objetivo de estas operaciones de Dios en la persona es el de purificar y transformar la psique humana para que se aumenten los deseos por Dios y se disponga a la unión divina en el desposorio y luego en el matrimonio espiritual y su consumación. Dichas purificaciones van desde la desaprobación de las personas con las que trata hasta la adulación por las gracias recibidas (cf. 6M 1,3-5); enfermedades dolorosas (cf. 6M 1,6); recuerdo de sus pecados y sequedades que hacen parecer que «jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar» (6M 1,8); dolor interior «tan sensible e intolerable» (6M 1,9) que no admite ningún consuelo, pareciera que todo está perdido (cf. 6M 1,3). Solo la misericordia del Señor o alguna palabra suya puede dar consuelo y quitar tanta herida de amor, pues «quiere este gran Dios que conozcamos rey y nuestra miseria» (6M 1,12).

A medida que crece el amor, crece la pena interior por sentir la ausencia del Amado. Los deseos del alma se aumentan por la experiencia de la presencia divina. Vive una soledad diferente, aunque reciba muchas gracias divinas, «gime y anda llorosa» porque el dolor de la ausencia se aumenta, se siente apartada de gozarle (cf. 6M 11,1). Se aumentan los deseos de morir y acontece la gran purificación interior con un

¹³⁰ Cf. Jesús Castellano Cervera, *Guiones de doctrina teresiana*, 129.

dolor que viene de lo más interior del alma, no hay memoria del Señor, la potencias no realizan ninguna operación y se acrecienta más el dolor. Solo la voz del Señor, la espera en su misericordia hace que se pueda vivir la experiencia para que quede totalmente dispuesta para la unión con Dios (cf. 6M 11,6); despojada el alma de sí misma y guiada solo por Dios está purificada para la unión¹³¹.

3.6.2. Diversas iluminaciones

En medio del dolor por sentir la ausencia divina, el Señor aumenta los deseos del alma a través de diversos medios para una mejor comprensión del misterio (hablas, arrobamientos, visiones, vuelos del espíritu, entre otros). Son unas señales de la trascendencia de lo que se le ofrece al hombre en el encuentro divino para que tenga «ánimo» de la unión con Dios (cf. 6M 4,1)¹³². El movimiento divino se realiza desde el interior de la persona y hace crecer los deseos por Dios, experimenta su renovación interior y el perdón de sus culpas (cf. 6M 4,3), pues «el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios ni con tan gran luz y conocimiento de su Majestad»¹³³, de manera que quedan fijas en el alma unas verdades de la grandeza de Dios que, aunque no tuviese fe, puede adorarle (cf. 6M 4,6).

Dios despierta el alma y le muestra algunos secretos, produciendo una «certidumbre» para que «viese y creyese que era Dios» y, aunque no entiende nada, pues las potencias no ejercen sus funciones, ni los sentidos perciben nada, estalla en alabanzas a Dios por aquello que le da a comprender. Así, se abre para el seguidor una nueva forma de conocimiento por el amor. Dios deja de ser objeto de conocimiento del hombre y se muestra como la raíz misma de la vida del seguidor, como sujeto de la relación que imprime en la memoria grandes secretos que jamás se olvidan y que despierta la voluntad a amar, desprendida de toda criatura (cf. 6M 4,14), con la convicción de no querer otro esposo, ya que está «el alma tan hecha una cosa con Dios,

¹³¹ Para completar el estudio sobre la «noche teresiana» se recomienda ver: Secundino Castro, “Noche oscura en *Las Moradas* de santa Teresa”, en *El camino de lo inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, 131-151; María Teresa Gil Muñoz, “La noche oscura de Teresa de Jesús (Aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica)” (Tesis Doctoral, Pontificia Universidad Comillas, 2017).

¹³² Cf. Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 138.

¹³³ 6M 4,4.

metida en este aposento de cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas» (6M 4,8).

Dios quiere mostrar su gran poder para que el alma le ame, se conozca a sí misma, vea su pobreza y miseria, y tome conciencia de que todo le ha sido dado como un regalo divino (cf. 6M 5,6). El alma del seguidor debe mantener el ánimo y, sobre todo, la humildad por todo aquello que se le muestra de forma novedosa, pues «párecelle que toda junta ha estado en otra región muy diferente de en ésta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas» (6M 5,7).

Todo este nuevo conocimiento que experimenta el seguidor en la integridad de su ser, tiene tintes escatológicos, ya que «parece que le ha querido el Señor mostrar algo de la tierra adonde ha de ir, como llevaron señas los que enviaron a la tierra de promisión los del pueblo de Israel, para que pase los trabajos de este camino tan trabajoso, sabiendo adónde ha de ir a descansar» (6M 5,9). Teresa cataloga estos regalos como «las joyas que comienza el Esposo a dar a su esposa» antes de la consumación del matrimonio en donde descansará constantemente en la paz de Dios (cf. 6M 5,11). Se producen tres efectos principales en el alma: conocimiento de la grandeza divina, mayor conocimiento de sí que se refleja en humildad y gran desasimiento de todo para servir solo a Dios en los hermanos.

La gran iluminación que Dios ofrece al seguidor hace referencia a la Sacratísima Humanidad de Cristo, como andaba en el mundo o después de resucitado, «porque su resplandor es como una luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada como un diamante» (6M 9,4). Queda esculpida esta «imagen gloriosísima» en la imaginación, verdaderamente viva que le habla y le muestra secretos. Supera nuestra imaginación y entendimiento, ya que su presencia es «de tan grandísima majestad, que hace gran espanto al alma» (6M 9,5). Este recuerdo en la memoria hace gran consuelo, aunque recibir estas iluminaciones no son señal de santidad ni de recibir más gloria, sino que quedan las personas «más obligadas a servir, pues es recibir más» (6M 9,16).

Otra iluminación que experimenta el seguidor no tiene ya que ver con la visión imaginaria de la Sacratísima humanidad, sino un visión intelectual donde se le descubre cómo «en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo» (6M 10,2). Ahora Dios es el palacio que nos contiene a todos, en Él vivimos, nos movemos y existimos (Hch 17,28) y quiere que amemos y perdonemos a los otros para que «imitemos en algo este gran Dios» (6M 10,4).

3.6.3. Ímpetus unitivos

Con la novedosa iluminación que se le ofrece al seguidor, también se renuevan las fuerzas para vivir en una comunión más intensa con Dios, se afianzan las virtudes para prepararse a la unión más íntima y al trabajo por el Reino de Dios. Surgen los ímpetus como fuerzas súbitas y aceleradas en el interior del alma que producen alegría para alabar a Dios (cf. 6M 6,10-11).

La misma Teresa dice que llama ímpetus a «un deseo que da al alma algunas veces, sin haber precedido antes oración – y aún lo más continuo -, sino una memoria que viene de presto de que está ausente de Dios o de alguna palabra que oye que vaya a esto»¹³⁴. Estos deseos que suscita Dios en el alma del seguidor desde su interior, acrecientan el amor por Él y los impulsos de vivir para trabajar y que otros le conozcan y amen. Se trata de un repliegue hacia el centro del alma donde acontece la unión con Dios y desde donde el seguidor puede salir de sí mismo y amar a los otros.

Este deseo impetuoso de alcanzar la meta hace que el seguidor permanezca en el camino de la oración hasta ver a Dios en la visión beatífica, pues el hombre es un hombre de deseos y su verdadero y único deseo es Dios mismo en donde puede realizarse integralmente¹³⁵. Los deseos impetuosos de Dios adquieren un carácter escatológico en la medida en que anticipan la posesión de Dios, de los bienes eternos, con la certeza o «certidumbre», en términos teresianos, de poseerlos algún día.

¹³⁴ CC 54,11; cf. V 29.

¹³⁵ Cf. Ysabel de Andía, *Homo viator. Antropología del camino espiritual*, 903-940.

3.7. En las cimas de la santidad

La plenitud de la experiencia de Dios según *Las Moradas* consiste en la permanente vivencia de la inhabitación trinitaria. Después de las experiencias en que se aumentan los deseos del seguidor porque llegue la unión con Dios, es introducido en la morada del alma donde Él habita, «otro cielo», «pues dentro de esta alma hay morada para Dios» (7M 1,5) y se le quitan las escamas de los ojos para que entienda lo que sucede.

En visión intelectual se le muestran las Tres Personas de la Trinidad y le dan a entender que están en lo interior de su alma, que «nunca más le parece se fueron de con ella» (7M 1,7; cf. CC 14). Aquí quiere Dios disponer el alma de la persona para quitarle todo miedo y darle paz en medio de tantas ocupaciones. Entiende que, aunque «el alma está toda junta», «hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu aunque sea todo uno». También, en lo más profundo de la experiencia, entiende que «el alma es diferente cosa de las potencias, y que no es todo una cosa» (7M 1,11).

Después de la experiencia trinitaria, acontece el matrimonio espiritual en lo más profundo del alma, la primera vez por visión imaginaria de la Humanidad de Cristo; luego, en visión intelectual mucho más delicada que las anteriores, queda el espíritu de esta alma hecha una cosa con Dios (cf. 7M 2,1-3). Hace tal operación el Señor en el alma de su seguidor que aparta todo lo que es corpóreo en el alma y la deja en puro espíritu, para que se pueda «juntar en esta unión celestial con el espíritu increado; que es muy cierto que, vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ella por amor de Dios, el mismo Señor la ha de henchir de sí» (7M 2,7). Se trata de un proceso de «disposición» del ser del seguidor para «vaciar» todo aquello que impide el encuentro en espíritu. Consiste en la espiritualización del alma del seguidor por amor de Dios. Simbólicamente se representa como la muerte gozosa de la «mariposilla», significando la total disposición del seguidor transformado en espíritu porque su vida ya es Cristo.

La persona a quien el Señor introduce en lo más profundo de sí, vive en gran paz, segura de la salvación de Dios mientras «ella no lo ofendiere», con grandes deseos de servir a Dios. Las pasiones están integradas, pues la vida del seguidor es Cristo (cf. 7M 2,1-5) y está totalmente entregado a Dios en su servicio.

Al finalizar el recorrido en el camino de oración, el seguidor es sumergido en la vivencia intratrinitaria a la que tiene acceso gracias a la persona de Cristo. Por la unión en el matrimonio espiritual en donde queda esculpida la imagen de Cristo en el alma de su seguidor y, a la vez, la imagen del seguidor se esculpe en Cristo, se obtiene el acceso a la Trinidad (cf. 7M 2,8). Al ser introducida en lo más profundo de su yo, Teresa narra que encuentra la imagen de Cristo. Ve «esculpida» en su centro la imagen de Cristo resucitado en su Sacratísima Humanidad; además, ve su alma como «un espejo claro toda», es decir, la totalidad de su ser, el alma en su integridad con sus potencias y sentidos. En este espejo de su alma veía a Cristo¹³⁶, «y también este espejo (yo no sé decir cómo) se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa» (V 40,5).

De acuerdo con el análisis que realiza A. Mas¹³⁷ en su estudio sobre las *Séptimas Moradas*, la novedad de este texto teresiano radica en que toda el alma de la persona queda inundada por la imagen de Cristo. Se destacan cuatro momentos de la experiencia: 1) el alma es como un «espejo»; 2) Cristo se representa en el centro de su alma; 3) en toda el alma se ve a Cristo; 4) el alma se esculpe en Cristo por una comunicación de amor. La experiencia teresiana narrada en *Vida* tiene repercusiones en el matrimonio espiritual, pues se concluye que Cristo ha sido esculpido en lo más profundo del ser del hombre y el hombre en su totalidad ha sido esculpido en Cristo resucitado: «adonde nuestra imagen está esculpida» (7M 2,8).

El seguidor de Cristo no llegará a conocerse si no se ve reflejado en el mismo Cristo y, por Él, en Dios (cf. 1M 2,9). Adquiere su identidad personal más profunda cuando ve esculpida su imagen en Cristo y en Él descubre su semejanza. Se reconoce en

¹³⁶ Escribe Teresa en V. 40,5 que veía a Cristo «como le suelo ver», es decir, resucitado, con su corona de espinas y mostrando las heridas de sus manos producidas por los clavos de la crucifixión (cf. V 39,1).

¹³⁷ Cf. Antonio Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, 342-357.

el Otro, se ve y actúa desde el Otro en una relación dialéctica de amor entre el hombre y Cristo. Recupera la imagen y semejanza divina que había perdido por causa del pecado, pues la semejanza supone la relación de parentesco natural entre los hijos y sus padres, relación que ha sido recuperada por la adopción filial que nos hace hijos en el Hijo del Padre por la gracia del Espíritu Santo¹³⁸.

De acuerdo con P. Cerezo, el espejo interior es el lugar de la imagen, y el hombre como espejo es un medio de reverberación, nunca remite a sí mismo. Según esto, «la imagen reverbera de sí, y lo que en ella esplende es el modelo de que proviene»¹³⁹, así lo que el seguidor de Cristo refleja es al mismo Cristo, exaltando su papel mediador como puerta de acceso al misterio del hombre y de Dios. En Cristo el hombre descubre el modelo de la libertad transfigurada, obediente y, a la vez, autónoma, porque se funda en el vínculo del amor. Libertad que le ha sido dada en la medida en que se dispone para dejarse vaciar de todo lo que sea criatura y ser llenado del amor de Dios. Una libertad hecha a la medida de Dios.

Al finalizar el proceso de transformación del seguidor, entendido como un proceso de espiritualización para vivir unido a Cristo y en Él con la Trinidad, el seguidor descubre que Cristo es el modelo y la imagen del hombre nuevo, del verdadero cristiano. Su psicología ha sido transformada para que todos sus deseos de ver a Dios se dirijan a su servicio en el amor a los otros. En este punto de la vivencia espiritual, la santidad se traduce en una entrega sin condiciones al servicio de Dios en la Iglesia, entendido como ímpetus apostólicos: «de todas las maneras que pudiéremos lleguemos almas para que se salven y siempre le alaben» (7M 4,12). Santidad que se vive en obras concretas de amor echando mano «de lo que tenemos a mano para servir a nuestro Señor en cosas posibles» (7M 4,14). Teresa nos deja su visión sobre lo que es ser espiritual:

«Hacerse esclavos de Dios, a quien, señalados con su hierro que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad, los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como

¹³⁸ Cf. Ysabel de Andia, *Homo viator. Antropología del camino espiritual*, 72-73.

¹³⁹ Pedro Cerezo Galán, “La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús”, 203.

Él lo fue; que no les hace ningún agravio ni pequeña merced. Y si a esto no se determinan, no hayan miedo que aprovechen mucho, porque todo este edificio -como he dicho- es su cimiento humildad»¹⁴⁰.

3.8. Recapitulación y conclusiones

La antropología teresiana en su totalidad se comprende a partir de su experiencia del matrimonio espiritual. Su punto de partida son tres conceptos antropológicos bíblicos fundamentales: el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, la inhabitación divina y la comunicación permanente de Dios a la persona. Su visión sobre el hombre tiene su correspondencia con las intuiciones de los escritos bíblicos.

En todo el camino de oración, al hablar de Dios, habla de su acción en el hombre y, por eso, su visión es antropocéntrica, pues todo acontece dentro de él. El misterio de Dios es visto desde lo que acontece en la persona humana en el proceso de espiritualización y se apoya en la estructura del hombre. La alegoría del «castillo interior» le sirve para diseñar la estructura del ser humano entendido en su totalidad e integralidad como cuerpo, alma, espíritu o centro del alma, con todos sus sentidos y potencias, sus deseos e ímpetus. Esta estructura es la que Teresa conoce por su experiencia de oración donde se le muestran las honduras del alma hasta su más profundo centro.

El cuerpo es lo más superficial de la persona que permite la comunicación con su realidad exterior y participa de la misma realidad corporal de la Humanidad de Cristo. Pero, aparece también como un obstáculo para la interiorización porque la persona puede quedarse en la inmediatez del cuerpo y sus limitaciones. Sin embargo, cuerpo y alma son inseparables y padecen de un modo diverso según lo expresa nuestra autora (cf. 6M 11,7). Al cuerpo corresponde la comunicación con la realidad exterior y es, a la vez, el primer paso para introducirse en la interioridad¹⁴¹.

¹⁴⁰ 7M 4,8.

¹⁴¹ Cf. Antonio Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, 374-376.

Lo propio del alma es la interioridad en el recorrido hacia su centro. Teresa no puede imaginarse a sí misma sin hablar del alma en su vertiente de trascendencia, en su relación con la acción de Dios que salva¹⁴². Su comprensión del «alma» no proviene de un enfoque meramente psicológico, sino religioso y teológico existencial gracias a su propia experiencia. El alma está compuesta por las potencias: memoria, entendimiento y voluntad.

La memoria tiene como función recordar lo hasta ahora vivido por la persona, en especial, recuerda que Dios le ha dado el ser. También le hace tomar conciencia de su pecado y permite que las palabras y visiones del Señor queden impresas y esculpidas en ella (cf. 6M 4,5; 6M 5,11).

El entendimiento tiene como función principal el discurrir y conocer el objeto para que la persona pueda amar (cf. 6M 7,10). Esta potencia es la que hace posible la meditación en los misterios de la vida de Cristo y nos ayuda a recoger los sentidos (cf. 4M 1,6; 6M 7,10). La actividad propia del entendimiento se supera cuando la persona, conocido ya el misterio de Cristo que se le revela, queda en disposición para amar. En *Las Moradas*, Teresa expresa la diferenciación entre el entendimiento y el pensamiento o imaginación, que en otros escritos había confundido (cf. 4M 1,8).

La imaginación o pensamiento ayuda en todo el proceso de espiritualización del alma. Posee un elemento que comunica la realidad exterior con la interior para dirigir las ansias y deseos hacia la vida interior o hacia las fantasías. En la oración, Teresa pide que no se sigan sus insinuaciones y se mantengan las operaciones del entendimiento y la voluntad (cf. 4M 1,13).

La voluntad es la potencia que posibilita en el hombre el amar. La voluntad y el amor se diferencian, pero se relacionan, pues el amor es «una saeta que envía la voluntad» (MC 6,5). Así, en la voluntad surge en el seguidor el amar como una donación de sí mismo, como entrega total de su voluntad expresada en amor. En este proceso requiere del entendimiento para despertar el amor, aunque cuando ya está

¹⁴² Cf. Tomás Álvarez, “Alma”, en *DST*, 32-37.

encendida en amar, no requiere del discurrir pues ya la voluntad está toda unida en amar (cf. MC 6,11).

También en la voluntad se toman las decisiones y se determina el seguidor a amar. En resumen, la voluntad inicialmente toma conciencia de las decisiones que va a realizar, es decir, se determina y luego actúa. Recordemos que el objetivo de la vida espiritual según Teresa, consiste en «trabajar y determinarse y disponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conformar con la de Dios» (2M 1,8).

Por deseo se entiende el interés o apetencia que una persona tiene por conseguir la posesión o la realización de algo o alguien. En santa Teresa, el seguimiento de Cristo en términos del deseo se puede ver como una liberación del mismo que obra Cristo a partir de la confianza y el abandono del seguidor en la misericordia divina. La fe se entiende como un proceso de transfiguración del deseo, o mejor, conversión del deseo, por la atracción que ejerce Cristo sobre sus seguidores para encaminarlos desde el amor propio, egoísta, a la total donación de la vida en el amor.

En todo el proceso de transfiguración de los deseos del seguidor en el camino de la oración, van surgiendo las virtudes y, a la vez, se exigen las virtudes en el camino de oración. Así, los dos principios se implican: la vida de oración exige las virtudes y el mejor medio para alcanzar las virtudes y profundizar en ellas es la vida de oración. Por medio de las virtudes el seguidor es descentrado de sí mismo en sus diversas relaciones para centrarlo en la verdad de Dios, liberador del hombre.

La vida transformada del seguidor como «hombre nuevo» en Cristo, la Suma Verdad, es posible por dos caminos según la doctrina teresiana. En el primer camino predomina la gracia de Dios, su presencia, que lleva al seguidor a la unión o experiencia mística de la conversión (unión regalada). En el otro, además de la gracia de Dios, se requiere la participación activa del seguidor por el permanente rendimiento de su voluntad a la voluntad divina en el amor (unión no regalada).

La imagen del «centro del alma» o espíritu es fundamental en *Las Moradas*, pues en él convergen los distintos simbolismos y se entrelazan los tejidos de imágenes conectadas entre sí para transmitir su mensaje doctrinal y literario, de forma que «el centro del alma» se convierte en una expresión - símbolo fundamental y uno de sus grandes aportes a la antropología teológica. En el centro del alma es donde acontece el matrimonio espiritual entre Dios y el alma, donde se junta el espíritu humano con el espíritu increado, reproduciendo la relación al interior entre las Personas divinas.

El seguidor de Cristo no llegará a conocerse si no se ve reflejado en el mismo Cristo y, por Él, en Dios (cf. 1M 2,9). Adquiere su identidad personal más profunda cuando ve esculpida su imagen en Cristo y en Él descubre su semejanza. Se reconoce en el Otro, se ve y actúa desde el Otro, en una relación dialéctica de amor entre el hombre y Cristo. Recupera la imagen y semejanza divina que había perdido por causa del pecado, pues la semejanza supone la relación de parentesco natural entre los hijos y sus padres, relación que ha sido recuperada por la adopción filial que nos hace hijos en el Hijo del Padre por la gracia del Espíritu Santo. Es por esto que el seguimiento permite que se descubra la imagen de Cristo en su seguidor y viceversa, para que así, el seguidor pueda adentrarse en el misterio del hombre desde la perspectiva de la Encarnación del Verbo y se relacione en su totalidad de hombre desde el amor con Dios Uno y Trino y con los otros, hijos todos de un mismo Padre.

En Cristo, el hombre descubre el modelo de la libertad transfigurada, obediente y autónoma, porque se funda en el vínculo del amor. Libertad que le ha sido dada en la medida en que se dispone para dejarse vaciar de todo lo que sea criatura y ser llenado del amor de Dios. Una libertad hecha a la medida de Dios que lo hace verdadero hombre en el amor hasta entregar la vida en el servicio a Dios y a los otros.

4. CRISTOLOGÍA DEL SEGUIMIENTO EN *LAS MORADAS*

Después de estudiar la antropología teresiana, centraremos la atención en el otro y principal actor del proceso espiritual planteado por nuestra autora en *Las Moradas*: Dios. En el proceso espiritual teresiano la realidad de Dios se fue configurando en realidad de Jesucristo. Según W. M. Thompson¹, Teresa tuvo que hacer una cristología nueva a la de su época en la que no hay separación entre la humanidad y la divinidad de Jesús; ella enfatiza el papel mediador de la persona de Jesús en la vida espiritual. De acuerdo con S. Castro² la cristología es quizás el tema favorito de la Santa, su tesis fundamental; el Dios de Teresa sabe a Cristo, hasta el punto de que «devuelve a la mística su sentido cristológico y a la cristología su sentido de profunda experiencia»³.

Aunque Teresa no pretendió escribir sobre lo que hoy llamamos cristología, al narrar su vida espiritual toca los diversos misterios de la vida de Cristo⁴. Abordaremos este capítulo a partir del análisis de los textos cristológicos en cada una de *Las Moradas* para identificar sus implicaciones en el seguimiento, teniendo en cuenta la relación que emerge con las otras obras principales de la Santa, de forma especial, en su Autobiografía. Además, nos ayudaremos de los principales estudios sobre el tema, en especial los realizados por Tomás Álvarez, Jesús Castellano, Secundino Castro, Ángel María García Ordás, Antonio Mas Arrondo, Maximiliano Herráiz, entre otros⁵.

¹ Cf. William M. Thompson, *Fuego y Luz. Mística y Teología* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009), 129.

² Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 2ª ed. (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009), 14.

³ *Ibid.*, La mística de Teresa de Jesús, 23-24.

⁴ Según Tomás Álvarez, en Teresa está mucho más presente la crisonomía que la cristología, es decir, en ella se aprecia con mayor claridad los aspectos evangélicos del seguimiento y la imitación (Cristo «camino» y «dechado») que los estudios sistemáticos sobre los misterios del Señor (Cristo «palabra» y «revelación» del Padre). Esto se comprende más como un principio metodológico de nuestra autora, pues su postura ante el misterio de Cristo es inicialmente una cristopatía, es decir, experiencia mística y profética con el crucificado; después pasa a ser crisonomía y cristología, como respuesta de seguimiento y palabra sobre el misterio de Cristo (cf. Tomás Álvarez, «Jesucristo en la experiencia de santa Teresa» en *Estudios Teresianos. Doctrina espiritual*, dir. Tomás Álvarez (Burgos: Monte Carmelo, 1996), 3:11-43).

⁵ Secundino Castro presenta varias obras sobre el tema cristológico en Teresa: *Cristología teresiana; Ser cristiano según santa Teresa; Cristo. Vida del hombre; El camino de lo inefable y La mística de Teresa de Jesús*. La obra clásica de Ángel María García Ordás: *Teresa de Jesús, Presencia y experiencia*, es fundamental a la hora de abordar la cristología teresiana. También tendremos en cuenta los aportes de Antonio Mas en su obra: *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual y Acercar el cielo*.

A partir de ahora vamos a estudiar el proceso de revelación gradual de la persona de Jesucristo en la propuesta de Teresa en *Las Moradas*, como un proceso de seguimiento de Cristo. En los capítulos anteriores hemos estudiado el tema del seguimiento en la principal obra teresiana, primero como itinerario espiritual, luego sus implicaciones para la antropología y ahora abordaremos el tema desde la cristología.

4.1. Cristología existencial teresiana: Dios sale al encuentro del hombre

Indiscutiblemente el proceso de la percepción de Dios en Teresa de Jesús ha quedado reflejado en su misma existencia. En los dos primeros capítulos de *Vida* describe el tiempo de su infancia y la entrada en su juventud; etapas de su historia en las que recuerda que Dios la andaba «mirando y remirando» por dónde volverla a sí (cf. V 2,8). En su niñez oraba en soledad *Padrenuestros* y *Avemarías*, leía vidas de santos y libros de caballerías, y cultivaba la devoción a las imágenes religiosas (cf. V 1-2).

Después de la muerte de su madre, en su adolescencia y en el despertar a su ser de mujer, por decisión de su padre es ingresada como seglar en el monasterio agustino de *Santa María de Gracia* en Ávila (cf. V 2,6). En el encuentro amistoso con la monja María de Briceño y, en especial, a partir de su testimonio vocacional⁶, comienza a fraguarse en Teresa la recuperación de los deseos por Dios que había experimentado en su infancia. Por primera vez en sus escritos encontramos la palabra «Evangelio» y se vislumbran las meditaciones iniciales de la Pasión del Señor (cf. V 3,1). De acuerdo con S. Castro, «la imagen de Dios se estaba concretizando en Jesucristo»⁷. Teresa empieza a comprender que su vida no es ajena al Dios de la Encarnación que se hace cercano al hombre, un Dios que la busca. Los primeros años de su vida corresponden a un periodo que podríamos llamar de «cristología imprecisa»⁸, porque en medio de devociones y toma de decisiones trascendentales comienza la identificación lenta de Cristo en su existencia; se va concretando lo religioso de su existencia en la persona de Jesús.

⁶ Las palabras del evangelio que inician el camino vocacional de la monja agustina: «Muchos son los llamados y pocos los escogidos» (Mt 20,16), ejercieron una fuerte influencia en Teresa de Jesús.

⁷ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 29.

⁸ *Ibid.*, 46-47.

Por causa de la enfermedad y después de año y medio, abandona el monasterio agustino. Emprende el viaje a casa de su hermana María, en Castellanos de la Cañada, en búsqueda de recuperación; en el camino se detiene en el hogar de su tío Pedro, con quien pasa largos ratos de lectura de libros piadosos⁹. Lecturas que producen resultados asombrosos en su corazón:

«Aunque fueron los días que estuve pocos, con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada y la vanidad del mundo y cómo acababa en breve; [...]. Y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado; y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle»¹⁰.

La decisión que se forjó a partir de las lecturas piadosas en casa de su tío Pedro, le acarreó una batalla interior durante tres meses; al final optó por la vida religiosa como vivencia del seguimiento de Cristo, el «mejor y más seguro estado» para ella. En las meditaciones de la Pasión del Señor, Teresa concluye que Cristo espera una respuesta de parte del seguidor en la misma línea de la entrega y del amor, así como Él lo hizo¹¹. Ella ofrece una respuesta de fe por Aquél que se encarnó y padeció por ella (cf. V 3,6), abandonando la casa paterna, aun en contra de la voluntad de su padre, e ingresando al monasterio carmelitano de *La Encarnación*; en esta etapa de su vida le interesaba más servir a Dios y el remedio de su propia alma, que los intereses familiares (cf. V 4,1).

Los primeros años como religiosa carmelita estuvieron marcados por «la gran determinación y contento» con que realizó su profesión a la edad de veintidós años (en 1537), al punto que llegó a calificarla como un «desposorio» (cf. V 4,2). Son los comienzos de una espiritualidad centrada en Cristo. Con el paso del tiempo la vida

⁹ Durante el tiempo de recuperación de su enfermedad lee las *Cartas* de san Jerónimo que la ayudan a discernir su vocación (cf. V 3,7). Efrén de la Madre de Dios presenta un listado de los posibles libros en la biblioteca de don Pedro Sánchez de Cepeda. Entre estos libros están las *Cartas* de san Jerónimo, traducidas por Juan de Molina en 1532 (cf. Efrén Montalva de la Madre de Dios, *Santa Teresa por dentro* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973), 97-99). El influjo de los autores en la obra teresiana fue tratado en la segunda parte del Capítulo Primero de esta investigación.

¹⁰ V 3,5.

¹¹ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 31.

religiosa, o mejor, la vida espiritual, será para ella un desposorio con la persona de Jesucristo (cf. 6M 4).

En su vida de religiosa carmelita, Teresa poco a poco va meditando los misterios de Cristo con la ayuda de «buenos libros», en especial del *Tercer Abecedario*. Aprende sobre la oración de recogimiento de los sentidos y las potencias, que la lleva a encontrarse consigo misma, y a profundizar en su vivencia de Jesucristo. La orientación cristológica de su oración ya es muy marcada: «representaba en lo interior» a Cristo y aconsejaba siempre meditar su vida (cf. V 4,7; CV 26,2-10). Con S. Castro podemos decir que en este periodo de su vida Teresa experimenta una «cristología cabe sí o junto a sí»¹²; en palabras de García Ordás, se trata de experiencias de yuxtaposición en las que Teresa mira, habla y se pone en contacto con Cristo¹³.

La siguiente etapa en la vida de Teresa sobre su experiencia cristológica es la que se denomina «implícita»¹⁴. Después de la enfermedad que la paralizó por tres años, deseaba sanar «para estar a solas en oración» (V 6,2). Experimentó la intercesión de san José y se convirtió en difusora de su devoción. Sin embargo, comenzó a darse por entero a las amistades particulares, esto le ocasionó el «daño y distraimiento» de su alma. Para remediar dicho daño y enseñarle sobre el mal que ocasionaban estas relaciones, el mismo Cristo salió a su encuentro: «representóseme Cristo delante con mucho rigor, dándome a entender lo que de aquello le pesaba. Vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quedóme tan imprimido, que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente»¹⁵.

¹² *Ibíd.*, 47-48.

¹³ Cf. Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 63-64.

¹⁴ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 48. En los estudios de cristología actualmente hay acuerdo en considerar que no es preciso buscar en la vida de Jesús la utilización de un título que diga explícitamente su identidad. Jesús no enseña expresamente quién es Él. Es por las palabras y el comportamiento de Jesús como se revela su identidad. De ahí que el ministerio del Jesús prepascual fue el tiempo de la cristología implícita. La búsqueda de un punto de apoyo prepascual para el kerigma de Cristo es independiente del uso o no de títulos cristológicos por parte de Jesús (p.e. Hijo de Dios, Mesías, Hijo del hombre). De forma implícita se encuentran estos títulos en su conducta y en su predicación (cf. Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico*, 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2000), 17-32; Bernard Sesböté, “Cristo/cristología” en *DCT*, 325-333).

¹⁵ V 7,6. A pesar de que esta visión causó gran impacto en Teresa, algunos estudios de su biografía no la catalogan como la primera, porque en la serie de las visiones que ella misma registra no aparece así, ni tuvo los efectos trascendentales para su vida espiritual (cf. Mauricio Martín del Blanco, “Visiones místicas en santa Teresa de Jesús”, *Monte Carmelo* 76 (1968): 30-31; Efrén de la Madre de Dios y Otger

Este suceso novedoso en la experiencia cristológica existencial de la joven abulense es el primer contacto con el mundo sobrenatural por medio de una visión cristológica, en la que el Señor le hizo sentir su disgusto y, a la vez, la iluminó sobre la necesidad de la entrega total, incluyendo sus afectos. Comprendió que la vida religiosa es un ofrecimiento incondicional a Dios. A pesar de la búsqueda que Cristo le hacía, Teresa se mantuvo en la ceguera de sus afectos por las amistades particulares. El descuido de la oración y el distraerse en sus amistades la llevaron a la pérdida del gusto por «las cosas de virtud» (V 7,1).

Durante esta época de su vida, abandonó parcialmente su forma habitual de oración; tal vez influenciada por algunos confesores y personas espirituales, que enseñaban que había que sustraer la imaginación de las realidades corporales, incluso de la Humanidad de Cristo. Expresa Teresa: «estuve un año, y más, sin tener oración, pareciéndome más humildad»¹⁶. Esta época también estuvo marcada por el dolor que le ocasionó la muerte de su padre (cf. V 7,14-16). Con la ayuda de su confesor, el dominico Vicente Barrón, lentamente volvió al camino de oración lleno de muchos trabajos, «porque no andaba el espíritu señor, sino esclavo» (V 7,17). De forma gradual experimenta la salvación de Dios por medio de Jesucristo, disponiendo su alma al arrepentimiento de sus pecados para gustar de los «regalos y mercedes» divinos (cf. V 7,19).

Por espacio de veinte años la vida religiosa de Teresa transcurrió en un «mar tempestuoso», en medio de faltas a Dios «por no estar arrimada a esta fuerte columna de la oración»¹⁷. En este punto de su experiencia cristológica, Teresa recomienda la oración como «el medio por donde puede tornarse a remediar» un alma; el trato de amistad con Cristo es el camino que conduce a Dios. Además, comenzaba a afianzarse

Steggink, *Tiempo y Vida de santa Teresa*, 3ª ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996), 136-137).

¹⁶ V 7,11.

¹⁷ V 8,1.

en la convicción de que su vida religiosa no es un simple cumplimiento de normas religiosas, sino que es una relación de «amistad totalizante con Jesucristo»¹⁸.

El proceso de madurez de la vida religiosa de Teresa en *La Encarnación* iba en aumento. Las etapas anteriores de su existencia la prepararon para el acontecimiento determinante de su conversión ante la imagen del «Cristo muy llagado»¹⁹. Por medio de este suceso particular, ella intuyó el dolor de Cristo y todos sus sufrimientos «por nosotros». Para ella, esta expresión «por nosotros» la lleva a pensar en la dimensión eclesial de la cruz de Cristo. Como en el evangelio, el encuentro con Cristo trae como consecuencia la conversión de la persona y de aquellos que son testigos del mismo²⁰.

A partir de esta conversión, Teresa «procuraba representar a Cristo dentro de sí»²¹, aumentó su afición de estar más tiempo con Él, a darse más a la oración y a evitar las cosas que la hacían daño. La persona de Jesucristo, humano y divino, se constituyó en el centro de su oración, como si viviera y existiera dentro de ella. Se trata de la interiorización de la persona de Jesucristo en la vida de Teresa, al punto de que ella no «podía dudar que estaba dentro de mí, o yo toda engolfada en Él»²². De acuerdo con S. Castro, se llama este periodo «cristología del en sí»²³. En palabras de García Ordás es la experiencia de «la presencia de interiorización»²⁴ de Cristo en Teresa y el inicio de las grandes experiencias místicas.

A manera de resumen, podemos afirmar que la cristología existencial teresiana es un proceso progresivo de seguimiento que se inicia con una manifestación cristológica «imprecisa» en la que no se establece una relación profunda entre Cristo y su seguidor. Esta primera etapa en la vida de Teresa corresponde a sus devociones de niña y a las primeras lecturas en sus primeros años de adolescencia. Posteriormente la

¹⁸ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 40.

¹⁹ Cf. V 9,1-3. Al hablar del momento puntual de la conversión ante la imagen de Cristo, nos referimos a la serie de conversiones previas que afloran en este momento cumbre de su vida.

²⁰ Cf. Lc 5,1-11. En el texto evangélico lucano los compañeros de pesca de Simón son partícipes de la experiencia del encuentro con Jesús.

²¹ V 9,4.

²² V 10,1.

²³ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 48-49.

²⁴ Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 66.

presencia divina se comienza a concretar en la persona de Jesucristo y transita por la etapa del «junto a sí», en palabras de Teresa: «cabe Cristo» o «cabe vos»²⁵; época en que profundiza en la meditación de los misterios de Cristo, especialmente en la Pasión, y decide su estado vocacional esforzándose en el proceso de interiorización de la presencia de Jesucristo. En palabras de García Ordás, se trata de una «presencia exterior, por yuxtaposición».

Posteriormente, a pesar de sus descuidos en la oración abandonando la meditación de la Humanidad de Cristo y de sus distracciones en amistades particulares, vive la etapa de la «cristología implícita», Cristo está con ella aunque hubiese abstraído de su imaginación toda representación corporal de Él. Después de tomar conciencia del error en el que estaba, regresa a la meditación de los misterios de Cristo y decide centrarse en su Humanidad, pues «el Cristo de Teresa es el Cristo de la Encarnación»²⁶. Con la conversión ante «el Cristo muy llagado», se inició la liberación de sus afectos y comienza la etapa de la cristología «del en sí» o de «presencia de interiorización», entendida como experiencia profunda de interiorización de Cristo en la vida de Teresa hasta llegar a la renovación total de su ser y la configuración con Él en el desposorio y matrimonio espiritual.

La búsqueda de Dios que realizó Teresa le sirvió para «la adquisición de un estilo de vida espiritual propio»²⁷, aunque muchas veces sus esfuerzos no obtuvieron resultados. Sin embargo, comenzó a aplicar los elementos de la amistad humana a la relación humano-divina centrandolo todo en la persona de Cristo. Sus esfuerzos obtuvieron resultados cuando la persona de Cristo salió a su encuentro. El Dios de Teresa es el Cristo que sufrió por ella y que la busca de diversas maneras. Dios sale al encuentro de Teresa y se le revela en la persona de su Hijo. Esta experiencia es la que Teresa plasmó en *Las Moradas* como un camino de cristificación que afecta la totalidad de la existencia del seguidor.

²⁵ V 10,1; CV 26,1

²⁶ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 43.

²⁷ *Ibíd.*, 63.

4.2. Seguimiento y mirada

Como dijimos en el capítulo anterior, Teresa inicia el proceso espiritual de *Las Moradas* con fundamentos bíblicos antropológicos que están directamente relacionados con la persona de Cristo: su condición de criatura, pues el hombre es hecho a imagen y semejanza divina; su dignidad espiritual que radica en el hecho de que el hombre es inhabitado por Dios; su vocación a la comunión con Dios, ya que el hombre es objeto de la comunicación divina²⁸. Además, Teresa presenta la realidad del hombre dividido en su interior a causa del pecado, que tergiversa la imagen divina, la dignidad espiritual y su condición dialogal. A partir de estos fundamentos, las *Primeras Moradas* muestran la forma cómo Dios explicita su salvación a la persona por medio de Cristo: «¡Oh almas redimidas por la sangre de Jesucristo!»²⁹.

La salvación divina que se realiza por medio de Jesucristo hace que la persona salga de su estado inicial de parálisis en el que se encuentra. Para aquellos que no pueden entrar en sí mismos por medio de la oración, se requiere un mandato del Señor para que se levanten y entren en su propio castillo (cf. 1M 1,8). El desvelamiento de la persona de Cristo es como el camino que transitó el ciego de nacimiento del evangelio hasta llegar al reconocimiento de Jesús como el Señor (cf. Jn 9,2ss). Un recorrido gradual hacia el centro del «yo» de la mano de Jesucristo, para ser iluminados por la luz «de aquel sol resplandeciente» y ser alimentados por «la fuente» de agua viva que «le sustenta y hace no secarse y que dé buen fruto» (1M 2,2-3). Este mismo recorrido es el que debe realizar el seguidor de Cristo según la propuesta teresiana.

4.2.1. Los ojos en el centro: Cristo mediador e imagen del seguidor

En estas *Primeras Moradas*, nuestra autora no hace explícito que esa fuente o luz sea Cristo, pero deja claro que el pecado es la suciedad que imposibilita que «el

²⁸ Cf. Jesús Castellano Cervera, “Cristo imagen y camino del hombre nuevo. Doctrina espiritual de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz”, *Teología Espiritual* 26 (1982): 251-269.

²⁹ 1M 2,4. Aquí se refleja la misma expresión de la Primera Carta de san Pedro: «habéis sido rescatados [...], no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancha, Cristo» (cf. 1Pe 1,18-19).

crystal» de nuestra alma cumpla la función de dejar traslucir la luz del sol interior que nos habita, y que nuestro trabajo consiste en «quitar esta pez de este cristal» (cf. 1M 2,3). Teresa ora directamente a Jesús lamentándose por todos aquellos que se les va la vida sin gozar de la luz interior por causa de esa suciedad:

«Mirad que, si se os acaba la vida, jamás tornaréis a gozar de esta luz. ¡Oh Jesús; qué es ver a un alma apartada de ella; cuáles quedan los pobres aposentos del castillo; qué turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ellos y las potencias, que son los alcaides y mayordomos y maestresalas, con qué ceguedad, con qué mal gobierno! En fin, como adonde está plantado el árbol que es el demonio, ¿qué fruto puede dar?»³⁰.

La Santa vislumbra la relación entre Cristo y el interior de cada persona, su influjo sobre las potencias y sentidos, iluminándolas y sustentándolas desde dentro para producir frutos. Sin embargo, en este primer estado de la vida espiritual, la persona no percibe aún los efectos del encuentro divino, pues «aún no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey» (1M 2,14). Posteriormente, Teresa hace su principal recomendación cristológica: «poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el Rey» (1M 2,8) y más adelante, en el mismo capítulo dice:

«Por eso digo, hijas, que pongamos los ojos en Cristo nuestro Bien, y allí aprenderemos la verdadera humildad, y en sus santos, y ennoblecerse ha el entendimiento, como he dicho, y no hará el propio conocimiento ratero y cobarde; que, aunque ésta es la primera morada, es muy rica y de tan gran precio que, si se descabelle de las sabandijas de ella, no se quedará sin pasar adelante. Terribles son los ardidés y mañas del demonio para que las almas no se conozcan ni entiendan sus caminos»³¹.

De forma explícita, Teresa presenta a la persona de Cristo como el «Bien» del hombre y el espejo donde se puede aprender la humildad y todas las otras virtudes. Así, Cristo aparece como «ejemplo y mediador»³² entre Dios y el hombre, como Salvador. El «conocimiento de sí mismo» será posible en la medida que centremos nuestra mirada

³⁰ 1M 2,4.

³¹ 1M 2,11.

³² Jesús Castellano Cervera, “Cristo imagen y camino del hombre nuevo”, 255.

en Cristo para conocernos verdaderamente. La búsqueda del hombre tendrá sentido en Cristo.

En las *Primeras Moradas* se muestra a Dios como el que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, y lo ha constituido capaz de Él. La presencia divina que inhabita en el centro del ser humano no se borra del todo, ni siquiera cuando el alma está en pecado; se afecta la comunicación de amistad, porque el hombre la ha rechazado por culpa del pecado. A pesar de esto Dios mantiene la vida y la vocación del hombre. De aquí se entiende que la vocación humana consiste en vivir en comunión con Dios, para realizarse en Él, pues solo en Él está la salvación. Teresa expresa que el Redentor es Cristo. Por tanto, la búsqueda de Dios por parte de la persona consiste en permanecer en Cristo y dejarse salvar por Él. Ella nos anima a mirar hacia nuestro centro en donde hallamos el verdadero sentido de nuestra existencia: Cristo.

4.2.2. Mirar a Cristo, «Bien nuestro»

Las *Segundas Moradas* nos muestran el encuentro entre Dios y la persona un poco más cercano que en la morada anterior, pero aún se realiza a una cierta distancia de la morada principal. Dios está en el centro del alma, es «buen vecino» y se deja sentir con su voz a través de diversas mediaciones³³; en otros momentos la misma persona, usando sus potencias y sentidos, percibe los «llamamientos» y descubre la voluntad divina.

Según la experiencia teresiana, Dios es misericordioso y bondadoso, es paciente y sabe esperar; le agrada cualquier servicio que la persona realice, agradece los ratos en que le hacemos compañía en la oración y le mostramos amor³⁴. Constantemente está llamándonos con su gracia-presencia, es condescendiente y misericordioso, y como un amigo se va abriendo paso en nuestra vida cotidiana.

³³ Cf. 2M 1,2. Las mediaciones que habla Teresa son los sermones, los libros, la buenas amistades e incluso los dolores y las enfermedades.

³⁴ Cf. 2M 1,2-3.

La persona se va acercando a Dios a pesar de que aún se encuentra en un estado de mutismo y le cuesta entablar el trato de amistad; poco a poco comienza a responder en algunas circunstancias de la vida y toma conciencia de las exigencias divinas. Paulatinamente va entrando en la dinámica de Dios, aunque vive todavía prisionera de sí y de las tentaciones que rodean su «castillo». Tiene que abrirse a la voluntad divina, entrar por el camino de la cruz, abrazarla y fijar la mirada en el rostro sufriente de Cristo; así podrá establecer un coloquio de amistad con el Hijo, camino seguro hacia el Padre³⁵.

Se experimenta la presencia de Jesucristo como alguien que se encuentra en el exterior del alma. Es un período de lucha permanente por mantenerse en la relación con Él, pues comienza en la oración a interiorizar su presencia. Por una parte, la persona ya escucha la llamada divina; por otra parte, sigue esclava de las voces del mundo y del mal, y experimenta la imposibilidad de obedecer a la palabra de Cristo (cf. 2M 1,3-4). Se hace necesaria la intervención de Dios como buen médico para curar la debilidad humana (cf. 2M 1,5). La lucha, al final, le servirá al alma para adquirir experiencia y saber guiar a los otros por el camino de Dios.

Durante la lucha es necesaria la compañía de personas con experiencia en el camino de oración; se requiere la ayuda de los amigos de Dios. Teresa exhorta a la perseverancia en la oración aun en medio de las caídas. Su experiencia le dice que, aunque puede ser «peor la recaída que la caída», no hay que perder la esperanza, pues Dios puede sacar de los males bienes y el pecado se transforma en una oportunidad para volver a la gracia. La clave está en la confianza en la misericordia divina, sin presunción alguna en nuestras fuerzas³⁶.

La persona debe abrirse al diálogo salvador que Dios ofrece por medio de Jesucristo, tratando de descubrir su presencia cada vez más cercana, de escuchar su palabra y de obedecer a la voluntad del Padre (cf. 2M 1,8). Poco a poco la oración tiene que ir fluyendo para centrar la atención en la vida de Jesucristo. Se trata del mismo

³⁵ 2M 1,11.

³⁶ Cf. 2M 1,9.

camino que Jesús trazó para sus discípulos, un camino de entrega total a su persona y de participación en su mismo destino: «abrazaos con la cruz que vuestro Esposo llevó sobre sí y entended que ésta ha de ser vuestra empresa»³⁷. Así también Teresa traza el camino a sus monjas y a sus lectores de hoy: el seguimiento de Cristo.

En la oración hay que servirse de las potencias, del buen uso de la razón y del entendimiento; el conocimiento propio nos conduce al realismo de la propia existencia ante Dios y ante nosotros mismos, sin máscaras ni disfraces. La oración adquiere un carácter cristocéntrico, pues la presencia de Cristo se hace explícita y la teología de la cruz se evidencia en esta etapa del proceso espiritual. La voz de Dios se concreta en la voz de Jesucristo manifiesta en la Iglesia³⁸, la voz del Esposo que invita a la intimidad y la mirada de Cristo que seduce. De acuerdo con S. Castro, podemos decir que uno de los rasgos característicos de esta morada consiste en «saber descubrir la voz de Cristo en algunos hechos y acontecimientos de la Iglesia [...]; el don de la sabiduría comienza a apoderarse del alma, abriendo la inteligencia de estas personas a la percepción de Cristo que actúa en la Iglesia»³⁹.

Entrar en nosotros mismos se convierte en la condición de posibilidad para adentrarnos en el cielo; conocer nuestra miseria y lo que Dios ha hecho por nosotros, pidiendo muchas veces su misericordia, forman parte de las consideraciones en la oración de todo seguidor. A partir de este momento, las meditaciones teresianas sobre Dios centran su atención en la persona de Jesucristo, «cuando en adelante se refiera a Dios en abstracto, mientras no aparezca por el contexto lo contrario, ese Dios es Jesucristo»⁴⁰. Mirar a Cristo nos mueve al amor, a la «imitación» y a suscitar deseos de realizar obras que acompañen la fe, para que no quede sin frutos, siempre con la confianza puesta en los méritos de Cristo. Se trata de una síntesis teresiana en el tema de la fe y de las obras:

³⁷ 2M 1,7.

³⁸ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 84-85.

³⁹ *Ibíd.*, 85.

⁴⁰ *Ibíd.*, 88.

«El mismo Señor dice: ninguno subirá a mi Padre sino por mí; no sé si dice así, creo que sí; y quien me ve a mí ve a mi Padre. Pues, si nunca le miramos ni consideramos lo que le debemos y la muerte que pasó por nosotros, no sé cómo le podemos conocer ni hacer obras en su servicio, porque la fe sin ellas y sin ir llegadas al valor de los merecimientos de Jesucristo, bien nuestro, ¿qué valor pueden tener, ni quién nos despertará a amar a este Señor? ¡Plega a Su Majestad nos dé a entender lo mucho que le costamos y cómo no es más el siervo que el Señor, y qué hemos menester obrar para gozar su gloria, y que para esto nos es necesario orar para no andar siempre en tentación!»⁴¹.

Este texto teresiano posee un alto contenido cristológico. Teresa cita las palabras de Jesús según san Juan, donde proclama que nadie puede ir al Padre sino por Él (cf. Jn 14,6), y quien le ha visto ve al Padre (cf. Jn 14,9). Sin lugar a dudas, nuestra autora plasma el contenido cristológico de esta morada y la conexión directa que existe entre Cristo, la fe del seguidor en Él y las obras que surgen de la fe, una síntesis de teología espiritual⁴². No hay otro camino para llegar a la unión divina sino por medio de Jesucristo; de aquí deriva su insistencia en mantener la mirada fija en Él (cf. Hb 12,2). Mirar a Cristo es creer, mirar es seguir a Cristo.

Además, explícitamente se vale de otros dos textos evangélicos para fundamentar la idea del seguimiento: el seguidor no es más que su Maestro, para expresar que el sufrimiento de Jesús es el modelo fundamental del destino de sus seguidores (cf. Mt 10,24)⁴³; y la recomendación de Jesús a sus discípulos de orar para no caer en tentación (Mt 26,41). De forma indirecta introduce al personaje del joven que pregunta a Jesús por lo que debe realizar para conseguir la vida eterna; personaje que se hará evidente en las *Terceras Moradas* y marcará el rumbo del itinerario teresiano⁴⁴.

En resumen, podemos decir que las *Segundas Moradas* se cierran con una síntesis de la oración: mirar a Cristo para seguirle. El hombre que ha caído por culpa del

⁴¹ 2M 1,11.

⁴² Jesús Castellano Cervera, “Cristo imagen y camino del hombre nuevo”, 256.

⁴³ Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo, Mt 8-17* (Salamanca: Sígueme, 2001), 2:170.

⁴⁴ La pregunta que hace el joven rico a Jesús, Teresa la traslada al seguidor que ahora se pregunta por lo que debe realizar para alcanzar la vida eterna: «qué hemos menester obrar para gozar su gloria» (cf. Mc 10,17; Secundino Castro, “Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía”, en *LMCI*, 258).

pecado debe mirar a Jesucristo para sumergirse y profundizar en la grandeza de su misterio. En la lucha permanente por afianzar la relación con Cristo, la persona debe tomar conciencia de que sin su ayuda «no se puede hacer nada» (2M 1,6). La mirada puesta en Cristo no es un simple procedimiento pedagógico teresiano, sino que cada seguidor debe reproducir los elementos fundamentales de la vida de Cristo –su cruz, muerte y resurrección–; como en el evangelio, Teresa propone el seguimiento de Cristo que lleva consigo la renuncia de sí mismo y la aceptación de la cruz, para posibilitar la transformación en Cristo. El itinerario propuesto por Teresa está lleno de tintes cristológicos para que el seguidor vaya adquiriendo sus mismos sentimientos durante la vida de oración, perseverando en la lucha con «las armas de la cruz» (2M 1,6), manteniendo la mirada fija en Jesús.

4.2.3. Caminar aprisa para ver a este Señor

Se hace evidente que en los primeros estadios del proceso espiritual el principal objetivo de la persona es el de seguir a Cristo. Quien ha llegado, o mejor, ha sido llevado a estas *Terceras Moradas* es «bienaventurado» por perseverar en el «camino seguro de su salvación»⁴⁵. Sin embargo, se corre el riesgo de buscarse a sí mismo y perder el rumbo hacia la meta: Cristo. Por eso, Teresa ora al Señor y le pide que la saque de la vida cómoda y de las falsas seguridades, con la «esperanza de perderla (su vida) por vos o gastarla muy de veras en vuestro servicio»⁴⁶.

La oración de Teresa al comienzo de esta *Morada* nos recuerda la enseñanza de Jesús a sus discípulos sobre las condiciones para seguirle⁴⁷. Perder la vida por Él o gastarla en su servicio es la propuesta teresiana en esta etapa del camino. La negación de sí mismo significa conocer a Cristo, mirarle permanentemente. Nos conocemos a nosotros mismos mirándole a Él⁴⁸. Se trata de orientar nuestra vida fundamentada en Cristo y no basada en el «yo»; es una nueva forma de vida alternativa que «solo resulta

⁴⁵ 3M 1,3.

⁴⁶ 3M 1,2.

⁴⁷ Cf. Mt 16,24-26; Mc 8,34-37; Lc 9,23-27.

⁴⁸ Cf. Pablo VI, *Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral Gaudium et spes*, 22.

posible por la adhesión a Jesús, es decir, en el seguimiento y en la *comunidad* de seguidores nacida de Él»⁴⁹.

Para reforzar la idea de entregar la vida no como un auto-perfeccionamiento, sino como una adhesión generosa del seguidor a Cristo por amor, Teresa presenta las palabras del Apóstol Tomás: «Dios mío, muramos con vos»⁵⁰. Ir a morir con Jesús implica una decisión personal de seguirlo y participar en su destino, de forma que la pasión de Jesús y el seguimiento de sus discípulos se implican.

Para nuestra autora el uso de los términos «perfección», «religiosidad» y «vida espiritual» tiene que ver con el seguimiento de Cristo⁵¹. Dicho esto, Teresa propone la figura del joven rico del evangelio⁵² para hablar de las decisiones radicales que debemos tomar en nuestra vida espiritual. Cuando Jesús propone al joven la renuncia a los bienes, lo hace desde un aspecto cualitativo y no cuantitativo. Según el evangelista san Mateo, perfecto no es aquel que recorre un camino que tiene como meta la perfección, sino quien sigue a Jesús⁵³. De acuerdo con U. Luz⁵⁴, el seguimiento es el núcleo de la perfección; no es algo exclusivo para unos pocos, sino que es señal de identidad de la condición cristiana. La renuncia a los bienes es un «punto focal» del amor que debe concretarse en el servicio a los otros. Así lo comprende Teresa y establece el vínculo entre la perfección y el amor que tenemos a Jesús en el seguimiento; amor que debe ser probado en las obras, como una señal de entrega de la voluntad personal a la divina (cf. 3M 1,7).

⁴⁹ Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo. Mt 8-17*, 2: 644.

⁵⁰ 3M 1,3. Cf. Jn 11,16.

⁵¹ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 92.

⁵² Cf. Mt 19,16-22.

⁵³ La perfección para san Mateo entraña tres ideas principales que se expresan en el texto paralelo de las bienaventuranzas en 5,44-48: 1) Un momento cualitativo que va siempre implícito en el amor; la renuncia a los bienes materiales es un énfasis radical del precepto del amor, que para Jesús no tiene límites; la perfección consiste, primero, en el amor. 2) Un momento cuantitativo que implica dar pasos más allá de lo normal que refleje algo de la alteridad de Dios y de la radicalidad de Jesús; la renuncia a los bienes hace del amor algo concreto y radical a favor de los pobres; la perfección consiste, segundo, en la obediencia total. 3) Por último, a la perfección pertenece la adhesión a Jesús, expresada en la invitación «sígueme» y en la vocación de los primeros discípulos (Mt 4,18-22) antes del Sermón de la montaña; la perfección consiste, tercero, en el seguimiento de Jesús (cf. Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo. Mt 18-25*, 3:171-172).

⁵⁴ *Ibíd.*

La entrega de la voluntad del seguidor está en función de su transformación en Jesucristo, que será posible en el seguimiento, imitación y comunión con Él⁵⁵. Para reforzar esta idea, Teresa pone el ejemplo de san Pedro al dejar sus redes y perseverar en el seguimiento a Jesús en «desnudez y dejamiento» (3M 1,8; cf. Mt 19,27). Además, ante la salvación ofrecida por Dios, el seguidor de Cristo experimenta que no tiene cómo pagar todo el bien recibido, al contrario debe ser como el pobre siervo que ha hecho lo que tenía que hacer sirviendo en humildad⁵⁶ e interrogándose en su interior:

«¿Qué podemos hacer por un Dios tan generoso, que murió por nosotros y nos crió y da ser, que no nos tengamos por venturosos en que se vaya desquitando algo de lo que le debemos por lo que nos ha servido (de mala gana dije esta palabra, mas ello es así: que no hizo otra cosa todo lo que vivió en el mundo), sin que le pidamos mercedes de nuevo y regalos?»⁵⁷.

Teresa pone el acento sobre Dios –que nos crió y da ser– en la persona del Hijo, que «murió por nosotros». Una vez más resalta la obra de redención divina por medio de Jesucristo. En el texto, antes de la obra de creación, Teresa pone primero la muerte de Cristo, tal vez para enfatizar el contenido cristológico del texto y de todas las *Terceras Moradas*⁵⁸. Además, entiende la vida de Jesús como servicio a los otros, constituyéndose en modelo paradigmático para sus seguidores.

En síntesis, en las *Terceras Moradas* la entrega de la vida en el servicio a los demás y el rendimiento de la voluntad a la del Padre se constituyen en la respuesta de la persona a la llamada al seguimiento de Cristo. La recomendación teresiana a los seguidores se hace insistente: «procurar ejercitar las virtudes y rendir nuestra voluntad a la de Dios en todo» (3M 1,6). Para mantenerse en el camino, es necesario esforzarnos y apresurar el paso, «para ver a este Señor». Mirar a Jesús meditando todo lo que ha hecho por nosotros es la fuente de donde se hace posible la conformación con las actitudes de Cristo hasta llegar a morir con Él. El seguidor ha de esforzarse para

⁵⁵ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 92.

⁵⁶ Cf. Lc 17,10.

⁵⁷ 3M 1,8.

⁵⁸ Secundino Castro, “Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía”, 259-260.

interiorizar la presencia de Jesucristo en su vida como un encuentro vivo, real y permanente, por medio del recogimiento de las potencias y de los sentidos centrados en la persona de Jesús, en su amor y en sus palabras. En estas *Moradas* el seguimiento llega a su núcleo: escuchar la voz del Señor con el único deseo de «caminar aprisa», siguiendo sus huellas para verlo, en una apertura generosa a las exigencias radicales de Cristo expresada en el ejercicio práctico de las virtudes.

4.3. Seguimiento y escucha: la voz de Cristo - silbo del Pastor

Si en las *Segundas Moradas* la voz de Dios se experimentaba por la mediaciones de la comunidad eclesial, ahora en las *Cuartas*, la voz divina se manifiesta desde el interior de la persona como un «silbo del pastor» que llama a sus ovejas. El seguidor ha fijado su mirada y todo su ser en la persona de Jesús por medio de la oración de recogimiento o de concentración del intelecto en Jesús:

«Visto ya el gran Rey, que está en la morada de este castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia quiérellos tornar a él, y, como buen pastor, con un silbo tan suave que aun casi ellos mismos no le entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada. Y tiene tanta fuerza este silbo del pastor que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados y métense en el castillo»⁵⁹.

Los sentidos y las potencias de la persona se han ido habituando al encuentro con Cristo en la oración; se han centrado e impregnado en el ser de Jesucristo, «el gran Rey», que está en la morada principal. Teresa recurre a la metáfora del Buen Pastor del evangelio según san Juan, para indicar la atracción tan fuerte que realiza Cristo frente a las otras llamadas que ha experimentado el seguidor, a tal punto que «desamparan las cosas exteriores». Desde dentro del alma del seguidor, Cristo emite su voz como un «silbo del pastor» que recoge a sus ovejas (los sentidos de la persona). La imagen cristológica es evidente, Jesús es el Pastor y el Rey⁶⁰ que conoce a los suyos y ellos le

⁵⁹ 4M 3,3.

⁶⁰ Cf. Jn 10,1-21; Sal 23 (22); Ez 34. La imagen del Pastor que asume Jesús, revela la interioridad de Dios a la que quiere llevar a sus seguidores. La voz del Pastor que presenta san Juan inicialmente se refiere a la predicación del Jesús histórico; posteriormente se relaciona con la voz interior que, mediante el Espíritu Santo, hace resonar la voz de Cristo glorioso en el interior de sus seguidores; las modalidades de esa voz

reconocen. El silbo conduce a la voz interior portadora de una llamada concreta a la persona. El seguimiento deja de ser un caminar exterior, un caminar externo tras las huellas del Maestro, para adentrarse en las profundidades del ser humano.

El Rey que habita en lo más interior de la persona se hace Pastor para ir en búsqueda de su oveja–seguidor y recoger sus sentidos. La voz que antes llamaba por mediaciones externas, ahora se acerca como pastor y hace que los sentidos salgan de su estado de enajenación y se centren en su interior, de forma que se rompe el cerco que impedía la relación directa con la persona de Jesús⁶¹. El reconocimiento de la voz remite al conocimiento de la persona de Jesús por parte de su seguidor. De manera nueva, Jesús, Rey–Pastor, sale en la búsqueda de su seguidor. Así, Teresa comprende la mística como la iniciativa de Dios que sale en búsqueda de la persona a partir de su «presencia originante»⁶², que se revela novedosamente y lo atrae hacia sí desde el interior mismo del seguidor.

El proceso de interiorización de la persona sigue su curso y más profundamente nos atraen, ya no solo su voz, sino también sus perfumes⁶³. Paulatinamente la presencia de Cristo va llegando a la totalidad de la existencia del seguidor. En este estadio las potencias del alma no están unidas, sino embebidas y mirando qué es lo que le sucede. Se trata de otro grado de profundización cristológica lleno de gozo, que deja a la voluntad absorta en el misterio de Dios: la oración de quietud o gustos. La misma Santa compara esta experiencia con una fuente de agua cuyo nacimiento es Dios, que va inundando «todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo»; produce gran paz y suavidad en el interior de la persona, y la totalidad del ser participa de este gozo y suavidad (cf. 4M 2,4).

aluden al Cantar de los Cantares en Jn 10,22-23, donde Jesús será el nuevo Salomón que edificará su nuevo templo (cf. Secundino Castro, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, 237-245). En el evangelio según san Juan el título de Rey va apareciendo progresivamente, desde que Natanael lo llama «rey de Israel» (Jn 1,49), hasta que en la pasión Pilato lo denomina «rey de los judíos» (Jn 18,33), y llega al punto máximo cuando en la cruz se exalta su realeza (Jn 19,19) (cf. Secundino Castro, *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012), 266-267).

⁶¹ Cf. *Ibid.*, *El fulgor de la Palabra*, 269.

⁶² Cf. Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, 259.

⁶³ Cf. 4M 2,6.

Teresa se sirve de la figura arquetípica del agua para simbolizar los gustos que inundan la voluntad humana. Jesucristo es como una fuente de agua que brota desde el centro y dilata el corazón⁶⁴. Así, la presencia de Cristo, representada por medio del agua, sacia y anega la totalidad del ser del seguidor. Debemos dejar claro que esta saciedad no es permanente, sino que es parcial, pues la raíz de las facultades de la persona no ha sido tocada en su totalidad. Después, Teresa habla del «sueño que llaman espiritual», que es un poco más que la oración de quietud, donde la persona experimenta que Cristo inunda todo su ser, pero no entiende cómo obran las potencias⁶⁵.

En conclusión, podemos decir que en la oración de recogimiento regalado o infuso, la presencia de Jesucristo a través de su voz, como silbo del Rey–Pastor, atrae los sentidos de su seguidor hacia sí para infundir su sabiduría divina. En la oración de quietud o gustos la presencia divina se manifiesta como una fuente de agua que mana del centro del alma y va dilatando el corazón y todo el ser de la persona, regalando paz y suavidad. Nuestra autora ha utilizado un lenguaje metafórico para simbolizar la presencia de Cristo: luz y agua. Por medio de la luz simboliza la sabiduría divina que ilumina el entendimiento de la persona; por medio del agua, simboliza los gustos que experimenta la voluntad ante la presencia de Cristo.

En consonancia con el evangelista san Juan, para Teresa la luz representa la fe y la revelación de Cristo; el agua es símbolo de la gracia y de la vida en Él⁶⁶. En las dos oraciones de las *Cuartas Moradas* –recogimiento y gustos o quietud–, inicialmente el alma toma conciencia de que el Jesús que la ha invitado a seguirle, es un Pastor que la conduce a su propio centro, y después descubre que Él mismo es quien dilata y ensancha su corazón, regalándole paz y suavidad en su interior.

⁶⁴ Cf. Sal 119 (118),32; 4M 2,5.

⁶⁵ 4M 3,11. En *Vida* habla de «sueño de las potencias», que ni del todo se pierden ni entienden cómo obran (cf. V 16,1).

⁶⁶ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 101-102.

4.4. Seguimiento y gusto por Cristo: bodega del vino y vino que alegra

En el proceso de encuentro con Cristo, el recogimiento de los sentidos y las potencias hace que la presencia divina se experimente en el entendimiento del seguidor; en los gustos u oración de quietud, la voluntad humana comienza a experimentar la presencia de Cristo con su paz y suavidad en el interior de la persona. Ahora, en las *Quintas Moradas*, comienza la unión profunda con Dios como «quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios»⁶⁷. El objetivo de la unión es llegar a la transformación del seguidor para que tenga los mismos sentimientos de Cristo.

Como dijimos anteriormente, cuando Teresa habla de Dios está refiriéndose a Jesucristo. Ella invita a sus monjas a pedirle «nos muestre el camino, y dé fuerzas en el alma» para seguir cavando hasta hallar el tesoro escondido⁶⁸ que se encuentra en nuestro interior. Dios es quien da a todos esas fuerzas necesarias, o sea, la gracia para continuar el camino de oración y «no imposibilita a ninguno para comprar sus riquezas»⁶⁹. Teresa es consciente de que la llamada divina al seguimiento es para todos, pero pocos son los escogidos⁷⁰. Sin embargo, el problema no está en la elección, sino que radica en la disposición del alma del seguidor para que el Señor le descubra el tesoro escondido. La apuesta teresiana va en el mismo orden de ideas del evangelista Mateo, el énfasis del narrador evangélico está en la renuncia que debe realizar quien descubre el tesoro para adquirir el terreno donde está enterrado el tesoro⁷¹. Así, el seguidor debe encarar su acción ante la oportunidad del reino de los cielos que se le descubre.

Una interpretación cristológica de la parábola del tesoro escondido de san Mateo, asigna a Cristo «el tesoro escondido en el campo». Sin embargo, no es la aplicación del tesoro a Cristo lo que determina la mayoría de interpretaciones sobre la parábola, sino que hay que referirlo a la fe y a partir de esta a la promesa de salvación y

⁶⁷ 5M 1,4.

⁶⁸ 5M 1,2; cf. Mt 13,44.

⁶⁹ 5M 1,3.

⁷⁰ 5M 1,2. Teresa hace mención del evangelio según san Mateo 20,16; 22,14.

⁷¹ Cf. Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo. Mt 8-17*, 2:464-469; Xabier Pikaza, *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2017), 529-530.

a la exhortación a la renuncia a los bienes⁷². Esta última interpretación es la forma como Teresa comprende las palabras de Jesús; Dios quiere todo de su seguidor, por eso escribe a sus monjas: «(Dios) no quiere que os quedéis con nada; poco o mucho, todo lo quiere para sí, y conforme a lo que entendiéreis de vos que os han dado, se os harán mayores o menores mercedes»⁷³. Se trata de la entrega total del seguidor ante la donación del reino de Dios que se le ofrece; esta entrega la expresa en *Camino de Perfección* como «darnos todas al Todo sin hacernos partes»⁷⁴.

En las *Quintas Moradas*, Dios es para Teresa Aquel «tan amigo de dar y puede dar todo lo que quiere»⁷⁵ a quien se disponga a acogerlo. El gran don que Dios nos ofrece es su mismo Hijo para «que nos enseñe el camino»⁷⁶ hacia nuestro interior. Esta es la gran afirmación cristológica que Teresa realiza en este etapa del proceso. Dios nos da a su Hijo para alcanzar la unión con Él, Cristo es la «donación de Dios –Dios con nosotros– y respuesta nuestra a Dios»⁷⁷. Por tanto, la entrega de la voluntad del seguidor a Dios será posible en la medida en que muera a sí mismo en Cristo: «Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo»⁷⁸.

Teresa fundamenta la unión espiritual del hombre con Dios a partir de estas dos afirmaciones cristológicas: Cristo es el don de Dios al hombre y es la casa donde morimos a nuestro propio «yo». El acceso a la divinidad solo será posible por Cristo y en Él. Así, los gustos, la verdadera sabiduría que se imprime en el alma, la certidumbre de su presencia son participación del seguidor en Jesucristo Resucitado⁷⁹. El ser humano se va revistiendo de Cristo así como el gusano de seda construye su «capuchillo» y se transforma en mariposa⁸⁰. Se hace explícita la obra del Espíritu Santo que con su calor da vida a la persona para que se «aproveche de los remedios que dejó en su Iglesia» –los

⁷² Cf. Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo. Mt 8-17*, 2:470.

⁷³ 5M 1,3. Usamos la versión corregida de este texto de la Santa por Tomás Álvarez (cf. Santa Teresa, *Castillo Interior. Transcripción paleográfica de Tomás Álvarez*. Vol. II. (Burgos: Monte Carmelo, 2011).

⁷⁴ CV 8,1.

⁷⁵ 5M 1,5.

⁷⁶ 5M 3,7.

⁷⁷ Maximiliano Herráiz, “Donación de Dios y compromiso del hombre. En la raíz de la experiencia y de la palabra de Teresa de Jesús”, en *A zaga de tu huella. Escritos teresiano-sanjuanistas y de espiritualidad*, dir. Maximiliano Herráiz (Burgos: Monte Carmelo, 2000), 139.

⁷⁸ 5M 2,4.

⁷⁹ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 104.

⁸⁰ Cf. 5M 2,1-3.

sacramentos y la oración— y, ya crecida, se disponga a morir con Cristo para luego vivir en Él en la unión espiritual.

Para Teresa la meta de la vida espiritual es Cristo, Él es la fuente de su existencia y lo más importante para su seguidor, pues su vida está escondida en Cristo y su vida es Él⁸¹. Con base en lo anterior podemos decir que Cristo es «la bodega del vino»⁸² del *Cantar de los Cantares* a donde introduce a su seguidor y, a la vez, es «el vino»⁸³ que embriaga y alegra el alma. El seguidor necesita alimentarse de Cristo, para permanecer en Él y dar fruto abundante⁸⁴; Cristo es la viña que produce la materia principal del vino y, de forma simultánea, es el mejor vino que embriaga y enciende la caridad en su seguidor. La persona se siente ebria del amor divino y queda rendida a lo que Dios disponga para ella:

«Lo que nuestro Dios hace aquí para que esta alma ya se conozca por suya; da de lo que tiene, que es lo que tuvo su Hijo en esta vida; no nos puede hacer mayor merced.

⁸¹ 5M 2,4. Cf. Ga 2,20.

⁸² 5M 1,12; 2,12; MC 5,1; 6,3. Cf. Ct 2,4. La bodega es el lugar cerrado donde se guarda el vino y en el plano espiritual hace referencia a la cámara secreta adonde la persona ha sido llevada para tomar conciencia de las gracias recibidas y saborear el vino contenido en la bodega y gustar los alimentos espirituales. Bodega toma el sentido de interioridad, de cámara secreta que guarda el tesoro. San Bernardo de Claraval dirá que el Espíritu Santo atrae el alma hasta la bodega a fin de que caiga en cuenta de sus riquezas, de manera que la bodega corresponde al conocimiento de sí mismo para que pueda ejercer la caridad con los demás (cf. Mohammed Mokri, “Bodega”, en *Diccionario de los símbolos*, 194). Para Teresa la bodega es el mismo centro del alma donde habita Cristo.

⁸³ Según el punto de vista profano el vino simboliza todo lo agradable de la vida: la amistad (Si 9,10), el amor humano (Ct 1,4; 4,10) y todo gozo en la tierra que incluye la embriaguez malsana (Si 31,25-31). Desde el punto de vista religioso el simbolismo del vino se sitúa en el contexto escatológico. En el Nuevo Testamento el «vino nuevo» es el símbolo de los tiempos mesiánicos, es el don de la caridad de Cristo que se convierte en signo de gozo ante su llegada (Jn 2,10; 4,23; 5,25). De manera que el uso del vino no solo es motivo de acción de gracias para el cristiano (Col 3,17), sino que es una ocasión para traer a la memoria el sacrificio de Cristo en la cruz, fuente de salvación, de alegría, de fiesta y de gozo eterno, al igual que su presencia eucarística (cf. Daniel Sesboüé, “Vino”, en *Vocabulario de teología bíblica*, 17^a ed., dir. Xavier Léon-Dufour (Barcelona: Herder, 1996), 946-948; Johannes B. Bauer, “Vino”, en *Diccionario de teología bíblica*, dir. Johannes B. Bauer (Barcelona: Herder, 1985), 1056-1059; Xabier Pikaza, “Vino”, en *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, dir. Xabier Pikaza (Estella: Verbo Divino, 2007), 1068-1074). El «vino bueno» de la boda de Caná que ha sido guardado «hasta ahora» se convierte en una señal de la llegada del Mesías, época de alegría y de fiesta que debe caracterizar el modo de vivir y celebrar la fe cristiana; Así, el verdadero «vino nuevo» es la sangre de Cristo, en el banquete de la eucaristía en el que se realiza la nueva alianza. Además, en el lagar de su pasión (Mc 10,45), Jesús derramó el «vino nuevo» de su sangre por todos (cf. Herculano Alves, “Vino”, en *Símbolos en la Biblia* (Salamanca: Sígueme, 2008), 525-536).

⁸⁴ Cf. Jn 15,5.

¿Quién más debía querer salir de esta vida? Y así lo dijo Su Majestad en la Cena: *Con deseo he deseado*»⁸⁵.

Al igual que Jesús, lo único que desea su seguidor es hacer la voluntad del Padre; Dios da a la persona de lo mismo que dio a su Hijo y esto se constituye en «la mayor merced» que puede recibir el seguidor. Aquí el seguimiento se transforma en unidad con Cristo, «ya no se camina detrás, se va a la par»⁸⁶, se goza de lo mismo de Cristo. Se comprende que la gran obra que Dios realiza en esta etapa de la vida espiritual es que se fija a sí en el interior del alma del seguidor⁸⁷, para que asimile sus mismos sentimientos, su misma «forma» como el sello se imprime en la cera blanda⁸⁸.

El encuentro entre Dios y el alma se hace posible por y en Jesucristo, que la mira y enamora⁸⁹. Él va atrayendo hacia sí las potencias y sentidos de la persona, de forma que el seguidor percibe con una mayor delicadeza la presencia de Jesucristo que le embriaga y alegra, y «le parece se queda suspendida en aquellos divinos brazos, y arimada a aquel sagrado costado y aquellos pechos divinos. No sabe más de gozar, sustentada con aquella leche divina que la va criando su Esposo»⁹⁰. Aunque el texto es de las *Meditaciones del Cantar* al explicar los efectos de la unión espiritual, nos ilumina para comprender lo que escribe sobre la misma unión en *Moradas*. Teresa introduce una nueva categoría o «metáfora nupcial» cristológica: Esposo⁹¹. Título que a partir de estas moradas empleará con frecuencia para referirse a Cristo en su relación con el alma de su seguidor. Junto a esta categoría de Esposo, típica del *Cantar de los Cantares*, Teresa presenta a Jesús que acoge en su pecho a su seguidor, al estilo del evangelio según san Juan⁹².

⁸⁵ 5M 2,13.

⁸⁶ Secundino Castro, *La mística de Teresa de Jesús*, 77.

⁸⁷ Cf. 5M 1,9.

⁸⁸ Cf. 5M 2,12.

⁸⁹ Cf. 5M 4,4.

⁹⁰ MC 4,4. Además de la figura del vino que embriaga, Teresa utiliza la imagen de la leche como alimento con el que Dios va fortaleciendo a la persona en la vida espiritual.

⁹¹ Aunque ya en 2M 1,7 había hablado por primera vez de Esposo, a partir de las *Quintas Moradas* se convertirá en una de los títulos cristológicos más empleado por Teresa, cf. 5M 3,12; 4,4; 4,5; 4,11; 6M 1,1; 2,1; 2,2; 2,3; 2,8; 4,1;4,11; 4,13; 4,16; 5,11; 10,6; 11,1; 7M 1,2; 4,11. El lenguaje simbólico del Esposo-Esposa es una de las expresiones más hermosas para expresar el amor de Dios por su pueblo a lo largo de la historia (cf. Herculano Alves, “Esposo (Dios)”, en *Símbolos en la Biblia*, 171-182).

⁹² Jn 13,25; cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 107.

La relación esponsalicia entre Cristo y el alma no solo toca la vida consagrada, sino que es propia de todo bautizado, como la Santa escribe en *Camino de Perfección* en la redacción del Escorial⁹³. La salvación de Dios por medio de Jesucristo se concretiza en el alma de su seguidor en la relación esponsalicia, como desde antiguo se había profetizado⁹⁴ y llega a la plenitud en Jesucristo «Esposo del pueblo». La persona es llamada por Dios para que experimente un proceso salvador por medio del seguimiento de Cristo, que le revela el verdadero prototipo humano, así el seguidor va descubriendo a Jesucristo como el mediador de la salvación divina por amor⁹⁵. De ahí que la figura de Esposo del alma adquiera todo un significado soteriológico, de acuerdo con los profetas del Antiguo Testamento.

A manera de resumen, podemos decir que en *Quintas Moradas* Dios es el protagonista central con su presencia y obrar sobre la persona. Actúa inéditamente desde lo más profundo del ser de la persona. Su presencia es donación de Sí y acción transformante en el hombre. De manera generosa se da al alma y no imposibilita a ninguno para gozar de sus dones (cf. 5M 1,3). Su donación es generosa pero gratuita sin que pueda haber pretensiones humanas (cf. 5M 1,11); de forma permanente se comunica y se muestra al hombre (cf. 5M 4,11). Dios empieza a revelar su nombre y su naturaleza de Esposo del alma en Jesucristo, es el «gran Dios y Señor y Esposo» de Teresa (5M 4,11). Esta última categoría es fundamental para la Santa; a partir de *Quintas Moradas* la emplea para contar las maravillas que obra Dios en la transformación del hombre por medio de Cristo, usando la simbología nupcial.

El título de «Cristo Esposo» es el que indica la relación de alianza esponsalicia, bautismal y eucarística con la Iglesia y con las almas. Además, en Cristo se obra la transformación de su seguidor, es nuestra casa y/o morada donde el ser humano es transformado (5M 2,4-5), es la bodega del vino a donde la novia es introducida para gustar del vino mejor. Él nos enseña el camino hacia la bodega interior, nuestro centro

⁹³ CE 38,1.

⁹⁴ Cf. Os 1-3.

⁹⁵ Cf. Agustina Serrano Pérez, *Una propuesta de antropología teológica en el Castillo Interior de santa Teresa* (Ávila: Diputación de Ávila – Institución Gran Duque de Alba, 2011), 111.

(5M 3,7). Para Teresa Cristo entra en su vida como Salvador y podemos decir que ésta es su experiencia clave⁹⁶. La propuesta teresiana es una propuesta soteriológica, es decir, una vivencia del perdón del pecado y de salvación o transformación de su ser. La persona, permaneciendo en el camino de oración, gradualmente va tomando conciencia de cómo Dios concede la salvación donándose en Cristo por amor, «que por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz»⁹⁷. Es el Esposo que con su mirada enamora, con su vino «embriaga» para encender la caridad y se «fija a sí» en el alma de su seguidor para que goce de su presencia.

4.5. Cristo: Camino, Verdad y Vida del seguidor

Durante el proceso de cristificación del seguidor hasta llegar a las *Sextas Moradas*, el «yo-gusano» ha muerto para transformarse en mariposa y dar paso al «yo» de Cristo⁹⁸. Sin embargo, en medio de la luz divina que la alumbraba, la persona experimenta grandes «oscuridades» que marcan el inicio y el final de estas moradas para continuar su proceso de configuración con Cristo. La presencia de Cristo se va haciendo cada vez más explícita y su forma de comunicación más profunda y directa. La persona ya herida del amor del Esposo procura estar a solas con Él y se aleja de todo aquello que impide el encuentro amoroso⁹⁹.

De acuerdo con el análisis de S. Castro, la Santa cristologiza toda su experiencia religiosa y a partir del desvelamiento de Cristo Resucitado en el interior de su alma, que narra en *Vida* 40,5 establece los fundamentos para el proceso de interiorización que plasma en *Las Moradas*¹⁰⁰. Podemos decir que a partir de esta experiencia de ver a Cristo en su interior y de verse ella reflejada en Cristo, el seguimiento es como un proceso de enamoramiento mutuo entre Cristo Resucitado y su seguidor hasta que quedan «esculpidos» el uno en el otro y la realidad de Cristo permea todas las dimensiones del ser del seguidor. Las *Sextas Moradas* reflejan el «desporio

⁹⁶ Jesús Castellano Cervera, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 217.

⁹⁷ 5M 3,12; cf. Mt 27,45-50.

⁹⁸ Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, 213.

⁹⁹ Cf. 6M 1,1.

¹⁰⁰ Cf. Secundino Castro, *El camino de lo inefable*, 97-100.

espiritual», etapa del proceso en que la persona se ha decidido completamente por Cristo y ya no busca otro «Esposo».

El capítulo séptimo de estas moradas marca la pauta hermenéutica de esta etapa del proceso¹⁰¹. Teresa expresa su forma de pensar sobre la importancia de la Humanidad de Cristo en la vida espiritual de su seguidor, así como lo había dicho anteriormente en su Autobiografía¹⁰². Cuando Teresa habla de «Humanidad de Cristo» se refiere a la totalidad del ser de Jesús, humano y divino, que se hace palpable en la Humanidad; es la fuente y origen de todas las experiencias místicas de estas moradas.

Hasta ahora el camino de oración en la vida del seguidor ha sido un proceso ascendente en el orden cristológico–existencial¹⁰³. A partir de estas moradas, la insistencia en la centralidad en la persona de Jesús, Dios y Hombre, se intensifica. Así lo expresa la Santa:

«Apartados de todo lo corpóreo, para espíritus angélicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que vivimos en cuerpo mortal, que es menester trate y piense y se acompañe de los que, teniéndole, hicieron tan grandes hazañas por Dios; cuánto más apartarse de industria de todo nuestro bien y remedio que es la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo»¹⁰⁴.

Quien pretenda avanzar en el camino no puede apartarse de la Humanidad de Cristo para seguir adelante en la vida espiritual. Teresa hace explícito que la centralidad de la vida espiritual está «en la radicalidad evangélica, en seguir a Jesús, en dejarse moldear por él y en esperar todo de su gracia»¹⁰⁵, y en meditar la obra de salvación realizada en testigos cualificados: la Virgen y los santos, que motiva la esperanza del

¹⁰¹ Cf. *Ibíd.*, 109.

¹⁰² Cf. V 22; 6M 7,5.

¹⁰³ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 109.

¹⁰⁴ 6M 7,6. Teresa leyó varios libros de oración y se encuentra con la propuesta de que en un cierto punto de la vida espiritual todo lo corpóreo molesta, se hace «impedimento», y por eso hay que espiritualizar la vida de oración. Ella cede a esta propuesta y deja la meditación en los misterios de Cristo Hombre. Después de una profunda experiencia cristológica, en la que Cristo irrumpe en toda su existencia (V 27), regresa al punto inicial de su doctrina: Cristo, Dios y Hombre (cf. V 22,1-9; Tomás Álvarez, “Jesucristo en la experiencia de santa Teresa”, 17-25).

¹⁰⁵ Secundino Castro, *La mística de Teresa de Jesús*, 80.

seguidor para continuar en el proceso. Aunque Teresa no habla directamente de las tres vías de la vida espiritual, en su lenguaje se puede apreciar la influencia de los autores espirituales de su época¹⁰⁶. Veamos cómo Cristo se muestra como aquel que purifica, ilumina y se hace Camino, Verdad y Vida de su seguidor por la unión en la oración.

4.5.1. Cristo purificador

Las *Sextas Moradas* se caracterizan por experiencias pasivas de purificación de diversa intensidad¹⁰⁷. El Esposo del alma no mira los deseos que tiene su seguidor de que se efectúe ya el desposorio, quiere «que lo desee más y le cueste algo»¹⁰⁸. La persona se siente como perdida, abandonada de Dios. Las primeras purificaciones provienen del exterior a través de relaciones difíciles con otras personas, incomprendiones y oposiciones; a nivel interno, de manera particular en Teresa, experimenta enfermedades y recuerdo de sus pecados que producen gran dolor¹⁰⁹.

Teresa se refiere a Dios en general como quien produce estas purificaciones, aunque al expresar que el Esposo quiere que el seguidor lo desee más, sabemos que hace referencia a Cristo. En medio de las purificaciones iniciales, dirige sus oraciones a Jesús¹¹⁰ y expresa que el único remedio para soportarlas consiste en esperar en la misericordia divina, escoger el «camino del padecer» para imitar a Jesucristo¹¹¹ y

¹⁰⁶ Según el Pseudo Dionisio, las expresiones «purificación», «iluminación» y «unión» se refieren a la ascensión del alma hacia la contemplación extática. La purificación no solo es moral, sino que también se despoja al espíritu de toda imagen y de toda idea; en la iluminación el alma entra en la luz divina por medio de la cual verá a Dios en la contemplación; en la unión, se trata de una unión más allá del intelecto en el éxtasis del intelecto que entra en la tiniebla divina. En el siglo XIII san Buenaventura desarrolla la teoría de las tres vías de la vida espiritual tomando la terminología dionisiana. En la obra *De triplici via*, Buenaventura presenta la vida espiritual como una purificación moral e intelectual, una iluminación por la entrada del alma en la luz divina, y unión en el retorno del alma a la unidad divina por un éxtasis de amor y la visión de Dios (cf. Ysabel de Andía, *Homo Viator. Antropología del camino espiritual*, 950-951).

¹⁰⁷ Cf. 6M capítulos 1 y 11. Los efectos de la purificación a nivel antropológico los estudiamos en el capítulo anterior. Un estudio detallado de la cristología en la experiencia de purificación o «noche oscura» puede verse en: María Teresa Gil Muñoz, «La Noche Oscura de Teresa de Jesús. Aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica», 273-293.

¹⁰⁸ Cf. 6M 1,1.

¹⁰⁹ Cf. 6M 1,3-8.

¹¹⁰ Cf. 6M 1,11.

¹¹¹ Cf. 6M 1,7. Más adelante, en las *Quintas Moradas*, Teresa escucha la voz del Señor que la invita a participar de los dolores y trabajos que pasó en su pasión para que se los ofrezca al Padre, así como Él lo hizo (cf. 5M 5,6).

ejercitarse en la caridad con los otros. El objetivo de esta purificación es el conocimiento de la realeza de Dios, su gran misericordia y fidelidad, y nuestra finitud¹¹². El seguidor participa de la pasión de Jesús, en la comunión con su tragedia y dolor.

En otras experiencias de purificación, el seguidor revive en su memoria sus propios pecados y se espanta de los atrevimientos, faltas de respeto e ingratitudes con Dios durante su vida pasada. Esta purificación tiene como objetivo agradecer a Dios por su misericordia y bondad¹¹³. Dios se muestra en su grandeza y majestad perdonando los pecados del hombre; Jesús reveló su divinidad al perdonar y sanar al parálítico de la camilla¹¹⁴. Así como Jesús Resucitado perdonó la cobardía y la poca fe de Pedro¹¹⁵, también Teresa experimenta el perdón de sus pecados.

La experiencia del perdón y el recuerdo de la vida terrena de Jesús –la meditación en la Sacratísima Humanidad de Cristo– se constituyen en la matriz donde nace la fe en Jesús en cuanto Resucitado¹¹⁶. Por eso, el seguidor de Cristo se identifica con personajes del evangelio a quienes Jesús perdonó, como san Pedro y la Magdalena¹¹⁷, porque «el dolor de los pecados crece más mientras más se recibe de nuestro Dios»¹¹⁸. Cristo se muestra en esta purificación como el único que perdona los pecados de su seguidor para afianzarlo en la fe en la resurrección.

Dios no se cansa de dar; el gran don que ofrece al seguidor de Cristo en este estado del proceso es el perdón de su pecado. Sin embargo, la purificación continúa; Dios se le muestra inalcanzable, «como va conociendo más y más las grandezas de su Dios y se ve estar tan ausente y apartada de gozarle, crece mucho más el deseo; porque

¹¹² Cf. 6M 1,12-13.

¹¹³ Cf. 6M 7,1-4.

¹¹⁴ Cf. Lc 5,17-26.

¹¹⁵ Cf. Jn 21,1-23.

¹¹⁶ Cf. Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 362.

¹¹⁷ Cf. 6M 7,4.

¹¹⁸ 6M 7,1. En las *Terceras Moradas* Teresa toma conciencia de la misericordia divina al experimentar el perdón de sus culpas, y no tiene otra forma de agradecer sino acercándose a ella: «Mas bien sabe su Majestad que solo puedo presumir de su misericordia y, ya que no puedo dejar de ser la que he sido, no tengo otro remedio sino llegarme a ella y confiar en los méritos de su Hijo y de la Virgen, madre suya» (3M 1,3). Esta experiencia del perdón de Teresa nos recuerda el pasaje evangélico de la pecadora perdonada donde Jesús dice: «A quien poco se le perdona, poco amor muestra» (Lc 7,36-50).

también crece el amar mientras más se le descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor; y viene en estos años creciendo poco a poco este deseo de manera que la llega a tan gran pena»¹¹⁹. El deseo de amar al Señor y no poder llevarlo a feliz término, hace que el seguidor se experimente alejado de Dios, vive en una «soledad extraña», todo le atormenta, tiene sed y «no puede llegar al agua»¹²⁰.

El sufrimiento interior se aviva con la noticias que realiza Cristo de sí mismo. El seguidor experimenta los mismos deseos de Cristo de estar con su Padre¹²¹ y se aumenta la nostalgia por el retorno a la casa del Padre. Podemos concluir que la figura de Cristo que se va esculpiendo en el interior del seguidor es la causa de la purificación de los sentidos y del espíritu. También, solo Él por amor a su seguidor puede detener la purificación, que «no sería morir de una vez sino estar siempre muriendo»¹²². Estas experiencias de purificación o de «noche oscura» del alma introducen al seguidor en la dinámica del Misterio Pascual de Cristo: dolor interno, nostalgia de regreso a la casa del Padre, sentimiento de abandono y experiencias de muerte. Además, su presencia produce gozos, alegrías y luces en el alma humana que reflejan las experiencias de resurrección como veremos a continuación.

4.5.2. Cristo iluminador

La mirada de Cristo que enamoró al seguidor en las *Quintas Moradas*, ahora se manifiesta en impulsos delicados y sutiles como un cometa o relámpago–trueno, aunque no ve luz ni oye ruido, hieren y dejan una paradójica «pena sabrosa y dulce»¹²³. El Amado revela su compañía al alma y se comunica con «un silbo tan penetrativo» para que no queden dudas de su presencia¹²⁴. Las luces que llegan al alma alumbran desde el

¹¹⁹ 6M 11,1.

¹²⁰ Cf. 6M 11,5. Emplea la figura bíblica de la mujer Samaritana para expresar cómo el seguidor está sediento de Cristo, pero por sus propios méritos es inalcanzable. Solo Cristo puede saciarlo (cf. Jn 4,1-42).

¹²¹ Jn 14,2-3. Los discursos de la Última Cena revelan la comunión de Jesús con su Padre, sin embargo, dejen entender la nostalgia y las ansias de la comunión de eternidad de Jesús y de estar de nuevo en la plenitud con su Padre (cf. Secundino Castro, *La mística de Teresa de Jesús*, 84).

¹²² 6M 11,6.

¹²³ Cf. 6M 2,1-2.

¹²⁴ Cf. 6M 2,3.

«fuego del brasero encendido»¹²⁵ en el interior de la persona. Son manifestaciones de la presencia divina, «solo para dar a sentir que está allí el Esposo» y la persona queda dispuesta a alabarle y servirle¹²⁶. Después estas manifestaciones luminosas se transforman en «hablas» o locuciones interiores, en visiones y arrobamientos de las potencias donde acontece el desposorio espiritual entre Cristo y su seguidor. Veamos cómo se presenta Cristo dando luz al interior del alma.

4.5.2.1. Cristo ilumina con sus «hablas» el alma del seguidor

Las «hablas» son palabras que llegan al alma e iluminan lo más profundo del ser de la persona para animarla, tranquilizarla en sus miedos, prepararla para hechos futuros o darle luz en los misterios de la fe¹²⁷. En la vida espiritual de Teresa las hablas fueron anteriores a las visiones; posteriormente se presentaban juntas hablas y visiones. Son las hablas las que tienen «el mayor poder transformador y de conversión»¹²⁸ en la vida de Teresa por la fuerza performativa¹²⁹ de las palabras divinas. Podemos dividir las hablas teresianas en tres estadios que corresponden a etapas de la vida espiritual: estado de unión, de desposorio y de matrimonio espiritual¹³⁰.

¹²⁵ 6M 2,4.

¹²⁶ 6M 2,8.

¹²⁷ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 64-70. Martín del Blanco hace una división de los fenómenos auditivos en la vida espiritual: 1) hablas corporales, que son aquellas que se oyen con los sentidos externos; 2) hablas imaginarias-intelectivas, son oídas con los sentidos internos, pero predominantemente en la imaginación; 3) hablas intelectuales-imaginativas, que son oídas por los sentidos internos, pero de forma intensa en el entendimiento; 4) hablas intelectuales puras, que son aquellas que no tiene forma alguna (cf. Mauricio Martín del Blanco, *Santa Teresa de Jesús. Mujer de ayer para el hombre de hoy* (Bilbao: Mensajero, 1975), 354-355; *Ibíd.*, “Locuciones místicas en santa Teresa de Jesús”, *Monte Carmelo* 78 (1970), 235-364).

¹²⁸ Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, 243.

¹²⁹ La performatividad remite a una característica del lenguaje que compromete al sujeto en el momento en que pone en acto dicho lenguaje. No se trata de una simple expresión verbal, sino que lleva consigo la verificación del comportamiento del sujeto que se compromete con lo que dice por medio del lenguaje, es decir, hay una autoimplicación que hace del hablar y del obrar una unidad indisoluble (cf. Rino Fisichella, “Lenguaje”, en *Diccionario de Teología Fundamental*, dir. René Latourelle y Rino Fisichella (Madrid: Ediciones Paulinas, 1992), 825-826). La «teoría de los actos de habla» la desarrolló Jhon L. Austin; plantea que producir un enunciado es entablar un cierto tipo de interacción social y hablar es una forma de actuar y no una manera de describir o de informar simplemente lo que se hace (cf. John L. Austin, *Como hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (Barcelona: Paidós, 1990); Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, 240-245; *Ibíd.*, *Mística y subversiva: Teresa de Jesús* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001), 55-86).

¹³⁰ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 67.

De forma general, las hablas como fenómeno místico tienen un interlocutor (origen) y un tema específico de locución (contenido). Respecto del interlocutor en la experiencia teresiana, podemos decir que las locuciones pueden ser de parte de Dios, Cristo, María, los Santos. También pueden ser producto de la imaginación de la persona o de la fuerza del mal¹³¹. Aunque en Teresa las hablas tenían objetos diversos¹³², nos interesan las que están relacionadas con el misterio cristológico. Podemos decir que la mayoría de las hablas tenían por objeto a Cristo y tenemos que situarlas en el ámbito de la Palabra de Dios que es viva y eficaz¹³³. Teresa es consciente del poder performativo de las «hablas divinas» y llega a escribir que «sus palabras (las de Dios) son obras» (V 25,18) y traen consigo «poderío y señorío [...], que es hablando y obrando» (6M 3,5). Hasta cuando se manifieste la experiencia trinitaria en la vida de Teresa, podemos afirmar que las hablas provienen de la persona de Cristo.

En la mayoría de hablas teresianas su origen es Cristo, al igual que su contenido y finalidad. Su contenido se dirige a perfeccionar la etapa espiritual que está viviendo el seguidor; algunas son de tipo informativo, otras de contenido afectivo–espiritual y otras de contenido doctrinal¹³⁴. En muchos momentos animan a continuar en el camino, en otros instantes son advertencias para evitar peligros o consejos para tomar decisiones importantes e iluminar la vida de fe de la persona. En la experiencia de Teresa, las hablas ayudaron en la interiorización de la relación con Cristo y para vivir la oración como un diálogo profundo y vital por medio del cual el ser de Cristo se iba imprimiendo en el alma de Teresa¹³⁵. Además, las hablas del Señor le sirven a Teresa «para acreditar y dar autoridad»¹³⁶ a sus experiencias místicas y a sus escritos.

¹³¹ Cf. 6M 3,4.

¹³² Según Mauricio Martín del Blanco, los objetos de las hablas divinas pueden ser: la propia vida espiritual de la persona, su apostolado o negocios, el alma, la gracia divina, la Trinidad, Cristo (cf. Mauricio Martín del Blanco, “Locuciones místicas en santa Teresa de Jesús”, 252).

¹³³ Hb 4,12.

¹³⁴ Cf. Mauricio Martín del Blanco, “Locuciones místicas en santa Teresa de Jesús”, 294-315.

¹³⁵ Una de las señales de discernimiento que ofrece Teresa para saber la autenticidad divina de las hablas es que las palabras de Cristo se hacen inolvidables en la memoria del seguidor: «es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo y algunas jamás, como se pasan las que por acá entendemos, digo que oímos de los hombres; que aunque sean muy graves y letrados, no las tenemos tan esculpidas en la memoria, ni tampoco, si son en cosas por venir, las creemos como a éstas» (6M 3,7).

¹³⁶ Juan Antonio Marcos, *Mística y subversiva: Teresa de Jesús*, 64.

Las palabras de Dios que se manifiestan como hablas o locuciones en el interior del seguidor hacen revivir el misterio de la revelación divina en Cristo: «Es tan en lo íntimo del alma y parecele tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor y tan en secreto»¹³⁷. Un Dios que habla y se comunica con originalidad siempre nueva al corazón del hombre para revelar a su Hijo. La experiencia teresiana de las hablas presentan tres aspectos cristológicos fundamentales¹³⁸:

- La Humanidad de Cristo es la vida del seguidor: a) como modelo de comportamiento: «mírame a mí: que vaya lo que hicieres conforme a lo que yo hice»¹³⁹; b) como fuente de gracia: «Hámelo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta –la Sacratísima Humanidad– hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos»¹⁴⁰; c) como la vida misma del seguidor: «Come por mí y duerme por mí, y todo lo que hicieres sea por mí, como si no lo vivieses tú ya, sino yo, que esto es lo que decía san Pablo (Ga 2,20)»¹⁴¹.
- Cristo es el Hijo de Dios, que se distingue de las otras Personas divinas: «No me acuerdo haberme parecido que habla nuestro Señor, si no es la Humanidad, y ya digo, esto puedo afirmar que no es antojo»¹⁴².
- Cristo es Dios Encarnado: «Cómo siendo tan una cosa (la Trinidad), había tomado carne humana el Hijo solo; y dióme el Señor a entender cómo con ser una cosa eran divisas»¹⁴³.

Estas palabras iluminan el camino de oración hacia el centro del alma, dando certeza de la presencia de Cristo y avivando la fe del seguidor. Además, son como «una centella» tan viva que «aunque todas las demás esperanzas estén muertas, que no podría, aunque quisiese, dejar de estar viva aquella centella de seguridad»¹⁴⁴. Las

¹³⁷ 6M 3,12.

¹³⁸ Cf. Mauricio Martín del Blanco, “Locuciones místicas en santa Teresa de Jesús”, 310-311.

¹³⁹ CC 8.

¹⁴⁰ V 22,6.

¹⁴¹ CC 42.

¹⁴² CC 54,22.

¹⁴³ CC 36,2; cf. CC 42.

¹⁴⁴ 6M 3,8.

palabras de Cristo mantienen viva la esperanza en el seguidor y, unidas a las visiones, fortalecen, dan paz, gozo y luz interior¹⁴⁵.

4.5.2.2. Cristo ilumina con su imagen al seguidor

Las visiones son también una forma de percepción de la presencia de Cristo. Son esencialmente modos de comunicación de Dios a las potencias humanas para producir conocimiento (luz) y amor en la persona¹⁴⁶. Tratamos sobre ellas cuando estudiamos el campo semántico «ver-mirar» en el segundo capítulo de esta investigación. Ahora nos interesa estudiar el aspecto cristológico de las mismas.

Toda la existencia de Teresa estuvo marcada por la presencia de Cristo. Las visiones acentúan la percepción de la divina presencia, en especial las visiones de la Sacratísima Humanidad. Teresa distingue básicamente dos clases de visiones, intelectuales e imaginarias. Inicialmente escribe sobre las intelectuales (cf. 6M 3,12) y luego sobre las imaginarias. Al hablar de la experiencia en la que Dios se fija a sí mismo en el interior del alma, Teresa alude a la visión interior para declarar la certeza de que ella «estuvo en Dios y Dios en ella»¹⁴⁷. Se comprueba que las visiones son una forma de comunicación de Dios por medio de Cristo para producir conocimiento seguro de su presencia en el interior del alma.

Los capítulos Ocho y Nueve de las *Sextas Moradas* son una enseñanza magistral sobre cómo Cristo revela su presencia. Por medio de las visiones intelectuales Teresa

¹⁴⁵ Cf. 6M 3,10-18. Un análisis de las comunicaciones de Cristo a Teresa que mantienen viva la esperanza puede verse en: Jesús Castellano Cervera, “Cristo e Teresa d’Avila. I dialoghi della speranza”, *La spiritualità della speranza. Collana «Fiamma Viva»* 46 (2005): 95-116.

¹⁴⁶ Según Mauricio Martín del Blanco, hay varios tipos de visiones en la vida espiritual: 1) Visiones corporales o externas, son las que ven con los sentidos externos, los ojos del cuerpo; 2) visiones imaginarias-intelectivas, se ven con los ojos del alma, con los sentidos internos con intervención del entendimiento; 3) visiones intelectuales-imaginativas, aquellas en las que se ve con el entendimiento y tienen repercusiones en la imaginación, cuya actividad también se percibe en el alma; 4) visiones intelectuales puras, son aquellas que no se ven ni con los ojos del cuerpo ni con los sentidos internos del alma, son visiones en puro espíritu, sin imágenes ni forma alguna; 5) visiones de las *Séptimas Moradas*, Teresa dice en 7M 2,1 que son más subidas que las intelectuales, más puras y perfectas, su diferencia radica en la graduación, altura y sublimidad (cf. Mauricio Martín del Blanco, *Santa Teresa de Jesús. Mujer de ayer para el hombre de hoy*, 354; *Ibíd.*, “Visiones místicas en santa Teresa de Jesús”, *Monte Carmelo* 79 (1971): 243-264).

¹⁴⁷ 5M 1,10.

experimenta que «siente cabe sí a Jesucristo» como una certeza de su presencia en el interior de su ser «aunque no le ve ni con los ojos del cuerpo ni del alma»¹⁴⁸. A través de esta forma de comunicación divina Teresa comprendió claramente que quien manifestaba su presencia en las «hablas» era Cristo, que ahora se revelaba en visión intelectual dando luz al entendimiento. Estas nuevas experiencias de comunicación le sirven al seguidor para vivir con una «ordinaria memoria de Dios» y estar atentos a no desagradarle en nada, pues siente que Cristo «le está siempre mirando [...], siente que anda al lado derecho»¹⁴⁹. De acuerdo con García Ordás¹⁵⁰, los rasgos característicos de las visiones imaginarias son su brevedad en cuanto a la temporalidad, su «impresión» en el interior de la persona y los datos sensibles que las acompañan.

Cristo se comunica para acompañar, para revelar un conocimiento de sí a su seguidor y para que nazca «un amor ternísimo» y se entregue en su servicio. A partir de las visiones el seguidor es introducido a una mayor conexión con Jesucristo, experimenta su finitud y la necesidad de permanecer abierto a la Divinidad. Cristo se presenta siempre mirando a su seguidor, acompañándolo y dándole luz en el camino de oración.

En la vida de Teresa se fueron alternado las visiones imaginarias y las intelectuales, pero al final de su existencia prevalece la contemplación intelectual de Cristo¹⁵¹. Estos tipos de visiones se interrelacionan, casi siempre vienen juntas¹⁵². Las visiones imaginarias se ajustan más a la condición del hombre porque acontecen en la visión interior con intervención del entendimiento y la imagen se fija en la imaginación¹⁵³. De acuerdo con J. Pérez¹⁵⁴, en la visión imaginaria estamos ante una «imagen mental intensa y precisa, que no está localizada en el exterior, aunque no por ello deja de ser menos apremiante para el pensamiento». Por medio de ellas se revela con mayor certeza «la Sacratísima Humanidad de la manera que quiere, o cómo andaba

¹⁴⁸ 6M 8,2.

¹⁴⁹ 6M 8,3; cf. V 27,2.

¹⁵⁰ Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 90.

¹⁵¹ Cf. CC 66,3.

¹⁵² Cf. V 28,9.

¹⁵³ Cf. Antonio Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, 168-175.

¹⁵⁴ Joseph Pérez, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, 3ª ed. (Madrid: Algaba, 2015), 248.

en el mundo, o después de Resucitado»¹⁵⁵. La imagen «verdaderamente viva» de Jesucristo queda «esculpida» con mayor frecuencia en la imaginación de la persona, «porque con los ojos del alma vese la excelencia y hermosura y gloria de la santísima Humanidad»¹⁵⁶.

La presencia de Cristo se manifiesta a la vista interior de su seguidor como el resplandor de «una luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada como un diamante, si se pudiera labrar; como una Holanda parece la vestidura»¹⁵⁷. El seguidor vive experiencias de encuentro con Jesús Resucitado, en majestad y gloria, como los discípulos en la Transfiguración¹⁵⁸. Cristo se revela y «se da bien a conocer que es el Señor del cielo y de la tierra»¹⁵⁹, que habla y revela grandes secretos.

A partir de las experiencias de encuentro con el Resucitado por medio de las visiones, el seguidor afianza su fe y goza casi permanentemente de la presencia divina, es decir, por medio de las visiones se infunde en la vida espiritual de la persona «realidades de la vida pasada y actual de Cristo»¹⁶⁰. Podemos concluir que las visiones imaginarias son «más conformes a nuestro natural», y las intelectuales «más subidas» y de mayor duración. En las imaginarias la imagen de Cristo glorioso se ve con el sentido interno de visión y en las intelectuales no se ve nada, pero se tiene una mayor certeza de la presencia de Cristo, que ilumina la vida de su seguidor, fortalece su capacidad perceptiva y aumenta el amor en su relación con Cristo. En resumen, Cristo se comunica para infundir amor y conocimiento de sus grandes secretos, de manera especial manifiesta su presencia en el alma del seguidor. En las visiones corporales se afecta directamente a los sentidos, en la visión imaginaria se presentan imágenes al espíritu, en la visión intelectual no hay materia sensible de ninguna clase, sino una certeza de la presencia divina¹⁶¹.

¹⁵⁵ 6M 9,3.

¹⁵⁶ V 28,9.

¹⁵⁷ 6M 9,4.

¹⁵⁸ Cf. Mc 9,2-8; Mt 17,1-8; Lc 9,28-36.

¹⁵⁹ 6M 9,5.

¹⁶⁰ Ángel María García Ordás, *Teresa de Jesús. Presencia y experiencia*, 94.

¹⁶¹ Cf. Joseph Pérez, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, 249.

4.5.3. Cristo cercano: «Divino y humano junto es siempre su compañía»

Después de ver la función de Cristo como purificador e iluminador de su seguidor, ahora estudiaremos el misterio de Jesús humano–divino como mediador entre Dios y el hombre en las etapas más elevadas de la vida espiritual. Ante la profunda experiencia cristológica, la naturaleza del seguidor no resiste y se produce el «éxtasis o arrobamiento», experiencia en la que acontece el desposorio espiritual¹⁶². Cristo se revela desde el interior del alma y perdona sus culpas para unirla con Él, regalando un mayor conocimiento y queda impreso en la memoria del seguidor la presencia divina. Además, se fijan en el alma algunas verdades de la grandeza de Dios para mantener viva la fe de su seguidor. Una vez más Cristo se muestra deseoso de darse para despertar la voluntad de su seguidor al amor.

En el análisis de los capítulos veintidós de *Vida* y séptimo de las *Sextas Moradas*, y de acuerdo con los estudios sobre la cristología teresiana¹⁶³ podemos extraer dos aspectos fundamentales de la enseñanza de Teresa. En primer lugar, Jesús humano-divino es el mediador necesario y absoluto para el encuentro con Dios en la totalidad de la vida espiritual de su seguidor, incluyendo las experiencias místicas. En segundo lugar, en el camino de oración del seguidor de Cristo no se puede prescindir de la Sacratísima Humanidad.

A partir de su experiencia, Teresa fundamenta la defensa de la centralidad del Cuerpo de Cristo Resucitado en toda la vida espiritual del seguidor. La Sacratísima Humanidad es el motor y la posibilidad de adentrarse en el misterio de Dios, «es el lugar donde se realiza nuestro encuentro con Dios»¹⁶⁴. Además de su experiencia, Teresa se apoya en los textos bíblicos para fundamentar la necesidad de la corporeidad para avanzar a lo más profundo de la contemplación. Citando al evangelista san Juan, centra su atención en las mismas palabras de Jesús: «el mismo Señor dice que es camino

¹⁶² Cf. 6M 4.

¹⁶³ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 301; William. M. Thompson, *Fuego y Luz. Mística y Teología*, 132-133.

¹⁶⁴ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 304.

–también dice el Señor que es luz– y que no puede ninguno ir al Padre sino por Él»¹⁶⁵. Según Teresa, la Humanidad de Cristo es el objeto de nuestra contemplación y a la vez es el medio por el cual llegamos a Dios. La totalidad de Cristo, humano y divino, es el camino para llegar a Dios.

Otro de sus aportes a la cristología va de la mano con la antropología. Dice Teresa que para encender el fuego del amor es necesario la ayuda del entendimiento, pues se requiere de la meditación en los misterios de Cristo para verdaderamente avivar la voluntad:

«Cuando no hay encendido el fuego que queda dicho en la voluntad, ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos; [...]. Pues sabemos el camino como hemos de contentar a Dios por los mandamientos y consejos, en esto andemos muy diligentes y en pensar su vida y muerte y lo mucho que le debemos. [...]. Ya sabéis que discurrir con el entendimiento es uno, y representar la memoria al entendimiento verdades es otro. [...]. Llamo yo meditación a discurrir mucho con el entendimiento»¹⁶⁶.

Junto a la obediencia a Dios («mandamientos y consejos»), Teresa plantea la meditación en los misterios de Cristo («pensar su vida y muerte y lo mucho que le debemos») para llegar a Dios y encender el amor en la voluntad. La mediación de Cristo toca la totalidad del ser de su seguidor, no solo es una mediación en términos ontológicos, sino también psicológicos¹⁶⁷. Teresa descubre que la meditación en los misterios de Cristo toca las más íntimas fibras del corazón humano y es el camino para enamorarse de Él. Situar nuestra imaginación y afectividad en la meditación de la Sacratísima Humanidad es el camino de acceso a Dios, como un «encuentro» profundo entre Cristo y su seguidor. A partir de la meditación en el Jesús de los evangelios, la vida espiritual del seguidor de Cristo asume la Encarnación¹⁶⁸ como una característica

¹⁶⁵ 6M 7,6; cf. Jn 14,6; 8,12; 14,9.

¹⁶⁶ 6M 7,9.

¹⁶⁷ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 306.

¹⁶⁸ De acuerdo con K. Rahner, «el acto religioso *en sí* y siempre, si es que pretende alcanzar a Dios, tiene y ha de tener precisamente esta estructura “encarnatoria”, que es la única que corresponde subjetivamente a la objetiva situación fundamental: que Dios se ha comunicado al mundo en el Hijo hecho hombre y que, por esto, permanece éste por toda la eternidad el Cristo» (Karl Rahner, “Eterna significación de la

fundamental en todo el proceso de configuración con Él y se apropia de las palabras según san Juan en las que Jesús se presenta como «camino» de acceso a Dios, rostro del Padre y «luz» que ilumina en el proceso.

Además del argumento bíblico, Teresa presenta la dimensión litúrgica de la Iglesia que celebra¹⁶⁹, por medio de los sacramentos, los misterios de Cristo para encender el amor de sus seguidores¹⁷⁰. También ofrece el ejemplo de la Virgen María que, sabiendo quién era su Hijo, Dios y Hombre, vivió en una profunda comunión con Él sin ningún rechazo de su Sacratísima Humanidad. Teresa relaciona los misterios de Cristo con la vida y testimonio de los Santos¹⁷¹. Así, para el seguidor de Cristo, «por subida oración» en que se encuentre, es necesario la meditación en los misterios del Verbo Encarnado¹⁷² y no apartarse de «andar con Cristo Nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía»¹⁷³.

En medio de los diversos argumentos teresianos para mostrar la centralidad de la Humanidad de Cristo en la vida de oración de su seguidor, recuerda Teresa cómo el mismo Dios se le muestra para dar a entender cómo en Él se ven todas las cosas, y «que estas no son visiones de la Sacratísima Humanidad»¹⁷⁴. Y también le hace conocer que «Él solo es la Verdad», y que esta verdad «parece deja oscurecidas todas las que hay en las criaturas»¹⁷⁵. La experiencia de Cristo lleva a su seguidor a profundas experiencias con la divinidad. Establece que para «conformarnos con nuestro Dios y Esposo»¹⁷⁶, es

humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, en *Escritos de Teología*, 4ª ed., dir. Karl Rahner, (Madrid: Cristiandad, 2002), 3:57).

¹⁶⁹ Cf. Jesús Castellano Cervera, “Cristo imagen y camino del hombre nuevo”, 261.

¹⁷⁰ Cf. 6M 7,11.

¹⁷¹ Cf. 6M 7,14. El seguidor de Cristo encuentra en la vida y ejemplo de los santos, en especial la Virgen María, una posibilidad de adentrarse en los misterios de Cristo, pues la verdadera Madre de Jesús y sus hermanos, «son aquellos que oyen la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 8,21). Teresa vive experiencias muy profundas de los misterios de Cristo como los vivió María; ella experimentó el descendimiento de la cruz y cómo Cristo se puso en sus brazos y le dijo «No te espantes de esto, que con mayor unión, sin comparación, está mi Padre con tu alma» (CC 44,4-6).

¹⁷² Cf. 6M 7,8.

¹⁷³ 6M 7,9.

¹⁷⁴ 6M 10,2.

¹⁷⁵ 6M 10,5.

¹⁷⁶ Según Cobarruvias, se entiende por conformar «ser de un acuerdo y de una voluntad. Conformidad. Conformes. Conformarse con el parecer de otro, arrimarse a él. Todo es llano y no ay en qué reparar» (cf. Tesoro de la Lengua Castellana o Española, s.v. “conformar”). Conformar es dar forma a una cosa;

decir, para llegar a la unión divina, será necesario trabajar en permanecer o «andar» en la Verdad, pues «Él solo es la Verdad»¹⁷⁷ que nos conduce al Padre.

Nuevamente Teresa recurre a un argumento bíblico, trae la figura de Pilato y su pregunta a Jesús: «¿Qué es la verdad?»¹⁷⁸, para decirnos lo poco que entendemos de ésta y proponernos que «andemos en verdad delante de Dios», pues «Dios es suma Verdad» y Cristo es el único camino de acceso y es la misma Verdad, pues Él mismo así lo dijo¹⁷⁹.

En resumen, las *Sextas Moradas* muestran cómo Cristo se revela cada vez más presente en el interior de su seguidor. La comunicación intensa por medio de «hablas», «visiones», «arrobamientos», «vuelos del espíritu», llega a todas las facultades y niveles de la persona, purificando, iluminando y produciendo una certeza de la presencia de Cristo, que es el origen, el camino y la meta de la vida del hombre. Así, la vida espiritual se muestra como una «cristologización»¹⁸⁰ del seguidor en la medida en que se va borrando la huella del pecado, esa pez que ensucia el cristal, y se va esclareciendo la imagen de Jesucristo en su interior, el Sol que habita en lo más íntimo del hombre.

4.6. Cristo «Esposo»: metáfora nupcial de la unión

Teresa inicia las *Séptimas Moradas* recordando la grandeza de Dios y su comunicación al hombre por el hecho de hacerlo a su imagen y semejanza, y de sustentarlo permanentemente¹⁸¹. Una vez más, Teresa presenta a Dios como el «Sol de

conformación por tanto es la forma de una cosa, es configuración (cf. Diccionario del uso del español, s.v. “Conformación – Conformar”).

¹⁷⁷ 6M 10,5.

¹⁷⁸ Jn 18,38.

¹⁷⁹ Cf. 6M 10,5-7; Jn 14,6.

¹⁸⁰ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 117.

¹⁸¹ Teresa utiliza la palabra «Criador» para referirse a Dios como creador del hombre y continúa creándolo porque le da el ser y le sustenta (cf. 1M 1,1; 6M 4,4; 6M 5,10; 6M 10,3; 6M 11,10). En *Vida* relaciona a Jesucristo como «Criador» con la muerte y trabajos que pasó: «Siempre tengamos memoria que tenemos de Dios el ser y que nos crio de nada y que nos sustenta y todos los demás beneficios de su muerte y trabajos, que mucho antes que nos criase los tenía hechos por cada uno de los que ahora viven» (V 10,5). Así, se vincula la obra creadora de Cristo con su Encarnación para darnos la salvación en la unión. En un texto de *Cuentas de Conciencia*, de manera explícita relaciona la unión espiritual que se realiza en el «matrimonio espiritual» con la realidad de Cristo como Criador, Rey y Dios: «Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy; hasta ahora no lo habías merecido; de aquí adelante,

justicia que está en ella dándole ser», que tiene su espacio interior donde solo Él mora, como «otro cielo»¹⁸². Por la misericordia divina es introducida en su centro y por visión intelectual se le muestra la Santísima Trinidad de forma que todo lo que creía por medio de la fe, ahora lo entiende «por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria»¹⁸³.

Cristo Resucitado, humano y divino, introduce a su seguidor en lo más íntimo de su ser para desvelarle el misterio más profundo: la comunión trinitaria, cumpliendo su palabra de que vendrían a morar en el alma¹⁸⁴. Se trata de una nueva forma de conocer por amor, de entender la verdad, de comprender «que están en lo interior de su alma, en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras; siente en sí esta divina compañía»¹⁸⁵. El seguidor experimenta en lo muy interior de su alma la presencia de las tres divinas Personas, ya no por fe, sino por experiencia de amor que el Señor regala, por «harta misericordia la hace en nunca se ir de con ella y querer que ella lo entienda tan entendido»¹⁸⁶. Cristo introduce a su seguidor en el misterio de la Trinidad.

Después de introducido en lo más profundo de su ser por unión espiritual, el seguidor experimenta el «matrimonio espiritual» con la Sacratísima Humanidad. La primera vez acontece por medio de visión imaginaria, para que «lo entienda bien y no esté ignorante de que recibe tan soberano don»¹⁸⁷. Posteriormente se puede dar esta experiencia pero en visión intelectual tan subida en la que comunica Dios la gloria que hay en el cielo. Se le muestra el amor de Dios por la criatura al punto de que «no se quiere apartar Él de ella»¹⁸⁸. Teresa se vale de las palabras de san Pablo en la Primera

no solo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía: mi honra es tuya y la tuya mía» (CC 25).

¹⁸² 7M 1,3.

¹⁸³ 7M 1,6.

¹⁸⁴ Cf. Jn 14,23.

¹⁸⁵ 7M 1,7. Teresa usa el verbo *estar* en plural para hacer referencia a la presencia trinitaria en el alma: «*están* en lo interior de su alma». Líneas antes ha utilizado también el verbo en plural para expresar la presencia de las tres divinas Personas: «Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece *se fueron* de con ella».

¹⁸⁶ 7M 1,9.

¹⁸⁷ 7M 2,1.

¹⁸⁸ 7M 2,3.

Carta a los Corintios y en la Carta a los Filipenses para expresar su experiencia espiritual; la mariposilla ha encontrado reposo y muere, «su vida es ya Cristo»¹⁸⁹.

El seguidor ha sido transformado, su vida en Cristo es participación en los misterios de su pasión, muerte y gloria. Las palabras del saludo de Cristo Resucitado a sus apóstoles resuenan en el interior de su seguidor por su carácter performativo, pues «las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros»¹⁹⁰. El Señor regala su paz y «aparta en su seguidor todo lo que es corpóreo en el alma y la deja en puro espíritu, para que se pueda juntar en esta unión celestial con el espíritu increado; que es muy cierto que, en vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ella por amor de Dios, el mismo Señor la ha de henchir de sí»¹⁹¹. Un movimiento de amor de parte de Dios, para llenar por completo al seguidor de su presencia divina. La imagen de Cristo ha quedado esculpida en el seguidor y la imagen del seguidor, de igual manera, ha quedado esculpida en Cristo¹⁹².

Podemos decir que se ha renovado la semejanza divina hasta donde se pueda lograr, pues esta llegará a su plenitud en la eternidad¹⁹³. El espíritu del seguidor se ha hecho uno con el de Dios, se ha juntado su agua con el «agua celestial»¹⁹⁴. Se le regala la tan anhelada paz interior, ha encontrado el reposo, vive en él Cristo. Una vez que el seguidor ha sido unido a Cristo, se convierte en una nueva criatura. La vida nueva en Cristo del seguidor ha alcanzado los niveles más profundos de su ser, pues la presencia del Resucitado se muestra como comunión con la Trinidad, gracias al cumplimiento de la poderosa intercesión del mismo Jesús ante el Padre: «para que todos sean uno. Como

¹⁸⁹ 7M 2,5; cf. 1 Co 6,17; Flp 1,21; Ga 2,20.

¹⁹⁰ 7M 2,7.

¹⁹¹ *Ibid.*; Teresa, de la misma manera que el Apóstol san Juan, plantea la purificación que obra Dios para unirse con Él (cf. 1 Jn 3,3: «Todo el que tiene esta esperanza en Él se purifica, porque Él es puro»).

¹⁹² 7M 2,8; cf. V 40,5.

¹⁹³ La renovación de la semejanza divina en el seguidor de Cristo se considera bajo dos aspectos: en lo que concierne al *ser*, significa que Dios hace participe al seguidor de la naturaleza divina, es decir, queda «divinizado»; en lo que concierne al *tener*, significa que al seguidor se le dan las «primicias del Espíritu». En fin, el seguidor es una criatura nueva gracias a Cristo que restituye la semejanza con el Padre por la conformación con Cristo. El seguidor unido a Cristo participa del diálogo filial del Padre en el Espíritu; la participación de la naturaleza divina introduce al seguidor en el diálogo trinitario (cf. Maurizio Flick y Zoltan Alzeghy, *Antropología Teológica*, 401-430).

¹⁹⁴ Cf. 7M 2,4.9.

tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros»¹⁹⁵. Teresa comprende que la vida en Cristo del seguidor es posible porque se ha unido a Él. De ahí que, de la misma manera que el Padre está presente en Cristo, también Cristo está presente en su seguidor y le participa de la comunión trinitaria.

El seguidor es introducido por Cristo en la dinámica de la comunión trinitaria y a la vez en la dinámica de la filiación divina por adopción¹⁹⁶, en la que reconoce que todos los demás hombres son también hermanos en Cristo, hijos del mismo Padre. De ahí brotan sus ansias de orar y trabajar por la salvación de todos los hombres según el amor del Crucificado. El seguidor ha llegado a la configuración con Cristo, recibe del Padre el mayor regalo: «darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; [...] para poderle imitar en el mucho padecer»¹⁹⁷. Cristo crucificado es el modelo paradigmático, el punto de referencia de lo que significa ser su seguidor. En la actitud de «Siervo del Señor», Cristo sella al seguidor para que, «señalado con su hierro que es la cruz», se ofrezca con Él al Padre y a los otros, de forma que quien desee llevar la

¹⁹⁵ Jn 17,21. Jesús ora al Padre por su comunidad de toda época: «que todos sean uno»; desea y pide la unión, según el modelo que existe entre el Padre y Él, basada en el conocimiento íntimo (Jn 10,14ss; 17,3), producto del amor (Jn 3,35; 10,17; 14,31; 15,10). El término «uno» es usado por Jesús, según san Juan, para decir su unión con el Padre (Jn 10,30), expresada por las fórmulas de inmanencia mutua (Jn 10,38; 14,10.20; 17,21). Gracias a esta unión y presencia vital de Cristo en todos los hombres, todos somos «uno» en Él por medio de Él. Así, todos participamos en Cristo en el único amor con el cual el Padre ama eternamente al Hijo (Jn 17,26). El amor mutuo entre los miembros de la comunidad será a lo largo de los tiempos consecuencia del amor divino presente en ellos. La unidad de la comunidad cristiana es juntamente comunión con Dios y fidelidad al mandamiento del amor mutuo (cf. Xavier Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 13-17* (Salamanca: Sígueme, 1995), 3:245-249; Juan Mateos y Juan Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 3ª ed. (Madrid: Cristiandad, 1982), 724-725).

¹⁹⁶ San Pablo introduce en su teología la categoría helenística «adopción» (cf. Rm 8,15.23; Ga 4,5; Ef 1,5), para significar la manera como Dios eleva al hombre a la intimidad filial, porque se convierte en Padre al hacerse fuente de salvación para los elegidos infundiéndoles una nueva vida (cf. Ga 1,4-5; Ef 5,20; 2 Ts 2,15-16) y dándoles su espíritu (Ef 1,17). La síntesis de la filiación divina se encuentra en la Carta a los Efesios 1,3-14; tiene su origen en una elección gratuita del Padre, que nos adopta como hijos por medio de Jesucristo, dándonos su Espíritu como prenda de la futura herencia en la eternidad. De acuerdo con Flick y Alzeghy, «somos elevados a la condición de hijos, en cuanto recibimos del Padre y del Hijo una participación del Espíritu filial, del que Cristo tiene la plenitud, adquiriendo con el Padre una relación semejante a la de Cristo» (cf. Maurizio Flick y Zoltan Alzeghy, *Antropología Teológica*, 386-400). De acuerdo con E. Schillebeeckx, «la donación única de Jesús al Padre estuvo «precedida» con prioridad absoluta e íntimamente sostenida por la donación única del Padre a Jesús [...]. Jesús es en su humanidad tan íntimamente «del Padre» que precisamente ahí es «Hijo de Dios». Esto indica ya que la humanidad de Jesús no tiene su centro en sí misma, sino en Dios Padre» (Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 617). Por tanto, el seguidor de Cristo está también llamado a ser íntimamente del Padre por la unión con Cristo.

¹⁹⁷ 7M 4,4.

imagen glorificada de Cristo, debe primero haber llevado la imagen del crucificado¹⁹⁸. Así lo expresa en *Fundaciones* a sus monjas y ora a Cristo para que también sus seguidores asuman su identidad de hijos en el Hijo, unidos a la cruz:

«¡Oh Hijo del Padre Eterno, Jesucristo, Señor nuestro, Rey verdadero de todo! ¿Qué dejasteis en el mundo, que pudimos heredar de Vos vuestros descendientes? ¿Qué poseísteis, Señor mío, sino trabajos y dolores y deshonras, y aun no tuvistes sino un madero en que pasar el trabajoso trago de la muerte? En fin, Dios mío, que los que quisiéremos ser vuestros hijos verdaderos y no renunciar la herencia, no nos conviene huir del padecer. Vuestras armas son cinco llagas»¹⁹⁹.

La filiación divina por adopción, así como la entiende Teresa, tiene que ver directamente con la herencia que nos ha dejado Cristo, con el hecho de la Encarnación y su experiencia de cruz, por eso dice: «no nos conviene huir del padecer». Según la teología del evangelio de san Juan, el poder de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1,12) se entiende como un nacer de nuevo, un «nacer de Dios» (Jn 1,13; 3,3), un proceso que deriva del Espíritu o del bautismo de agua y de Espíritu (Jn 3,5-6)²⁰⁰. Según la teología paulina, la filiación divina es el primero de todos los dones de la vida del israelita, antes que la alianza y la Ley (cf. Ga 4,4-5); la filiación adquiere un sentido más fuerte por la fe en Cristo Jesús (Ga 3,26; Ef 1,5), de manera que todos los hombres estamos llamados a reproducir la imagen del Hijo único (Rm 8,14-17)²⁰¹.

La nueva condición del seguidor que vive la fe en Cristo es la de hijo adoptivo, heredero del Padre, libre, ya no esclavo; es la fe en Cristo y no la obediencia a la Ley (cf. Rm 3,21-31) lo que posibilita la adopción, y es el Espíritu el que realiza en nosotros el ser «hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre!»²⁰². De acuerdo con W. Kasper, la profesión en Jesucristo como el hijo de Dios hace que se comprenda una

¹⁹⁸ Cf. Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 213.

¹⁹⁹ F 10,11.

²⁰⁰ Cf. Otto Michel, “Hijo. Hijo de Dios”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 1:680-689.

²⁰¹ Cf. Henri Renar, y Pierre Grelot, “Hijo de Dios”, en *Vocabulario de teología bíblica*, 384-387.

²⁰² Rm 8,15. Cf. Élian Cuviller, “Filiación”, en *DCT*, 500-502; Xabier Pikaza, “Filiación”, en *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, 390.

nueva visión del hombre, de manera que se trata de un hombre «que está abocado a la filiación, a la libertad, que se realiza en el amor»²⁰³.

La filiación no es un bien salvífico futuro, sino que se encuentra ya presente en nosotros por la participación que se nos ha concedido en la propia filiación de Jesús, que se revelará en la consumación del tiempo y consistirá en la semejanza y contemplación de Dios²⁰⁴. Además de la identificación con la teología de los escritos de san Juan y de las cartas paulinas, Teresa también comprende su condición de hija en el Hijo, según la teología de la *Carta a los Hebreos*, pues así como el Hijo tiene que sufrir con solidaridad con los hombres (Hb 2,10.14-18; 4,15; 5,7-9), de la misma manera los seguidores de Cristo como «hijos por adopción» tienen que soportar los sufrimientos de la vida como una corrección de Dios, como un padre corrige a sus hijos para vivir y producir fruto de justicia (Hb 12,5-11)²⁰⁵, «no renunciar la herencia» y mantener siempre viva la relación con el Padre²⁰⁶.

En las *Séptimas Moradas*, el seguimiento adquiere la forma de unión con Cristo en el grado de «matrimonio espiritual». El seguimiento conduce a la imitación de Cristo por amor, y lleva a la conformación de la voluntad del seguidor con la voluntad de Cristo y viceversa, a tener los mismos sentimientos que Cristo²⁰⁷. Además, el seguidor es introducido en la dinámica de la vida intratrinitaria y en el servicio a Dios en los hermanos por amor. La semejanza con Cristo introduce a su seguidor en la experiencia profunda de la filiación divina, es hijo adoptivo de Dios en Cristo, en quien el Padre tiene todas sus complacencias, y siendo hijo se hace hermano de todos los hombres hechos también a imagen y semejanza divina.

²⁰³ Walter Kasper, *Jesús el Cristo*, 9ª ed., (Salamanca: Sígueme, 1994), 239.

²⁰⁴ Cf. Josef Blinzler, «Filiación», en *Diccionario de teología bíblica*, 404-413.

²⁰⁵ El título cristológico de «Hijo de Dios» presenta tres concepciones fundamentales: la primera es la relación con Dios como el Padre; la segunda es su posición como el Hijo de Dios en el sentido mesiánico en su misión como Salvador; la tercera hace referencia a la filiación divina de Jesús en su ser divino sobrenatural (cf. Ferdinand Hahn, «Hijo», en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, 2:1824-1856). La *Carta a los Hebreos* hablando de la preexistencia de Cristo, ha vinculado el título de Hijo de Dios con el de Sumo Sacerdote. El tema de la «obediencia» constituye una parte integrante de la concepción del Hijo de Dios y de Sumo Sacerdote. En Hb 5,8 las dos funciones: Hijo de Dios y aprender a obedecer sufriendo, no se contraponen (cf. Oscar Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1998), 388-390).

²⁰⁶ Teresa escucha: «¿Qué me pides tú que no haya yo hecho, hija mía?» (CC 45,2).

²⁰⁷ Cf. Flp 2,5.

Por medio del proceso de cristificación, entendido como conocimiento de Cristo por amor que transforma al seguidor, Dios «imprime» la imagen de Cristo Resucitado en el seguidor, y la de este en Cristo. La purificación de la vida del seguidor se ha realizado por el contacto con la persona de Cristo que, de manera simultánea, va iluminando la existencia de la persona para llegar a mostrarse con total claridad en lo más íntimo de su ser. Una vez introducido en la experiencia profunda de Cristo Resucitado, alcanza su condición de criatura nueva por la unión esponsalicia, y puede penetrar en los abismos de la comunión intrantraria, para así, unido espiritualmente a Cristo Esposo, sirva a Dios en los hermanos. El seguidor podrá dar frutos de buenas obras porque permanece en Cristo, unido a Él.

4.7. Recapitulación y conclusiones

Al finalizar el estudio de la cristología en *Las Moradas*, podemos afirmar que la vida del seguidor de Cristo es una cristología existencial, es decir, un proceso progresivo de seguimiento que se inicia con una manifestación cristológica «imprecisa» en la que no se establece una relación profunda entre Cristo y su seguidor. En la experiencia teresiana, esta primera etapa corresponde a sus devociones de niña y a las primeras lecturas en sus primeros años de adolescencia. Posteriormente la presencia divina se comienza a concretar en la persona de Jesucristo y transita por la etapa del «junto a sí», en palabras de Teresa: «cabe Cristo» o «cabe vos»²⁰⁸; época en que ella profundiza en la meditación de los misterios de Cristo, especialmente en la Pasión, y decide su estado vocacional esforzándose en el proceso de interiorización de la presencia de Jesucristo. En palabras de García Ordás, se trata de una «presencia exterior, por yuxtaposición».

El proceso de cristificación en Teresa de Jesús, a partir de su conversión ante el «Cristo muy llagado», en la que procuraba representar a Cristo dentro de sí, aumentó su deseo de estar más tiempo con Él en oración y a evitar las situaciones que la hacían daño. La persona de Jesucristo se constituyó en el centro de su oración, como si viviera

²⁰⁸ V 10,1; CV 26,1

y existiera dentro de ella. Según García Ordás, es la experiencia de «la presencia de interiorización» de Cristo en Teresa y el inicio de las grandes experiencias místicas hasta llegar a la renovación total de su ser y la configuración con Él en el desposorio y matrimonio espiritual. El proceso se va desarrollando en sucesivas etapas concentricas o *Moradas*, en las que Cristo se va revelando a su seguidor progresivamente hasta que la búsqueda de Dios en sí, en el centro de la persona, «encuentra allí el secreto originario de sí en la profundidad de Dios»²⁰⁹.

En las *Primeras Moradas* se muestra a Dios como el que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, y lo ha constituido capaz de Él. La presencia divina que inhabita en el centro del ser humano no se borra del todo, ni siquiera cuando el alma está en pecado; se afecta la comunicación de amistad, porque el hombre la ha rechazado por culpa del pecado. A pesar de esto, Dios mantiene la vida y la vocación del hombre. De aquí se entiende que la vocación humana consiste en vivir en comunión con Dios, para realizarse en Él, pues solo en Él está la salvación. Teresa expresa que el Redentor es Cristo. Por tanto, la búsqueda de Dios por parte de la persona consiste en permanecer en Cristo y dejarse salvar por Él. Ella nos anima a mirar hacia nuestro centro en donde hallamos el verdadero sentido de nuestra existencia: Cristo.

Las *Segundas Moradas* sintetizan lo que significa la oración: mirar a Cristo para seguirle. El hombre que ha caído por culpa del pecado debe mirar a Jesucristo para sumergirse y profundizar en la grandeza de su misterio. En la lucha permanente por afianzar la relación con Cristo, la persona debe tomar conciencia de que sin su ayuda «no se puede hacer nada» (2M 1,6). La mirada puesta en Cristo no es un simple procedimiento pedagógico teresiano, sino que cada seguidor debe reproducir los elementos fundamentales de la vida de Cristo –su cruz, muerte y resurrección–. Como en el evangelio, Teresa propone el seguimiento de Cristo que lleva consigo la renuncia de sí mismo y la aceptación de la cruz, para posibilitar la transformación en Cristo. El itinerario propuesto por Teresa está lleno de tintes cristológicos para que el seguidor vaya adquiriendo sus mismos sentimientos durante la vida de oración, perseverando en la lucha con «las armas de la cruz» (2M 1,6), manteniendo la mirada fija en Jesús.

²⁰⁹ Pedro Cerezo Galán, “La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús”, 204.

En las *Terceras Moradas* la entrega de la vida en el servicio a los demás y el rendimiento de la voluntad a la del Padre se constituyen en la respuesta de la persona a la llamada al seguimiento de Cristo. La recomendación teresiana a los seguidores se hace insistente: «procurar ejercitar las virtudes y rendir nuestra voluntad a la de Dios en todo» (3M 1,6). Para mantenerse en el camino, es necesario esforzarnos y apresurar el paso, «para ver a este Señor». Mirar a Jesús meditando todo lo que ha hecho por nosotros es la fuente de donde se hace posible la conformación con las actitudes de Cristo hasta llegar a morir con Él. El seguidor ha de esforzarse para interiorizar la presencia de Jesucristo en su vida como un encuentro vivo, real y permanente, por medio del recogimiento de las potencias y de los sentidos centrados en la persona de Jesús, en su amor y en sus palabras. En *Terceras Moradas* el seguimiento llega a su núcleo: escuchar la voz del Señor con el único deseo de «caminar aprisa», siguiendo sus huellas para verlo, en una apertura generosa a las exigencias radicales de Cristo expresada en el ejercicio práctico de las virtudes.

En *Cuartas Moradas* podemos decir que en la oración de recogimiento regalado o infuso, la presencia de Jesucristo a través de su voz, como silbo del Pastor-Rey, atrae los sentidos de su seguidor hacia sí para infundir su sabiduría divina. En la oración de quietud o gustos la presencia divina se manifiesta como una fuente de agua que mana del centro del alma y va dilatando el corazón y todo el ser de la persona, regalando paz y suavidad. Nuestra autora ha utilizado un lenguaje metafórico para simbolizar la presencia de Cristo: luz y agua. Por medio de la luz simboliza la sabiduría divina que ilumina el entendimiento de la persona; por medio del agua, simboliza los gustos que experimenta la voluntad ante la presencia de Cristo. En consonancia con el evangelista san Juan, para Teresa la luz representa la fe y la revelación de Cristo; el agua es símbolo de la gracia y de la vida en Él²¹⁰. En las dos oraciones de las *Cuartas Moradas* – recogimiento y gustos o quietud –, inicialmente la persona toma conciencia de que el Jesús que la ha invitado a seguirle, es un Pastor que la conduce a su propio centro, y después descubre que Él mismo es quien dilata y ensancha su corazón, regalándole paz y suavidad en su interior.

²¹⁰ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 101-102.

En *Quintas Moradas* Dios es el protagonista central con su presencia y obrar sobre el seguidor. Actúa inéditamente desde lo más profundo del ser de la persona. Su presencia es donación y acción transformante. De manera generosa se da al alma y no imposibilita a ninguno para gozar de sus dones (cf. 5M 1,3). Su donación es generosa pero gratuita sin que pueda haber pretensiones humanas (cf. 5M 1,11); de forma permanente se comunica y se muestra al hombre (cf. 5M 4,11). Dios empieza a revelar su nombre y su naturaleza de Esposo del alma en Jesucristo, es el «gran Dios y Señor y Esposo» de Teresa (5M 4,11). Esta última categoría es fundamental para la Santa; a partir de *Quintas Moradas* la emplea para contar las maravillas que obra Dios en la transformación del hombre por medio de Cristo, usando la simbología nupcial.

El título de «Cristo Esposo» indica la relación de alianza esponsalicia, bautismal y eucarística con la Iglesia y el hombre. Además, en Cristo se obra la transformación de su seguidor, es nuestra casa y/o morada donde el ser humano es transformado (cf. 5M 2,4-5), Él nos enseña el camino hacia nuestro centro (cf. 5M 3,7). Para Teresa Cristo entra en su vida como Salvador y podemos decir que ésta es su experiencia clave²¹¹. La propuesta teresiana es una propuesta soteriológica, es decir, una vivencia del perdón de los pecados y de salvación o transformación de su ser. La persona, permaneciendo en el camino de oración, gradualmente va tomando conciencia de cómo Dios concede la salvación donándose en Cristo por amor, «que por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz»²¹². Es el novio que, para llegar a ser esposo, con su mirada enamora, se «fija a sí» en el alma y se hace bodega del vino a donde introduce a su «novia» para con su mismo vino embriagar y alegrar su alma.

Las *Sextas Moradas* muestran cómo Cristo se revela cada vez más presente en el interior de su seguidor. La comunicación intensa por medio de «hablas», «visiones», «arrobamientos», «vuelos del espíritu», llega a todas las facultades y niveles de la persona, purificando, iluminando y produciendo una certeza de la presencia de Cristo, que es el origen, el camino y la meta de la vida del hombre. Así, la vida espiritual se

²¹¹ Jesús Castellano Cervera, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 217.

²¹² 5M 3,12; cf. Mt 27,45-50.

muestra como una «cristologización»²¹³ del seguidor en la medida en que se va borrando la huella del pecado y se va esclareciendo la imagen de Jesucristo en su interior, el seguidor participa cada vez más profundamente de la presencia de Cristo en su existencia, pensamiento y actuar.

En las *Séptimas Moradas*, el seguimiento adquiere la forma de unión con Cristo en el grado de «matrimonio espiritual». El seguimiento conduce a la imitación de Cristo por amor, y lleva a la conformación de la voluntad del seguidor con la voluntad de Cristo y viceversa, a tener los mismos sentimientos que Cristo²¹⁴. Además, el seguidor es introducido en la dinámica de la vida intratrinitaria y en el servicio a Dios en los hermanos. La semejanza con Cristo introduce a su seguidor en la experiencia profunda de la filiación divina, es hijo adoptivo de Dios en Cristo, en quien el Padre tiene todas sus complacencias, y siendo hijo se hace hermano de todos los hombres hechos también a imagen y semejanza divina.

En resumen, por medio del proceso de cristificación, entendido como conocimiento de Cristo por amor, Dios «imprime» la imagen de Cristo Resucitado en el seguidor, y la de este en Cristo. La purificación de la vida del seguidor se ha realizado por el contacto con la persona de Cristo que se muestra como «purificador» y que, de manera simultánea, ilumina la existencia de la persona para llegar a mostrarse con total claridad en lo más íntimo de la persona como Camino, Verdad y la misma Vida del seguidor. Una vez introducido en la experiencia profunda de Cristo Resucitado, alcanza su condición de «criatura nueva» por la unión esponsalicia, y puede penetrar en los abismos de la comunión intratrinitaria, para así, unido espiritualmente a Cristo Esposo, servir a Dios en los hermanos, darse por completo, «hacerse esclavos de Dios»²¹⁵ por la filiación adoptiva de Dios.

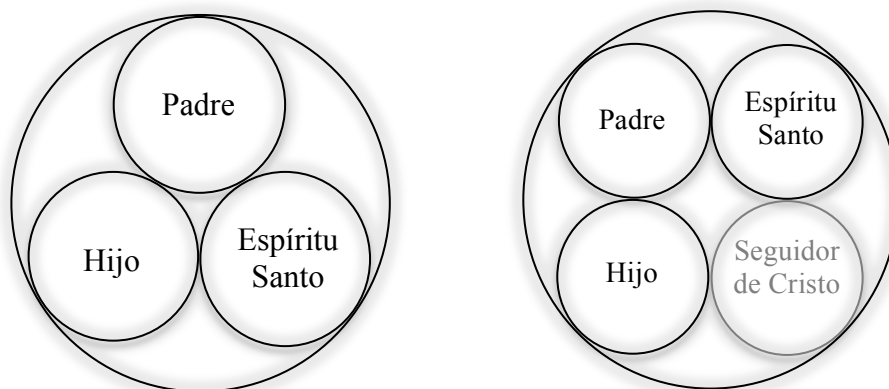
²¹³ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 117.

²¹⁴ Cf. Flp 2,5.

²¹⁵ 7M 4,8. Cf. E 17,4: «¡Oh libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió! ¡Oh, cuándo será aquel dichoso día que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma Verdad, donde ya no serás libre para pecar ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios!»

El seguidor podrá dar frutos de buenas obras porque permanece en Cristo, unido a Él. El proceso de cristificación del seguidor desde lo más externo de su ser hasta llegar al centro del alma, su nivel más profundo, donde es introducido por Cristo para experimentar la comunión con la Trinidad, hace que el seguidor sea divinizado o que sea partícipe de la naturaleza divina y sea regenerada la semejanza divina que lo hace ser «hijo en el Hijo», es decir, que «se hace capaz de vivir de una manera cristiforme»²¹⁶ y participa de los mismos sentimientos de Cristo, por tanto, del conocimiento y amor con que Cristo conoce y ama al Padre en el Espíritu.

Podemos esquematizar esta dinámica que acontece en el centro del alma del seguidor por medio de esferas tangentes entre sí inscritas en la esfera de la divinidad. En un primer momento en el centro del alma habitan las tres divinas Personas que se diferencian entre sí por las misiones de cada una en la economía de la salvación²¹⁷. En un segundo momento, cuando el seguidor es introducido en su más profundo centro, por la misericordia divina y por visión intelectual se le muestra la Santísima Trinidad de forma que todo lo que creía por medio de la fe, ahora lo entiende «por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria»²¹⁸:



²¹⁶ cf. Maurizio Flick y Zoltan Alzeghy, *Antropología Teológica*, 422-423.

²¹⁷ Escribe Teresa sobre las misiones de las tres divinas Personas en ella: «cada una de estas Personas me hacían merced: la una en la caridad y en padecer con contento, en sentir esta caridad con encendimiento en el alma» (CC 14,1).

²¹⁸ 7M 1,6.

El seguidor al ser introducido en su más profundo centro experimenta el abajamiento de las tres divinas Personas para darle cabida en la esfera de la divinidad²¹⁹. Del primer momento (tres esferas tangentes entre sí que representan las tres divinas Personas e inscritas en otra esfera que representa la divinidad) al segundo momento (cuatro esferas tangentes entre sí que representan a las Personas de la Trinidad y al seguidor divinizado e inscritas en la esfera de la divinidad), las tres esferas tienen que reducirse en su diámetro, empequeñecerse, para poder dar cabida a una cuarta. La esfera que representa al seguidor nunca hace tangencia con la que representa al Padre, su acceso será posible gracias a la presencia y mediación de Cristo hasta que adquiere el mismo tamaño de cada una de las personas de la Trinidad, sin embargo, está representada con otro color para expresar que el seguidor al ser introducido en su centro más hondo, por el amor de la Trinidad, conserva su realidad contingente, de finitud, porque es de naturaleza diferente a la divina. Como lo expresa magistralmente san Juan de la Cruz: el ser humano es «Dios por participación»²²⁰, es decir, es Dios pero «bajo el modo finito»²²¹, «por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma»²²².

Así se explica gráficamente el proceso de divinización de la persona para entrar en la comunión de la Trinidad, siempre en, con y por Cristo. Las tres divinas Personas

²¹⁹ Según B. Forte, «enfrentarse con la revelación de la Trinidad es enfrentarse con la historia del amor eterno y entrar dentro de ella» (Bruno Forte, *Trinidad como historia* (Salamanca: Sígueme, 1996), 21). Para el seguidor de Cristo, ser conducido a su más profundo centro para encontrarse con la Trinidad, es una obra de amor del Dios Trino para divinizarlo, un movimiento de abajamiento de la Trinidad para engrandecer al hombre, así como se realizó en la Encarnación del Verbo, «el Dios que se empequeñece para que el hombre exista» (Ibid., *La esencia del cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 2002, 74); cf. Gisbert Greshake, *El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder, 2001); Ibid., *Creer en el Dios Uno y Trino. Una clave para entenderlo* (Santander: Sal Terrae, 2002). De manera que el alma del hombre está llamada a convertirse en morada de la Trinidad, así como lo experimentó Teresa de Jesús (cf. Piero Coda, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia, y teología del Dios de los cristianos*, 3ª ed. (Salamanca: Secretariado trinitario, 2010), 209-213).

²²⁰ San Juan de la Cruz, *2 Subida 5,7; 2 Noche 20,5; Cántico B 22,3; Llama B 2,34*. Como lo expresa F. Ruíz, el hombre divinizado en san Juan de la Cruz es una suma de plenitudes: de dones divinos, de operaciones, de experiencias, que conserva la integridad sensitivo-espiritual, es decir, que es vivo y real, participa según sus posibilidades de las grandezas que Dios comunica al hombre (cf. Federico Ruiz, “Síntesis doctrinal”, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, dir. A. García Simón (Salamanca: Junta de Castilla y León, 1993), 250).

²²¹ Georges Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix. Logique* (Paris: Éditions Montaigne, 1960), 2:246.

²²² San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B 39,4*.

dan de Sí, dan de su «agua» y el seguidor «se incorpora y embebe el agua»²²³ celestial, participa de la naturaleza divina y goza de la presencia permanente de la Trinidad, como lo escribe Teresa usando la figura de la esponja:

«Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas»²²⁴.

«Por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios [...]. Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma, en lo muy muy interior, en una cosa muy honda [...]; siente en sí esta divina compañía»²²⁵.

Después del matrimonio espiritual, el seguidor goza de la presencia habitual de la Trinidad en su interior, es decir, la Trinidad inflama, dilata, hace crecer interiormente y permanece constantemente con la persona. El seguidor vive permanentemente en la comunión trinitaria como «hijo en el Hijo» por la adopción filial, que lo lleva a estar abierto a la necesidad de sus hermanos en Cristo. Además, según la experiencia de Teresa²²⁶, al seguidor de Cristo se le da el comprender, hasta donde la misericordia divina permita, la unidad de Dios y, a la vez, la Trinidad de personas, sus misiones en el proceso de divinización del hombre y la manera como el Hijo se encarnó para asumir nuestra condición humana, para que tengamos acceso a la divinidad²²⁷. Podemos decir

²²³ CC 15,2; cf. CC 49; 7M 2,9. En el cristianismo, el acceso a la unidad del Dios trinitario es posible mediante el bautismo en el «nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (cf. Mt 28,19).

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ 7M 1,6-7.

²²⁶ Cf 7M 1,6; CC 14; 15; 22; 36; 41; 42; 43; 60; 66,3.10; E 7,2. Un análisis detallado de la experiencia trinitaria en santa Teresa puede verse en: Rómulo Cuartas Londoño, *Experiencia Trinitaria de santa Teresa de Jesús* (Burgos: Monte Carmelo, 2004).

²²⁷ De acuerdo con G. Greshake, «en la Encarnación, el Hijo de Dios, “transpone”, “traduce” completamente su vida divina a una historia humana: él, que en la vida intratrinitaria es “otro” — precisamente otra persona divina— con respecto al Padre y al Espíritu, vive ahora su alteridad intradivina a la manera de un hombre. Lo mismo que intratrinitariamente recibía su vida divina en el intercambio con

que en Teresa el misterio de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo se comprenden a la luz del matrimonio espiritual de las *Séptimas Moradas*. El seguidor transformado en «esposa de Cristo» participa de los grandes secretos de su Esposo por la unión espiritual, «para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba!, ¡Padre!*»²²⁸

A manera de conclusión podemos decir que la cristología teresiana en *Las Moradas* refleja el proceso de configuración con Cristo como una inmersión total en Él, como un proceso de seguimiento que afecta la totalidad de la existencia del seguidor, pues su experiencia la llevó a constatar que Cristo moraba en ella de forma real y dinámica para conducirla en unión con el Espíritu desde lo más íntimo de su ser hasta la casa del Padre.

No se trata de ubicar la experiencia teresiana de Cristo en las tendencias de la cristología, si es una cristología «desde arriba» o descendente, que tiene como punto central la Encarnación del Verbo; o si se ubica en una cristología «desde abajo» o ascendente, que hace énfasis en la totalidad de la historia humana de Jesús, es decir, en su persona, actividad, destino, causa y misión²²⁹. La centralidad en la Humanidad Sacratísima (humano y divino) es el punto clave de la experiencia cristológica de Teresa, sin preocuparse por las explicaciones doctrinales propias de la teología²³⁰, ni de los títulos de Cristo. Su cristología se enmarca en la vivencia de la totalidad de la persona de Cristo que transforma integralmente su existencia, que ejerce gran atracción

el Padre y el Espíritu, y a ellos se la devolvía, ahora recibe del Padre y del Espíritu su vida *como hombre* y se la devuelve *en la obediencia creatural*. [...] El Hijo de Dios desde la humanación vive su eterna condición divina *como hermano nuestro* en el tiempo y en la historia» (Gisbert Greshake, *Creer en el Dios Uno y Trino. Una clave para entenderlo*, 68). El autor entiende por «humanación» la obra de Dios por la Encarnación del Verbo que apunta a dar a conocer al hombre quien es Dios, la redención y la comunicación permanente entre Dios y el hombre. Por tanto, en la humanación la voluntad de Dios de establecer la *communio* con toda la creación llega a su punto culminante (cf. *Ibid.*, 64-65). Según K. Rahner, muy de acuerdo con la experiencia teresiana, la mediación de Cristo-hombre en la eternidad siempre permanecerá. Así lo expresa: «en la eternidad solo se puede contemplar al Padre a través del Hijo; y se le contempla *in*-mediatamente precisamente de ese modo, pues la inmediatez de la visión de Dios no niega la eterna mediación de Cristo-hombre» (Karl Rahner, “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, 56).

²²⁸ Pablo VI, *Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral Gaudium et spes*, 22.

²²⁹ Cf. Ciro García, “Cristología actual y seguimiento de Cristo en la espiritualidad teresiano-sanjuanista”, 3-24.

²³⁰ Cf. CC 60,5: «Esto no lo entendí yo; los teólogos lo saben bien».

en todos sus sentidos y potencias hasta la revelación de su presencia en el más profundo centro, para introducirla en la vida intratrinitaria.

La comunión del seguidor con Cristo crucificado lo hace vivir en la apertura a la Trinidad y a todos los demás hombres considerados como hermanos, capacitándole para vivir en el amor que se ejerce en el servicio hasta llegar a la entrega total de la vida por amor. Su propuesta es también soteriológica, una vivencia del perdón del pecado y de salvación o transformación de su ser, de su actuar y su pensar, para vivir en oblación de amor permanente. El «cristocentrismo» teresiano representa una de las principales aportaciones a la espiritualidad que fundamenta la vida espiritual del seguidor de Cristo.

En *Las Moradas*, el Dios de Teresa es el Dios trinitario que la habita, cuya grandeza «no tiene término, tampoco le tendrán sus obras»²³¹. El Dios Trino revelado por Jesucristo hace posible la transformación de su seguidor, para que participe de la divinidad por la unión con Él y así vivir la experiencia de la filiación por adopción en el servicio a los otros en la comunidad eclesial. Para Teresa, el principal regalo que Dios nos hace es el «darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado»²³², es decir, llevarnos a la configuración con Él para hacernos partícipes de la vida intratrinitaria sirviendo a los hermanos. Cristo purifica e ilumina el camino de su seguidor, haciéndose Él mismo el camino que debe recorrer hasta manifestarse como la Verdad, es decir, como la experiencia de la revelación de Dios, hasta ser la Vida de su vida y el sustento que le sustenta²³³, para que pueda ver todas las cosas desde la óptica de Dios.

La cristología teresiana del seguimiento, además del encuentro y configuración con el Hijo, para hacernos hijos en Él, nos introduce en la dinámica del servicio a los otros a partir de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, que nos lleva a ver su rostro sufriente en los rostros de hoy²³⁴, para aliviar su dolor y así mantener viva la esperanza del reino de justicia y paz. El seguidor configurado con Cristo realiza este servicio en

²³¹ 7M 1,1.

²³² 7M 4,4.

²³³ Cf. 7M 2,6.

²³⁴ Cristo es el hermano de todos los hombres, ante todo en el sufrimiento (cf. Hb 2,9-18; 4,14-16).

las obras a favor de los otros, gracias al amor que ha experimentado, es decir, desde la vivencia cristológica personal que lleva a la praxis y al compromiso comunitario por amor²³⁵. Como lo expresa J. B. Metz: «la praxis del seguimiento es una pieza central fundamental de la cristología»²³⁶, y en esto Teresa de Jesús sigue teniendo una palabra siempre actual: «poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco»²³⁷.

²³⁵ Cf. Ciro García, “Cristología actual y seguimiento de Cristo en la espiritualidad teresiano-sanjuanista”, 20.

²³⁶ Johann Baptist Metz, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad* (Barcelona: Herder, 2013), 153.

²³⁷ 7M 4,8.

5. ESPIRITUALIDAD PARA SEGUIDORES DE HOY

Sin lugar a dudas, la experiencia de santa Teresa en *Las Moradas* es, ante todo, un camino de seguimiento de Cristo. A estas alturas de la investigación nos proponemos ahora abordar las implicaciones que tiene la propuesta teresiana para una espiritualidad actual. Según el evangelio, Jesús no hizo acepción de personas; en el grupo de sus seguidores también se encontraban mujeres que lo acompañaban en su recorrido hasta Jerusalén. De la misma manera, Teresa propone un itinerario para todo cristiano e incluso para todo tipo de persona que desee adentrarse en las profundidades de su ser interior.

En este capítulo final y conclusivo, primero especificaremos los rasgos característicos de la propuesta teresiana de seguimiento que forman parte de la dimensión mística. En un segundo momento veremos el componente «situacional» o «práctico-político» del seguimiento según la doctrina teresiana a partir de la amistad humana y de su preocupación por la situación de inferioridad de la mujer de su época. Como se nos narra en el evangelio, los diversos relatos que presentan a mujeres como protagonistas, muestran la profunda relación que Jesús establece con ellas. En medio de la marginación histórica de la mujer, Teresa, al igual que muchas de las mujeres del evangelio, descubre que en Jesús, con Él y por Él, se «abre un nuevo horizonte de restitución de su dignidad y de su grandeza»¹.

El seguimiento, desde la llamada inicial hasta la configuración con Cristo, que nos introduce en la dinámica intratrinitaria y nos impulsa al servicio de Dios en los hermanos, posee una serie de rasgos característicos que generan unas consecuencias para nuestra vida espiritual. El estudio de la principal obra teresiana que hemos realizado como proceso espiritual, que incluye una mirada antropológica y otra según la cristología, nos permite determinar, de la mano del seguimiento neotestamentario, esos rasgos característicos.

¹ Elisa Estévez López, “Prácticas compasivas y visibilidad femenina”, *Reseña Bíblica. La mujer en la Biblia* 14 (1997), 23.

5.1. Dimensión mística del seguimiento de Cristo en *Las Moradas*

Cuando hablamos de espiritualidad nos referimos a la vida en el Espíritu. Siguiendo a J. Martín Velasco, es «la forma de vida de personas que basan la comprensión y la realización de sí mismas en una opción fundamental por valores o realidades de alguna manera trascendentes, capaces de dar sentido a sus vidas»², y que en el caso específico de la espiritualidad cristiana hace referencia a la peculiaridad de la concepción de Dios, que ha sido revelado en Jesucristo y que ofrece a los creyentes su mismo Espíritu. Así, la espiritualidad cristiana hace referencia a la forma de vida que se sigue de creer en el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos agracia con su Espíritu. Una forma de vida que tiene su fundamento en la fe en el Hijo de Dios, en la esperanza, que abre el horizonte de la vida humana a la infinitud de Dios, y en el amor de Dios, que ama personalmente a cada criatura con el amor mismo con que Dios se ama³.

Desde hace varias décadas Johan Baptist Metz⁴, en su análisis del documento del sínodo alemán «Nuestra esperanza. Una confesión de fe para la época actual», expresó que ha llegado «la hora del seguimiento» en la Iglesia, el momento en que los cristianos debemos ir a la raíz de las cosas: Cristo. El seguimiento presenta una estructura con dos componentes, uno místico y otro «situacional», es decir, práctico-político. Según Julio Lois⁵, el seguimiento supone dos dimensiones, una cristológica en la que el seguidor intenta vivir como Jesús asumiendo sus actitudes y continuando su causa; y una dimensión pneumatológica en la que el seguidor vive las mismas actitudes de Jesús por la actualización que realiza el Espíritu Santo en el discurrir de la historia, respondiendo a los desafíos que presenta. Por tanto, al hablar de la espiritualidad del seguimiento estamos refiriéndonos a la manera específica de vivir el evangelio en el seguimiento de Cristo por la actualización que realiza su Espíritu en la vida del seguidor en su concreción histórica.

² Juan Martín Velasco, “Espiritualidad cristiana en el mundo actual”, *Pensamiento* 69, nº 261 (2013): 603.

³ Cf. *Ibid.*, 615-616.

⁴ Johann Baptist Metz, *Las Órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo* (Barcelona: Herder, 1978), 32-55.

⁵ Cf. Julio Lois Fernández, “Espiritualidad. Espiritualidad del seguimiento”, en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, ed. Casiano Floristán y Juan José Tamayo (Barcelona: Trotta, 1993), 425-431.

Según la doctrina teresiana, comprobamos que lo importante no es la búsqueda de Dios como tal por parte del seguidor, sino dejarse encontrar, aceptar la llamada y asentir a la propuesta de dirigirse hacia lo profundo que realiza Cristo. Después de entender las palabras: «No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí»⁶, el proceso de búsqueda de Teresa se transforma en un «descentramiento»⁷ en el que reconoce que el centro de su propia vida es Dios y no ella. Su experiencia de Dios pasa a ser una experiencia mística de Dios en cuanto experiencia inmediata de unión amorosa que abarca y compromete la totalidad de su ser, la desborda y, a la vez, transcurre en lo más íntimo de su ser como una relación íntima con Cristo que la introduce en los grandes misterios de la comunión trinitaria.

Se trata de la toma de conciencia de la presencia divina en su interior, que la lleva a poner toda su confianza sólo en Dios. A partir de este momento, sus esfuerzos se dirigen a permitir que la relación con Dios por medio de Cristo se dirija al reconocimiento de esa presencia en el interior de su ser, a dejarse ganar por su amor, para vivir en una permanente entrega a Él y a los otros, respondiendo a los desafíos históricos que se presentan en la cotidianidad de la vida.

Para Teresa de Jesús, su relación con Dios implica una entrega a su amor en constante reciprocidad. La llamada que Dios realiza por medio de Jesucristo al seguimiento espera una respuesta de su parte. Esa respuesta, entendida como acogida, genera una experiencia que transforma, ilumina y purifica la totalidad de la existencia del seguidor⁸. Así, para nuestra autora, la respuesta de la persona que acepta la iniciativa divina presenta unos rasgos característicos que son los que ahora proponemos para una espiritualidad del seguimiento en su dimensión mística, es decir, como una experiencia

⁶ CC 15. Experiencia de encuentro con Cristo en Medina del Campo el 30 de junio de 1571.

⁷ Cf. Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 136.

⁸ El tipo de división clásica del proceso de la espiritualidad cristiana procede de Pseudo-Dionisio (cf. Pseudo Dionisio Aeropagita, *Obras Completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002), 103-155). Estos momentos de purificación, iluminación y transformación como unión entre Dios y la persona, han de entenderse no como un camino sucesivo en el que un momento desemboca en el otro, sino como momentos permanentes que coexisten en la totalidad de la vida del seguidor (cf. Olegario González de Cardedal, *Cristianismo y mística. Santa Teresa de Jesús–San Juan de la Cruz*, 2ª ed., (Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2013), 258-259; *Ibíd.*, *Cristianismo y mística* (Madrid: Trotta, 2015), 174; Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, 303).

de unión directa con Dios, de forma íntima, pasiva e inmediata⁹ en *Las Moradas*, teniendo en cuenta que esta espiritualidad tiene su fundamento en la experiencia de encuentro con el Dios de Jesucristo, «mediada por su llamamiento y suscitada por el Espíritu»¹⁰. Una espiritualidad que, centrada en Cristo, tiene sus implicaciones antropológicas en cada seguidor con repercusiones comunitarias y eclesiológicas.

5.1.1. Liberación de la libertad humana

A partir de los fundamentos bíblicos antropológicos con los que Teresa de Jesús comienza las *Primeras Moradas*, presenta la realidad de la persona que no entra en su interior por medio de la oración, como alguien que no puede valerse por sí mismo. Para salir de la «parálisis» en que se encuentra es necesario el «imperativo categórico»¹¹ que pronuncia Jesús para sacar a la persona de su incapacidad y para entrar en sí misma: «viene el mismo Señor a mandarlas se levanten»¹².

⁹ Cf. Luigi Borriello, “Experiencia mística”, en *La Mística. Palabra por palabra (500 voces de la A a la Z)*, 163-164.

¹⁰ Julio Lois Fernández, “Espiritualidad. Espiritualidad del seguimiento”, 427; *Ibíd.*, ¿Qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús? (Madrid: Fundación Santa María – Cátedra de Teología contemporánea Chaminade, 1982), 22-23.

¹¹ En ética los mandamientos se formulan en lenguaje imperativo, ya sea positivo o negativo. Según Kant, en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el imperativo es una regla práctica que se le da a un ente cuya razón no determina completamente a la voluntad, regla que expresa la necesidad objetiva de la acción, de manera que la acción tendría lugar de acuerdo con la regla si la voluntad estuviera completamente determinada por la razón. Pueden ser de dos tipos: imperativos *hipotéticos o condicionales*, en los que los mandamientos de la razón están condicionados por el fin a alcanzar; y *categóricos o absolutos*, es decir, aquellos en los cuales los mandamientos de la razón no están condicionados por ningún fin, de manera que la acción se realiza por sí misma y es un bien en sí misma. Así, los imperativos categóricos determinan solo la voluntad, tanto si es adecuada al efecto como si no. Todo imperativo que mande sin condiciones como si lo ordenado fuese un bien en sí, es categórico (cf. José Ferrater Mora, “Imperativo”, en *Diccionario de Filosofía*, dir. José Ferrater Mora (Madrid: Grandes Obras de la Cultura - RBA, 2010), 3:1772-1776; Giovanni Sala, “Imperativo categórico”, en *Diccionario de Filosofía*, dir. Walter Bruggen (Barcelona: Herder, 2005), 301-303). Miguel García-Baró, al hablar sobre lo imprescindibles que son los imperativos morales, plantea su uso como antorchas en la noche de las complicaciones de la existencia, nos dice que son incondicionados, es decir, categóricos, y por medio de ellos la persona se experimenta convocada: «Soy convocado por esta voz a la necesidad de responder, a la responsabilidad individual absoluta; que por cierto, no me obliga con otra fuerza que la de su verdad» (Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien* (Salamanca: Sígueme, 2006), 35). Según santa Teresa, la verdad que es Cristo nos convoca a seguirle, a levantarnos de nuestras parálisis, para ir tras sus huellas en lo más íntimo de nuestro ser. Solo por su autoridad sin condiciones que nos llama es posible que se produzca la respuesta, así la llamada divina y la consecuente acción del hombre, como respuesta a la llamada, es posible por Él mismo. Cristo tiene la autoridad plena para llamar y exigir que se obedezca a su palabra (cf. Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 26).

¹² 1M 1,8.

El imperativo del Señor se identifica con la «llamada» inicial al seguimiento como una iniciativa propia y exclusiva de Jesús que brota de su autoridad¹³. Según *Las Moradas*, inicialmente es una mediación externa que se realiza por medio del trato con otras personas, de lecturas, de situaciones cotidianas que incluyen los trabajos y enfermedades que padecen¹⁴. Después la llamada se profundiza en su dimensión cristológica, es decir, Jesús acompaña y genera cercanía, enseña la verdad de Dios y comunica su misma presencia y su amor transformador¹⁵. Esas llamadas o comunicaciones se van interiorizando hasta que la persona es introducida en su más profundo centro donde acontece el «matrimonio espiritual» con la Sacratísima Humanidad de Cristo, por y con quien se tiene acceso a la comunión trinitaria¹⁶.

Ante la orden de Jesús, como se presenta en los evangelios, la persona responde por medio de la «actitud teologal»¹⁷, que en el cristianismo corresponde a la fe, esperanza y caridad. Esta respuesta de acogida a la presencia divina en Teresa se manifiesta como una experiencia de salvación, de realización de sí por medio del encuentro con la persona de Jesucristo, para conocerse y llegar a la unión transformante en la comunión con Él. La fe del seguidor, como respuesta al imperativo de Jesús: «sígueme», comporta una toma de conciencia y requiere ser «vivenciada»¹⁸ en todas las dimensiones de su ser, es decir, la puesta en práctica de la dimensión teologal del seguidor.

Este ejercicio o puesta en práctica de la vida teologal del seguidor a partir de la acogida de la presencia de Cristo genera una transformación integral en la persona, «una conversión intelectual o filosófica, conversión moral, conversión religiosa y una conversión cristiana, con elementos comunes a las cuatro pero con un sentido específico de cada una»¹⁹, es decir, abarca la totalidad del ser humano. Una conversión que es el

¹³ Cf. Manuel Gesteira Garza, “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”, en *ESC*, 54.

¹⁴ Cf. 2M 1,3.

¹⁵ Cf. 6M 8,1.

¹⁶ Cf. 7M 1,6; Jn 14,23.

¹⁷ Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, 275.

¹⁸ Expresión empleada por Juan Martín Velasco para designar la nueva forma de existencia en que consiste creer, poniendo en ejercicio la conciencia, la razón, la voluntad, el sentimiento, es decir, la totalidad de las dimensiones de de cada persona (cf. *Ibíd.*, *La experiencia cristiana de Dios*, 45).

¹⁹ Olegario González de Cardedal, *Cristianismo y mística*, 38.

resultado del amor y la libertad divinas que se donan en la gratuidad sin límite al hombre y que piden ser aceptados libremente.

La misma presencia de Cristo, entendida como «gracia», libera la libertad de la persona que se encuentra «como un cuerpo con perlesía o tullido»²⁰, como expresa Teresa, para que pueda actuar en conjunción sin anularla. La presencia divina se propone instaurar la relación dialógica y por eso sostiene al hombre para que responda libremente al amor de Dios²¹, para que se adhiera libremente al designio de amor de Dios, así como Jesús obedeció en todo al Padre. Teresa expresa que para realizar esta acogida será necesario por parte del seguidor «el amor de contentar a Dios y la fe»²².

A partir de la liberación de la libertad de la persona se inicia el proceso de transformación que conduce a la liberación integral. La escucha confiada de la llamada divina por parte del seguidor, gracias a su estructura intelectual, de deseo y de capacidad de acogida, lo abre a su más profundo centro en donde descubre la trascendencia divina en la más íntima cercanía de un Dios que se ha encarnado libre y amorosamente. La ejercitación de la fe como respuesta a esa llamada divina, como un acto de obediencia²³, en Teresa se llama oración, entendida como una relación, un trato

²⁰ 1M 1,6: «Hay almas tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores, que no hay remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí, porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas; y con ser de naturaleza tan rica y poder tener conversación no menos que con Dios, no hay remedio». Teresa es consciente de la necesidad que tiene la persona de restaurar la relación dialógica con Dios, desfigurada por el pecado y la costumbre de las relaciones hacia fuera de sí.

²¹ Eva-Maria Faber, “Gracia”, en *DCT*, 529-534. Según la Comisión Teológica Internacional: «la libertad creada no es tan autónoma que no requiera siempre la ayuda de Dios: una vez que se ha apartado de Dios, no puede volver a él por sus propias fuerzas», de ahí que la persona necesite siempre de la liberación de su libertad para responder a la llamada divina (cf. Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996. Cuestiones selectas de cristología IV*, D. 8, 2ª ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000), 238-239).

²² F 2,4.

²³ Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 26. Se entiende por «obediencia» la libre adhesión del hombre al designio de Dios propuesto por la palabra de fe que posibilita al hombre hacer de su vida un servicio de Dios y entrar en su gozo (cf. Charles Augrain y Jacques Guillet, “Obediencia”, en *Vocabulario de teología bíblica*, 602-604). Obedecer está en relación con oír, significa prestar oído a la manifestación de la voluntad de otro, darle respuesta y cumplimiento (cf. Alois Ströger, “Obediencia”, en *Diccionario de teología bíblica*, 715-721).

de amistad con Aquel que verdaderamente nos ama²⁴, para instaurar en el hombre «modos de ser que caracterizan su humanidad de manera definitiva»²⁵.

A nuestro parecer, el filósofo García-Baró expresa en palabras de hoy el pensamiento teresiano: «La libertad finita tiene que ser libertada para sí y colocada sobre su verdad propia únicamente por la virtud de una alteridad que sea *el fundamento de su verdad y su ser*, el centro *libérrimo* de su finitud libre»²⁶. Así, el seguidor descubre la verdad de su identidad solo por ese fundamento que es el mismo Dios, que sale al encuentro, lo llama y lo dirige a su más profundo centro, para que viva en la libertad propia de los hijos de Dios. La unión mística con Cristo, como meta de todo el itinerario espiritual propuesto por Teresa, es una «profunda experiencia de libertad interior: experiencia gozosa, sanadora y liberadora»²⁷, que implica ayudar a otros a ser liberados.

Teresa en la misma línea del evangelista san Juan plantea que el seguimiento, que consiste en creer en Cristo como un «permanecer en Él», nos conduce a la verdad para lograr la libertad: «Si os mantenéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»²⁸. Permanecer en Cristo, seguirle, es el camino de fe para conocer a Dios, Suma Verdad, que libera a la libertad humana de sí misma. Seguir a Cristo conduce a vivir profundamente en la libertad, es la paradoja del seguidor de Cristo que se experimenta completamente libre en la medida en que se hace su esclavo²⁹, «señalado con su hierro que es el de la cruz»³⁰.

²⁴ Cf. V 8,5.

²⁵ Jean-Yves Lacoste y Nicolas Lossky, “Fe. Teología histórica y sistemática”, en *DCT*, 498.

²⁶ Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, 242. El autor reconoce que la principal importancia del judeo-cristianismo estriba en que ha enseñado al hombre a adorar y pensar a Dios como quien libera de sí misma a la libertad humana. Podemos decir que esta es también la propuesta teresiana.

²⁷ Juan Antonio Marcos, *Un Viaje a la libertad. San Juan de la Cruz* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007), 17.

²⁸ Jn 8,31-32.

²⁹ Santa Teresa pide a Dios que muera su propio yo para que viva en ella el Otro Yo que la hace completamente libre: «muera ya este yo, y viva en mí otro que es más que yo, y para mí mejor que yo, para que yo le pueda servir; Él viva y me dé vida; Él reine y sea yo cautiva, que no quiere mi alma otra libertad. ¿Cómo será libre el que del Sumo estuviere ajeno?; ¿qué mayor ni más miserable cautiverio que estar el alma suelta de la mano de su Criador? ¡Dichosos los que con fuertes grillos y cadenas de los beneficios de la misericordia de Dios se vieren presos e inhabilitados para ser poderosos para soltarse!» (E 17,3). El amor de Dios nos libera, nunca nos oprime ni pone límites (cf. Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del misterio*, 47-50).

³⁰ 7M 4,8.

En términos teresianos la libertad está asociada con el desasimiento, que no sólo implica un desapego de las cosas materiales y de las personas, como un ejercicio de la pobreza evangélica en confianza en la Providencia divina, que ella llama «desasimiento exterior», sino también de nosotros mismos, es decir, un «desasimiento interior»³¹, que es efecto de la unión espiritual con Dios que libera de los afectos desordenados, del egoísmo personal e, incluso, del miedo a la muerte. Esto implica desasirnos de la propia vida y un vaciamiento total del yo para que seamos llenos de Dios, plenitud de libertad. En efecto, la escucha atenta de la Palabra de Dios, pronunciada por Cristo que llama a su seguidor, espera una respuesta de fe, para salir del dominio de las «posibilidades finitas» y ser introducido en las profundidades de las «posibilidades infinitas» que liberan la libertad³², pues «como es Señor, consigo trae la libertad, y como nos ama, hácese a nuestra medida»³³.

En la dinámica de la vida de oración del seguidor, la oración conduce al desasimiento y, a su vez, el desasimiento unido a la humildad y a la «determinada determinación», se convierten en exigencias para la vida orante. En síntesis, el desasimiento teresiano es un programa sistemático de purificación de los afectos desordenados que conduce a la libertad del seguidor para amar.

5.1.2. Descubrimiento del sentido de la existencia

Otro de los rasgos característicos del proceso espiritual teresiano, especialmente en las tres primeras moradas, tiene que ver con el conocimiento propio. Saber quienes somos, conocer la realidad de nuestra existencia, las cosas más simples de la vida, es uno de los grandes interrogantes que se plantea Teresa: «¿No sería gran ignorancia,

³¹ CV 8,2; 13,7.

³² Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 27. Al igual que Teresa, Bonhoeffer habla de la obediencia en la fe como respuesta a la llamada. En el momento decisivo el seguidor debe responder a la llamada con la obediencia sencilla, con libertad interior, entendida como una disponibilidad total al compromiso con el Reino, como comunión con Él; pues cuando Jesús llama, «sabe que el hombre sólo se vuelve libre para la fe en la obediencia concreta». Pero esa obediencia del hombre nunca es un acto arbitrario del hombre, sino que es siempre la oferta graciosa de Jesús al hombre como salvación. La salvación es imposible para los hombres, pero posible para Dios (cf. *Ibíd.*, 47-49).

³³ CV 28,11.

hijas mías, que preguntasen a uno quién es, y no se conociese ni supiese quién fue su padre ni su madre ni de qué tierra? [...]. Mas qué bienes puede haber en esta alma o quién está dentro en esta alma o el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos»³⁴.

Según García-Baró vivimos en una situación de «peculiar ignorancia» de nuestra existencia, ignoramos nuestra «situación primordial», entendida como un no saber sobre las cosas más elementales de la vida; e ignoramos nuestra «situación fundamental», que se refiere a no saber «qué quiere decir existir, ser, y que tampoco sabemos en qué puede consistir la plenitud de nuestra existencia, su excelencia, su auténtico bien»³⁵. Para superar la ignorancia de la situación primordial, pues difícilmente se logra superar la ignorancia de la situación fundamental, el camino no es el del pensamiento sino el del sufrimiento³⁶, pues el dolor abre la puerta de la esperanza de la salvación, de la transformación del sufrimiento en gozo.

Para santa Teresa, por medio de la prueba tenemos la posibilidad de profundizar en el conocimiento propio: «Pruébanos tú, Señor, que sabes la verdades, para que nos conozcamos»³⁷. La prueba en el diario vivir es una posibilidad para descubrimos a nosotros mismos, para conocer cómo se reacciona ante determinadas situaciones de la cotidianidad³⁸. Teresa es consciente de que se sigue a Jesús hasta las últimas consecuencias e incluso se participa de su destino de cruz. De esta manera, comprender el valor de la prueba, el camino de cruz como camino de conocimiento de sí, se constituye en otro de los rasgos característicos de la espiritualidad teresiana en términos de seguimiento.

³⁴ 1M 1,2.

³⁵ Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, 176.

³⁶ *Ibid.*, 177.

³⁷ 3M 1,9. La pregunta por el conocimiento propio tiene que ser un interrogante recurrente en la vida del seguidor de Cristo; según J. A. Marcos, se trata de un «ejercicio de autosospecha» para evitar el «presumir de espirituales» (V 13,4), pues el verdadero seguidor es probado en el amor al prójimo como una señal concreta de la expresión del amor a Dios (cf. 5M 3,10-11; Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del misterio*, 170-171. 210-211).

³⁸ Cf. Mauricio Martín del Blanco, “Pruebas”, en *DST*, 500-501.

Para Teresa está claro que se sigue a Jesús por el camino de cruz, «abrazando la cruz»³⁹, así como invitaba a sus discípulos a tomar la cruz y seguirle⁴⁰ hasta la configuración con Él, en la esperanza de la resurrección. Para Teresa el sufrimiento es, ante todo, una experiencia existencial que acerca a Dios⁴¹, una participación en el mismo destino de Cristo como consecuencia de la amistad profunda con Él⁴², y ve en la enfermedad, como experiencia del sufrimiento, una oportunidad para el crecimiento y desarrollo personal y espiritual⁴³. En el sufrimiento no se trata de una permanente búsqueda de cruz, sino de la aceptación de lo inevitable, el «hágase en mí» la voluntad del Padre que mantiene en el seguidor la esperanza en la participación en la resurrección de Cristo.

Según nuestra autora, en medio de las pruebas se abre la posibilidad para el seguidor de Cristo de ejercitar las virtudes, en especial la caridad, como el gran remedio frente al sufrimiento personal y de los otros, pues solo en este ejercicio de la fe es posible que surja la esperanza como esa certeza de un futuro mejor. La persona que ama es quien puede «soportar, integrar y superar el dolor»⁴⁴. El sufrimiento de Jesús en la

³⁹ 2M 1,7; cf. V 11,15.

⁴⁰ Cf. Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 8,23.

⁴¹ Según H. Küng: «El sufrimiento de Cristo no es tanto ideal como *existencial* de la existencia cristiana. Así pues, seguir a Jesús en el sufrimiento significa llevar precisamente el sufrimiento que se me presenta en mi situación personal e intransferible de acuerdo con el sufrimiento de Cristo. El que quiera seguir a Cristo que se niegue *a sí mismo* y que tome, no ya la cruz de Jesús, ni siquiera otra cruz, sino su cruz, *su propia cruz*, y que le siga» (Hans Küng, *Gott und das Leib. Theologische Meditationen*. Vol. 18 (Köln: Benziger, 1967), 60, citado por: Burkhard Gärtner, “Sufrimiento”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 2:686).

⁴² Cf. Britta Souvignier, *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008), 189-224. Teresa insiste en que se debe aceptar el sufrimiento como una muestra del amor especial de Dios y, a la vez, expresa una compasión profunda ante cualquier tipo de sufrimiento y propone la oración de petición a Dios para combatir los efectos del dolor y el sufrimiento, pues «todo lo puede la oración. [...] Todo lo puede remediar el Señor» (Cta 13,5 a Francisco de Salcedo en septiembre de 1568). Además, el sufrimiento está relacionado con los trabajos y contrariedades de la cotidianidad, pues «a los que Dios mucho quiere lleva por camino de trabajos» (CV 18,1).

⁴³ De acuerdo con L. J. González, frente a la enfermedad, Teresa prefiere hablar de salud, pues «padece, ofrece y trasciende» la enfermedad y «procura, recomienda y suplica» la salud; enfrenta la enfermedad con paciencia y procurando la unión con Dios, «porque ninguna cosa de los sucesos de la tierra la afligirá, [...] ni enfermedad, ni pobreza, ni muertes» (5M 3,3). Así, Teresa considera la enfermedad como una posibilidad para desplegar la libertad interior, para elegir la actitud con la que deseamos afrontar la enfermedad, como una oportunidad para crecer interiormente y servir incondicionalmente a Dios (cf. Luis Jorge González, “Enfermedades/enfermos”, en *DST*, 245-250). Un estudio médico reciente sobre las enfermedades que padeció Teresa puede verse en: Jesús Sánchez-Caro, *La enferma Teresa de Ávila* (Burgos: Fonte - Monte Carmelo – CITEs, 2017).

⁴⁴ Gisbert Greshake, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* (Salamanca: Sígueme, 2014), 91-100.

cruz, manifestación de su gran amor, nos abre al sufrimiento personal y de los otros, al dolor de la humanidad, pues Él sigue sufriendo hoy en todos y cada uno de los hombres. Pero se trata de mantener siempre una mirada de esperanza, un sufrimiento que nos lleva a «mirar esperanzadamente a la historia de sufrimiento de Jesús»⁴⁵ y en su historia poder ver la realidad del sufrimiento actual que interpela la vida del seguidor de Cristo.

Cuando Teresa expresa la oración en términos de relación permanente con Jesús, está también implícita la comunión con su sufrimiento y con los dolores de la humanidad. Como dijimos en el segundo capítulo, al finalizar las *Segundas Moradas*, Teresa plasma en su escrito una oración dirigida a Jesús, y se vale de tres textos evangélicos que nos recuerdan el seguimiento y nos llevan al descubrimiento del sentido de nuestra vida:

«¡Plega a su Majestad nos dé a entender lo mucho que le costamos y cómo no es más el siervo que el Señor y que hemos menester obrar para gozar su gloria y que para esto nos es necesario orar, para no andar siempre en tentación!»⁴⁶.

El primer texto bíblico que emplea hace referencia a que el seguidor de Cristo no es más que su Maestro, según las palabras de Jesús a sus discípulos en el contexto de las persecuciones y de la redención en la cruz. El segundo hace alusión a las obras que debemos realizar para alcanzar la gloria, la vida eterna. El tercer texto remite a la oración de Jesús en el huerto de los olivos, oración en la que debe perseverar el seguidor para evitar la tentación de abandonar lo recorrido hasta ahora. De esta manera, la esperanza de la salvación a la que estamos convocados, será posible en la medida en que nos ejercitemos en la justicia y el amor, unidos a Cristo en su sufrimiento, pues el seguidor no es más que su maestro, y perseverando en la oración podremos llegar al conocimiento humilde de sí y al conocimiento de Cristo.

De acuerdo con García-Baró, la máxima expresión del dolor es «el sufrimiento de que se abra ante nosotros el abismo del sinsentido»⁴⁷. De ahí que, para Teresa todo

⁴⁵ Johann Baptist Metz, *Por una mística de ojos abiertos*, 131.

⁴⁶ 2M 1,11. Cf. Mt 10, 24; Mc 10,17; Mt 26,41.

aquello que nos impida conocernos y conocer a Cristo es una «bestialidad»⁴⁸, pues no saber de dónde venimos ni cuál es nuestra meta es vivir en el sinsentido. La propuesta teresiana en *Las Moradas* busca que en todo momento el seguidor viva en una permanente apertura al descubrimiento del sentido de su existencia, a caer en la cuenta de que el dolor, entendido como la experiencia del mal en su maldad⁴⁹, no tiene la última palabra, sino que se mitiga en la medida en que obramos en la justicia y el amor, «obrar para gozar su gloria»⁵⁰, perseverando en la relación con Cristo fuente de nuestro conocimiento.

Identificarse con la cruz de Cristo significa, para el seguidor, optar por la práctica de la liberación de los que sufren y, a la vez, de los que hacen sufrir; optar siempre por la liberación de las víctimas y los victimarios; obrar en justicia y amor por la construcción del Reino. El seguimiento de Cristo implica cargar con las cruces que se derivan de compartir su vida y misión. Es por esto que el conocimiento de sí que comporta el conocimiento de Cristo y viceversa, implica una identificación con la totalidad de la vida de Jesús y, por tanto, de su experiencia de cruz⁵¹.

El seguidor reproduce en su historia el destino conflictivo de Jesús⁵², que lo llevó a ponerse en situación de debilidad, de marginación, de persecución, para que el seguidor opte por luchar contra toda situación que produzca sufrimiento y dolor. Solo así la cruz de Cristo tendrá sentido hoy en la medida en que su seguidor se responsabilice en la lucha contra toda situación de dolor, manteniendo siempre la esperanza de la salvación y de la vida eterna, que lo llevan al descubrimiento del

⁴⁷ Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, 38.

⁴⁸ 1M 1,2.

⁴⁹ Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, 47.

⁵⁰ 2M 1,11. Para Teresa el seguimiento es una respuesta humana que implica un obrar unido a la oración. No se trata de un simple sentimiento, sino de una acción, de «llevar el sufrimiento para que éste pase. [...] El que sigue es llamado igualmente a llevar. Ser cristiano consiste en llevar. [...], cargar la cruz significa la comunión con Cristo» (Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, 55).

⁵¹ Una hija de Teresa de Jesús que experimentó a profundidad la configuración con la cruz de Cristo fue Edith Stein. Un desarrollo de la vida espiritual de cara al sufrimiento inevitable, como seguimiento de la Cruz puede verse en: Francisco Javier Sancho Fermín, *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein* (Burgos: Monte Carmelo, 1989), 289 ss; *Ibíd.*, “Los místicos: testigos de la felicidad posible”, en *La mística frente al sufrimiento*, dir. Francisco Javier Sancho Fermín (Ávila: CITEs, 2006), 125-165.

⁵² Cf. Bonifacio Fernández, “Seguimiento. Reflexión teológica”, en *Diccionario teológico de la vida consagrada*, 1640; Tomás Álvarez, “Cruz. 4. Cómo llevar la cruz de Cristo en la propia vida”, en *DST*, 188-189.

verdadero sentido de su existencia. Trayendo las palabras de E. Schillebeeckx, podemos concluir que: «La oposición a cualquier forma de mal y sufrimiento, sea cual fuera la modalidad que adopten, constituye el presupuesto (sino la cara oculta) de una auténtica fe en Dios y una confesión sincera de Cristo»⁵³.

Visto así, la propuesta teresiana del seguimiento de Cristo también puede considerarse como fuente de conocimiento⁵⁴, pues perseverar en la prueba proporciona al seguidor una mirada más profunda de su realidad y de su entorno, y un oído que fija su atención en la escucha de la voz de Dios. Se genera un dinamismo entre el seguimiento como condición de posibilidad de conocimiento de la voluntad de Dios en la vida del seguidor y, a su vez, este conocimiento reclama un seguimiento más auténtico que testimonia la identidad del seguidor con la cruz de Cristo que da sentido a su existencia.

Teresa establece como regla general al finalizar *Las Moradas* que «siempre hemos visto que los que más cercanos anduvieron a Cristo nuestro Señor fueron los de mayores trabajos: miremos los que pasó su gloriosa Madre y los gloriosos apóstoles»⁵⁵, de forma que el sufrimiento, como configuración con la cruz de Cristo, se convierte en un tipo de indicador del camino del seguidor, que da plenitud y sentido a su existencia como participación en el destino de Cristo, pues «la medida del poder llevar gran cruz o pequeña es la del amor»⁵⁶. Para ella lo más importante es la experiencia de la presencia de Cristo, su relación de intimidad con Él en la vida de oración como seguimiento, siempre abierta a la vida, a lo humano, sin olvidar la necesidad de los otros como una lucha frente al dolor y el sufrimiento⁵⁷.

⁵³ Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 580.

⁵⁴ J. Moltmann al comentar el texto de 1M 1,7 expresa que solo por la oración se llega al conocimiento propio auténtico y que en la oración, tanto el conocimiento propio, como el conocimiento de Dios, se ahondan de modo recíproco, de manera que «la verdadera amistad con Dios es aquella en la que el hombre comienza a estimarse como el gran amigo de Dios». La mediación entre el conocimiento de Dios y el de sí mismo se realiza en Cristo, en la Humanidad de Cristo, en la cruz de Cristo, pues allí en la cruz Teresa «llegó a clarificar a Dios y su propio yo» (cf. Jürgen Moltmann, «Mística de Cristo en Teresa de Jesús y Martín Lutero», *Revista de Espiritualidad* 42, nº 168-169 (1983): 459-478).

⁵⁵ 7M 4,5.

⁵⁶ CV 32,7. Cf. 7M 4,8.15. En Teresa el amor se «mide» por la capacidad para asumir la cruz, el dolor, el sinsentido.

⁵⁷ Cf. 5M 3,11.

5.1.3. Aprender a mirar como Él

Ya hemos dicho que para Teresa seguir a Cristo es mirarlo. La gran recomendación teresiana en *Las Moradas* es la de mirar al crucificado para que todo sea fácil de realizar⁵⁸. En este sentido, según el análisis de los campos semánticos del segundo capítulo, utiliza el verbo «mirar» como sinónimo de «ver físicamente»⁵⁹ y también lo emplea simultáneamente en el sentido de «considerar», de «acudir a»: «*Mirando* su grandeza, acudamos a nuestra bajeza; y *mirando* su limpieza, *veremos* nuestra suciedad; *considerando* su humildad, *veremos* cuán lejos estamos de ser humildes»⁶⁰. Para Teresa, ver a Cristo implica vernos a nosotros mismos y mantener el deseo de que seremos lo que Él es y haremos lo que Él hizo; en Cristo descubrimos la fuente de todo ser y de todo deber-ser.

Según afirma Xavier Quinzà⁶¹, desear no es un sentimiento más, sino que «es la implicación en la extensión del yo en general», y esta implicación se proyecta sobre figuras ideales que se constituyen en mediadores. Jesús de Nazaret es el modelo paradigmático, es «nuestro dechado», en quien el seguidor encuentra la identificación afectiva y real para la realización de su deseo. Cuando nuestro deseo se ha desfigurado por la culpa que produce el pecado (entendido como la destrucción de la deseabilidad personal), debe ser purificado para evitar caer en la búsqueda de sí mismo, en un narcisismo enfermizo que destruye la alteridad, en la autosuficiencia que se convierte en un «horror sin fin para la existencia»⁶².

⁵⁸ Cf. 7M 4,8.

⁵⁹ Cf. V 9,1-3. La experiencia que marca la transformación en la vida Teresa ocurre cuando «ve una imagen» de «Cristo muy llagado», de forma que quedó turbada de verle así, pues comprendió todo el valor de los sufrimientos de Cristo y su falta de agradecimiento por la salvación de Dios ofrecida por medio de su Hijo. A partir de este acontecimiento, suplica la fortaleza para cambiar su vida de pecado y marca el paso de la confianza en sí misma para abandonarse en la confianza divina por la identificación con el Cristo llagado, pues «parecíame a mí que, estando solo y afligido, como persona necesitada, me habría de admitir a mí. [...] Me hallaba muy bien en la oración del huerto; allí era mi acompañarle» (V 9,3).

⁶⁰ 1M 2,9.

⁶¹ Cf. Xavier Quinzà Lleó, «Figuras cristianas de mediación del deseo: Seguimiento y fe en Jesús», en *ESC*, 233-251.

⁶² Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, 59.

El planteamiento teresiano de «mirar a Cristo» durante todo el proceso espiritual, hace referencia, de acuerdo con la teología paulina, a seguir el modelo paradigmático que transforma espiritual y psicológicamente al seguidor, que tiene como fin sustituir su propia subjetividad por la de Cristo, hasta llegar a tener los mismos sentimientos de Él, es decir, imitar a Cristo⁶³. Aquí no se trata de copiar la conducta de un personaje histórico: Jesús de Nazaret, sino de la actualización del misterio de Cristo en la vida del seguidor, como se actualiza en el sacramento del bautismo: sumergido en las aguas bautismales, el bautizado ha unido su existencia con la de Cristo en una muerte como la suya y ha sido sepultado con él en la muerte, y juntamente con él vivificado y resucitado⁶⁴. El seguidor será capaz de «imitar» a Cristo en la medida en que se ha dejado transformar por Él, solo a partir de la unión con Cristo «para poderle imitar en el mucho padecer»⁶⁵, pues el modelo imprime la forma como la imagen o copia que la recibe, así queda impreso Cristo en el seguidor.

Cuando santa Teresa habla de «imitar al crucificado», hace referencia a la imitación trascendental que implica una imitación intencional, pues «involucra a la inteligencia y a la voluntad en el deseo de identificarse y asimilarse»⁶⁶ al modelo por excelencia: Cristo. En otras palabras, se requiere la decisión consciente del seguidor, como una opción fundamental por Cristo, para dejarse transformar por Él, como cuando el sello en la cera blanda transmite su forma y modela activamente⁶⁷.

A pesar de que el seguimiento conduce a la imitación de la vida de Cristo por la transformación que Él mismo obra en su seguidor, Teresa es consciente de que la obra salvífica de Dios por medio de su Hijo en el Espíritu es inimitable. El discípulo nunca será igual a su maestro, «puesto que hay la diferencia de él a Dios que del Criador a la criatura»⁶⁸. Sin embargo, esta imitación se desvela parcialmente como una no-imitación por el carácter único y total del modelo, o como lo diría Balthasar, se trata de «la

⁶³ Javier Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 267.

⁶⁴ Cf. Conferencia Episcopal Española, *Ritual del bautismo de niños*, 6.

⁶⁵ 7M 4,4.

⁶⁶ Javier Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 275.

⁶⁷ Cf. 5M 2,12.

⁶⁸ 1M 1,1.

paradoja de la imitación cristiana»⁶⁹, pues la salvación es una obra única y exclusiva de Dios y el seguidor no podrá imitarla, sino acogerla. De ahí que el seguidor debe mirar a Cristo de quien brota la salvación para que pueda salir de su autosuficiencia egoísta, creyendo que se puede salvar por sus propios méritos o por su esfuerzo, y aprender a mirar como Cristo⁷⁰.

El esfuerzo de búsqueda de Dios se transforma en un dejarse encontrar por Dios, un descentramiento del sujeto, la donación de sí del seguidor suscitando deseos a la medida de Dios que sólo Él puede cumplir: «Él os dará más que sepáis desear»⁷¹. La transfiguración o conversión del deseo será posible sólo en el orden del amor. Ese paso de salir de la autosuficiencia egoísta es un «descentramiento de sí»; en palabras de Teresa es un «dejarse el alma en las manos de Dios, haga lo que quiera de ella»⁷². Se trata de la dimensión de pasividad o receptividad de la experiencia mística⁷³. Esa salida de sí o descentramiento hace parte de las exigencias propias del seguimiento: «niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque [...], quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará»⁷⁴. Así, el negarse a sí mismo no es una aniquilación, sino que

⁶⁹ Hans Urs von Balthasar, “Seguimiento y ministerio”, 116-137.

⁷⁰ Mirando a Cristo el seguidor aprehende y en un cierto modo espiritualiza y toma para sí lo percibido (cf. José Eduardo Loureiro de Araújo, “«Representar a Cristo» (V 9,4): significado y valor de la imaginación en el proceso espiritual según santa Teresa de Ávila”, (Tesina de Licencia en Teología, Pontificia Universidad Comillas Madrid, 2018), 16-24).

⁷¹ 5M 3,12.

⁷² 4M 3,6.

⁷³ En la experiencia mística la persona toma conciencia de una presencia donada y así la experimenta, se trata de una presencia «dante». Para que se produzca ese reconocimiento y sea efectivo, «el sujeto necesita abandonar la pretensión de ser sujeto y centro [...], y aceptar el radical descentramiento por el que el sujeto humano deja de ser sujeto de la realidad trascendente y acepta vivir como sujeto pasivo» (Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, 274-275. 324-328).

⁷⁴ Mc 8,34-35; Mt 16,24-25; Lc 9,23-24. En el evangelio de Marcos, quien se decida por el seguimiento, deberá cumplir con dos condiciones: la primera es la de negarse y renunciar a sí mismo para poner su existencia de discípulo por encima de todo deseo y plan particulares; la segunda condición es la disposición de cargar con la cruz, entendida como seguimiento de la cruz, que implica también la experiencia de las tribulaciones y rechazos como consecuencia de la vinculación al grupo de Jesús. Así, el seguimiento de Jesús es seguimiento de cruz y, por tanto, el ser su discípulo incluye la disposición a la entrega personal y al martirio (cf. Joachim Gnilka, *El evangelio según san Marcos. Mc 8,27-16,20*, 3ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1997), 2:23-31). Según el evangelio de Mateo, perder la vida es asegurarla para siempre, por tanto, el seguidor debe estar siempre dispuesto a arriesgarla, pues la vida es el valor supremo del hombre y ésta solo se asegura si estamos dispuestos a perderla por causa de Jesús; el seguidor debe tener presente que la vida que le ha sido dada es indestructible y es la clave para perder el miedo en los momentos de persecución (cf. Juan Mateos y Fernando Camacho, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Madrid: Cristiandad, 1981), 171-172; *Ibid.*, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*, 3ª ed. (Córdoba: El Almendro, 1990), 174-178). La Pasión de Jesús y el seguimiento de los discípulos se implican, es decir, la comprensión real de Jesús solo era posible en el seguimiento doloroso; la expresión

lleva a la realización plena. De ahí que la salvación se expresa en términos de negación de sí mismo y de perder la vida.

En la propuesta teresiana, será posible negarnos a nosotros mismos en la medida en que miremos a Cristo, nos entreguemos a su amor y aprendamos a ver como Él. La persona deberá entregarse a Cristo como entrega total de sí mismo para abrirse paso a experiencias insospechadas del amor. Cristo con su vida toda se muestra como la prueba contundente del amor de Dios por el hombre, y se convierte en el «lugar de toda posible relación nuestra con Él»⁷⁵, cuyo fundamento radica en el amor de Dios.

De acuerdo con C. Domínguez Morano⁷⁶, a partir de la experiencia del amor de Dios, mediada por Jesucristo, es cuando el seguidor logra identificarse con Él, es decir, «ser como» Él, para luego, por el proceso de descentramiento de su propio «yo» ir más allá de la identificación, de vivir en un «ideal», para dar el paso y abrirse a la alteridad, a olvidarse de los propios intereses para ocuparse de las necesidades de la persona amada: Cristo. Es la dinámica del amor de Cristo que descentra el yo del seguidor para transformarlo. Cristo es el modelo de identificación, «nuestro dechado» y, también, el objeto de amor de su seguidor. Solo por el amor es posible salir del idealismo de «ser como» Cristo, característico de todo proceso de identificación, para ir madurando en el amor y, por el descentramiento del «yo», combatir la autosuficiencia egoísta olvidando los propios intereses para abrirse al amor de Cristo y ver el mundo y a los otros como Él.

El seguidor está llamado a la donación de sí y esto será posible en el amor. Solo así, el deseo de seguir a Cristo podrá ser transformado. Implica deponer la complacencia narcisista del deseo para amar haciendo la voluntad de Dios⁷⁷. La transfiguración del

«negarse a sí mismo» surgió con cierta probabilidad como contrafórmula de «negar a Cristo», y significa el lado negativo de aquello que se expresa positivamente como «confesar» o «seguir a Cristo», de manera que no se trata de un ideal ascético general, sino de un conocer a Cristo, de fijarnos en Aquel que va delante de nosotros y no en el camino que nos puede parecer difícil y demasiado arduo (cf. Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo. Mt 8-17*, 2:642-646).

⁷⁵ Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 143.

⁷⁶ Carlos Domínguez Morano, *La aventura del celibato evangélico. Sublimación o represión. Narcisismo o alteridad*, 2ª ed. (Vitoria: Frontera – Instituto teológico de vida religiosa, 2000), 54-56.

⁷⁷ Cf. 2M 2,8.

deseo, como ya dijimos, será posible por los dinamismos de conversión que requieren las actitudes propias de Cristo, de estar con Él para ser como Él.

El seguimiento de Cristo según la propuesta teresiana será el camino hacia el amor. En ese camino el seguidor se ve introducido en la búsqueda activa de Cristo, en su esfuerzo propio medido por la intensidad de su deseo que apunta a la pretensión de encontrarlo como consecuencia de su esfuerzo. Pero este esfuerzo no encuentra sentido, si no se abandona en la confianza y misericordia divinas, por eso recomienda Teresa: «Confíen en la misericordia de Dios y nonada en sí, y verán cómo su Majestad le lleva de unas moradas a otras»⁷⁸.

El seguimiento teresiano de Cristo se entiende como una modificación o rehabilitación del deseo por medio de Cristo a partir de la confianza y el abandono del seguidor en la misericordia divina. La fe se presenta como un proceso de conversión del deseo, por la atracción que ejerce Cristo sobre su seguidor para conducirlo desde el amor propio a la total donación de su vida en el amor. Es por eso que la mirada fija en Cristo, reorienta y provoca el seguimiento. Poner los ojos en Cristo implica el conocimiento, la meditación y contemplación de toda su vida y misterio que conduce al seguimiento de sus actitudes históricas y su actualización en la vida de cada seguidor, en otras palabras, aprender a mirar como Él.

5.1.4. Ejercitar las virtudes: «ser siervos del amor»

Teresa invita a desear siempre la salvación que ofrece Dios por medio de Jesucristo, en quien se pueden ver los deseos realmente humanos⁷⁹. Esto implica para el seguidor deponer su complacencia narcisista del deseo para disponerse a amar haciendo la voluntad de Dios. Este camino de la transfiguración del deseo será posible por los dinamismos de conversión que requiere las actitudes propias de Cristo y que Teresa expresa como humildad, desasimiento, lucha perseverante, amor de unos con otros⁸⁰.

⁷⁸ 2M 1,9.

⁷⁹ Cf. 1M 2,11; 2M 1,11.

⁸⁰ Cf. CV 4,4.

En el proceso espiritual teresiano como seguimiento de Cristo las virtudes son la base y el fruto de la vida de oración como trato de amistad con Jesucristo⁸¹. Antes de hablar sobre la oración, ella propone la práctica de las virtudes fundamentales⁸², sin las cuales la oración corre el riesgo de ser simplemente una ilusión subjetiva sin que genere un crecimiento y transformación personal. En *Las Moradas* sintetiza este pensamiento: «Torno a decir, que para esto es menester no poner vuestro fundamento sólo en rezar y contemplar; porque, si no procuráis virtudes y hay ejercicio de ellas, siempre os quedaréis enanas»⁸³.

A partir de su experiencia en el camino de oración, Teresa comprende que Dios va obrando interiormente y va generando las virtudes. Recomienda que quien no tenga virtudes, se inicie en el camino de oración⁸⁴. Como dijimos en el tercer capítulo, se puede resumir la doctrina teresiana sobre este campo de la oración y las virtudes en dos principios que se entrelazan: la vida de oración exige las virtudes y el mejor medio para alcanzar las virtudes y profundizar en ellas es la vida de oración⁸⁵.

Las enseñanzas teresianas adquieren dimensiones universales válidas para todo tipo de seguidor de Cristo. De ahí, en consonancia con el evangelio, el ejercicio de las virtudes encuentra su culmen en el amor a Dios y al prójimo: «Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo, y mientras con más perfección guardáremos estos dos mandamientos, seremos más perfectas»⁸⁶. El amor al prójimo se constituye en la verificación del amor de Dios, y es la expresión de la libertad del seguidor de Cristo: amar hasta dar la vida por los amigos⁸⁷, corroborando que la primacía entre las virtudes la tiene el amor.

⁸¹ Cf. V 8,5.

⁸² Cf. CV 4,3; 16,6.

⁸³ 7M 4,9.

⁸⁴ Cf. CE 24,3.

⁸⁵ Jesús Castellano Cervera, *Guiones de doctrina teresiana*, 45-46.

⁸⁶ 1M 2,17.

⁸⁷ Cf. 5M 3,8.11; Lc 10,27; Jn 15,13.

Para lograr la plenitud del amor Teresa propone el camino de la oración como posibilidad de surgimiento de las virtudes, entendidas de manera general como aspectos diversos de la intimidad con Cristo y, a la vez, condiciones para el seguimiento⁸⁸. Así, las virtudes se convierten en el criterio de discernimiento de la autenticidad del seguimiento. La adhesión a Cristo en la unión del matrimonio espiritual como etapa final del proceso de seguimiento, significa que el seguidor ha adoptado la forma de vida de Cristo, ha aceptado a Dios como Padre y ha recibido la fuerza del Espíritu. Esta forma de vivir no es simplemente una consecuencia de creer en Cristo, sino que implica también el ejercicio de la fe, es decir, vivir la fe en la cotidianidad de la existencia por la práctica de las virtudes, en especial del amor⁸⁹.

El seguimiento teresiano de Cristo presenta una dimensión moral que corresponde, según M. Vidal⁹⁰, a uno de los principios teológicos del seguimiento: el principio místico-ético, que se refiere a la forma de vida del seguidor condicionada «por y en coherencia» con la referencia de ser «servidor» y «signo» de la presencia del Reino de Dios, es decir, de compartir el destino de Cristo. Así, el seguidor relativiza las normas externas para centrarse en la persona de Cristo como la única norma, su «ley interior». Este es el pensamiento teresiano, Dios es «la verdadera virtud, de donde todas las virtudes vienen»⁹¹, o mejor, «donde nuestra virtud es virtud»⁹².

Para Teresa la fuente de las virtudes es el mismo Dios. Por eso el seguimiento de Cristo que conduce a la vivencia intratrinitaria es el mejor camino para el surgimiento de las virtudes y, a la vez, el espacio para ejercitarlas como un reflejo del amor divino, de manera que el seguidor progresivamente va tomando la forma de ser y de actuar de Cristo, como una transformación interior e integral en Él. De acuerdo con la afirmación

⁸⁸ Cf. Mt 16,24-26; Mc 8, 34-36; Lc 9,23-27.

⁸⁹ Cf. Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, 461.

⁹⁰ Cf. El autor plantea cuatro perspectivas o principios orientadores en que se desarrolla la categoría evangélica «seguimiento»: principio teológico-escatológico, que hace referencia a la irrupción del Reino de Dios; principio cristológico, es decir, Cristo es el profeta escatológico que llama a seguirle para servir al Reino; principio eclesiológico, que hace referencia al grupo de seguidores que se convierten en anunciadores y signo de la presencia del Reino; principio místico-ético, es decir, la forma de vida del seguidor que comparte el destino con el profeta escatológico: Cristo (cf. Marciano Vidal, “El seguimiento de Jesús en la teología moral católica”, en *ESC*, 151-179).

⁹¹ V 14,5.

⁹² 1M 2,1.

de Juan Pablo II, «el seguimiento de Cristo clarificará progresivamente las características de la auténtica moralidad cristiana y dará, al mismo tiempo, la fuerza vital para su realización»⁹³.

Podemos concluir que la espiritualidad teresiana del seguimiento de Cristo en *Las Moradas*, lejos de ser una experiencia extraña, imposible para muchos, es ante todo una posibilidad de realización en la cotidianidad a partir del ejercicio de las virtudes que brotan del encuentro con Dios en la relación dialógica de la oración y que, a su vez, la oración abre el corazón del hombre para el encuentro con los otros por el ejercicio de las virtudes, especialmente el amor, pues «no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; y así lo que más os despertare a amar, eso haced»⁹⁴. El ejercicio de las virtudes como expresión de la voluntad divina, en especial de la caridad con el hermano, entendida como ofrecimiento de la propia vida por los otros, conduce a la muerte del «yo» para que Cristo sea todo en su seguidor.

5.1.5. Cristo con nosotros: Dios «esculpe» su imagen

Uno de los principales rasgos del seguimiento neotestamentario tiene que ver con la comunión del seguidor con Cristo⁹⁵. Llegar a asumir la cruz como participación en las pruebas y en el mismo destino de Jesús, con la promesa de tomar parte en el banquete escatológico del Reino, es el proceso de comunión que vive quien le sigue. En otras palabras, se trata de la participación en la vida, muerte y resurrección de Cristo. El seguidor debe vivir y morir con Cristo para resucitar con Él. En general, el seguimiento conduce a una «con-formación» o «con-figuración» con la persona de Cristo.

Para nuestra autora esta experiencia de conformación marca su propuesta del itinerario espiritual. Como dijimos en el segundo capítulo, a partir de las *Quintas Moradas* el seguimiento se fundamenta en hacer la voluntad de Dios según el ejemplo

⁹³ Juan Pablo II, *Veritates splendor*, 119.

⁹⁴ 4M 1,7.

⁹⁵ Según Balthasar, este rasgo se denomina *Communio*, y hace referencia a la participación en la comunidad de vida de Jesús. Aquí el seguimiento conduce a la imitación, entendido como la aceptación del ideal de vida en el servicio, la entrega a los otros, a la pasión y a la cruz (cf. Hans Urs von Balthasar, “El seguimiento de Jesucristo en el Nuevo Testamento”, en *Seguir a Jesús en medio de este mundo*, 17).

de Jesús, ya sea por «unión mística» o por «unión no regalada». El seguimiento comienza a hacerse unión de voluntades por la transformación que obra Dios en su seguidor por la gracia del Espíritu Santo, pues «fija» la imagen de Cristo en la persona hasta morir y resucitar con Él.

El seguidor sabe que no puede asemejarse a Cristo por medio de sus esfuerzos. Descubre que es preciso que Dios se asemeje a la imagen del hombre. Comprende que no puede convertirse en imagen de Dios, sino que es Dios mismo, la persona de Cristo, quien quiere configurarse en el hombre, «esculpir» su imagen en cada seguidor. Dios en su infinita misericordia se sigue abajando, «se desposa con las almas espiritualmente»⁹⁶. De acuerdo con los análisis de campos semánticos del segundo capítulo, Teresa emplea el verbo «esculpir» para significar cómo el seguidor ha sido labrado escultóricamente en Cristo resucitado por una comunicación de amor.

El seguimiento se convierte en configuración con Cristo resucitado, un morir con Cristo para resucitar con Él. Así, el seguidor podrá participar en sus mismos sentimientos para vivir como Él en comunión con Dios, su vida y sustento⁹⁷. La imagen de Cristo queda esculpida en su seguidor y la imagen del seguidor esculpida en Cristo⁹⁸. Gradualmente Dios ha ido fijando sus verdades en el alma del seguidor, imprimiendo sus secretos y verdadera sabiduría en su memoria, hasta llegar a esculpir la imagen de Cristo en lo más íntimo de su seguidor.

La configuración con Cristo le permite tener sus mismos sentimientos y acceder a la relación intratrinitaria, viviendo en la paz profunda de Dios, con la posibilidad de servirle siempre en el amor, pues el seguimiento incluye comunidad de vida y misión, entendida esta última como servicio (cf. Mc 3,14), y que se constituye en la dimensión práctica del seguimiento.

⁹⁶ 5M 4,3; cf. CC 15,4.

⁹⁷ Cf. 7M 2,6.

⁹⁸ Cf. 7M 2,8; cf. V 40,5.

5.1.6. Alegría por el don recibido: testimonio de la esperanza teologal

A partir de *Cuartas Moradas*, Teresa narra su experiencia de Cristo como un llenar el pilón con el agua que brota de la fuente en lo profundo de su ser. Se trata del agua que brota del interior de nosotros mismos, del «centro del alma», y que «da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere»⁹⁹, recordando la gratuidad del don recibido. Se ensancha y se dilata el corazón por la alegría de la presencia de Cristo, que «con el amor la va acercando más a sí»¹⁰⁰. El seguimiento de Cristo para Teresa también es alegría por la salvación que Dios ofrece por medio de su Hijo.

El seguidor toma consciencia de la presencia de Cristo en el interior de su ser, experimenta «los gustos» de Dios. Comprende que solo por el camino de la humildad «se deja vencer el Señor a cuanto de él queramos»¹⁰¹ y gozar de su presencia como Buena Noticia de salvación para los hombres. Esa alegría por la salvación en el proceso de seguimiento propuesto por Teresa se manifiesta desde los primeros momentos de su vida como una «capacidad de disfrute y onda expansiva hacia su entorno»¹⁰². Recomienda siempre andar con alegría y libertad¹⁰³, pues sabe que su fundamento es Dios mismo y el amor por su Hijo muy amado en quien se complace, por eso se dice a sí misma: «Alégrate, alma mía, que hay quien ame a tu Dios como Él merece; alégrate [...]; dale gracias que nos dio en la tierra quien así le conoce, como a su único Hijo»¹⁰⁴. De ahí que el proceso de seguimiento conduzca a la configuración con Cristo para amar al Padre como solo Cristo lo sabe amar. La verdadera alegría está vinculada a la relación con Dios, de experimentarnos acogidos y amados por Él.

Teresa utiliza diversas expresiones para referirse a la alegría humana y espiritual¹⁰⁵: bienaventuranza, contentamiento, contento, consuelo, deleite, fiesta,

⁹⁹ 4M 1,2.

¹⁰⁰ 4M 2,8.

¹⁰¹ 4M 2,9.

¹⁰² Tomás Álvarez, “Alegría”, en *DST*, 29.

¹⁰³ V 13,1.

¹⁰⁴ E 7,3.

¹⁰⁵ Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Alegría”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 1:87-88; María Daniela Biló, “En la bienaventuranza de la espera. Esperanza y experiencia escatológica en santa Teresa de Jesús” (Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2014), 541-

felicidad, gana (de buena gana), gloria, gozo, gusto, hartura, holgura, júbilo, placer, recreación, regalos, regocijo, risa, sabor, satisfacción. Se distinguen dos vertientes principales, la alegría humana que brota del conocimiento de Dios y su promesa; y el «gozo» como expresión de la experiencia profunda de encuentro con Dios en Cristo.

En *Las Moradas* Teresa llama «gustos»¹⁰⁶ a esta alegría, y mientras más se profundiza en la vivencia de la presencia de Cristo, el seguidor va conociendo de dónde ha brotado la fuente inagotable del verdadero gozo. Ante la muerte progresiva del yo, el seguidor comprende y se alegra de que su vida es ya Cristo, «esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo, y que vive en ella Cristo»¹⁰⁷. Sin embargo, la cotidianidad en la vida del seguidor continúa su ritmo; en medio de las dificultades y las percusiones que experimenta, del camino de cruz, esta alegría no se pierde, por eso advierte a sus hermanas: «que no les falta cruz, salvo que no las inquieta ni las hace perder la paz, sino que pasan de presto –como una ola– algunas tempestades, y torna la bonanza; que la presencia que traen del Señor les hace que luego se les olvide todo»¹⁰⁸.

La alegría de la salvación mantiene viva la esperanza en medio de las tempestades, pues «el seguimiento no puede vivirse sin la idea de la parusía, de la espera próxima»¹⁰⁹. El gozo por la certeza de la presencia de Cristo en el interior del seguidor se manifiesta como paz, fruto de esa presencia, y en esa paz se vive en esperanza, «con gran confianza que le ha de gozar»¹¹⁰. Sin embargo, esa alegría y gozo no apartan al seguidor de servir a Dios en los hermanos, se vive entre los deseos extremos del encuentro definitivo con Cristo y el deseo de vivir para servir a los otros en la Iglesia¹¹¹; se trata de una «esperanza encarnada», no extraterrena y alejada del

544. Un análisis de las palabras de esperanza que Jesús le dirige a Teresa puede verse en: Jesús Castellano Cervera, “Cristo e Teresa D’Avila. I dialoghi della speranza”, 95-116.

¹⁰⁶ 4M 1,4.

¹⁰⁷ 7M 3,1.

¹⁰⁸ 7M 3,15.

¹⁰⁹ Johann Baptist Metz, *Las Órdenes religiosas*, 91.

¹¹⁰ 4M 3,9.

¹¹¹ Cf. Ciro García, “Esperanza”, en *DST*, 264.

mundo, sino inmersa en la historia del hombre¹¹², pues la esperanza «corresponde al anhelo de felicidad puesto por Dios en el corazón de todo hombre»¹¹³.

Jesús vive en esperanza y lo demuestra por todo su anuncio del Reino de Dios y entrega al servicio y realización del mismo. Además, denuncia todo aquello que se oponga a la esperanza: la angustia, el sentimiento del absurdo, en fin, toda desesperanza. De ahí que lo específicamente cristiano es la esperanza que se concreta en este mundo con la mirada puesta en la salvación ofrecida por Dios en Cristo¹¹⁴. El seguidor se convierte en una persona de esperanza en la gloria futura, pero consciente de que la salvación de Dios se obra aquí por la instauración de su reinado en el interior de cada criatura, así como lo entiende san Pablo: «me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, al premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús»¹¹⁵.

Para Teresa, correr hacia la meta tiene su punto de inicio en la entrada en sí misma para transitar el camino del seguimiento de Cristo hacia su centro más profundo donde Él habita. Un itinerario de seguimiento con Él, por Él y en Él, en nuestro mismo cielo, pues «pensar que hemos de entrar en el cielo y no entrar en nosotros, [...], es desatino»¹¹⁶. Un camino que se recorre velando en oración y perseverando en la lucha de cada día para amar:

«Espera, espera, que no sabes cuándo vendrá el día ni la hora. Vela con cuidado, que todo se pasa con brevedad, aunque tu deseo hace lo cierto dudoso, y el tiempo breve largo. Mira que mientras más peleares, más mostrarás el amor que tienes a tu Dios y más te gozarás con tu Amado con gozo y deleite que no puede tener fin»¹¹⁷.

La esperanza en la vida eterna produce en Teresa un gozo particular por la experiencia de la vida nueva en Cristo, con la certeza de que vive sirviendo a Dios en

¹¹² Cf. Barbara Albrecht, “Seguimiento de Jesucristo en la esperanza, en medio de este mundo”, en *Seguir a Jesús en medio de este mundo*, 51.

¹¹³ Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1818.

¹¹⁴ Cf. Barbara Albrecht, “Seguimiento de Jesucristo en la esperanza, en medio de este mundo”, 54.

¹¹⁵ Flp 3,13-14.

¹¹⁶ 2M 1,11.

¹¹⁷ E 15,3.

los hermanos con alegría. Teresa experimenta la salvación presente como preludeo de lo que será la plenitud eterna. No desarrolla como tal una teología de la esperanza, pero ha experimentado la bienaventuranza de la espera¹¹⁸. Una esperanza activa¹¹⁹, llena de obras y de servicio que se vive en la alegría teologal, que brota de la salvación y comunión con Dios por el encuentro con el Resucitado, la alegría que surge del amor de la Trinidad y que se transforma en apostolado, en servicio a los otros, en el compromiso a favor de los hermanos más pequeños¹²⁰.

El seguimiento, como afirma Metz, «se da la mano con una radical existencia en esperanza con aguijón apocalíptico»¹²¹. En otras palabras, el seguidor vive en la tensión entre la espera de la gloria de la vida eterna y el seguimiento que conduce a la misión con la alegría de la salvación, a la responsabilidad fundamentada en la esperanza que mantiene siempre la alegría en medio de las dificultades de cada día. Una esperanza que le asegura al seguidor que todos los deseos impetuosos de Dios adquieren un carácter escatológico en la medida en que anticipan la posesión de Dios, con la certeza o «certidumbre», en términos teresianos, de poseerlo algún día.

La alegría por la salvación es uno de los rasgos característicos teresianos del seguimiento de Cristo y que sigue siendo un reto para la espiritualidad cristiana, pues esta alegría es el principal testimonio de la esperanza¹²². Como afirma el Papa Francisco: «La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría»¹²³. Por tanto, el seguimiento es la respuesta del hombre a la invitación divina a la alegría, fruto de la salvación de Cristo, que es fuente y sustento de la esperanza del

¹¹⁸ Cf. Tomás Álvarez, “Un testigo fuerte de esperanza cristiana. Teresa de Jesús”, en *Estudios teresianos*, 3:173-188.

¹¹⁹ Cf. Jesús Castellano Cervera, “Cristo e Teresa D’Avila. I dialoghi della speranza”, 116.

¹²⁰ Cf. Mt 25,40; Rm 5,5; 15,13; Hb 12,2. La esperanza cristiana tiene una fundamentación trinitaria: su origen en el Padre, en Jesús se encuentra su signo histórico verificable y en el Espíritu Santo como fundamento interno de nuestra esperanza y la causa de nuestra serena certeza ante el futuro (cf. Olegario González de Cardedal, *Raíz de la Esperanza* (Salamanca: Sígueme, 1995), 499-513).

¹²¹ Johann Baptist Metz, *Las Órdenes religiosas*, 91.

¹²² Cf. *Ibíd.*, *Por una mística de ojos abiertos*, 253-254.

¹²³ Francisco, *Evangelii Gaudium*, 1.

seguidor en la vida eterna y que lo mantiene en la perseverancia frente a toda situación de injusticia y sufrimiento.

5.1.7. La salvación como unión con Cristo: culmen del seguimiento

La salvación de Dios obrada por Cristo Jesús en el Espíritu Santo se constata en la vida del seguidor por la repercusión de todo conocimiento de Dios (o de Cristo) en su cotidianidad y simultáneamente sobre su destino eterno¹²⁴. De acuerdo con O. González de Cardedal, esta constatación se sitúa en dos planos distintos, por un lado se refiere a la liberación en el hombre de su ignorancia, del pecado, la enfermedad, el sinsentido de la vida, la desesperanza; por otro lado, se sitúa en la acción de Dios que con su presencia y manifestación suscita experiencias novedosas en la persona.

Para santa Teresa estas realidades nuevas de la acción de Dios en el seguidor de Cristo se expresan por medio de metáforas de carácter soteriológico¹²⁵, que reflejan la salvación de Dios como unión de Dios con el alma, culmen del seguimiento. De manera conclusiva, veamos cómo Teresa expresa la salvación por medio de estas metáforas como rasgo de su propuesta espiritual de seguimiento.

5.1.7.1. Filiación divina

La experiencia del seguimiento de Cristo que tiene como meta la salvación se expresa como participación en la filiación eterna de Cristo. Dios nos ha dado a su Hijo para que nos haga partícipes de su condición. Teresa comprende esta filiación divina por adopción, como la aceptación de la herencia que nos ha dejado Cristo por el hecho de su encarnación y experiencia de cruz¹²⁶. El seguidor de Cristo no puede huir del

¹²⁴ Cf. Olegario González de Cardedal, *Cristianismo y mística*, 309-314.

¹²⁵ Según Olegario González de Cardedal las experiencias novedosas de Dios en el hombre se pueden sintetizar en cinco metáforas soteriológicas que derivan, unas de la acción de Dios o de Cristo en el hombre; otras derivan del aspecto pasivo, es decir, de la persona que «padece» la salvación: el nacimiento del Verbo en cada persona, la participación en la filiación en el Hijo, la inhabitación de la Trinidad en el alma, la relación sponsalicia, la divinización (cf. *Ibíd.*, 310).

¹²⁶ Dice la Santa: «No penséis que no ha de costar algo y que os lo habéis de hallar hecho. Mirad lo que costó a nuestro Esposo el amor que nos tuvo, que, por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz» (5M 3,12).

padecer, pues esta es la herencia del Hijo para quienes verdaderamente deseen ser hijos de Dios (cf. F 10,11). Así, la relación filial se traduce en una adhesión sin condiciones al plan de Dios Padre.

Para Teresa, el principal regalo que Dios nos hace es el «darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado»¹²⁷. Como ya dijimos en el capítulo cuarto, según la teología del evangelio de san Juan, el poder de llegar a ser hijos de Dios (cf. Jn 1,12) se entiende como un nacer de nuevo, un «nacer de Dios» (Jn 1,13; 3,3), un proceso que deriva del Espíritu o del bautismo de agua y de Espíritu (cf. Jn 3,5-6), y que según san Pablo es el primero de todos los dones de la vida del israelita, antes que la alianza y la Ley (cf. Ga 4,4-5). Lo propio de todo seguidor es que está llamado a reproducir la imagen del Hijo único (cf. Rm 8,14-17) como culmen de todo el proceso.

La nueva condición del seguidor que vive la fe en Cristo es la de hijo adoptivo, heredero del Padre, libre, ya no esclavo; es la fe en Cristo y no la obediencia a la Ley lo que posibilita la adopción, y es el Espíritu el que realiza en el seguidor el ser hijos adoptivos para reconocer a Dios como Padre. La persona que acoge la revelación de Dios, como salvación encarnada en el Hijo, experimenta un proceso de profundización en la relación dialogal con Él hasta que quede «esculpida» su imagen en Cristo y la de Cristo en el seguidor.

Para Teresa el proceso de seguimiento de Cristo como salvación debe fortalecerse permanentemente por la meditación de los misterios de Cristo. Así, la escucha de su Palabra va ensanchando el conocimiento divino y produce una apertura a las cosas de Dios, transformando su ser y aceptando su realidad de finitud abierta a la trascendencia. La filiación no es un bien salvífico futuro. La experiencia de sentirse hijo por la participación que se nos ha concedido ya en la propia filiación de Jesús, se revelará plenamente en la consumación del tiempo y consistirá en la semejanza y contemplación eterna de Dios.

¹²⁷ 7M 4,4.

Teresa también comprende su condición de hija en el Hijo como participación en el sufrimiento de Cristo, por solidaridad con los hombres¹²⁸, soportando los sufrimientos de la vida como una corrección de Dios, así como un padre corrige a sus hijos para vivir y producir fruto de justicia¹²⁹. El seguidor no puede renunciar a la herencia de Cristo y debe mantener siempre viva la relación con el Padre¹³⁰.

El seguimiento entendido como filiación divina por adopción conduce a la imitación de Cristo por amor, y lleva a la conformación de la voluntad del seguidor con la voluntad de Cristo y viceversa, a tener los mismos sentimientos que Cristo¹³¹. Además, el seguidor es capacitado para asumir la propia finitud y comprender el gran amor de la Trinidad en la Encarnación del Verbo¹³², permaneciendo abierto al amor a los otros. Siendo hijo por adopción se hace hermano de todos los hombres¹³³, hechos también a imagen y semejanza divina. A partir de la experiencia de la filiación divina en la que corrobora la paternidad de Dios, el seguidor se abre a la fraternidad universal que se caracteriza por la escucha y cumplimiento de la voluntad divina¹³⁴.

5.1.7.2. La inhabitación trinitaria en el alma del seguidor

La donación de las personas divinas al hombre es real, es mucho más profunda de lo que se puede comprender. Esta experiencia remite a las palabras de Jesús según san Juan: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él»¹³⁵, palabras que marcan la experiencia teresiana de salvación como inhabitación de Dios en su alma. Se trata de un proceso de dirigirse al centro de su ser en el que progresiva y dinámicamente se intensifica la conciencia de la

¹²⁸ Cf. Hb 2,10.14-18; 4,15; 5,7-9.

¹²⁹ Cf. Hb 12,5-11.

¹³⁰ En medio de la relación dialogal con Dios, en la oración Teresa escucha de parte de Dios: «¿Qué me pides tú que no haya yo hecho, hija mía?» (CC 45,2). También escucha: «Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen; ¿qué me puedes tú dar a mí?» (CC 22,3).

¹³¹ Cf. Flp 2,5.

¹³² Escribe Teresa: «Se me daban a entender cosas que yo no las sabré decir después. Entre ellas era cómo había la persona del Hijo tomado carne humana y no las demás» (CC 42; cf. CC 60,3).

¹³³ Consciente de su condición de hija y de hermana de todos, anima a sus lectores: «¡Oh hermanos, oh hermanos e hijos de este Dios, esforcémonos, esforcémonos, pues sabéis que dice Su Majestad que, en pesándonos de haberle ofendido, no se acordará de nuestras culpas y maldades (Ez 18,22)! ¡Oh piedad tan sin medida!; ¿qué más queremos?» (E 14,3).

¹³⁴ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, 187.

¹³⁵ Jn 14,23.

presencia de Dios y de su comunicación al alma hasta llegar a la morada donde habita la Trinidad¹³⁶.

Para Teresa esta vivencia de la Trinidad la lleva a afianzar la fe, pues lo que ella creía¹³⁷, ahora se le revela como profunda experiencia trinitaria que la habita por «presencia, potencia y esencia»¹³⁸. La experiencia teresiana de la inhabitación trinitaria, que ocasiona su transformación psicológica y la introduce de lleno en la vida espiritual, se vivencia en tres momentos: 1) revelación de la presencia divina¹³⁹; 2) comprensión de dicha revelación hasta donde puede la persona y da Dios a entender¹⁴⁰; 3) la vivencia trinitaria como trato habitual con Dios y con los otros en la paz del corazón¹⁴¹.

En el recorrido hacia el interior de su propio ser, Teresa experimenta la presencia divina (Cristo, Dios, la Trinidad) que, por una comunicación divina, obra una transformación integral en ella. A partir del matrimonio espiritual¹⁴², vive la presencia habitual de la Trinidad y de la Humanidad de Cristo, como una posesión permanente que produce fruición, genera una fuerza interior para vivir y trabajar por Dios, y hacer que muchos otros le amen y le alaben¹⁴³. Para ella no se trata de una doctrina más, sino de una experiencia de vida, de «un don de Cristo mediante su Espíritu, una verdad al mismo tiempo antropológica y teológica»¹⁴⁴.

De acuerdo con la vivencia teresiana del seguimiento de Cristo, que conduce a la experiencia de la inhabitación trinitaria, se genera en el seguidor una capacidad de intercesión por los otros, un desapego de todo en la tierra e incluso de la gloria futura, una certeza de la presencia divina que se vive y se posee de una manera plena, que transforma no sólo su ser, sino también su entorno. Toma conciencia de estar permanentemente habitado por la presencia divina. Además, por una vivencia especial a

¹³⁶ Cf. 7M 1,6.

¹³⁷ Cf. 7M 1,1

¹³⁸ CC 41; 5M 1,10. Expresión que significa la presencia sobrenatural de Dios en la persona.

¹³⁹ Cf. CC 14.

¹⁴⁰ Cf. CC 36,1-2; CC 60.

¹⁴¹ Cf. CC 15, 4; CC 22,3.

¹⁴² Cf. CC 25; 7M 2,1.

¹⁴³ Cf. CC 66,10.

¹⁴⁴ Piero Coda, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los Cristianos*, 142.

través de Cristo, cae en la cuenta de que Dios es morada del hombre¹⁴⁵, de forma que, si en las *Primeras Moradas* Dios vive con el hombre, al finalizar el proceso en las *Séptimas Moradas*, el hombre toma conciencia de que vive con y en Dios.

En este punto, el seguidor de Cristo vive con Dios en una apertura y entrega total al Otro y a los otros. En la presencia de la Trinidad, adquiere «un poder que señoreaba toda la tierra»¹⁴⁶ y una capacidad de admirar la comunicación divina con toda la creación: «Parecíame que de dentro de mi alma -que estaban y veía yo estas tres Personas- se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo»¹⁴⁷. A partir de esta experiencia, el seguidor comprende y valora la gran dignidad de las otras personas, pues al igual que él, Dios habita también en el interior de los hermanos.

5.1.7.3. Relación esponsalicia

En Jesucristo, con y por Él, se hace posible el encuentro entre Dios y el hombre. Cristo atrae hacia sí las potencias y sentidos de la persona, de forma que el seguidor percibe con una mayor delicadeza la presencia divina que le embriaga y alegra. Teresa emplea la «metáfora nupcial»: Esposo, para referirse a Cristo en su relación con el seguidor. La relación esponsalicia entre Cristo y el alma no sólo toca la vida consagrada, sino que es propia de todo bautizado, como la Santa escribe en *Camino de Perfección*¹⁴⁸. La salvación de Dios por medio de Jesucristo se concretiza en el alma de su seguidor como una relación de esposos, así como desde antiguo se había profetizado, y llega a la plenitud en Jesucristo «Esposo del pueblo»¹⁴⁹.

Como lo expresamos en el capítulo cuarto al tratar sobre «Cristo Esposo», por medio de la metáfora de la relación esponsalicia se describe la correspondencia de Dios con el hombre más allá de la relación biológica, jurídica, de amistad o de dependencia

¹⁴⁵ Cf. V 40,9; 6M 10,2-3; 7M 1,5-7.

¹⁴⁶ CC 21,1.

¹⁴⁷ CC 15,4.

¹⁴⁸ CE 38,1.

¹⁴⁹ Cf. Os 1-3.

social¹⁵⁰. Se hace énfasis en la ternura, el amor, el cariño y la fidelidad, al igual que, de manera negativa, se habla de desprecio, traición, ruptura, abandono, infidelidad, adulterio, para expresar el rechazo al amor de Dios por el hombre. La persona que es llamada por Dios al seguimiento de Cristo experimenta un proceso salvador de su pecado. Se le revela el verdadero prototipo de lo humano y se descubre a Jesucristo como Esposo, mediador de la salvación divina por amor. De ahí que la figura de «Esposo del alma» adquiera todo un significado soteriológico, de acuerdo con los profetas del Antiguo Testamento y se continúe aplicando a la entrega y acción santificadora de Cristo por medio de su Espíritu en su relación con la Iglesia¹⁵¹.

Dios actúa inéditamente desde lo más profundo del ser de la persona como donación de Sí, transformándola. Según Teresa, Dios de forma generosa se da al alma y no imposibilita a ninguno para gozar de sus dones¹⁵². Su donación es generosa y gratuita, permanente y sin acepción de personas. Revela su nombre y su naturaleza de Esposo del alma en Jesucristo, es el «gran Dios y Señor y Esposo» de Teresa¹⁵³.

Visto así, el seguimiento teresiano de Cristo es, ante todo, una propuesta soteriológica, experiencia de perdón y de transformación del ser del seguidor con la esperanza de la vida eterna. La persona permaneciendo en el camino de oración, gradualmente va tomando conciencia de cómo Dios concede la salvación donándose en Cristo por amor, «que por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz»¹⁵⁴. Por el bautismo el seguidor es sumergido en Cristo y se establece una relación de alianza. El Esposo con su mirada enamora, con su vino «embriaga» para encender la

¹⁵⁰ Cf. Olegario González de Cardedal, *Cristianismo y mística*, 312-313; *supra* 4.6. Cristo «Esposo»: metáfora nupcial de la unión; Antonio Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, 66-80; Manuel Diego Sánchez, *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática*, 558-559. San Bernardo de Claraval es el iniciador de la *via affectiva*, entendida como el camino de conocimiento y unión con Dios por medio del amor, se fundamenta en los textos del Cantar de los Cantares para reflexionar en los misterios de la vida de Jesús y situar la relación con su seguidor como una relación esponsalicia. En esa misma línea se sitúan Teresa de Jesús y Juan de la Cruz (cf. Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, 214-215). Son importantes las traducciones y comentarios al Cantar de los Cantares por parte de Orígenes, fray Luis de León y el mismo san Bernardo de Claraval.

¹⁵¹ Cf. 2 Co 11,2; Ef 5,25-32; Ap 22,17.

¹⁵² Cf. 5M 1,3.

¹⁵³ Cf. 5M 4,11.

¹⁵⁴ 5M 3,12; cf. Mt 27,45-50.

caridad¹⁵⁵ y se «esculpe» en el alma de su seguidor para que goce de su presencia, de tal forma que se establece una relación de vida, que tiene en la práctica de la virtudes, en especial la caridad, su mejor expresión.

En la relación de vida como alianza entre esposos, Dios manifiesta todo el amor que tiene al hombre por medio de Cristo. El término «Esposo» que Teresa emplea para referirse a Cristo «significa designio de salvación, humanización, kénosis, proximidad y relación amorosa»¹⁵⁶, es decir, un significado en términos trascendentales, de revelación, soteriológicos. El seguidor transformado en «esposa de Cristo» debe mantener esta relación sponsalicia con un toque de búsqueda amorosa, abierto siempre a lo infinito del amor de Dios en Cristo. Así, en la espiritualidad teresiana, esta figura sponsalicia refleja lo divino siempre en actitud de relacionarse con el hombre por amor, y el hombre responde a esa relación dialógica en amor, confianza, abandono y dispuesto a gozar las delicias de Dios.

En resumen, el seguidor de Cristo según la propuesta teresiana, experimenta la invitación divina a participar en el misterio Pascual de Cristo para que, liberada su libertad por la escucha obediente de la Palabra pueda emprender el camino a la unión divina. En el recorrido, descubre el sentido de su existencia por la permanente identificación con la cruz de Cristo, manteniendo la mirada fija en Él. Además, vive en la alegría por el don de la salvación de Dios, como testimonio de la esperanza teologal, en un constante ejercicio de la caridad. Así, el seguidor configurado con Cristo vive su condición de hijo en el Hijo, amando al Padre como Cristo lo ama, y abierto a la fraternidad universal que se caracteriza por la escucha y cumplimiento de la voluntad del Padre: el amor¹⁵⁷.

Una vez establecidos los rasgos característicos de la propuesta teresiana del seguimiento de Cristo en su dimensión mística, es decir, de los medios divinos para la

¹⁵⁵ Cf. MC 4,4-5; 6,3-4.

¹⁵⁶ Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 344.

¹⁵⁷ Sobre el amor a Dios y al prójimo dice Teresa que: «la más cierta señal que, a mi parecer, hay de si guardamos estas dos cosas, es guardando bien la del amor del prójimo; porque si amamos a Dios no se puede saber, aunque hay indicios grandes para entender que le amamos; mas el amor del prójimo, sí» (5M 3,8).

transformación integral del seguidor, para que ame como Jesús, vamos a centrar la atención en la dimensión práctico-política del seguimiento, que en nuestra autora abulense adquiere un significado especial por su condición de mujer del siglo XVI.

5.2. Dimensión práctico-política del seguimiento teresiano de Cristo

Ya hemos tratado de la dimensión mística del seguimiento, es decir, de la relación íntima del seguidor con la persona de Cristo que lo lleva a la transformación integral de su existencia. En este apartado trataremos sobre la dimensión política del seguimiento, para con ello indicar que la dimensión mística del seguimiento no puede ni debe estar aislada de la situación en que está inscrito el seguidor, en otras palabras, el seguidor de Cristo no puede vivir en un vacío sin ninguna proyección social o desligado de las circunstancias políticas concretas en las que se desenvuelve¹⁵⁸. Estas dos dimensiones «no se oponen en su radicalidad, sino que son directamente proporcionadas»¹⁵⁹, de manera que, como afirma Metz: «La mística del seguimiento es en su núcleo una “mística de ojos abiertos”»¹⁶⁰.

Para santa Teresa, después de su experiencia profunda del matrimonio espiritual de las *Séptimas Moradas*, uno de los rasgos característicos de su propuesta radica en el servicio a Dios en los otros. El seguidor es transformado en un servidor para que el Hijo de Dios se manifieste en él (cf. Ga 1,15). «Servir» es el principal verbo que emplea teresa para expresar la misión del seguidor de Cristo, pues Jesús es el siervo de Dios¹⁶¹ y todo seguidor debe también serlo. Jesús salva a los hombres sirviendo a Dios y desea que quienes le siguen se consuman en el servicio a los otros como Él lo hizo¹⁶².

¹⁵⁸ Cf. Johann Baptist Metz, *Las Órdenes religiosas*, 52-55.

¹⁵⁹ *Ibid.*, *Por una mística de ojos abiertos*, 154.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 155.

¹⁶¹ Cf. Mt 19,21.

¹⁶² Cf. Mc 10,45.

5.2.1. Pro-existencia del seguidor: ser para los otros

La existencia del seguidor, a semejanza de la de Jesús, se entiende como «ser para los demás, como pro-existencia»¹⁶³. En el análisis de los campos semánticos que definen el seguimiento en *Las Moradas* que realizamos en el capítulo segundo, el verbo «servir» tiene como complemento directo a Dios; por tanto, se entiende la vida espiritual como un servicio a Dios que implica ir por el camino del amor¹⁶⁴. Además del amor, es necesario caminar con simpleza de corazón y humildad¹⁶⁵, pues es poco todo lo que se puede servir, padecer y hacer para disponer el corazón a las gracias que Dios quiere dar¹⁶⁶.

En las *Séptimas Moradas*, Teresa habla de la seguridad de la salvación que Dios regala por la unión en el matrimonio espiritual. No se trata de una seguridad inamovible, sino del compromiso que se genera, de la responsabilidad en el seguimiento expresado como grandes deseos de servicio¹⁶⁷. Al hablar de los efectos de la unión en el

¹⁶³ El término teológico «pro-existencia», proviene de Dietrich Bonhoeffer que inicialmente lo empleó en el sentido de *pro nobis* (para nosotros), y posteriormente lo comprende en el sentido de *pro aliis* (para los otros). Es utilizado por Heinz Schürmann para señalar que Jesús fue la «persona para los otros» porque vivió en plenitud de cara al «totalmente Otro» (cf. Heinz Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (Salamanca: Sígueme, 1982), 129-163). Es también fundamental para la cristología de Jon Sobrino y para Walter Kasper. Según este último autor, la pro-existencia de Jesús hace referencia a su «ser para nosotros y para todos» y constituye el sentido de la existencia de Jesús y de la entrega de su vida «por todos» o, mejor, por «la incontable multitud», «por la totalidad» (Mc 10, 45; 14,24; Mt 26,28). La salvación universal de Dios por medio de Jesucristo no sustituye la responsabilidad personal del ser humano en la misma salvación, sino que la restablece después que ha sido perdida por el pecado, es decir, la posibilita nuevamente. De ahí se desprende que en la fe se puede afirmar que Jesús entregó su vida por todos y esto tiene una importante repercusión existencial para todo individuo y su relación personal con Cristo, pues como lo afirma san Bernardo de Claraval: «En la medida en que nos conformamos con el Cristo que se entrega somos transformados» (cf. Walter Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Maliaño: Sal Terrae, 2012), 75-80.148). En las lenguas semíticas no se usa un adjetivo para designar a «todos», sino que se utilizan sustantivos, de manera que se pueden presentar dificultades para expresar este concepto «todos»; por el contrario, «mucho» o «grande» se emplean como adjetivos. En el Nuevo Testamento el punto de partida de los contenidos semánticos es el significado de «mucho» y su sentido depende del uso de «πολύς *polys*» como adjetivo, sustantivo o adverbio. Pablo afirma que la salvación por medio de Jesucristo es para «todos» los hombres (cf. Rm 5,12ss), de forma que la escuela paulina muestra en 1 Tim 2,6 que la Pasión y la muerte de Jesús (al igual que «πολλοί» en Mc 10,45; 14,24 que son de carácter semítico) se refiere conscientemente a «todos», así la salvación para «los muchos» o «todos» no llega a hacerse eficaz sino mediante la aceptación de la oferta de salvación divina (cf. Gottfried Nebe, «πολύς *polys* mucho», en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, 2:1064-1073).

¹⁶⁴ Cf. 4M 2,9.

¹⁶⁵ Cf. 5M 1,8.

¹⁶⁶ Cf. 5M 4,10; 6M 2,5.

¹⁶⁷ Cf. 7M 2,9.

matrimonio espiritual, la persona experimenta un deseo de servir a Dios en los demás por medio de las obras¹⁶⁸, haciendo las cosas que están a su alcance de manera que no se quede en sólo deseos. Sin embargo, Teresa concluye que lo importante no es la grandeza de las acciones realizadas, sino el amor con que se realicen¹⁶⁹.

En la propuesta teresiana no se explicitan el tipo de obras que el seguidor debe realizar como servicio a Dios, pero sí se tiene claridad en que el verdadero seguidor sirve con humildad y en medio de las pruebas, como una manifestación del amor de Dios en su vida. Sirve como hijo en el Hijo y no como esclavo del pecado; como amigo de Cristo, pues Él mismo considera así a sus discípulos (cf. Jn 15,15). Teresa comprende el servicio apostólico y la misión como un consumirse, como una entrega total de sí mismo a los otros hasta hacer presente la pasión, la muerte y la resurrección de Jesucristo. En fin, así como la Trinidad se entrega por completo al hombre en la Encarnación del Verbo, así también el seguidor de Cristo entrega toda su existencia como servicio en la Iglesia, como pro-existencia. De esta forma el servicio se traduce en seguimiento de Cristo y, en un doble movimiento, el seguimiento se transforma en servicio a los demás, un ser para los otros.

5.2.2. Seguimiento y amistad

La amistad teresiana puede entenderse como un servicio a Dios para hacer que sus amigos también vivan la experiencia de seguir a Cristo. Si para ella la vivencia espiritual la llevó a asumir integralmente su condición de mujer, el seguimiento de Cristo la llevó a ayudar a todos aquellos con quien trataba, a vivir su misma experiencia. Así, con su obra literaria, con su oración y testimonio de vida colabora a la liberación de las mujeres de su época, y a valorar cada vez más el servicio a Dios en los otros como expresión de la dimensión práctico-política del seguimiento, como un servicio a la Iglesia¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Cf. 7M 2,2; 7M 3,6.

¹⁶⁹ 7M 4,15.

¹⁷⁰ Jesús Castellano Cervera, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 262-280.

El tema de la amistad es fundamental en la doctrina teresiana, sin embargo, no es parte de los temas principales en *Las Moradas*¹⁷¹. Para comprender su significado en la obra teresiana tenemos que remitirnos a sus primeros escritos: *Vida y Camino de Perfección*. Por ser este uno de los asuntos más estudiados en la autora abulense, nos valemos de los aportes conclusivos de autores como M. Herráiz, T. Álvarez, E. Uribe y L. Borriello¹⁷².

De acuerdo con M. Herráiz la oración-amistad teresiana es mucho más que una praxis, es «un estilo de vida, una forma de ser, una estructura personal interior que se proyecta y plasma en cuanto el creyente hace y vive, a la vez que se realimenta en todo lugar y en toda tarea»¹⁷³. En Teresa se unen «amistad con Dios» y «amistad con los hombres», pues extiende la amistad desde el plano humano al plano divino, entendiendo «amistad» como amor recíproco y desinteresado del uno al otro¹⁷⁴. Así, no se puede separar la relación con Dios de la relación con los otros, y la mejor forma de definir esta relación es la amistad, en un enfoque global que evita, por una parte las relaciones humanas sin trascendencia, y por otro lado, la relación con Dios sin soporte humano¹⁷⁵.

¹⁷¹ El uso de la palabra «amistad» solo aparece dos veces en *Las Moradas*: 6M 9,6 y 7M 4,13; mientras que en *Vida* la emplea en 24 ocasiones, en *Camino de Perfección* código de Valladolid 19 veces, en *Fundaciones* la utiliza en dos ocasiones, en las *Meditaciones del Cantar* 27 y en *Cartas* 32 veces; la palabra «amigo» es utilizada en toda su obra: 338 veces, de las cuales la emplea en 16 ocasiones en *Las Moradas* para referirse a Cristo o a Dios: 1M 1,4; 3M 2,5; 4M 3,10; 5M 1,5; 6M 9,12; 6M 10,7 y M epil. 2, en donde dice que el Señor es muy amigo de la humildad (cf. Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Amigo” y “Amistad”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 1:136-142. 2:2957).

¹⁷² Enrique Uribe Jaramillo, *Amistad: plenitud humana. Santa Teresa de Ávila, maestra de amistad* (Bogotá: Ecco, 1977); Maximiliano Herráiz, *La oración, historia de amistad*, 7ª ed. (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014); Tomás Álvarez, “Amigos”, “Amistad”, en *DST*, 38-45; Luigi Borriello, “Amore, amicizia e Dio in S. Teresa”, en *Teresianum. Ephemerides Carmeliticae* 33 (1982): 282-330; Michel Rabenarivo, “La amistad en santa Teresa de Jesús en «Vida» y «Camino de perfección»” (Tesis de licenciatura, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos, 2013); Julio Almansa, “La amistad en el epistolario teresiano”, *Monte Carmelo* 122 (2014): 7-34; Mercedes Navarro Puerto, “Teresa de Jesús: un cuerpo para el Señor”, *Revista de Espiritualidad* 40 (1981): 407-471.

¹⁷³ Maximiliano Herráiz, “Oración, diálogo de amistad posible en todo lugar”, en *A zaga de tu huella*, 158.

¹⁷⁴ La amistad se entiende como comunión en el pensamiento y el deseo, de manera que la amistad que Cristo ofrece al hombre significa conocimiento mutuo y la voluntad humana se une a la de Cristo en la medida en que va creciendo la amistad y, por último, también significa entrega, así como Él da su vida por nosotros (cf. Jn 15,13; 10,15). La amistad con Cristo implica comunión de pensamiento, voluntad y entrega (cf. Pedro Jesús Lasanta, “Homilía en la solemnidad de san Pedro y san Pablo, 29-6-2011”, en *Benedicto XVI: Diccionario de enseñanzas* (Logroño: Horizontes, 2013), 55).

¹⁷⁵ *Ibid.*, 157-173.

5.2.2.1. La amistad humana fundamento para seguir a Cristo

En el estudio sobre la personalidad de nuestra autora, García Ordás¹⁷⁶ presenta la trayectoria vital teresiana marcada por tres grandes momentos: su niñez caracterizada por la arrolladora fuerza de su deseo por algo superior, por el cielo (cf. V 1,5); la juventud, marcada por la crisis existencial y su discernimiento vocacional¹⁷⁷; la adultez, etapa donde desarrolla la conquista de su interioridad, la transformación de su vivencia interior en creatividad y la expansión social marcada por las fundaciones de sus monasterios. Al entrar en los detalles de su historia personal, podemos decir que Teresa se educó en su familia para la amistad, creció en medio de sus hermanos varones y su condición femenina no fue aniquilada por el ambiente masculino, sino que, por el contrario, ella fue ganando su espacio y logró el respeto y la admiración de su familia¹⁷⁸. Teresa fue una líder desde la infancia.

Sus primeras amistades se desarrollaron en el ambiente hogareño, caracterizadas por la fraternidad. Recuerda con especial cariño a su hermano Rodrigo (cf. V 1,5), y en la adolescencia sus nuevos amigos son sus primos y alguna prima que considera como una «mala compañía, [...], que de natural y alma virtuoso no me dejó casi ninguna [virtud], y me parece me imprimía sus condiciones ella»¹⁷⁹. Las «buenas compañías», como es el caso de la monja agustina María de Briceño, se constituyen para Teresa en una ayuda para «tornar a poner en mi pensamiento deseos de las cosas eternas»¹⁸⁰. La influencia de esta religiosa y de «una grande amiga en otro monasterio»¹⁸¹, hacen que Teresa se decida a ser monja, pues a pesar de su descuido juvenil en el trato con Dios, «andaba más ganoso el Señor»¹⁸² para disponerla para el estado en que estaría mejor.

Ese don natural para establecer relaciones, la separación de su entorno familiar y la nueva vida de monja de Teresa, hacen que busque nuevas posibilidades de realización

¹⁷⁶ Cf. Ángel María García Ordás, “Psicología de santa Teresa”, *Revista de Espiritualidad* 44, nº 175 (1985): 337-349.

¹⁷⁷ *Supra*. Excursus: La vocación de Teresa, una llamada al seguimiento en actitud de discernimiento.

¹⁷⁸ Cf. Enrique Uribe Jaramillo, *Amistad: plenitud humana*, 11-12.

¹⁷⁹ V 2,4.

¹⁸⁰ V 3,1.

¹⁸¹ V 3,2. Se trata de Juana Juárez, monja carmelita del monasterio de *La Encarnación* de Ávila.

¹⁸² V 3,3.

personal y de crear una nueva estructura vital para desenvolverse¹⁸³. Así, ya en el convento de *La Encarnación*, con fuerza impulsiva busca en su mundo interior el camino de realización. Para lograr su cometido ve como una oportunidad la misma enfermedad que padece, y descubre la riqueza de la oración mental, de forma que se determina «a seguir aquel camino»¹⁸⁴ con todas sus fuerzas. La preferencia por sus amistades particulares hizo que se adelantara la intervención de la persona de Cristo y se manifestara con fuerza: «estando con una persona, bien al principio de conocerla, quiso el Señor darme a entender que no me convenían aquellas amistades y avisarme y darme luz en tan gran ceguedad. Representóseme Cristo delante con mucho rigor, dándome a entender lo que de aquello le pesaba»¹⁸⁵.

En los momentos decisivos de su vida, Teresa superpone la presencia de Cristo a la de sus amistades, de forma que Él pasa a ser su verdadero amigo y compañero; su experiencia de oración queda fundada en un coloquio amoroso y de intimidad; sus ímpetus incontenibles encuentran en Cristo el centro para desplegar todo su amor; su estructura vital se reconstruye en intimidad y serenidad existencial¹⁸⁶. Así, el don natural de la comunicación con los demás que caracterizó la personalidad de Teresa de Jesús, abre su ser a la acogida y al movimiento interior de donación a los otros, «dando contento a adonde quiera que estuviese»¹⁸⁷.

Su natural facilidad para relacionarse con los otros y entablar amistad, se convirtió en la clave para establecer la relación con Dios. Su capacidad para hacer amistades la lleva a la relación con Cristo, entendida como seguimiento. Así, la dificultad para la oración, y por tanto para el seguimiento, radica en la carencia de relaciones interpersonales¹⁸⁸. En este tiempo establece amistad con un primer grupo de amigos que ella misma denomina: «los cinco que al presente nos amamos en Cristo»¹⁸⁹,

¹⁸³ Cf. Ángel María García Ordás, “Psicología de santa Teresa”, 347.

¹⁸⁴ V 4,7.

¹⁸⁵ V 7,6.

¹⁸⁶ Cf. Ángel María García Ordás, “Psicología de santa Teresa”, 347-348.

¹⁸⁷ V 2,8; cf. 3,8; Maximiliano Herráiz, “Oración, diálogo de amistad posible en todo lugar”, 158.

¹⁸⁸ Cf. Maximiliano Herráiz, *ibíd.*, 168.

¹⁸⁹ V 16,7. Según Tomás Álvarez, siguiendo al P. Silverio, este grupo lo formaban: Teresa, el maestro Gaspar Daza, el seglar Francisco de Salcedo, Doña Guiomar de Ulloa, García de Toledo o posiblemente Pedro Ibáñez (cf. Tomás Álvarez, “Amigos”, en *DST*, 38-42).

y que tiene como finalidad ser «amigos fuertes de Dios para sustentar a los flacos»¹⁹⁰, es decir, la amistad humana fortalecida en Cristo adquiere una finalidad clara: la necesidad de los otros para ayudarlos. Se evidencia que la dimensión mística del seguimiento, como encuentro profundo con Cristo, encuentra su autenticación en la dimensión práctico-política, o en lo que J. A. Marcos expresa como «ética de las necesidades» de los demás¹⁹¹.

5.2.2.2. El seguimiento de Cristo, núcleo de la alteridad teresiana

El encuentro decisivo con su «Amigo verdadero», narrado en *Vida* 24, cambia su proceder en las relaciones, a tal punto que experimenta las palabras del Señor: «*Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles*»¹⁹², es decir, que a partir de ese encuentro su forma de relacionarse se transforma. Como ella misma escribe, ya no he «podido asentar en amistad ni tener consolación ni amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir»¹⁹³. La relación con Cristo se convierte en la «perspectiva absoluta y raíz configurante»¹⁹⁴ de la relación con los otros.

La amistad con Cristo es el centro de gravedad de su vida espiritual y de las relaciones interpersonales; sus afectos, sus amistades, encuentran un fundamento teologal sin que pierdan su dimensión humana¹⁹⁵. Teresa experimenta que el amor de Dios manifestado en Cristo es el núcleo desde donde se establecen las verdaderas relaciones humanas y reeduca la forma de relacionarse con sus amigos. Su afectividad femenina se manifiesta en el trato con las personas, especialmente con los varones: sus confesores, acompañantes espirituales, colaboradores, amigos, siempre desde el amor de Cristo que la lleva a amarlos. Su profunda experiencia de encuentro con Cristo la llenó

¹⁹⁰ V 15,5.

¹⁹¹ Según J. A. Marcos: «La mística teresiana se autentica en la esfera de la ética, y en concreto en la “ética de las necesidades” de los demás. De los más débiles y de los más “flacos”» (Juan Antonio Marcos, *Teresa de Jesús. La transparencia del Misterio*, 179).

¹⁹² V 24,5.

¹⁹³ V 24,6.

¹⁹⁴ Maximiliano Herráiz, “Oración, diálogo de amistad posible en todo lugar”, 159.

¹⁹⁵ Otger Steggink, “Experiencia de Dios y afectividad. ¿Cuán afectiva es la mística? y ¿cuán mística es la afectividad en Teresa de Jesús?”, en *CIT*, 2: 1057-1073; *Ibíd.*, *Experiencia y realismo en santa Teresa y san Juan de la Cruz* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1974), 131-162.

de ánimos, de libertad y fuerza para «dejarlo todo por Dios», a tal punto «que no me parece fue más *dejar otra* a su sierva»¹⁹⁶. Esta experiencia que marcó la transformación de Teresa y la convirtió en fiel seguidora de Cristo, se expandió y alcanzó a otros, especialmente a su confesor, el jesuita Juan de Prádanos, que la condujo por los caminos del Espíritu: «Hizo harto provecho a quien yo trataba ver en mí esta determinación»¹⁹⁷. Así, de su condición de discípula de los directores espirituales y confesores, pasa a ser maestra de ellos.

La onda expansiva que produjo el encuentro con Cristo alcanza a sus más cercanos, adquiere un carácter misionero, de apostolicidad¹⁹⁸. En la narración de *Vida*, después del suceso que la «deja otra», Teresa inicia el proceso de comunicación de su experiencia. Las grandes manifestaciones cristológicas intrínsecamente llevan la necesidad de ser comunicadas. Comienza con sus confesores, se somete al parecer de reconocidos teólogos y hombres de oración, como el jesuita Francisco de Borja (cf. V 24,3) y el franciscano Pedro de Alcántara (cf. V 30,2-7). Posteriormente su experiencia llega a muchos otros que la ayudan en su discernimiento como el dominico Pedro Ibáñez (cf. V 32,16; 38,13) quien realiza por escrito un dictamen a su favor¹⁹⁹; el jesuita Gaspar de Salazar (cf. V 33,7; 34,2) impulsor del proyecto fundacional de Teresa, a quien ella considera «amigo de veras»²⁰⁰ y que la asesoró en muchas ocasiones, aunque al final, la relación no tuvo buen fin²⁰¹; el también dominico García de Toledo, primer destinatario de *Vida* (10,8; 16,6.8; 34,6.8.15; 36,29; 40,23) y revisor de la primera versión de *Camino de Perfección*²⁰², con quien mantiene amistad a pesar de su viaje a Perú, y que considera como «fundador» por la manera como la ayudó en sus inicios²⁰³.

Son muchos más los varones amigos de Teresa que se benefician de su encuentro impactante con Cristo. Sin embargo, son sus monjas amigas con quienes

¹⁹⁶ V 24,7.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Cf. Secundino Castro, *La mística de Teresa de Jesús*, 127-128.

¹⁹⁹ Cf. Tomás Álvarez, “Ibáñez, Pedro, O.P.”, en *DST*, 937-938.

²⁰⁰ Cta 117,4 del 9 de septiembre de 1576 dirigida a Jerónimo Gracián.

²⁰¹ Cf. Tomás Álvarez, “Salazar, Gaspar de, S.J.”, en *DST*, 1129-1131.

²⁰² Cf. *Ibid.*, “Toledo, García de, O.P.”, en *DST*, 1163-1164.

²⁰³ Cf. Cta 397,9 del 8 de noviembre de 1571 dirigida a María de San José a quien le expresa su alegría por el regreso de García de Toledo a Sevilla después de estar varios años en Perú.

inicia un proyecto fundacional, un «colegio de Cristo»²⁰⁴, una escuela de seguimiento en la que, según ella: «Cristo andaría con nosotras»²⁰⁵. Un plan para formar comunidad, consecuencia de su amistad fuerte con Cristo. Como dijimos en el tercer capítulo²⁰⁶, en la obra teresiana, el término *koinonia* tiene el sentido de «comunicar», de «comunicación» y estos a su vez denotan: amistad, amigo, compañía, hermandad²⁰⁷. Así, *koinonia* indica la amistad y el trato con los otros y, aplicado a la relación con Dios, manifiesta la dignidad del hombre por el trato que se le ofrece (cf. 1M 1,6). La comunicación con Dios y con los otros van de la mano en la doctrina teresiana e implican vivir en comunión de amigos-seguidores de Cristo.

5.2.2.3. Apostolado teresiano: «el bien de las almas»

Con la fundación del monasterio de San José su círculo de amistades cambió, ahora sus más cercanos son sus monjas a quienes llama «amigas, hermanas, hijas mías». En una visión global, sus grandes amigas en el Carmelo son las religiosas que la ayudan en sus nuevas fundaciones. Así, María (Salazar) de San José, priora de Sevilla, es catalogada como mujer de «mucha más fe y ánimo [...], y es harto mejor que yo»²⁰⁸; María (Cepeda y Ocampo) Bautista, sobrina segunda de Teresa, hija de su primo Diego de Cepeda y de Beatriz de la Cruz Ocampo, como familiar de Teresa, participa de la velada en *la Encarnación* sobre el nuevo proyecto y se convierte en gran colaboradora de la fundación del monasterio de San José, posteriormente ingresa y se hace religiosa en Ávila y después funda en Valladolid (cf. F 10), muy inteligente y de carácter impositivo, se hace célebre por la fría acogida a Teresa en Valladolid cuando iba camino a Alba de Tormes en su último viaje²⁰⁹; Ana (García Manzanos) de San Bartolomé ingresa al Carmelo teresiano en Ávila en 1570, acompañará a Teresa en casi

²⁰⁴ CE 20,1.

²⁰⁵ V 32,11. En el encuentro entre amigas y familiares se realiza en la celda de Teresa en *La Encarnación* de Ávila, en septiembre de 1560 (cf. V 32,10). Se reúnen: Beatriz, Leonor y María de Cepeda, Isabel de San Pablo, Inés y Ana de Tapia y Juana Juárez. Después comunicarían su proyecto a otras mujeres amigas de Teresa, entre quienes se encuentra Giomar de Ulloa y Luisa de la Cerda.

²⁰⁶ *Supra* 3.3.3.

²⁰⁷ Cf. Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, «Comunicar», en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús* 1:517-518).

²⁰⁸ F 25,6; cf. Cta 107 del 2 de julio de 1576 a María de San José en la que Teresa expresa todo su amor por ella: «Heme holgado tanto, que me enterneció y caído en gracia sus perdones. Con que me quiera tanto como la quiero yo, la perdono hecho y por hacer».

²⁰⁹ Cf. Tomás Álvarez, «María Bautista (Ocampo), ocd», en *DST*, 1009-1010.

todos sus viajes y a partir de 1577 será su enfermera y amanuense hasta la muerte de la Santa en sus brazos en 1582, participó de las fundaciones de Villanueva de la Jara, Palencia, Soria y Burgos.

A pesar de que son muchas las monjas amigas de Teresa, también son importantes las amistades con mujeres seglares que la ayudan en sus fundaciones: Giomar de Ulloa, Luisa de la Cerda, María de Mendoza (hermana de Don Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila), Catalina de Tolosa, Juana Dantisco (madre de Gracián). También son importantes las relaciones con sus familiares, en especial con su hermano Lorenzo Sánchez de Cepeda, con quien establece gran comunicación y lo enrola en los proyectos fundacionales²¹⁰. Es importante tener presente que, en medio de sus grandes amistades, Teresa escribe en 1563 que a pesar de la ayuda de sus amigos, e incluso de la confianza en sí misma, toma conciencia de «ser todos unos palillos de romero seco y que asiéndose a ellos no hay seguridad, que en habiendo algún peso de contradicciones o murmuraciones, se quiebran», la única y verdadera seguridad está en «asirnos a la cruz y confiar en el que en ella se puso. Hállole *amigo verdadero* y hállome con esto con un señorío que me parece podría resistir a todo el mundo que fuese contra mí, con no me faltar Dios»²¹¹.

Ejemplos de amistad humana, que tienen su raíz y fundamento en el amor de Cristo, son las que vive con Juan de Yepes (san Juan de la Cruz) y Jerónimo Gracián. Al primero lo conoció en Medina del Campo, cuando ella tenía 52 años y él alrededor de los 25; con el segundo se encuentra por primera vez a la edad de 60 años cuando Jerónimo ronda los 30 años²¹². Aunque son dos amistades vividas en el amor espiritual, la relación con Juan de la Cruz se desarrolla en el marco del discípulo con su maestra.

²¹⁰ Cf. Ana María López Díaz-Otazu, “La personalidad de Teresa de Jesús”, *Teología Espiritual* 26 (1982): 177-209. E. Uribe habla de cuatro amistades especiales de Teresa: su hermano Lorenzo; el Padre General de la Orden: Juan Bautista Rubeo; la monja priora de Sevilla: María de San José y el fraile carmelita: Jerónimo Gracián (cf. Enrique Uribe Jaramillo, *Amistad: plenitud humana. Santa Teresa de Ávila, maestra de amistad*, 125-373).

²¹¹ CC 3,1.

²¹² Cf. Tomás Álvarez, “Amigos”, en *DST*, 41-42; Ildefonso Moriones y Evaristo Renedo, “Gracián, Jerónimo de la Madre de Dios”, en *DST*, 908-916. En la CC 29 la misma Teresa narra el encuentro con «el maestro fray Jerónimo de la Madre de Dios Gracián» en Beas, y dedica otros escritos para contar el voto de obediencia al joven confesor y palabras del Señor sobre Gracián (cf. CC 30-32).

Sin embargo, para Teresa, fray Juan es «padre de su alma» y «maestro», y experimenta un amor de madre para con su hijo, en especial en el tiempo de la cárcel en Toledo²¹³.

La amistad con Gracián es humanamente más expresiva y con mayores muestras de su feminidad, de gran realismo, autenticidad y profunda afectividad²¹⁴. Está fundamentada en el amor de Dios, pero esto no era impedimento para la «expansión real de su afecto para con Gracián»²¹⁵. Sus múltiples cartas al fraile carmelita dan razón de su afectividad femenina, en las que predomina su acento maternal que la lleva a preocuparse de sus necesidades vitales²¹⁶, hasta llegar a amonestarle por su modo de cabalgar²¹⁷. Vive con él la difícil tarea de ser visitador en Andalucía²¹⁸ y también se aprecian sus sentimientos de mujer que en confianza expresa su deseo de que corresponda a su cariño: «Vuestra paternidad lo diga a ese caballero (el mismo Gracián) por caridad, que, aunque de su natural es descuidado, que no lo sea con ella (la misma Teresa), porque el amor adonde está no puede dormir tanto»²¹⁹.

En síntesis, podemos decir que el objetivo de Teresa era que sus amigos habrían de ser también «amigos fuertes de Dios»; su empresa fundacional es ante todo un encuentro de «buenos amigos» de Dios, pues su objetivo es que como «el Señor tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que esos fuesen buenos»²²⁰. Para lograr su cometido, ella los va guiando en el camino de la oración como trato de amistad, que no es otra cosa que recorrer los senderos del seguimiento. Al escribir *Camino de Perfección* cuenta su propósito: determinarse ella a seguir los consejos evangélicos y a procurar que sus monjas hiciesen lo mismo para ayudar al Señor²²¹, dando un sentido

²¹³ Dice Teresa sobre fray Juan: «Él era tan bueno, que, al menos yo, podía mucho más depender de él que él de mí» (F 13,5); en carta dirigida a Francisco de Salcedo: «Aunque es chico, entiendo es grande en los ojos de Dios. [...] No hay fraile que no diga bien de él [...], jamás le he visto una imperfección» (Cta 13,2 en septiembre de 1568 dirigida a Francisco de Salcedo); cf. Gabriel Castro, «Juan de la Cruz, ocd, San», en *DST*, 970-977.

²¹⁴ Cf. Tomás Álvarez, «Amigos», en *DST*, 38-42.

²¹⁵ Otger Steggink, «Experiencia de Dios y afectividad. ¿Cuán afectiva es la mística? y ¿cuán mística es la afectividad en Teresa de Jesús?», 1070.

²¹⁶ Cf. Cta 104,5 del 15 de junio de 1576 dirigida a María de San José.

²¹⁷ Cf. Cta 88,9-10 de octubre de 1575 al mismo Jerónimo Gracián.

²¹⁸ Cf. Cta 154 del 7 de diciembre de 1576 a Jerónimo Gracián.

²¹⁹ Cta 301,1 del 4 de octubre de 1579 a Jerónimo Gracián.

²²⁰ CV 1,2.

²²¹ Cf. CV 1,2.

apostólico a la contemplación, propia de sus casas, y abierta a la comunión con toda la Iglesia procurando siempre el «bien de las almas»²²².

No solo con sus monjas, ni con sus familiares, sino con todos aquellos con quienes se relaciona, ella desea encaminarlos por la vía del seguimiento, para que también disfruten de la paz como fruto del encuentro con Cristo. De acuerdo con L. Borriello, el ser de Teresa, purificado y renovado en el Espíritu de Cristo Resucitado, «ama a la manera de Dios, en Él y para Él»²²³, ha experimentado la plenitud del Amor, pues la amistad con Dios integra toda su experiencia humana. En la amistad vivida al estilo de Teresa, fundamentada en el amor a Dios y al prójimo, la estructura psicológica de la persona se preserva y alcanza su pleno desarrollo²²⁴.

La dimensión práctico-política del seguimiento teresiano de Cristo no se limita a la relación con quienes considera amigos. Su visión va más allá, ella se preocupa por el mundo, entendido como «humanidad» que es objeto del amor de la Trinidad y así debe ser también de los cristianos²²⁵. Le duelen los aborígenes de las nuevas tierras²²⁶ y, de forma especial, la situación de inferioridad de la mujer de su época. De ahí que Teresa, en la misma línea liberadora de Jesús, propone el seguimiento para las mujeres como posibilidad de realización para la mujer.

5.2.3. Seguimiento para mujeres

En el Nuevo Testamento, la palabra «mujer (γυνή)»²²⁷ designa de forma general la condición femenina en contraposición a la masculina. Según el periodo de vida o el estado en que se encuentre la mujer, se le atribuye una categoría social diferente: señora, doncella, novia, esposa. Cuando a una mujer se la llama «madre (μήτηρ)»,

²²² F 1,6.

²²³ Luigi Borriello, “Amore, amicizia e Dio in S. Teresa”, 327.

²²⁴ Cf. Otger Steggink, “Experiencia de Dios y afectividad. ¿Cuán afectiva es la mística? y ¿cuán mística es la afectividad en Teresa de Jesús?”, 1073.

²²⁵ Jesús Castellano Cervera, “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, 274-275.

²²⁶ Cf. F 1,7; Cta 24,20 del 17 de enero de 1570 a su hermano Lorenzo de Cepeda.

²²⁷ Cf. Herwart Vorländer, “Mujer (γυνή)”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 2:127-129; Albrecht Oepke, “Mujer (γυνή)”, en *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 111-113; Johannes B. Bauer, “Mujer (γυνή)”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, 1:805-807; Xabier Pikaza, “Mujer”, en *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, 675-689.

adquiere un puesto de honor en la sociedad. El término «mujer» se usa acompañado por la designación de alguna característica, función u origen, para formar los sustantivos, por ejemplo: la cananea (cf. Mt 15,22), la samaritana (cf. Jn 4,9), la «viuda (γυνή χήρα)» (cf. Lc 4,26) que, contrario a la función de madre, presenta una condición humilde y necesitada de lo básico para vivir. En el corazón del Nuevo Testamento se encuentra la referencia a lo femenino, pues Jesús es presentado como el Hijo de Dios, «nacido de mujer» (cf. Ga 4,4)²²⁸.

En la tradición del antiguo Israel, la mujer si no es madre tiende a ser considerada como objeto de posesión. La igualdad que profesa Gn 2,23-25 entre el varón y la mujer pierde importancia en la historia de Israel, y la violencia masculina adquiere un poder de dominación sobre la maternidad, de forma que la autoridad se centra en el varón y padre²²⁹. A pesar de la concepción antigua, en la que la mujer se realiza siendo esposa y madre, en el orden de la nueva creación instaurado por Cristo, la mujer también puede realizarse por la virginidad²³⁰.

Según Flavio Josefo, en la época de Jesús la mujer es, en todos los aspectos, de menor valor que el hombre²³¹. En el Templo no tiene acceso más que hasta el atrio de las mujeres, aunque en la sinagoga tiene un sitio especial. En sus obligaciones religiosas, está equiparada al esclavo, pues no es necesario que recite el *Shemá*, porque no es señora de su tiempo. En el ambiente rural, como en el urbano, el judaísmo trata de proteger la moralidad de la mujer manteniéndola alejada de la vida pública.

En los relatos evangélicos se puede observar que Jesús tiene muchos encuentros con mujeres, especialmente en el relato lucano²³². Jesús ayuda imparcialmente a todos

²²⁸ Anne-Marie Pelletier, “Mujer. En la Biblia”, en *DCT*, 820-821.

²²⁹ Xabier Pikaza, *Sistema, libertad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento* (Madrid: Trotta, 2001), 76-77.

²³⁰ Cf. Xavier Léon-Dufour, “Mujer”, en *Vocabulario de teología bíblica*, 568-571.

²³¹ Citado por Joachim Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús*, 7ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2001), 1:264-265. Cf. Antonio Piñero Sáenz, *Jesús y las mujeres* (Madrid: Trotta, 2014), 25-26; José Antonio Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, 11ª ed. (Madrid: PPC, 2013), 221-225.

²³² En el relato lucano, la conducta de Jesús está por encima de las barreras androcéntricas de la antigüedad, por ejemplo, el rol nada habitual de Marta o la recitación del “Magnificat” por boca de una mujer. Además, Jesús defiende a las mujeres de todos los imperativos que quieren reducir su rol social

los que están en necesidad, sin discriminación a las mujeres (cf. Lc 7,36-50; Mc 1,30). Respeta las normas judías del decoro (cf. Mc 5,40), pero puede quebrantarlas para tratar con una mujer (cf. Jn 4,27), para enseñarle a otra mujer (cf. Lc 10,39), para hablar en favor de las mujeres (cf. Mc 12,40ss), para curar a enfermas (cf. Lc 13,10ss; Mc 1,30)²³³. Jesús no pronuncia una palabra de desprecio a las mujeres y ofrece la misma salvación que a los varones, es decir, las pone al lado de los hombres, como hijas de Dios en igualdad de dignidad²³⁴, pues emplea el calificativo de «hija de Abrahán» aplicado a una mujer (cf. Lc 13,26)²³⁵.

De acuerdo con A. Piñero²³⁶, en el tiempo de Jesús se puede decir que la posición de la mujer en Israel era negativa. Estaba restringida al ámbito doméstico y no debía ejercer cargos importantes en la vida política y social. Su situación legal y social era similar a las mujeres del mundo greco-romano. A nivel religioso, la mujer judía presentaba una desventaja frente a la greco-romana, pues no tenía funciones de sacerdotisa.

A pesar de la situación negativa de la mujer, Jesús no formó un grupo elitista de seguidores, ni exclusivamente de varones, ni mucho menos de carácter militar o rabínico, ni sacerdotal o de patriarcado. Los elementos del seguimiento de Cristo se aplican tanto a varones como a mujeres, superando las normas de pureza, y el don del Reino de Dios se ofrece a enfermos, niños, pobres, excluidos, en general, a toda persona que acepte la invitación a acoger la Palabra y a servir a Dios en los hermanos²³⁷.

exclusivo de ama de casa o madre (cf. Wolfgang Schrage, *Ética del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1987), 194-195). El comportamiento de Jesús en relación con las mujeres en el evangelio de Lucas se traduce en la plena igualdad con el varón en el plano salvífico. A nivel eclesiológico esta igualdad se pierde, pues reduce el discipulado de la mujer a un discipulado del silencio (Lc 10,38-42), redefine su anuncio kerigmático (Lc 24,10) y son excluidas de la predicación (cf. Marinella Perroni, “Discípulas, pero no Apóstoles: la obra de Lucas”, en *Los Evangelios. Narraciones e historia. La Biblia y las mujeres* 4, ed. Mercedes Navarro, y Marinella Perroni (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2011), 181-221; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica* (Madrid: Trotta, 1996), 78-106).

²³³ Cf. Un análisis de la curación de las mujeres por parte de Jesús para que descubran su verdadera identidad y la plenitud de lo humano y sus roles en la sociedad y en la Iglesia, puede verse en: Elisa Estévez López, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada* (Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia de Comillas, 2008), 62-84.

²³⁴ Albrecht Oepke, “Mujer (γυνή)”, en *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 112.

²³⁵ Herwart Vorländer, “Mujer (γυνή)”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 2:129.

²³⁶ Cf. Antonio Piñero Sáenz, *Jesús y las mujeres*, 32.

²³⁷ Cf. Xabier Pikaza, *Sistema, libertad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, 151-154.

En las primeras comunidades cristianas muchos de sus miembros son mujeres (cf. Hch 1,14). La misión de los apóstoles se dirige a que las mujeres también se hagan cristianas junto con los hombres (cf. Hch 16,13-14). Además, son consideradas como hermanas en la familia de fe (cf. Rm 16,1). En los escritos paulinos se puede apreciar una mayor tensión frente a la mujer: según la creación, la mujer se encuentra un grado más alejada de Dios (cf. 1 Co 11,3.7); Eva fue seducida antes que Adán (cf. 2 Co 11,3), aunque las diferencias quedan trascendidas en Cristo (cf. Ga 3,28); la mujer casada sigue estando sujeta a su marido (cf. Col 3,18; Ef 5,21-22), y el marido debe ejercer su liderazgo en el amor, sin egoísmo, según la propuesta de Cristo. Aunque el rol de Eva en el caída se muestra con énfasis en 1 Tm 2,13-14, san Pedro exige un reconocimiento total a las mujeres como coherederas de la gracia de Vida (cf. 1 P 3,7)²³⁸.

5.2.3.1. Jesús y las mujeres

Las mujeres forman parte del auditorio de Jesús (cf. Lc 11,27), otras le siguen y le asisten con sus bienes (cf. Mc 15,40ss; Lc 8,1-3), hasta llegar a acompañarlo en su crucifixión mostrando una actitud de fidelidad de la que sus discípulos varones no fueron capaces²³⁹. El ambiente en que vivía Jesús trataba de proteger a la mujer manteniéndola alejada, pues se creía que el deseo sexual era incontrolable y la mejor solución era que estuvieran en casa.

Según J. Jeremias²⁴⁰, Jesús acepta mujeres entre sus seguidores porque tiene confianza en que sus discípulos varones van a controlar sus instintos sexuales, pues si en el viejo eón el dominio lo tenía la concupiscencia, en Cristo reina la pureza que hace que la mirada frente a la mujer sea diferente (cf. Mt 5,28). Por esta razón, Pablo, teniendo formación judía, formula que en Cristo ya no hay diferencia entre hombre y mujer (cf. Ga 3,28).

²³⁸ Cf. Albrecht Oepke, "Mujer (γυνή)", en *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 112-113.

²³⁹ Cf. Joachim Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, 265; Suzanne Tunc, *También las mujeres seguían a Jesús* (Maliaño: Sal Terrae, 1999), 19-21.

²⁴⁰ Cf. Joachim Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, 265.

Theissen y Merz²⁴¹ afirman que la relación de Jesús con las mujeres de su entorno hace referencia al rol de miembros de familia, discípulas y adeptas en el pueblo, marcada por la tradición dominada por un lenguaje androcéntrico y un fuerte patriarcalismo que hacen invisibles a las mujeres, ya sea por omisión o por mención indirecta por medio del varón. Sin embargo, la tradición de los dichos de Jesús y la tradición narrativa permiten traslucir la presencia de la mujer de forma polifacética, pues el número de mujeres que aparecen en las narraciones es amplio. Jesús en sus parábolas se vale de la vida cotidiana de la mujer para expresar la realidad de Dios, de forma que las mujeres se convierten en personajes de identificación tanto para las mujeres como para los hombres, sin quitar relevancia al mensaje del Reino de Dios.

Las mujeres son destinatarias del mensaje de Jesús, en ellas se manifiesta el Reino de Dios por medio de la sanación obrada por Jesús que restablece la integridad corporal de la mujer y su incorporación en la comunidad de fe, es decir, la mujer no es un objeto de la acción de Jesús, sino que es sanada para que tome parte activa en la comunidad creyente²⁴². También acompañan a Jesús en su recorrido hasta Jerusalén y, después de su muerte y resurrección, fueron predicadoras itinerantes como los varones²⁴³. Hay que tener en cuenta que el grupo de misioneros itinerantes no formaban un grupo especial receptor del Reino, sino que estaba al servicio del acontecimiento del Reino.

²⁴¹ Cf. Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico*, 250-256. Aunque Theisse y Merz hacen la diferenciación entre discípulos, que se caracterizan por la misión itinerante y radicalidad por el Reino, y adeptos de Jesús, que permanecen en sus pueblos y ciudades, es importante tener en cuenta que el centro referencial del Reino no era el grupo de los seguidores itinerantes, sino el pueblo que habita en sus aldeas a cuyo servicio estaba la misión de los discípulos itinerantes (cf. Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente* (Salamanca: Sígueme, 2003), 190-194).

²⁴² Según A. Piñero, desde el punto de vista del análisis histórico-crítico de los textos bíblicos de las curaciones de mujeres por parte de Jesús, sean históricas o no, no parecen presentar a Jesús como el defensor o paladín a favor de la mujer, o como un reformador social de la condición de la mujer, sino que muestran la idea ya existente en Israel de que la mujer era tan digna de la salvación de Dios como el varón (cf. Antonio Piñero Sáenz, *Jesús y las mujeres*, 97-108). Una visión que muestra cómo Jesús no solo sana a la mujer, sino que la compromete en un proyecto vivificador para otros, puede verse en el análisis del texto sobre la curación de la suegra de Pedro (Mt 8,14-15): Elisa Estévez López, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, 255-282.

²⁴³ Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico*, 252-255.

De acuerdo con el estudio de S. Guijarro²⁴⁴, las mujeres en los evangelios sinópticos, especialmente en Marcos, tienen una gran importancia, pues aunque se presenten como personajes secundarios y anónimos en el seguimiento con respecto del grupo de los Doce, tienen una función retórica en la narración: mostrar actitudes netamente discipulares distintas a las de los Doce, haciendo que las posibilidades de seguir a Jesús se amplíen. El narrador ofrece a través de estos personajes un seguimiento en cierto modo marginal, aunque de gran importancia, porque en la crucifixión cuando los Doce abandonan a Jesús, estos personajes, principalmente mujeres, nos muestran lo que significa ser seguidor sin desfallecer ante el escándalo de la Pasión: «seguir y servir» a Jesús (cf. Mc 15,40-41.47; 16,1-8).

Al finalizar el relato del evangelio según Marcos, las mujeres conocen la historia completa de Jesús, ellas pueden dar testimonio, pues siguieron a Jesús durante su ministerio en Galilea y son testigos de su muerte, de su sepultura y de la resurrección. En resumen, las mujeres son testigos de los acontecimientos pascuales, aunque se llenaron de miedo y no dijeron nada a nadie (cf. Mc 16,8). Así, el narrador al final del relato, pretende que el lector se de cuenta de que ni los Doce, ni los otros personajes, incluido el grupo de mujeres seguidoras de Jesús, ofrecen un modelo acabado del seguimiento, por tanto, lo único y necesario es ir detrás de Jesús, volver a Galilea, pero ahora, para ver al Resucitado²⁴⁵.

En los primeros siglos del cristianismo, una de las formas en que históricamente se expresó el seguimiento de Cristo por parte de las mujeres fue la virginidad que, como dijimos en el primer capítulo, es una forma de vida eclesial que se documenta en el Nuevo Testamento (cf. 1 Co 7,25). La principal motivación para la virginidad se encuentra en el seguimiento como integridad corporal, a partir de una doble fundamentación evangélica: por una parte, el seguimiento de Cristo en el que la virginidad significa anuncio de la presencia del Reino; por otra, la urgencia escatológica

²⁴⁴ Cf. Santiago Guijarro Oporto, *El camino del discipulado* (Salamanca: Sígueme, 2015), 13-33. 85-107; *Ibid.*, *Jesús y sus primeros discípulos* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007), 203-252.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, *El camino del discipulado*, 103-110; José Antonio Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, 239-243.

que encuentra en la virginidad una anticipación del mundo futuro, debido a que el matrimonio posee una estructura provisional que se acabará con la resurrección²⁴⁶.

En resumen, la mujeres en el entorno de Jesús son amadas y ayudadas con caridad, no por el hecho de ser mujeres, sino por ser personas, porque son capaces de palabra y servidoras del evangelio, pues Jesús no hace distinción por género o sexo²⁴⁷. Las mujeres lo escuchan y lo siguen, y sirven a favor de los otros en su nombre.

En la época en la que vive Teresa de Ávila, aunque se mantienen los modelos eclesiales del seguimiento de los primeros siglos del cristianismo, y las limitaciones de la mujer a nivel social, político y religioso son prácticamente las mismas, la autora abulense, en su vida y con su obra, realiza lo que se podría llamar un protesta contra la situación impuesta a la mujer en la sociedad del siglo XVI²⁴⁸, de forma que este periodo de tiempo se constituye en «una coyuntura especialmente importante para la historia de las mujeres»²⁴⁹.

5.2.3.2. La mujeres seguidoras: «amigas» de Teresa

Las palabras de Teresa: «Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras de los evangelios que libros muy concertados»²⁵⁰, nos sirven para corroborar que su gusto por el evangelio la introdujo en el conocimiento de mujeres seguidoras de Cristo, que ejercieron una fuerte influencia en ella y la ayudaron a afianzar la relación con el Señor. Figuras femeninas como la Virgen María, Marta y María, María Magdalena, la mujer samaritana, entre otras, sirvieron de referente para conocer y profundizar en el seguimiento.

²⁴⁶ Cf. Manuel Diego Sánchez, *Historia de la Espiritualidad Patrística*, 69-83; Lc 20,29ss; Mt 22,23-33; Mc 12,18-27.

²⁴⁷ Xabier Pikaza, “Mujer. 3. Mujeres de Jesús”, en *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, 678-683.

²⁴⁸ Cf. Joseph Pérez, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, 185-186.

²⁴⁹ Cristina Segura Graiño, “Las mujeres en la España medieval. La transición del medioevo a la modernidad”, en *Historia de las mujeres en España*, ed. Elisa Garrido (Madrid: Síntesis, 1997), 219.

²⁵⁰ CV 21,4.

Anima a sus monjas a profundizar en el conocimiento de las Escrituras, a pesar de que este oficio era exclusivo de los teólogos varones de su época. Su propósito al comentar algunos versículos del Cantar de los Cantares era que las mujeres que conformaban su comunidad encontraran alivio y consuelo en las palabras y obras de Cristo:

«Lo que pretendo es que así, como yo me regalo en lo que el Señor me da a entender cuando algo de ellos oigo, que decíroslo, por ventura, os consolará como a mí. [...], licencia nos da el Señor -a lo que pienso-, como nos la da, para que, pensando en la sagrada Pasión, pensemos muchas más cosas de fatigas y tormentos que allí debía de padecer el Señor, de que los evangelistas escriben. Y no yendo con curiosidad -como dije al principio-, sino tomando lo que Su Majestad nos diere a entender, tengo por cierto no le pesa que nos consolemos y deleitemos en sus palabras y obras, [...]. Que tampoco no(s) hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor»²⁵¹.

Teresa sabe que una de las formas de gozar de las riquezas de Dios es entender su Palabra. La meta que se traza al escribir sobre sus *Meditaciones sobre el Cantar* tiene que ver con cómo alcanzar el amor de Jesucristo en la oración de unión. Utiliza la metáfora del «beso de Dios» para hablar de la oración de unión²⁵². Descubre en la figura de la «novia» del libro veterotestamentario un modelo de relación con Cristo como una experiencia de enamoramiento hasta la unión en el matrimonio.

Vamos a ver algunos de los personajes femeninos con quienes Teresa se identifica y que le sirven de apoyo para fundamentar su experiencia del seguimiento²⁵³ que, posteriormente, plasmará en *Las Moradas*. Estos personajes se convierten en símbolos o tipos para Teresa de realidades mucho más altas y espirituales, aplicados a la actualidad de su vida o a la necesidad de enseñar su experiencia espiritual, es decir, la experiencia de Teresa se inserta en el personaje bíblico, incluso, muchos de esos

²⁵¹ MC 1,8.

²⁵² Cf. MC 1,10.

²⁵³ Cf. Teófanos Egido, “Presencia de la religiosidad popular en santa Teresa”, en *CIT*, 1:214.

personajes sirven de ejemplificación de un aspecto doctrinal o de una actitud para que el seguidor tome opciones y adopte o rechace la actitud del personaje²⁵⁴.

a. María, Madre de Jesús

Teresa descubre a muy temprana edad la figura de María, la Madre de Jesús, de la mano de su progenitora, Beatriz de Ahumada²⁵⁵. En la casa paterna aprende las devociones a la Virgen y, ante la muerte de su madre, decide que ocupe su lugar: «Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fuime a una imagen de nuestra Señora y supliquéla fuese mi madre, con muchas lágrimas»²⁵⁶. Paulatinamente fue aprendiendo la doctrina mariana a partir de la devoción que había sembrado su madre y después en su experiencia como monja del Carmelo.

No queda duda de que Teresa suplió la orfandad materna con la Virgen María y así aprendió a muy temprana edad el sentido de la «filiación adoptiva» espiritual²⁵⁷, que después será fundamental en el proceso del seguimiento, al experimentarse hija adoptiva de Dios Padre por los méritos de Cristo y la fuerza del Espíritu que concede la piedad filial con el Padre²⁵⁸. En su vida de monja carmelita, la Virgen María se convierte en «Madre y Señora y Patrona», aconsejando a sus monjas imitar sus virtudes y meditar en su grandeza²⁵⁹. La llama con diversos títulos según la experiencia espiritual que esté viviendo: Señora, Virgen, Madre, Patrona, Reina de los Ángeles, Reina del cielo, Intercesora, Emperadora, Priora²⁶⁰, entre otros. La presencia mariana se

²⁵⁴ Cf. Román Llamas, *Biblia en santa Teresa*, 125-129.

²⁵⁵ Cf. V 1,1.

²⁵⁶ V 1,7.

²⁵⁷ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y maestros de santa Teresa* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004), 50-51; S. Álvarez, “Glosas teresianas. El primer texto mariano de santa Teresa: «Vida», c. 1”, *Monte Carmelo* 97, n° 1 (1989): 159-168; Ángel Boyero Castañeda, “La Virgen María en la espiritualidad de santa Teresa de Jesús” (Tesis para Licenciatura en Teología, Pontificia Facultas Theologica Institutum Spiritualitatis Teresianum Romae, 1977), 26-33.

²⁵⁸ Cf. Rm 8,14-17.

²⁵⁹ F 14,5; 29,23.31; 3M 1,3.

²⁶⁰ A continuación listamos el número de veces que Teresa emplea estos títulos marianos en toda su obra: Señora (21), Virgen (68), Madre (42), Patrona (10), Reina de los Ángeles (3), Reina del cielo (1), Intercesora (2), Emperadora (1), Priora (1). Cf. Juan Luis Astigarraga y Agustí Borrell, “Tabla estadística”, en *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, 2:2953-3031; Mauricio Martín del Blanco, “María Santísima”, en *DST*, 422; *Ibíd.*, “La Virgen María en la vida, experiencia y doctrina de santa Teresa de Jesús”, *Monte Carmelo* 106, n° 3 (1998): 389-406.

hace patente en toda la vida de Teresa, desde su infancia hasta su muerte, en lo cotidiano y en las profundas vivencias espirituales.

La experiencia teresiana de María va acompañada de la vivencia de Cristo y de la Trinidad²⁶¹. Podemos hablar de cierto paralelismo entre la experiencia teresiana de Cristo y la de María; ella contempla la vida de María siempre unida a la de Cristo, su Hijo, por el amor a Dios y los hermanos, la entrega a Dios Padre y el servicio a los demás²⁶². Así como la experiencia teresiana de Dios transforma su vida en un servicio a Cristo por el Reino, también sus nuevas fundaciones dan gloria a la Virgen, Madre del Carmelo²⁶³, pues toda su reforma está consagrada a su Patrona, como verdaderas hijas de María, verdaderas carmelitas²⁶⁴.

María es su intercesora, especialmente en los momentos de prueba y sufrimiento²⁶⁵. Es su gran maestra en la oración de recogimiento y en el ejercicio de las virtudes, en especial en la humildad, la fe y la sabiduría²⁶⁶. De acuerdo con M. Martín del Blanco²⁶⁷, María es modelo para Teresa y sus monjas en el seguimiento de Cristo, especialmente en la fortaleza en la cruz²⁶⁸. Según la experiencia teresiana, la Virgen es la persona que amó más a Cristo y permaneció firme en la fe ante la muerte de su Hijo²⁶⁹. En María, Teresa descubre la dignidad de su ser de mujer y de cristiana, el

²⁶¹ MC 5,2. Escucha al Padre que le dice: «Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen; ¿qué me puedes tú dar a mí?» (CC 22,3).

²⁶² Cf. Mauricio Martín del Blanco, “María Santísima”, en *DST*, 424-425.

²⁶³ Cf. F 29,23; V 36,24.

²⁶⁴ «Y díjome (el Señor) que tuviese por cierto que a todas las monjas que muriesen en estos monasterios, que Él las ampararía así, y que no hubiesen miedo de tentaciones a la hora de la muerte. [...]. Así espero en la bondad de Dios que nos ha de hacer en esto merced, y por los méritos de su Hijo y de la gloriosa Madre suya, cuyo hábito traemos. Por eso, hijas mías, esforcémonos a ser verdaderas carmelitas, [...]. Plega a nuestro Señor, hermanas, que nosotras hagamos la vida como verdaderas hijas de la Virgen y guardemos nuestra profesión, para que nuestro Señor nos haga la merced que nos ha prometido. Amén» (F 16,4.5.7); cf. V 36,24; CC 11.

²⁶⁵ 1M 2,12; F 10,5; 16,5.

²⁶⁶ Cf. CE 19,3; MC 6,7.

²⁶⁷ Cf. Mauricio Martín del Blanco, “María Santísima”, en *DST*, 425; *Ibíd.*, “Santa Teresa de Jesús es hija de la Virgen María en vida, experiencia mística y doctrina”, *Monte Carmelo* 115, nº 3 (2007): 215-229.

²⁶⁸ Cf. CV 26,8; 7M 4,5; MC 3,11. Teresa escucha en su interior que Jesús le habla sobre sus padecimientos y asocia su dolor con el sufrimiento de su Madre: «¿Piensas, hija, que está el merecer en gozar? No está sino en obrar y en padecer y en amar. [...]; y ves mi vida toda llena de padecer y solo en el monte Tabor habrás oído mi gozo. No pienses, cuando ves a mi Madre que me tiene en los brazos, que gozaba de aquellos contentos sin grave tormento. Desde que le dijo Simeón aquellas palabras, la dio mi Padre clara luz para que viese lo que Yo había de padecer» (CC 26,1).

²⁶⁹ Cf. V 22,1; 6M 7,14.

modelo de oración contemplativa, de virtudes y de entrega a Dios²⁷⁰. Se acoge tanto a la misericordia divina, como a la bondad de María²⁷¹, e incluso la llega a considerar como su «Priora»²⁷².

Al igual que el evangelista san Marcos, Teresa ve a María, la Madre de Jesús, como aquella mujer testigo del Resucitado²⁷³, que recibe la tarea especial en la Iglesia de ayudar en la conformación de la nueva familia de Jesús: madre, hermanos y hermanas, que cumplen la voluntad de Dios²⁷⁴. María es, no solo su madre adoptiva, sino también su hermana²⁷⁵, es la mujer que, unida a las otras mujeres, sigue siendo testigo fiel del mensaje Pascual, y perseverando en la oración sigue abriendo caminos para llegar a Galilea, en sentido metafórico, para ver al Resucitado (cf. Mc 16,7)²⁷⁶. Misión que Teresa continúa con su vida y obra, pues del mismo Señor ella entendió que su servicio como mujer fundadora era voluntad divina: «Mientras se vive, no está la ganancia en procurar gozarme más, sino en hacer mi voluntad»²⁷⁷, y que en esa tarea María estaría acompañándola, protegiéndola y guiándola. Sus fundaciones se convierten en un servicio a la Iglesia y a la Virgen dando honor a su «Madre y Señora y Patrona».

²⁷⁰ Cf. CV 13,3; 5M 1,2; 6M 7,14.

²⁷¹ Cf. F 28,35.

²⁷² Cf. Cta 37,9 dirigida a María de Mendoza, 7 de marzo de 1572. Hace referencia a la Virgen como «Priora» por la imagen de Nuestra Señora de la Clemencia que Teresa puso en la silla prioral cuando volvió al monasterio de *La Encarnación* como superiora. Estando en el coro del monasterio, escucha que la Virgen le dice: «Bien acertaste en ponerme aquí; yo estaré presente a las alabanzas que hicieren a mi Hijo, y se las presentaré» (CC 22,2, escrita en Ávila, el 19 de enero de 1572).

²⁷³ En una de sus experiencias místicas, Teresa escucha que el Resucitado se muestra primero a su Madre para consolarla: «Díjome que en resucitando había visto a nuestra Señora, porque estaba ya con gran necesidad, que la pena la tenía tan absorta y traspasada, que aún no tornaba luego en sí para gozar de aquel gozo (por aquí entendí esotro mi traspasamiento, bien diferente; mas ¡cuál debía ser el de la Virgen!); y que había estado mucho con ella; porque había sido menester hasta consolarla» (CC 13,12).

²⁷⁴ Cf. Mc 3,35. Teresa experimenta que también ella puede ser como la Madre de Jesús, específicamente en el momento del descendimiento de la cruz, por la unión con Dios en lo más íntimo de su ser: «El mismo Señor, por visión intelectual, tan grande que casi parecía imaginaria, se me puso en los brazos a manera de como se pinta la “Quinta angustia”. Hizome temor harto esta visión, porque era muy patente y tan junta a mí, que me hizo pensar si era ilusión. Díjome: “No te espantes de esto, que con mayor unión, sin comparación, está mi Padre con tu ánima”» (CC 44,4-5).

²⁷⁵ Cf. Cta 274, 3, dirigida a las Carmelitas Descalzas de Sevilla, 31 de enero de 1579.

²⁷⁶ Cf. Luis Ángel Montes Peral “El comportamiento de las mujeres discípulas en la Pasión de Marcos”, *Estudios Eclesiásticos* 88, nº 344 (2013): 3-44; *Ibid.*, *Tras las huellas de Jesús. Seguimiento y discipulado en Jesús, los Evangelios y el Evangelio de dichos Q* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), 216, 301; Mercedes Navarro Puerto, “¿Discípulas en Marcos? Problematización de un concepto”, en *Los Evangelios. Narraciones e historia. La Biblia y las mujeres* 4, 155-180.

²⁷⁷ CC 16.

Concluimos que la figura de María tiene un rol preponderante en la experiencia espiritual de Teresa, no solo como Madre, sino también en el despertar de su sentido filial con Dios. María es maestra en el seguimiento de Cristo en su condición de primera discípula y testigo fiel de la resurrección de su Hijo, como cumplidora de la voluntad divina que la lleva a formar la nueva familia de los hijos del Padre en el Hijo, pues «el discipulado constituye la clave para interpretar toda la mariología»²⁷⁸, en especial en el evangelio de Lucas. María es su maestra en la vida teologal, en la entrega incondicional a Dios y en el servicio a Cristo a favor de los hermanos. Teresa experimenta la protección de la Virgen no solo para ella, sino para toda su Orden religiosa²⁷⁹. Además, la figura de María le sirve a Teresa como motivación para perseverar en el seguimiento de Cristo y ser conducida, como ella, a la mayor exaltación del ser humano por el amor de la Trinidad, pues María «es la auténtica esposa del *Cantar*»²⁸⁰.

b. María Magdalena

En el texto bíblico la Magdalena aparece unida a otras mujeres como testigo y transmisora del mensaje Pascual para los discípulos. No se conoce información de su familia, solo se sabe que es de Magdala, se ignora quién era su padre, si tenía esposo o hijos. Por eso se asume que era una mujer independiente²⁸¹. Los evangelios sinópticos la cuentan entre las mujeres que habían «seguido y servido» a Jesús en Galilea, y Lucas añade que Jesús la había liberado de siete demonios²⁸². Un dato interesante es que María Magdalena es la única que aparece siempre en las listas en que se nombran a las

²⁷⁸ Raymond E. Brown, *Biblical Reflections on Crises Facing the Church* (New York: Paulist Press International, 1975), 84-108 citado por Luis Ángel Montes Peral, *Tras las huellas de Jesús*, 301; cf. Mercedes Navarro, “María”, en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, 761-777; Juan Manuel Martín-Moreno, *Personajes del Cuarto Evangelio* (Madrid: Desclée De Brouwer – Universidad Pontificia Comillas, 2001), 77-98.

²⁷⁹ Cf. V 36,24; 38,13.

²⁸⁰ Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 260. Cf. Pedro María Valpuesta, “La Virgen María en santa Teresa de Jesús”, *Monte Carmelo* 89, nº 2 (1981): 183-208.

²⁸¹ Cf. Xabier Pikaza, “María Magdalena”, en *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, 614; Suzanne Tunc, *También las mujeres seguían a Jesús* (Maliaño: Sal Terrae, 1999), 29-36; Andrea Taschl-Erber, “María de Magdala, ¿primera apóstol?”, en *Los Evangelios. Narraciones e historia. La Biblia y las mujeres* 4, 433-454.

²⁸² Cf. Mc 15,50-51; Mt 27,56.61; 28,1; Lc 8,2.

mujeres que acompañan a Jesús, indicando que ocupa un rol importante entre las que siguen a Jesús²⁸³.

Según san Juan, la Magdalena es presentada como la primera testigo de la resurrección, después de estar al pie de la cruz (cf. Jn 19,25), aunque su rol se ve oscurecido ante la presencia de la Madre de Jesús y el discípulo amado. Contrario a los sinópticos, en Juan la Magdalena no se encuentra en el momento de la sepultura de Jesús, pero después acude allí dos veces según un impulso del corazón²⁸⁴. La primera vez va sola, sin perfumes para ungir, no entra y corre a avisar a los discípulos (cf. Jn 20,1-2); la segunda vez regresa al sepulcro con dos de ellos, Pedro y el discípulo amado, que al encontrar vacío el sepulcro se marchan; por el contrario, ella permanece fuera de pie (Jn 20,11-18).

Ella quiere saber dónde han puesto el cadáver de su Señor, lo busca, pero es Él quien sale a su encuentro y la pregunta: «¿A quién buscas?», casi de la misma manera que había preguntado a los discípulos de Juan Bautista: «¿Qué buscáis?»²⁸⁵. El Resucitado primero la llama «mujer» y después por su nombre: «María». La Magdalena llena de amor busca a un muerto y se encuentra con el Resucitado que la llama por su nombre. El encuentro desemboca en una misión: «Vete a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios»²⁸⁶. Ella regresa y cuenta que ha visto al Señor. Es la primera persona que escucha la palabra del Resucitado y la acoge siendo testigo ante la comunidad de que Jesús está vivo²⁸⁷.

María Magdalena es presentada como discípula de Jesús por su fe pascual. El lector del texto evangélico debe pasar de los signos visibles de la ausencia de Jesús (el sudario, el sepulcro vacío) a la presencia viva del Señor, a la fe en torno del

²⁸³ Cf. Mc 15,40-41; Mc 16,1-2; Lc 24,9-12. Según san Marcos, nombrar a tres mujeres son como la contrapartida femenina del trio masculino de Pedro, Santiago y Juan (cf. Antonio Piñero Sáenz, *Jesús y las mujeres*, 84; Santiago Guijarro Oporto, *El camino del discipulado*, 100-103).

²⁸⁴ Cf. Xavier Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21* (Salamanca: Sígueme, 1998), 4:167; Juan Manuel Martín-Moreno, *Personajes del Cuarto Evangelio*, 227-268.

²⁸⁵ Jn 1,38.

²⁸⁶ Jn 20,17. Cf. Xavier Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21*, 4:178-186.

²⁸⁷ Cf. Xabier Pikaza, "María Magdalena", en *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, 615.

Resucitado²⁸⁸. La voz que María reconoce, es un recuerdo del llamado al seguimiento, como la voz del pastor que llama a sus ovejas y estas lo siguen porque reconocen su voz²⁸⁹. Una llamada de nuevo al seguimiento para reafirmar la fe de los discípulos en el camino a la casa del Padre. María Magdalena llama a Jesús «Rabbuni» y no «Rabbi», significando que Jesús es maestro de un modo nuevo, que su enseñanza ha culminado dando su vida en la cruz, y que quienes lo siguen deben corresponder a su amor con un amor como el suyo, que llega al extremo de entregar la vida²⁹⁰.

En la tradición eclesial la figura de la Magdalena se presenta como signo público de penitencia y como signo de una Iglesia donde la función de la mujer adquiere un rol de predicación y de presidencia de la comunidad²⁹¹. Posteriormente se relegó el carácter femenino eclesial y se optó por un modelo de estructura patriarcal. Sin embargo, las mujeres del mensaje Pascual descubrieron que lo esencial era amar como Cristo había amado hasta entregar su vida por sus amigos. Estos rasgos bíblicos que caracterizan a la Magdalena son los que despiertan en Teresa unos «grandes deseos de imitarla»²⁹². Desde los inicios de su vida de oración se identifica con su proceso de conversión: «Era yo muy devota de la gloriosa Magdalena y muy muchas veces pensaba en su conversión, [...], y encomendábame a esta gloriosa santa para que me alcanzase perdón»²⁹³; aunque Teresa pensaba que el Señor la había transformado de inmediato, «con brevedad»²⁹⁴, casi sin esfuerzo de su parte.

Teresa identifica a la Magdalena con la mujer pecadora que va a ungir a Jesús en casa de Simón el fariseo (cf. Lc 7,36-40) y con María la hermana de Marta (cf. Lc 10,38-42): «Mirad cómo respondió el Señor por la Magdalena en casa del fariseo y cuando su hermana la culpaba»²⁹⁵. Esta identificación entre estos personajes femeninos del evangelio no es exclusivo de Teresa, sino que tradicionalmente algunos escritores a

²⁸⁸ Cf. Giorgio Zevini, *Evangelio según san Juan* (Salamanca: Sígueme, 1995), 481; Antonio Piñero Sáenz, *Jesús y las mujeres*, 186.

²⁸⁹ Cf. Jn 10,4.

²⁹⁰ Cf. Juan Mateos y Juan Barreto, *El evangelio de Juan*, 860.

²⁹¹ Cf. Xabier Pikaza, «María Magdalena», en *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, 615.

²⁹² CC 33. Cf. V 22,12.

²⁹³ V 9,2. Cf. Román Llamas, *Biblia en santa Teresa*, 129-134.

²⁹⁴ V 22,15.

²⁹⁵ CV 15,7; cf. CV 17,5; 34,7; 7M 2,7.

partir de san Gregorio Magno introducen esta relación²⁹⁶. Ella descubre en la Magdalena múltiples facetas que se convierten en ejemplificación de su experiencia: su antigua vida de pecado, el encuentro con Jesús y el proceso de conversión, el arrepentimiento y dolor por su pecado y, principalmente, por todo el amor y la confianza en el Señor²⁹⁷, propios del seguidor de Cristo. En resumen, para Teresa la Magdalena simboliza la fe en la resurrección de Jesús²⁹⁸, como «testigo de primera hora»²⁹⁹.

c. Marta y María

La relación de Jesús con las dos hermanas es la de un huésped que va a visitarlas en su casa. La tradición evangélica de Mc 6,6-13 es reelaborada por Lucas en el contexto de aquellos que acogen a Jesús o sus enviados en el camino hacia Jerusalén (cf. Lc 10,38-42). Las dos hermanas representarían dos maneras de acogida que abarcan la totalidad o el «servicio integral» que se fundamenta en la escucha y comprensión de la Palabra para realizar de mejor forma las tareas de la casa-Iglesia³⁰⁰.

²⁹⁶ Cf. Suzanne Tunc, *También las mujeres seguían a Jesús*, 30-31; Daniel de Pablo Maroto, *Lecturas y maestros de santa Teresa*, 84-85; Herbert Haag y A. Van den Born, “María Magdalena”, en *Diccionario de la Biblia*, 9ª ed. (Barcelona: Herder, 1987), 1189-1190.

²⁹⁷ Cf. Secundino Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, 262; CV 40,3; 6M 7,4; 7M 4,11. En 7M 4,13 se hace evidente que Teresa identifica a la Magdalena con María la hermana de Marta y con la mujer que va a casa del fariseo para unguir a Jesús, y que está al pie de la cruz y por eso no sufre el martirio como los discípulos.

²⁹⁸ Cf. Antonio Llamas, “Magdalena (María)”, en *Diccionario de Jesús de Nazaret*, dir. Felipe Fernández Ramos (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 762-763.

²⁹⁹ Ana María Tepedino, *Las discípulas de Jesús* (Madrid: Narcea, 1994), 147-169.

³⁰⁰ Cf. Xabier Pikaza, “Marta y María”, en *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, 617-620. Según M. Navarro, para el evangelista Lucas la casa es diferente a la tradicional casa y familia judía mediterránea, es el lugar en el que se proclama el evangelio (cf. Lc 1,39-56; Hch 10,1-48), donde se vive el perdón de los pecados (cf. Lc 5,17-26), la salvación (cf. Lc 10,5-7) y se hace presente el Espíritu (cf. Lc 1,26-38; Hch 2,1-42; 11, 15-17). Es el lugar donde Jesús realiza sus curaciones (cf. Lc 4,38-41; Lc 7,1-10) y enseña (cf. Lc 7,36-50). Su seguidores así lo harán después (cf. Hch 18,11). Es el espacio de revelaciones (cf. Lc 1,26-38; Hch 1,13-26), de acogida (cf. Lc 19,1-10; Hch 9,10-19), y de compartir la mesa (cf. Lc 5,29-39; Hch 10,1-11), la oración, el banquete pascual y el bautismo (cf. Lc 24,28-35; Hch 16,33); es lugar del compartir los bienes para ayudar a otros (cf. Lc 19,1-10; Hch 2,44-45) (cf. Mercedes Navarro Puerto, “De casa en casa: las mujeres en la Iglesia doméstica lucana”, *Reseña Bíblica* 14 (1997): 35-44). Según S. Tunc, Marta representa el modelo de Iglesia doméstica y María la Iglesia misionera que permanece atenta a la contemplación de la Palabra (cf. Suzanne Tunc, *También las mujeres seguían a Jesús*, 43-44).

Según E. Schüssler Fiorenza³⁰¹, las hermanas de Betania (cf. Jn 11,1-54) eran figuras apostólicas reconocidas de las Iglesias primitivas, Marta es la portavoz de la fe en el Mesías de la comunidad joánica, como lo confiesa Pedro en la comunidad según Mateo; María expresa la fe cristológica de la comunidad, es presentada como la auténtica mujer discípula en contraste con la infidelidad discipular de Judas, tanto en la escena de la unción (cf. Jn 12,1-11), como en el lavatorio (cf. Jn 13,21-30).

En muchos pasajes de su obra Teresa se identifica con las dos hermanas³⁰². Las presenta para dar a entender la oración «de sueño de las potencias», en la que la persona entiende que está unida su voluntad a la de Dios, aunque no es del todo unión, «y las otras dos potencias están libres para negocios y obras del servicio de Dios. En fin, andan juntas Marta y María»³⁰³. De la tradición espiritual Teresa ve en las dos hermanas tipos de acción y contemplación³⁰⁴, que al final del proceso, en el matrimonio espiritual, «andan juntas»:

«Creedme, que Marta y María han de *andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo*, y no le hacer mal hospedaje no le dando de comer. ¿Cómo se lo diera María, sentada siempre a sus pies, si su hermana no le ayudara? Su manjar es que de todas las maneras que pudiéremos lleguemos almas para que se salven y siempre le alaben»³⁰⁵.

De María resalta la defensa que hace de ella Jesús por haber escogido la «mejor parte» y estar a los pies del Maestro. Sin embargo, Teresa defiende la actitud de Marta, sus casas deben ser como la casa de Marta por la vida de oración y el servicio que prestan a Jesús, pues «ha de haber de todo»³⁰⁶. Marta es presentada como la mujer que acoge en su casa a Jesús, en total libertad, sin depender de la aprobación de varón, pues no aparece como esposa, ni como hija, sino como hermana.

³⁰¹ Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, 78-106.

³⁰² Cf. V 17,4; 22,9; CV 17,5-6; 31,5; CE 23,2; 27,5; 7M 1,10; 7M 4,12-13; CC 54,5; MC 7,3; E 5,2.

³⁰³ CC 54,5; cf. V 17,4.

³⁰⁴ Cf. Tomás Álvarez, “Tipología bíblica. Marta, santa”, en *DST*, 607-608.

³⁰⁵ 7M 4, 12.

³⁰⁶ Cf. CV 17,5; CE 27,5.

Otra de las maneras de emplear la figura de las dos hermanas tiene que ver con la realidad antropológica que experimenta en la oración de unión en sus diversos grados de intensidad. En algún momento expresa que a pesar de los muchos trabajos, «lo esencial de su alma» no se mueve de aquel aposento donde goza de la paz de Dios; aunque Marta se queje del trabajo, María permanece a los pies del Señor:

«Parece que quiere aquí la divina Majestad disponer el alma para más con esta admirable compañía; porque está claro que será bien ayudada para en todo ir adelante en la perfección y perder el temor que traía algunas veces de las demás mercedes que la hacía, como queda dicho. Y así fue, que en todo se hallaba mejorada, y le parecía que por trabajos y negocios que tuviese, lo esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento, de manera que en alguna manera le parecía había división en su alma, y andando con grandes trabajos, que poco después que Dios le hizo esta merced tuvo, se quejaba de ella, a manera de *Marta* cuando se quejó de *María*, y algunas veces la decía que se estaba ella siempre gozando de aquella quietud a su placer, y la deja a ella en tantos trabajos y ocupaciones, que no la puede tener compañía»³⁰⁷.

Como afirma Tomás Álvarez³⁰⁸, María representa el hondón del alma, el amor, la voluntad; Marta hace referencia a la memoria, el entendimiento, la actividad, en fin «andan juntas»³⁰⁹, integradas en la presencia permanente de Cristo, siempre atentas de su acogida para hospedarle como se merece³¹⁰. No se trata de verlas contrapuestas, sino de personas que representan la totalidad de la Iglesia en su función contemplativa y activa; ante todo son hermanas de una comunidad que acoge y escucha a Jesús, representan a la totalidad de la comunidad que integra acción ministerial y oración contemplativa³¹¹.

³⁰⁷ Cf. CC 54,5; 7M 1,10.

³⁰⁸ Cf. Tomás Álvarez, “Tipología bíblica. Marta, santa”, en *DST*, 608.

³⁰⁹ 7M 4,12.

³¹⁰ Cf. CC 12,2. Teresa recuerda la preparación para recibir la comunión en el día de Ramos, tradición que tenía por más de treinta años y que vivía como un hospedar al Señor al mejor estilo de santa Marta.

³¹¹ Cf. Xabier Pikaza, *Sistema, libertad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, 297-306.

d. La mujer samaritana

En el relato según san Juan³¹², se pone de relieve el pozo como tal y el agua que calma la sed y sustenta la vida del pueblo. Jesús toma la iniciativa y se dirige a la mujer interpelándola: «¡Dame de beber!», para conducirla a la revelación sobre el agua viva. Posteriormente la interpela sobre su vida pasada para que se dé el reconocimiento de Jesús como profeta y después la revelación de la verdadera adoración al Padre, hasta conducirla a la revelación como Mesías.

La mujer samaritana es símbolo del pueblo samaritano que se separó del auténtico Israel, prostituyéndose en la adoración a dioses extraños (por eso los cinco maridos de la mujer en Jn 4,18). Jesús destruye las barreras judías para expandir su misión a un pueblo hereje. Sin perder de vista la perspectiva teológica del relato de Juan, que manifiesta la auto-revelación de Jesús para conducir a la mujer a la fe y después al pueblo³¹³, la samaritana es símbolo de todos aquellos que estando fuera del pueblo judío comienzan a creer en Jesús y expanden su mensaje. En este sentido, la samaritana se convierte en símbolo del primer apóstol mesiánico al transmitir el evangelio universal de salvación más allá del judaísmo³¹⁴.

Santa Teresa se interesa y se identifica con este personaje femenino; en casi todos sus escritos hay alguna referencia a ella³¹⁵. Para Teresa todo cristiano tiene como meta llegar a beber de la misma agua que Jesús ofrece a la samaritana. En las *Sextas Moradas*, la persona ya no quiere que se quite la sed si no es con el agua que Jesús prometió y que se le dará en las *Séptimas*:

«Mas vese como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir; abrasada con esta sed, y no puede llegar al agua; y no sed que puede sufrir,

³¹² Cf. Jn 4,1-54.

³¹³ Cf. Florentino Alonso Alonso, “Samaritana”, en *Diccionario de Jesús de Nazaret*, 1193-1195; Juan Manuel Martín-Moreno, *Personajes del Cuarto Evangelio*, 115-132.

³¹⁴ Cf. Xabier Pikaza, “Samaritana”, en *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, 943.

³¹⁵ Cf. V 30,19; F 31,46; CE 30,2=CV 19,2; 6M 11,5; MC 7,6; Vej 6; Olga de la Cruz, “Si conocieras el donde Dios... Teresa, Samaritana”, *Revista de Espiritualidad* 67, n° 266 (2008): 9-38.

sino ya en tal término que con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo nuestro Señor a la Samaritana, y eso no se lo dan»³¹⁶.

El personaje femenino bíblico ha estado muchas veces en la meditación de Teresa y ocupa su atención el hecho de que una mujer, que «no debía ser de mucha suerte», deja al mismo Señor por ir a contar su experiencia, para que otros también sean partícipes de la salvación:

«Acuérdome ahora lo que muchas veces he pensado de aquella santa Samaritana, que herida debía de estar de esta hierba, y cuán bien había comprendido en su corazón las palabras del Señor, pues *deja al mismo Señor porque ganen y se aprovechen los de su pueblo*, que da bien a entender esto que voy diciendo; y en pago de esta gran caridad, mereció ser creída y ver el gran bien que hizo nuestro Señor en aquel pueblo»³¹⁷.

Esta actitud propia del seguidor de Cristo, de olvidarse de sí para servir a los otros anunciando el amor y la salvación de Dios, causa gran admiración en Teresa y por eso la samaritana se convierte en uno de sus personajes preferidos. El amor de Jesús manifestado como el «agua viva» es la fuente de donde brotan los deseos apostólicos, pues Jesús es el Don de Dios que no ofrece cosas, sino que se ofrece a sí mismo. El seguidor se transforma en servidor que «con aquella borrachez divina»³¹⁸ da gritos anunciando la salvación de Dios.

En *Fundaciones*, en una de sus últimas páginas, Teresa recomienda a sus monjas que quienes no hayan llegado a disfrutar de la soledad de la contemplación, «teman que no han topado con el agua viva que dijo el Señor a la samaritana, y que se les ha escondido el Esposo y con razón, pues ellas no se contentan de estarse con Él»³¹⁹. Teresa se identifica con la samaritana especialmente en el encuentro con el Don de Dios y en los deseos apostólicos de anunciar la salvación a los otros: «Páreceme que debe ser

³¹⁶ Cf. 6M 11,5; Tomás Álvarez, “Tipología bíblica. Samaritana”, en *DST*, 611.

³¹⁷ Cf. MC 7,6.

³¹⁸ *Ibíd.*

³¹⁹ F 31,46.

uno de los grandísimos consuelos que hay en la tierra, ver uno almas aprovechadas por medio suyo»³²⁰.

e. La cananea o siro-fenicia

En el evangelio no importa la religión de esta mujer, sino el dolor de madre de una hija en grave estado de enfermedad y la fe en Jesús. La redacción de Marcos y de Mateo dan razón de la curación de la hija endemoniada de una mujer no israelita, aunque presentan diferencias notables, coinciden en el diálogo entre Jesús y la mujer³²¹. La petición de esta madre hace que Jesús transforme su manera de pensar frente a la salvación, pues no es exclusiva para Israel, sino que en su misión, la curación de los paganos también es posible. Ella enseña a Jesús no solo el dolor de una madre, sino también la miseria de la finitud humana que espera redención³²².

Esta mujer, según Mateo, anticipa la misión de Jesús entre los gentiles, así como la samaritana en el evangelio de Juan³²³. Según Marcos, esta mujer se revela como una verdadera discípula, pues se postra ante Jesús, manifiesta su fe y comprende que el plan de salvación es universal, de manera que el lector del relato confirma que es la actitud de esta mujer siro-fenicia a la que deben tomar como modelo y no la actitud de los Doce que no han entendido la enseñanza de Jesús sobre los alimentos puros e impuros (cf. Mc 7,1-23)³²⁴. Ella se presenta ante Jesús como necesitada, se convierte en símbolo del mundo gentil que también necesita de sanación, intercede por su hija, por todos los gentiles que requieren de salvación. Gracias a esta mujer Jesús cambia su forma de pensar frente a su misión salvífica; el dolor por la enfermedad de su hija y el argumento que expone esta mujer de cultura helenista y raza siro-fenicia, hacen que Jesús se deje enseñar ante las circunstancias y se abre paulatinamente a la salvación universal; Jesús resitúa su posición gracias a esta mujer que le abre la posibilidad de comprender su

³²⁰ MC 7,6.

³²¹ Cf. Elisa Estévez López, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, 283-312.

³²² Cf. Mc 7,24-30; Mt 15,21-28.

³²³ Cf. Elisa Estévez López, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, 287.

³²⁴ Cf. Santiago Guijarro Oporto, *El camino del discipulado*, 90-93.

misión ya no exclusivamente para Israel, sino de carácter universal³²⁵. Versículos antes (cf. Mc 6,34), la multitud hambrienta de pan y de la palabra divina hicieron que Jesús cambiara su forma de pensar; ahora lo hace una mujer-madre pagana³²⁶.

Teresa escribe de esta mujer en el *Vejamen* y la sitúa junto con María Magdalena y la samaritana: «¡Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo! No lo estaba la Magdalena, ni la samaritana, ni la cananea, cuando le hallaron»³²⁷. Presenta a esta terna de mujeres como buscadoras de Dios en su cotidianidad, enfatizando que no es necesario morir al mundo como condición para emprender dicha búsqueda. En la respuesta a la opinión de fray Juan de la Cruz sobre lo que significa la expresión «Búscate en mí», se vale del testimonio de estas mujeres para insinuar su tesis de la posible concesión que realiza Dios de gracias místicas a cualquier persona, incluso pecadores, enfatizando en la gratuidad del amor de Dios³²⁸. En el mismo sentido del evangelio, Teresa comprende que la fuerza de esta mujer radica en la fe en Jesús. La mujer cananea asume el rol de los discípulos porque ha comprendido la misión de salvación de Jesús; ella y su hija también pueden participar de los frutos del Reino³²⁹.

En resumen, los personajes femeninos del evangelio los emplea Teresa como tipo de las actitudes del seguidor de Cristo, en ellas ve los gestos y rasgos característicos discipulares, pues son modelos bíblicos paradigmáticos que sostienen el seguimiento cuando los personajes principales, como el grupo de los Doce, fallan en el seguimiento. De la Virgen María, Teresa aprende la filiación divina, sus virtudes y oración, y su rol como primera discípula del Señor; con María Magdalena se identifica en su proceso de transformación y en su fe en el Resucitado; de la samaritana admira su celo apostólico y deseo de comunicar su experiencia de encuentro con el Señor, en ella ve un modelo de

³²⁵ Cf. Pablo Alonso, *The Whoman Who Changed Jesus: Crossing Boundaries in Mk 7,24-30* (Leuven: Peeters, 2011), 313-314; Paula Andrea García Arenas, “El trasfondo histórico de la sección de los panes en el evangelio de Marcos” (Tesis doctoral, Universidad Pontificia Bolivariana – Medellín, 2016), 99-104.

³²⁶ Cf. Xabier Pikaza, *Pan, Casa, Palabra. La Iglesia en Marcos* (Salamanca: Sígueme, 1998), 186-192.

³²⁷ Cf. Vej 6.

³²⁸ Cf. Tomás Álvarez, “Tipología bíblica. Cananea”, en *DST*, 600.

³²⁹ Cf. Elisa Estévez López, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, 311.

apóstol de la salvación para aquellos que se sienten excluidos de ella. De la mujer cananea admira principalmente su fe, y las hermanas Marta y María le sirven para expresar la totalidad de su ser de seguidora y de Iglesia que sirve y contempla la Palabra. Los personajes de mujeres se imponen en lo relativo a la fe, el amor, la comprensión y la entrega a Jesús³³⁰.

5.2.3.3. Teresa de Jesús y la liberación de la mujer de su época

La audacia de Teresa como mujer, la lucidez para llevar a cabo la reforma de su Orden religiosa que emprende en compañía de otras mujeres, y su obra escrita, dan cuenta, cinco siglos después, del valor y duración de su figura en la historia³³¹. A pesar de la situación de marginación por su condición de mujer, reacciona frente al antifeminismo y se fundamenta en su experiencia de Cristo para protestar por la condición de inferioridad de la mujer de su época³³².

Según la afirmación M. Fernández Álvarez³³³, hay dos valoraciones frente a la condición social de la mujer del renacimiento español, por una parte se encuentran las damas encumbradas, las señoras de la Corte, admiradas y aceptadas; y por otra parte, se encuentran las mujeres sencillas de la vida cotidiana, en la mayoría de los casos

³³⁰ Silvia Pellegrini, “Mujeres sin nombre en los evangelios canónicos”, en *Los Evangelios. Narraciones e historia. La Biblia y las mujeres* 4, 393-432.

³³¹ Cf. Rosa Rossi, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, 2ª ed. (Barcelona: Icaria, 1997), 12.

³³² Cf. CE 4,1. Como lo afirma S. Ros, los esfuerzos de algunos humanistas de la época de Teresa por reivindicar la dignidad de la mujer, como Luis Vives y Fray Luis de León, tienen como inicio el presupuesto de la inferioridad de la mujer, «de su natural flaca y deleznable más que ningún otro animal, y de su costumbre e ingenio una cosa quebradiza y melindrosa» (cf. Salvador Ros García, “Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual”, *Revista de espiritualidad* 56 (1997): 51-74; Daniel de Pablo Maroto, *Teresa en oración*, 300-308).

³³³ Manuel Fernández Álvarez, *Casadas, monjas ramerías y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento* (Madrid: Espasa, 2002), 75-107. Según Cristina Segura, hay dos grupos de mujeres cultas en el Renacimiento español conformado por mujeres de las clases poderosa, laicas y, primordialmente, por monjas: un grupo denominado la «querrela de las mujeres» que no aceptaban el pensamiento dominante misógino; el otro grupo, llamado «puellae doctae» se limitó a mantener relaciones pasivas con el mundo de la cultura predominante sin ninguna crítica (cf. Cristina Segura Graño, “Las mujeres en la España medieval”, 235-236). La «querrela de las mujeres» fue un movimiento intelectual y de debate que buscaba reivindicar a la mujer, surgió en la Europa feudal tardía en fecha incierta y perduraría hasta la Revolución Francesa; estaba compuesto por hombres y mujeres que rebatían el pensamiento misógino, demostrando que las mujeres eran tan valiosas y tan dignas como los varones (cf. María-Milagros Rivera, “El cuerpo femenino y la «querrela de las mujeres» (Corona de Aragón, siglo XV)”, en *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*. Tomo 2, dir. Georges Duby, y Michelle Perrot (Madrid: Taurus, 1992), 604-616).

despreciadas y limitadas en su actuar. Teresa no se acompleja ante ninguna de estas valoraciones sobre la mujer, por el contrario, trata con mujeres encumbradas y expresa su aborrecimiento a ser «señora»:

«Saqué una ganancia muy grande, y decíase lo. Vi que era mujer y tan sujeta a pasiones y flaquezas como yo, y en lo poco que se ha de tener el señorío, y cómo, mientras es mayor, tienen más cuidados y trabajos, y un cuidado de tener la compostura conforme a su estado, que no las deja vivir. Comer sin tiempo ni concierto, porque ha de andar todo conforme al estado y no a las complexiones; han de comer muchas veces los manjares más conformes a su estado que no a su gusto. Es así que de todo *aborrecí el desear ser señora*. Dios me libre de mala compostura, aunque ésta, con ser de las principales del reino, creo hay pocas más humildes, y de mucha llaneza. [...]. Pues con los criados es poco lo poco que hay que fiar, aunque ella los tenía buenos. No se ha de hablar más con uno que con otro; sino al que se favorece ha de ser el malquisto. Ello es una sujeción, que una de las mentiras que dice el mundo es llamar señores a las personas semejantes, que no me parece son sino esclavos de mil cosas»³³⁴.

La mujer necesitaba de protección física y psicológica por parte del varón, no tenía opción de formación cultural, se les «quitan libros»³³⁵, en especial los escritos en castellano; además, se les limitaba en la oración mental, no podían enseñar y su cotidianidad se limitaba al hogar junto a su padres o a su marido, si optaba por el matrimonio, en fin, se dedicaba a labores domésticas, casi en reclusión³³⁶. Aunque pareciera que la vocación religiosa inicial de Teresa fue una posibilidad para huir de las imposiciones sociales a la mujer de su época, su gran descubrimiento para alcanzar la verdadera libertad fue el seguimiento de Cristo, entendido como la actitud existencial a partir de la iniciativa divina, que tiene como fin una misión específica como participación en la misión de Jesús.

³³⁴ Cf. V 34,4.

³³⁵ CV 21,3.

³³⁶ Cf. Margarita María Banbridge, “Mujer/es”, en *DST*, 451-456; Daniel de Pablo Maroto, *Teresa en oración*, 292-313; *Ibíd.*, *Dinámica de la oración* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973), 109-112.

Desde el inicio de su obra literaria Teresa plantea la liberación espiritual de la mujer³³⁷. Sus referencias a la condición de inferioridad frente al varón son tantas que parece que este fue uno de los condicionamientos para escribir su experiencia³³⁸. Ella sigue su propio camino con total libertad, para así ayudar en la causa de la liberación espiritual de la mujer, pues en su época se había fortalecido una opinión generalizada que relacionaba a los grupos de mujeres espirituales con los riesgos que ocasionaban las corrientes del «alumbradismo» y el protestantismo³³⁹.

Ella es mujer y, de manera especial, mujer orante que reclama el derecho a la oración para las mujeres, según su propia experiencia siempre cotejada con el discernimiento de los letrados varones, para evitar la sospecha con la que se veía a las mujeres espirituales de su época³⁴⁰. Ante la recomendación de los varones de su tiempo frente a la oración de la mujer: «“fulana por aquí se perdió”, [...], “no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones”, “mejor será que hilen”», nuestra autora insiste en «no parar hasta el fin, que es llegar a beber de esta agua de vida»³⁴¹. Perseverar en la oración hasta el final para beber de la fuente misma del agua viva: Cristo, es la propuesta teresiana para sus monjas.

A pesar de que la monja estaba socialmente puesta en un grado por encima de la mujer casada³⁴², su forma de oración se cuestionaba. La recomendación de los teólogos influyentes del siglo XVI frente a la oración de la mujer religiosa era que se limitara a recitar el Padre Nuestro o el Ave María y la liturgia de las horas en latín, sin ninguna

³³⁷ Cf. Víctor García de la Concha, *El arte literario de santa Teresa*, 31-36.

³³⁸ Cf. V 10,8; 18,4; 23,13; 33,12; 1M 2,6; 4M 3,11; 6M 6,3; MC 2,26 (cf. Ninfa Watt, “El estilo de santa Teresa en un mundo antifeminista”, *Monte Carmelo* 92, nº 2 (1984): 287-318).

³³⁹ Cf. Salvador Ros García, “Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual”, 52; Enrique Llamas-Martínez, “Teresa de Jesús y los alumbrados. Hacia una revisión del «alumbradismo» español del siglo XVI”, en *CIT*, 1:137-167; José Luis González Novalín, “Teresa de Jesús y el Luteranismo en España”, en *CIT*, 1:351-387.

³⁴⁰ Cf. Teófanos Egido, “Ambiente histórico”, en *ILST*, 119-137; Ulrich Dobhan, “Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer”, en *CIT*, 1:121-136; Rosa Rossi, “Teresa de Jesús. I. La mujer y la Iglesia”, *Mientras tanto* nº 14 (1983), 63-80.

³⁴¹ CV 21,2.

³⁴² Cf. Fray Luis de León, “La perfecta casada”, en *Obras Completas Castellanas I. El Cantar de los cantares. La perfecta casada. Los nombres de Cristo. Escritos varios*, 5ª ed., intro. Félix García (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991), 244.

otra posibilidad de meditar y profundizar en el misterio cristiano como trato de amistad³⁴³.

Teresa con su obra fundacional y literaria propone un camino de seguimiento de Cristo para las mujeres de su época que permanece vigente, un proyecto de formación de grupos de mujeres orantes que quieran llegar hasta la configuración con Cristo. Utiliza en sus escritos la «falsa modestia» y el mostrarse «mujer y ruin»³⁴⁴ para evitar la marginación por su condición de mujer, multiplicando sus estrategias retóricas para lograr la aprobación y benevolencia de los sensores, todos ellos varones³⁴⁵. Como concluye J. A. Marcos, «su acechante retórica de la concesión y su resentida retórica de la feminidad son la gran innovación y aportación hecha por Teresa a la vieja retórica suasoria»³⁴⁶.

A pesar de las técnicas retóricas empleadas para lograr la aceptación por parte de los varones, Jesucristo es el verdadero fundamento de la existencia de Teresa. El que nunca aborreció a las mujeres, las favoreció con piedad, fe y amor, más que a los hombres³⁴⁷, se convierte para Teresa en su fuerza y respaldo, pues en la relación con Él se experimenta aceptada, realizada, enriquecida, libre interiormente y con la capacidad de relacionarse con los hombres y el mundo sin que se afecte su interioridad ni su valor de mujer³⁴⁸. De acuerdo con U. Dobhan³⁴⁹, Teresa es feminista en el sentido de que, como mujer, tiene su propio valor, sin ningún complejo frente a los varones y sin pretensiones de igualar lo que ellos hacían, sino asumiendo su verdadera condición de mujer. Ella es feminista en cuanto que es consciente de «la imagen y semejanza

³⁴³ Cf. Teófanos Egido, “Ambiente histórico”, 131.

³⁴⁴ V 10,8; CV 1,2. Cf. Juan Antonio Marcos, *Mística y subversiva: Teresa de Jesús*, 32-51.

³⁴⁵ Cf. Juan Antonio Marcos, “Trastornar la retórica (sobre tónica y retórica teresianas)”, *Revista de espiritualidad* 56, n° 222-223 (1997): 143-160; *Ibíd.*, “La prosa teresiana. Lengua y literatura”, en *ILST*, 283-329; Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (New Jersey: Princeton University Press, 1990).

³⁴⁶ Juan Antonio Marcos, “Trastornar la retórica (sobre tónica y retórica teresianas)”, 158.

³⁴⁷ Cf. CE 4,1; Tomás Álvarez, “Santa Teresa y las mujeres en el Iglesia. Glosa al texto teresiano de «Camino 3»”, *Monte Carmelo* 89, n° 1 (1981): 121-132; *Ibíd.*, *Estudios teresianos*, 3:491-504.

³⁴⁸ Cf. Ulrich Dobhan, “Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer”, en *CIT*, 1:136.

³⁴⁹ *Ibíd.*, “No una Teresa barroca, sino con la pluma en la mano”, *Iglesia viva* 263 extra (2015): 69-74.

femenina que late en el Amor de Dios desde toda la eternidad y se manifiesta en cada mujer»³⁵⁰.

En la etapa final de su vida, y «mirando los tiempos por venir»³⁵¹, Teresa expresa su deseo de que sus monjas no estén sujetas a la autoridad de los frailes superiores, pide que los confesores no sean vicarios (superiores con autoridad sobre las monjas), y que el trato con ellos sea lo necesario y «mientras menos, es mejor»³⁵². Años antes había expresado su querer sobre la fortaleza y entereza de sus monjas, a tal extremo que «el Señor las hará tan varoniles, que espanten a los hombres»³⁵³. Recomienda al padre Jerónimo Gracián que vele para que no aten a sus monjas en lo espiritual, que tengan libertad para escoger a sus predicadores y confesores, pues «un alma apretada no puede servir bien a Dios»³⁵⁴. Da instrucciones a la madre Ana de Jesús, priora de Granada, para que forme a sus monjas en la obediencia, llama a sus monjas «esposas de Cristo» y en su fortaleza las compara con «varones esforzados»:

«porque no está nuestra ganancia en ser muchos los monasterios, sino en ser santas las que estuvieren en ellos. [...] Libres quiere Dios a sus esposas, asidas a solo Él. [...] ¡Oh espíritu verdadero de obediencia, [...]! Por él pido a vuestra reverencia que mire que cría almas para *esposas del Crucificado*, que las crucifique en que no tengan voluntad ni anden con niñerías. [...], y que vuestra reverencia y las demás están más obligadas a ir como *varones esforzados* y no como mujercillas»³⁵⁵.

En resumen, Teresa acentúa su condición femenina como una limitación, especialmente para sus ansias de anunciar el evangelio y enseñar la fe cristiana³⁵⁶.

³⁵⁰ Antonio Schlatter Navarro, “La afectividad en santa Teresa de Jesús (1ª parte)”, *Monte Carmelo* 125, nº 2 (2017), 445.

³⁵¹ Cta 360,2 al P. Jerónimo Gracián en febrero de 1581.

³⁵² VD 39; cf. CV 5,6.

³⁵³ CV 7,8.

³⁵⁴ Cta 361,3 al P. Jerónimo Gracián en Palencia el 21 de febrero 1581.

³⁵⁵ Cta 435,13 a Ana de Jesús, priora de Granada en Burgos el 30 de mayo de 1582, cinco meses antes de su muerte.

³⁵⁶ En *Sextas Moradas* se queja de su condición de mujer que le impide anunciar el evangelio y hacer que otros alaben a Dios: «si es mujer, se aflige del atamiento que le hace su natural porque no puede hacer esto, y ha gran envidia a los que tienen libertad para dar voces, publicando quién es este gran Dios de las Caballerías» (6M 6,3). Según el testimonio de la monja Isabel de Santo Domingo (Ortega), fundadora y primera priora de Zaragoza, Teresa «deseó ardientemente padecer martirio por la confesión de la fe [...]; y que si fuera lícito que las mujeres pudieran ir a enseñar la fe cristiana, fuera ella a tierra de herejes

Aunque sabemos de sus técnicas retóricas para buscar la aprobación de sus escritos por parte de los censores, ella se acepta en su condición de mujer, hace gala de la retórica femenina y realiza una antología de lo femenino para protestar por la situación de inferioridad de la mujer y lamenta que no se les valore como ellas merecen³⁵⁷. Teresa resalta la entrega incondicional y la capacidad de amar de la mujer, la fortaleza ante el sufrimiento y las situaciones adversas, la fe y fidelidad de la mujer al Señor: «Ordenad vos, Señor, como fuereis servido, cómo esta vuestra sierva os sirva en algo. Mujeres eran otras y han hecho cosas heroicas por amor de vos»³⁵⁸.

5.3. Recapitulación y conclusiones

Cuando hablamos de espiritualidad cristiana nos referimos a la forma de vida que tiene su fundamento en la fe en Jesucristo, el Hijo de Dios, en la esperanza que abre el horizonte de la vida humana a la infinitud de Dios, y en el amor de Dios que ama personalmente a cada criatura con el amor mismo con que Dios se ama. De manera específica, cuando hablamos de espiritualidad del seguimiento nos estamos refiriendo a la forma de vivir el evangelio en el seguimiento de Cristo por la actualización que realiza su Espíritu en la vida del seguidor en su concreción histórica.

Hablamos de una dimensión mística de la espiritualidad del seguimiento y de otra dimensión práctico-política o situacional, dimensiones permanentes y que se relacionan entre sí. Sin la primera caemos en una idea del seguimiento simplemente humanista-político, sin la segunda caemos en una espiritualidad intimista, puramente privada. La dimensión mística del seguimiento en la propuesta teresiana se entiende como la vivencia de la interioridad de la persona a partir del encuentro profundo con Cristo. Teresa no solo experimenta su ser de mujer seguidora, sino que es maestra en el

aunque le costara mil vidas a enseñarla. Y sentía mucho verse mujer y que no podía hacer esto, y lo mostraba con lágrimas y suspiros que esta declarante la vio derramar muchas veces por esta causa, que fue la principal que a esta santa virgen la movió a hacer esta reformatión» (Julen Urquiza, *Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús. Proceso remisorial de Ávila in specie (1610)*. BMC 38, 4:476; cf. Silverio de Santa Teresa, *Procesos de beatificación y canonización*. Tomo II. BMC 19 (Burgos: Monte Carmelo, 1935), 499).

³⁵⁷ Cf. Ismael Bengoechea, *Teresa y las gentes* (Cádiz: Padres Carmelitas Descalzos, 1982), 73-79.

³⁵⁸ V 21,5. Cf. Jesús Castellano Cervera, "El Castillo Interior de santa Teresa de Jesús. Presentación y hermenéutica teológica de un libro cumbre de la mística universal", *Cistercium* 55, nº 239 (2005): 587-610.

tema para sus monjas y para todo cristiano, ayudando a otros a «ser tales» y a «hacerse» seguidores³⁵⁹.

Los rasgos característicos neotestamentarios del seguimiento se resaltan en la doctrina teresiana con su enfoque femenino. La relación personal e íntima con Jesús, su llamada inicial a seguirle, la identificación con su proyecto de salvación que libera la libertad humana y la participación en su misterio Pascual, son algunos de los rasgos que definen el seguimiento según la propuesta de la monja abulense. Resumimos los rasgos característicos de esta dimensión mística del seguimiento en *Las Moradas*.

1) *Liberación de la libertad humana*. Teresa de Jesús inicia las *Primeras Moradas*, presentando la realidad de la persona que no entra en su interior por medio de la oración, como alguien que no puede valerse por sí misma. Para salir de la «parálisis» en que se encuentra es necesario el mandato de Jesús para sacar a la persona de su incapacidad de entrar en sí misma. Seguir a Cristo implica entrar en la dinámica de su libertad, como un proceso de desasimiento a partir de la escucha atenta y obediente a su Palabra. En términos teresianos, la persona libre y desasida experimenta un «señorío» sobre todas las cosas, de forma que «una de las cosas que tiene (la libertad de espíritu) es hallar a Dios en todas las cosas y poder pensar en ellas»³⁶⁰.

2) *Descubrimiento del sentido de la existencia*. Para santa Teresa, por medio de la prueba la persona tiene la posibilidad de profundizar en el conocimiento propio³⁶¹. La prueba en el diario vivir nos ayuda a descubrirnos a nosotros mismos, para conocer cómo se reacciona ante determinadas situaciones de la cotidianidad. Ella es consciente de que se sigue a Jesús hasta las últimas consecuencias e incluso se participa de su destino de cruz. El sufrimiento es, ante todo, una experiencia existencial que acerca a Dios y una participación en el mismo destino de Cristo como consecuencia de la amistad profunda con Él. No se trata de una permanente búsqueda de cruz, sino de la aceptación de lo inevitable con la esperanza en la resurrección. Al finalizar *Las*

³⁵⁹ Dice Teresa: «¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios» (7M 4,8).

³⁶⁰ F 6,15.

³⁶¹ Cf. 3M 1,9.

Moradas, Teresa escribe que los más cercanos a Jesús tuvieron trabajos más fuertes³⁶², de manera que el sufrimiento, como configuración con la cruz de Cristo, se convierte en un indicador del camino del seguidor. La participación en el destino de Cristo da plenitud y sentido a la vida de su seguidor, pues «la medida del poder llevar gran cruz o pequeña es la del amor»³⁶³. El seguidor está llamado a una existencia siempre abierta a la vida, a lo humano, asumiendo la realidad del sufrimiento inevitable como una posibilidad de luchar siempre frente a toda injusticia y combatir toda forma de sufrimiento y dolor³⁶⁴.

3) *Aprender a mirar como Él*. El planteamiento teresiano de «mirar a Cristo» durante todo el proceso espiritual, hace referencia, de acuerdo con la teología de san Pablo, a seguir el modelo paradigmático que transforma espiritual y psicológicamente al seguidor. Mirar a Cristo es una forma de seguirlo para poder así llegar a conocerlo y realizar obras en su servicio³⁶⁵. El objetivo es transformar la propia subjetividad por la de Cristo, para llegar a tener los mismos sentimientos de Él. La mirada fija en Cristo reorienta y provoca el seguimiento para combatir el egoísmo, e implica el conocimiento, la meditación y contemplación de toda su vida y misterio, que conduce al seguimiento de sus actitudes históricas y su actualización en la vida de cada seguidor. Cristo es simultáneamente el modelo y el camino en el sentido de que es ejemplaridad y mediación absoluta entre el hombre y Dios³⁶⁶.

4) *Ejercitar las virtudes: «ser siervos del amor»*. A partir de su experiencia en el camino de oración, Teresa comprende que Dios va obrando interiormente y va suscitando las virtudes. La vida de oración exige las virtudes y el mejor medio para alcanzar las virtudes y profundizar en ellas es la vida de oración³⁶⁷. En consonancia con el evangelio, el ejercicio de las virtudes encuentra su culmen en el amor a Dios y al prójimo³⁶⁸. El amor al prójimo se constituye en la verificación del amor de Dios, y es la

³⁶² Cf. 7M 4,5.

³⁶³ CV 32,7. Cf. 7M 4,8.15.

³⁶⁴ Cf. 5M 3,11.

³⁶⁵ Cf. 2M 1,12.

³⁶⁶ Cf. 6M 7,6.

³⁶⁷ Cf. CE 24,3-4.

³⁶⁸ Cf. 1M 2,17.

expresión de la libertad del seguidor de Cristo: amar hasta dar la vida por los amigos³⁶⁹, corroborando que la primacía entre las virtudes la tiene el amor. Para lograr la plenitud del amor Teresa propone el camino de la oración como posibilidad de surgimiento de las virtudes, entendidas en general como aspectos diversos de la intimidad con Cristo y, a la vez, condiciones para el seguimiento³⁷⁰. Así, las virtudes se convierten en el criterio de discernimiento de la autenticidad del seguimiento.

5) *Cristo con nosotros: Dios «esculpe» su imagen.* El seguidor sabe que no puede asemejarse a Cristo por sus propios esfuerzos. Comprende que no puede convertirse en imagen de Dios, sino que es Dios mismo, por medio de Cristo, quien quiere configurarse en el hombre, esculpirse en cada seguidor. En todo el proceso Dios ha ido «fijando» sus verdades en el alma del seguidor, «imprimiendo» sus secretos y verdadera sabiduría en la memoria, hasta llegar a «esculpir» la imagen de Cristo en lo más íntimo de su seguidor. La imagen de Cristo queda esculpida en su seguidor y la imagen del seguidor esculpida en Cristo³⁷¹. Así, el seguidor ha sido labrado escultóricamente en Cristo resucitado por una comunicación de amor.

6) *Alegría por el don recibido: testimonio de la esperanza teologal.* La alegría de la salvación mantiene viva la esperanza en medio de las tempestades, pues el seguimiento debe vivirse en la espera gozosa del encuentro con el Señor. En *Las Moradas* Teresa llama «gustos»³⁷² a esta alegría que ensancha el corazón. Mientras más se profundiza en la vivencia de la presencia de Cristo, el seguidor va conociendo de dónde brota la fuente inagotable de la verdadera alegría. Esa alegría expresada como gozo no aparta al seguidor de servir a Dios en los hermanos, pues se vive en la tensión de la espera escatológica y el deseo de vivir para servir. Se trata de una esperanza encarnada, inmersa en la propia historia del hombre, pues la esperanza corresponde al deseo de ser feliz que Dios ha puesto en lo profundo del ser humano.

³⁶⁹ Cf. 5M 3,8.11; Lc 10,27; Jn 15,13.

³⁷⁰ Cf. Mt 16,24-26; Mc 8, 34-36; Lc 9,23-27.

³⁷¹ Cf. 7M 2,8; cf. V 40,5.

³⁷² 4M 1,4.

7) *La salvación como unión con Cristo*. La obra de Cristo Jesús en el Espíritu Santo que ofrece la salvación de Dios se constata en la vida del seguidor por la influencia del conocimiento íntimo de Dios (o de Cristo) en su cotidianidad y simultáneamente sobre su destino eterno³⁷³. Esta constatación se sitúa en dos planos distintos, por un lado se refiere al hombre que espera ser liberado de su ignorancia, del pecado, la enfermedad, el sinsentido de la vida, la desesperanza; por otro lado, se sitúa en la acción de Dios que suscita experiencias novedosas en la persona. Para santa Teresa estas realidades nuevas de la acción de Dios en el seguidor de Cristo se expresan por medio de metáforas de carácter soteriológico, que reflejan la salvación como unión de Dios con el alma, culmen del seguimiento: filiación divina por participación, inhabitación trinitaria y relación esponsalicia. Esta última es el sello característico de la doctrina teresiana, pues al utilizar la metáfora del matrimonio espiritual para explicar la unión de Dios con el alma, su condición de mujer le facilita la identificación con la revelación como misterio nupcial que expresa la fidelidad, entrega incondicional y el amor de Dios en reciprocidad del seguidor.

La enseñanza de Cristo y la identificación con su proyecto conducen a servirle en los otros, concretamente, en la Iglesia, como expresión de la dimensión práctico-política del seguimiento. La existencia del seguidor, a semejanza de la de Jesús, se entiende como «ser para los demás», como «pro-existencia». Aunque podría pensarse que Teresa escribió exclusivamente a sus monjas, hoy sabemos que sus intenciones iban más allá. Ella escribe para todo público, especialmente para aquellos que se dejan interpelar por el Misterio, para quienes experimentan que no están «huecos en lo interior»³⁷⁴ y que desean sumergirse en las profundidades inagotables de su ser. Emplea un lenguaje de mujer para mujeres³⁷⁵, conoce a fondo no solo su ser, sino que, por la amistad con muchas mujeres y su capacidad de observación, conoce el mundo femenino y la profundidad del ser de la persona.

Precisamente su capacidad natural para entablar relaciones fue la clave para la amistad con Dios, entendida como seguimiento. El encuentro y la relación

³⁷³ Cf. Olegario González de Cardedal, *Cristianismo y mística*, 309-314.

³⁷⁴ CV 28,10.

³⁷⁵ Cf. M prólogo 2.

transformante con Cristo da nuevos visos a la forma de relacionarse con sus amistades, que adquiere como finalidad ser «amigos fuertes de Dios para sustentar a los flacos»³⁷⁶, es decir, la amistad humana fortalecida en Cristo tiene como objetivo la necesidad de los otros para ayudarlos.

Teresa trabaja por el «bien de las almas». Le inquieta el mundo, entendido como «humanidad», que es objeto del amor de Dios, y así también debe ser objeto del amor de todos los seguidores de Cristo. Le duelen los aborígenes de las nuevas tierras y especialmente la situación de inferioridad de la mujer de su época. De ahí que Teresa, en la misma línea liberadora de Jesús, propone el seguimiento para las mujeres como camino de realización humana para la mujer.

De la misma forma que en el texto bíblico, Teresa ve a la mujer, a pesar de las diferencias biológicas con el varón, con la misma dignidad de su ser-persona; aunque tengan tareas diversas, juntos tienen una responsabilidad, se complementan y están llamados indistintamente al seguimiento y servicio de Cristo³⁷⁷. Jesús es acompañado por mujeres durante su ministerio público (cf. Lc 8,1-3), entabla un diálogo con una mujer extraña: la samaritana (cf. Jn 4), y se mantiene en una permanente lucha contra la clase dirigente y su doble moral frente a la mujer (cf. Jn 8).

En la nueva familia de Cristo, la mujer se convierte en «hermana» de la misma manera que el varón es «hermano», y ante la imposibilidad de la enseñanza de la mujer según san Pablo (cf. 1 Co 14,34) y que permanece en su época, Teresa experimenta el respaldo del mismo Cristo cuando escucha: «Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos»³⁷⁸. Así Teresa, a pesar de su condición de mujer, se convierte en la maestra que es en la enseñanza del seguimiento de Cristo, y levanta su voz ante la situación de inferioridad de la mujer de su época. Las recurrencias teresianas al ejemplo de muchos personajes bíblicos seguidores de Jesús, especialmente personajes femeninos, son importantes al

³⁷⁶ V 15,5.

³⁷⁷ Cf. Walther Günther, “Mujer (γυνή). Para la praxis pastoral”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 2:135-137.

³⁷⁸ CC 16.

comienzo, pero la maduración en el seguimiento en particular será posible solo por la mirada puesta en Él, pues Cristo Jesús es el «arquetipo absoluto»³⁷⁹.

En conclusión, la propuesta teresiana del seguimiento de Cristo presenta un carácter bíblico por excelencia, que la hace perenne y actual, porque su perspectiva en el plano de la vida interior de la persona hace que la historia de salvación adquiera un tinte existencial en cada seguidor de hoy. Es ante todo una propuesta en el dinamismo de la salvación de Dios por medio de su Hijo que sigue actuando por su Espíritu en lo más íntimo del ser de la persona, que responde con la mirada fija en Él. La presencia de Cristo transforma la vida del seguidor, le enseña y lo hace partícipe de su misterio Pascual. Inserto en el misterio divino, el seguidor contempla toda la creación desde la óptica de Dios, y vive la comunión trinitaria y, a partir de esta, la verdadera comunión con los otros y con toda la creación. La unión con Cristo, expresada metafóricamente en el matrimonio espiritual, hace que el seguidor viva ya la vida de Cristo, que sea hijo en el Hijo en quien el Padre se complace, y viva en la verdadera fraternidad de la nueva familia de Cristo, donde la prioridad la tiene la caridad que se expresa en obras a favor de los otros, y que se constituye en la dimensión práctico-política del seguimiento teresiano de Cristo, es decir, la práctica del amor concretada en la lucha por la justicia y vivida en la esperanza cristiana³⁸⁰.

³⁷⁹ Tomás Álvarez, “Tipología bíblica”, en *DST*, 597.

³⁸⁰ Cf. Julio Lois Fernández, *¿Qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús?*, 32-34.

CONCLUSIONES

Ante la realidad actual¹ en la que vivimos en una globalización que produce la relativización de lo particular, y en una manera de conocer en la que solo es válido lo que se observa y comprueba empíricamente, la palabra de los místicos cobra importancia, en especial la palabra de Teresa de Jesús, por cuanto su experiencia, probada y acrisolada por muchos de sus lectores y críticos, nos lleva a corroborar que no podemos reducir el cristianismo a una espiritualidad desencarnada o a un simple humanismo ético, sino que, ante todo, es una experiencia de fe, de encuentro personal y real con Jesucristo, modelo paradigmático y referente último.

El seguimiento tiene su fundamento en la Encarnación del Verbo en donde la relación del hombre con Dios se ha concretado en la persona del Hijo. Así, el seguimiento de Cristo es ante todo una relación entre personas, una comunión entre el Señor y sus seguidores, que se inscribe en categorías humanas que poseen un contenido ético y social. A partir del estudio del seguimiento bíblico en la primera parte del primer capítulo, obtuvimos las categorías básicas con las que abordamos la lectura de *Las Moradas*.

En el Nuevo Testamento la categoría «seguimiento» no fue exclusiva para expresar la relación con Cristo. La terminología del «seguir» a Jesús, propia de los sinópticos, se expresa con términos alternos para significar la *comunión* con la persona y la obra salvadora del Resucitado, fundamentada en la fe. Teresa no utilizó la categoría «seguimiento», sin embargo, en nuestra investigación concluimos que su propuesta presenta los elementos fundamentales del seguimiento neotestamentario. De acuerdo con el análisis de Senén Vidal², en la siguiente tabla sintetizamos la propuesta teresiana del seguimiento como *comunión*, agrupada en tres tipos fundamentales de expresión: *participación* en la existencia de Cristo Jesús (tradicción bautismal); la *imitación* de Cristo; el *caminar* siguiendo el *camino* trazado por Cristo según la *Carta a los Hebreos*.

¹ Cf. Juan Antonio Estrada, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad* (Madrid: Trotta, 2018), 167-168.

² Cf. Senén Vidal, “El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general”, en *ESC*, 13-31.

Seguimiento como «comuni3n» con Cristo en el N.T.	En Las Moradas
1. Tradic3n bautismal. Participaci3n del seguidor en la existencia de Cristo: • «Revestidos» de Cristo (Ga 3,27; Rm 13,14).	«Ver en el pueblo una mujer (la pecadora en casa del fariseo) como ella hacer tanta mudanza, [...], y que se quer3a ahora hacer santa, porque est3 claro que luego <i>mudari3 vestido y todo lo dem3s</i> » (7M 4,13).
• «Con la forma de» Cristo (Ga 4,19).	«Para <i>conformarnos</i> con nuestro Dios y Esposo en algo, ser3 bien que estudiemos siempre mucho de andar en esta verdad» (6M 10,6).
• «Reproducir la imagen» del Hijo (Rm 8,29, 2 Co 3,18).	«Puesto que hay la diferencia de 3l a Dios que del Criador a la criatura, pues es criatura, basta decir Su Majestad que es <i>hecha a su imagen</i> para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del 3nima» (1M 1,1). «Aunque no se trata de m3s de siete moradas, en cada una de estas hay muchas, [...], que desear3s deshaceros en alabanzas del gran Dios, que le cri3 a su <i>imagen y semejanza</i> » (M ep3logo 3).
• Cristo «vive» en el seguidor (Ga 2,20).	« <i>Vive</i> en ella Cristo» (7M 1,8). «Tienen consigo al mismo Se3or, y Su Majestad es el que <i>ahora vive</i> » (7M 3,8).
• Cristo «est3» o «habita» (2 Co 13,5; Rm 8,10; Ef 3,16-17).	«Dijo el Se3or: que vendr3a 3l y el Padre y el Esp3ritu Santo a <i>morar con el alma</i> que le ama y guarda sus mandamientos» (7M 1,6).
• Forma con 3l «un 3nico esp3ritu» (1 Co 6,17; 15,45).	«Quiz3 es esto lo que dice San Pablo: El que se arrima y allega a Dios, <i>h3cese un esp3ritu con 3l</i> , tocando este soberano matrimonio, que presupone haberse llegado Su Majestad al alma por uni3n» (7M 2,5).
• La «vida es Cristo» (Flp 1,21).	«Nuestra <i>vida est3 escondida en Cristo</i> , o en Dios, que todo es uno, o que <i>nuestra vida es Cristo</i> » (5M 2,4).
2. Imitaci3n de Cristo como transformaci3n interior del seguidor que lleva a la <i>comuni3n</i> con 3l, en especial, a participar de su cruz (cf. 1 Pe 2,21; 1 Co 11,1; 1 Ts 1,6).	«Es larga vida y hay en ella muchos trabajos y hemos de mirar a nuestro <i>dechado</i> , Cristo» (6M 7,13). «Mas yo siempre escoger3 el (camino) del <i>padecer</i> , siquiera por <i>imitar</i> a nuestro Se3or Jesucristo» (6M 1,7). «¡Oh miseria humana! ¿Hasta cu3ndo, hijas, <i>imitaremos</i> en algo este gran Dios?» (6M 10,4). «No nos puede su Majestad hac3rnosle mayor (regalo), que es darnos vida que sea <i>imitando</i> a la que vivi3 su Hijo tan amado; y as3 tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza –[...]– para poderle <i>imitar</i> en el mucho <i>padecer</i> » (7M 4,4).
3. Caminar del pueblo siguiendo el <i>camino</i> iniciado por Cristo (cf. Hb 10,19-20).	«El cuidado de estos cuerpos t3nganle los prelad3s; all3 se avengan; nosotras de s3lo <i>caminar</i> a prisa para ver este Se3or; [...]; que el <i>caminar</i> que digo es con una grande humildad» (3M 2,8). «Basta lo que nos ha dado en darnos a su Hijo que nos ense3e el <i>camino</i> » (5M 3,7).

La propuesta de Teresa en *Las Moradas*, adem3s de reflejar la evoluci3n del seguimiento seg3n relatan los evangelistas, emplea la terminolog3a propia del Nuevo Testamento para expresar el seguimiento como comuni3n. El estudio de las categor3as neotestamentarias nos introdujo en la terminolog3a propia del seguimiento teresiano:

«llamada – llamamiento», «caminar», «seguir», «mirar – ver», «dejarlo todo – desasimiento», «imitar – espejo», «servir – misión – apostolado».

El análisis de estos campos semánticos nos condujo a concluir que el seguimiento teresiano de Cristo en *Las Moradas* es un proceso gradual y sistemático de transformación de la persona hasta la configuración con Cristo, como lo presenta el Nuevo Testamento. Es, ante todo, una relación interpersonal entre Cristo y su seguidor en el amor. Solo *por* el amor de Dios y *a través* del amor, manifestado en la persona de Cristo, el seguidor se experimenta amado, atraído por su fuerza, y responde libremente al seguimiento que conduce a la comunión total con la Trinidad y la creación.

1. El seguimiento teresiano: configuración con Cristo

La marcada influencia bíblica en la obra teresiana, que con seguridad aprendió en la lectura de sus autores preferidos, especialmente en la obra de Ludolfo de Sajonia³: *Vita Christi*; del trato con sus confesores y acompañantes espirituales, y, directamente de la relación con su «Libro vivo»⁴, nos permite concluir que la experiencia teresiana del seguimiento es un proceso de transformación de la persona por, con y en Cristo. Se evidencia un camino procesual en el cual la vocación de Teresa emerge de una constante relación con la presencia divina, entendida como una comunicación personal, y que de manera dinámica y transformante se desarrolla en una continua confrontación o discernimiento. Un proceso dialogal⁵ en cuanto búsqueda conjunta de lo común y de lo diferente entre Cristo y ella, y que origina la fecundación mutua con lo que cada uno aporta.

Junto a grandes teólogos como Orígenes, que habla de grados de intimidad con Jesús⁶, o Hans Urs von Balthasar, que ve este proceso en etapas o momentos⁷, Teresa

³ Cf. José García de Castro, “San Ignacio de Loyola y santa Teresa de Jesús”, en *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad*, dir. Francisco Javier Sancho Fermín, Rómulo Cuartas, y Jerzy Nawojowski (Burgos: Monte Carmelo - CITEs, 2016), 2:222.

⁴ V 26,6.

⁵ Cf. Raimon Panikkar, “Mística comparada”, en *La mística en el siglo XXI*, 228.

⁶ Según Orígenes hay una relación entre las etapas del progreso del alma y el descubrimiento procesual de Cristo, es decir, los gestos y actitudes frente a Jesús en el evangelio simbolizan los diversos grados de

nos lo presenta en siete moradas o estadios que conducen a la unión espiritual. Se trata del dinamismo del camino cristiano con sus etapas progresivas, en medio de las dificultades de la vida, las exigencias de Dios, y la constante y efectiva transformación de la persona. Es un proceso con una direccionalidad hacia lo profundo del ser humano que se realiza por medio de Jesucristo, modelo de hombre y camino seguro para la comunión con Dios, que podemos abordar según un punto de vista antropológico y/o cristológico, y que sintetizamos así:

A. Antropología teresiana: fijar, imprimir, esculpir la imagen de Cristo

El proceso que experimenta el seguidor de Cristo será posible en la medida en que llegue a conocerse y se vea reflejado en el mismo Cristo y, por Él, en Dios (cf. 1M 2,9). Adquiere su identidad personal más profunda cuando ve esculpida su imagen en Cristo y en Él descubre su semejanza en una permanente tensión escatológica. Se reconoce en el Otro, se ve y actúa desde el Otro, en una relación dialéctica de amor entre el hombre y Cristo. Recupera la imagen y semejanza divinas que había perdido por causa del pecado, pues la semejanza supone la relación de parentesco natural entre los hijos y sus padres, relación que ha sido restablecida por la adopción filial que nos hace hijos en el Hijo del Padre por la gracia del Espíritu Santo. Es por esto que el seguimiento permite que se descubra la imagen de Cristo en su seguidor y viceversa, para que así, el seguidor pueda adentrarse en el misterio del hombre desde la perspectiva de la Encarnación del Verbo, y se relacione en su totalidad de hombre desde el amor con Dios Uno y Trino, y con los otros, hijos todos de un mismo Padre. Presentamos el proceso así:

1) *Encuentro y conversión inicial*. Esta primera etapa es el paso del «no ver» al «ver»⁸, entendido como una conversión inicial. Cristo ordena a la persona salir de su

intimidad o cercanía del alma con Cristo: seguir, buscar, acercarse, acoger y tocar a Jesús (cf. Ysabel de Andía, *Homo Viator. Antropología del camino espiritual*, 248-262).

⁷ Cf. Barbara Albrecht y Hans Urs von Balthasar, *Seguir a Jesús en medio de este mundo*, 16-27.

⁸ En CV 34,12 Teresa emplea tres verbos (cerrar, abrir, mirar) y tres sustantivos con los que relaciona dichas acciones (cuerpo, alma, corazón), de forma que «cerrar los ojos del cuerpo» conlleva superar las distracciones que nos ofrecen los sentidos exteriores; «abrir los del alma» implica despertar los sentidos interiores; y «mirar al corazón» es la acción de la transformación de nuestra mirada para aprender a ver como Dios nos mira y conocer nuestra verdad (cf. Juan Antonio Marcos, *Un viaje a la plenitud. El*

ceguera o parálisis y emprender el recorrido de entrar en sí misma por medio de la relación de oración-amistad (cf. 1M 1,8). Se requiere el consentimiento de la razón y la libertad humanas, oscurecidas y atadas por la realidad de pecado. La persona sin la relación con Cristo se encuentra como muda y sorda⁹. Para avanzar es necesario abandonar las cosas y negocios innecesarios (cf. 1M 2,14) y abrirse de manera integral a la libertad interior (cf. 1M 2,15) como reconocimiento de la autoridad de Cristo sobre la propia vida.

2) *Estar con Cristo: perseverancia en mirarlo*. La persona que ya ha entrado en sí misma por medio de la oración, ha sido liberada de su parálisis, escucha «esta voz tan dulce» de Dios a través de mediaciones humanas, y «se deshace» por obedecerle (cf. 2M 1,2). Por eso debe perseverar en su propósito de orar, a pesar de las dificultades, cansancios e impedimentos (cf. 2M 1,3), pues aun de las caídas «sacaré Dios bien» (2M 1,8). La oración tiene que ir fluyendo para centrar la atención en la vida de Jesucristo: mirar y considerar su Pasión y muerte (cf. 2M 1,11). El seguidor se ve introducido en la búsqueda activa de Cristo, que lleva consigo la renuncia de sí mismo y la aceptación de la cruz, perseverando en la lucha con «las armas de la cruz» (2M 1,6). Esta búsqueda activa no encuentra sentido, si no se abandona en la confianza y misericordia divinas¹⁰.

3) *Condiciones para el seguimiento: ejercitar las virtudes*. El seguidor ha sido introducido en la dinámica de la salvación, persevera en la relación de amistad con Cristo y requiere del fortalecimiento de las virtudes que surgen en la oración constante, a tal punto que las virtudes son la base y, a la vez, el fruto de la vida de oración. Sin el ejercicio de las virtudes fundamentales la oración corre el gran riesgo de ser un diálogo falso y sin crecimiento (cf. 7M 4,9), pues el amor debe ser «probado por obras» (3M 1,7), como señal de entrega de la voluntad personal a la divina. El seguimiento está señalado por la opción del seguidor de entregar la vida como Cristo, según lo propone el

‘Camino de Perfección’ de Teresa de Jesús, 2ª ed. (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011), 89). Por eso, para Teresa de Jesús la mirada fija en Cristo es la clave para la transformación del seguidor que se realiza en el amor. Por medio del amor el seguidor podrá ver más allá de lo que ve con los ojos físicos, y los ojos puestos en Cristo conducen a ver la gloria (Jn 1,18) y al Padre (Jn 14,9).

⁹ Así lo dice Teresa: «al menos oía muy poco y resistía menos como quien tiene en parte perdida la esperanza de vencer» (2M 1,3).

¹⁰ Cf. 2M 1,9

apóstol Tomás¹¹, dejando a un lado la actitud de autosuficiencia y la falta de decisión para seguirle radicalmente. El seguimiento no es algo exclusivo para unos pocos, sino que es señal de identidad de la condición cristiana. Teresa comprende que este ejercicio de las virtudes no está marcado por la ascesis que comporta toda virtud¹², sino por el seguimiento como identificación con Cristo por amor.

4) *Nueva conversión: «dilatación y ensanchamiento» del corazón.* La persona experimenta la imposibilidad de avanzar en el proceso de transformación por su propio esfuerzo. Solo puede disponerse, sin forzar un ingreso más profundo, pues «no podemos nada sin Él»¹³. El seguidor experimenta una llamada divina, esta vez, desde lo profundo de su ser, simbolizada por el «agua» o el «braseo», que dilata su corazón y ensancha su capacidad receptiva y operativa, en otras palabras, se dispone para amar. Se evidencia el paso del «estar nosotros con Cristo», por todo el esfuerzo y trabajo realizado en la oración, al «estar Cristo con nosotros», como promesa que Él hizo en su ascensión al Padre (cf. Mt 28,20). Es una nueva manera de experiencia de la presencia divina en el centro del alma «adonde nadie nos menosprecia»¹⁴, con «grandísima paz, y quietud y suavidad, [...]; que cierto, [...], todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad»¹⁵. Hablamos de la dimensión de pasividad o receptividad de la experiencia mística¹⁶. El seguimiento se expresa como un *estar Cristo con* su seguidor, una vivencia interior de la presencia del Resucitado.

5) *Surgimiento del «hombre nuevo»: morir en Cristo.* Se acrecienta la disposición del seguidor para abandonarse en la manos de Dios, y se constata la presencia del Espíritu Santo, que con su calor lo alimenta para crecer, construir la casa, que es Cristo, y encerrarse en ella, donde ha de morir y resucitar (cf. 5M 2,3-4). Experimenta una fuerte presencia de Dios que lo toca, «imprimiendo» la verdadera sabiduría y se «fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma»¹⁷. La transformación

¹¹ Cf. 3M 1,2; Jn 11,16.

¹² Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 150.

¹³ 4M 1,4; cf. Jn 15,5.

¹⁴ 4M 1,12.

¹⁵ 4M 2,4.

¹⁶ Cf. 4M 3,6. «Aquel alma ya se entrega en sus manos y el gran amor la tiene tan rendida que no sabe ni quiere más de que haga Dios lo que quisiere de ella» (5M 2,12).

¹⁷ 5M 1,9; cf. 5M 2,12.

produce varios efectos¹⁸: mayor liberación interior y madurez afectiva; vida centrada en Dios; reconocimiento y vivencia de nuevas relaciones en perspectiva teologal (de filiación divina y fraternidad); colaboración en la misión de Cristo inmersa en la Iglesia en permanente tensión escatológica. El seguimiento presenta inicios de *unidad con Cristo*, de unión de voluntades; ya no se va detrás de Él, sino que Él va con nosotros. Además, el seguimiento comienza a tomar forma de nupcialidad al estilo del *Cantar de los Cantares*.

6) *Vida en Cristo*. El seguimiento se traduce en una serie de llamadas divinas: «hablas» y «visiones», que acontecen en el interior del alma y penetran todas las realidades más profundas del ser. La fuente de agua interior ahora se ha convertido en una ola vigorosa del mar, para mostrar el gran poder de Dios (cf. 6M 5,3), que «arrebata» el espíritu como un «vuelo interior» (6M 5,7). Al seguidor se le muestran secretos del cielo que se «imprimen en la memoria» (6M 4,5), para tener nuevos ánimos de juntarse y tomarle por Esposo. Cristo Jesús, divino y humano, es su compañía (cf. 6M 7,9). Hay un afianzamiento en el ejercicio de las virtudes (cf. 6M 8,10), y la experiencia mística se une con la ética, de forma que el seguidor obra éticamente por la transformación que Dios va realizando en él. La mística se autentica en la ética, y el seguimiento llega a la comunión con la Pasión de Cristo y su deseo de estar con el Padre, porque antes de llegar a la unión más profunda, el seguidor experimenta la soledad, el dolor, y los trabajos interiores y exteriores, propios de la purificación de la fe (cf. 6M 1,1-9; 11,2-9). El único remedio, o la mejor manera para soportarla, es el ejercicio de la caridad y la espera en la misericordia divina.

7) *Configuración: «vivir para servirle»*. En esta última etapa del seguimiento se evidencian dos grandes fuerzas, una centrípeta, hacia el interior que lleva a la unión en el matrimonio espiritual y a la profundización de la vivencia intratrinitaria; la otra fuerza, centrífuga, lanza hacia el exterior, hacia los otros. Por la unión en el matrimonio espiritual queda «esculpida» la imagen de Cristo en el alma de su seguidor y, de forma simultánea por una «comunicación muy amorosa», la imagen del seguidor queda esculpida en Cristo, para acceder a la Trinidad (cf. 7M 2,8). Al ser introducido en lo

¹⁸ Cf. 5M 2, 7-14.

más profundo de su yo, el seguidor encuentra la imagen de Cristo y ve su alma como «un espejo claro toda»¹⁹, es decir, la totalidad de su ser reflejada en Cristo. El seguidor por «la unificación de su ser y de sus potencias en Dios, se vuelve *uno*»²⁰, y como un «espejo» reverbera la Luz de Cristo; nunca remite a sí mismo, sino al rol mediador de Cristo como puerta de acceso al misterio del hombre y de Dios. Así, en la plenitud de vida en Cristo, el seguidor sirve a los otros²¹ como expresión del ser imagen de Dios, es decir, relativo a Él, porque el Creador no deja de mirarse en su criatura.

La antropología teresiana del seguimiento de Cristo remite a la teología de la imagen de Dios y de la transformación en Dios. El hombre no puede conocerse sin conocer a Dios y por eso permanece incomprendible para sí mismo. Es capaz de Dios, de conocerle y de amarle porque Dios está inscrito en las profundidades de su ser, es el fundamento de su ser personal (ser libre y ser social). La propuesta antropológica de Teresa en *Las Moradas* como seguimiento de Cristo se sintetiza en la recuperación de la imagen y semejanza divinas, de forma que: «No nos puede su Majestad hacer mayor gracia que darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado» (7M 4,4).

El camino recorrido hacia el centro del alma se realiza de la imagen a la semejanza. La imagen de Dios ha sido reformada en el momento de la Encarnación del Verbo, fundamento de «la gran dignidad y hermosura del ánima » (1M 1,1), y la semejanza se restaura por el don del Espíritu para poder «imitar» al Hijo por el seguimiento. Visto así, el seguimiento es fruto de la fe en Cristo, como respuesta a la iniciativa divina, que conduce a la plenitud en el amor.

B. Cristología teresiana: una experiencia existencial

La cristología teresiana se enmarca en la vivencia de la totalidad de la persona de Cristo que transforma integralmente la existencia humana, que ejerce gran atracción en todos los sentidos y potencias hasta la revelación de su presencia en el centro del alma, para hacerla partícipe de la vida intratrinitaria. Principalmente es una propuesta

¹⁹ V 40,5.

²⁰ Ysabel de Andia, *Homo Viator. Antropología del camino espiritual*, 535.

²¹ Su único deseo es «querer vivir para servirle» (7M 3,14).

soteriológica, como experiencia del perdón del pecado y transformación del ser, del actuar y pensar, para vivir en permanente oblación de amor (cf. 7M 3,7).

Es un proceso de cristificación del seguidor, entendido como conocimiento de Cristo por amor, en el que Dios «esculpe» la imagen de Cristo Resucitado en el seguidor, y la de este en Cristo. En el establecimiento de la «forma de Cristo» acontece la purificación de los deseos del seguidor por el contacto con Cristo que, simultáneamente, «ilumina» la existencia para llegar a mostrarse con total claridad en lo más íntimo como «Camino, Verdad y Vida». Una vez introducido en la experiencia profunda de Cristo Resucitado, el seguidor alcanza su condición de «criatura nueva» por la unión sponsalicia, y puede penetrar en los abismos de la comunión intratrinitaria, para «hacerse esclavo de Dios»²² y hermano de los otros. Sintetizamos el proceso así:

1) *Llamada inicial: Dios busca y libera al hombre.* Dios llama a la persona para restablecer la comunicación perdida (cf. 1M 1,6), con el fin de que su presencia, que la «habita» como un gran Sol (cf. 1M 2,3), cumpla el objetivo de traslucir a través del castillo de cristal que somos cada uno de nosotros (cf. 1M 2,4). En virtud de su autoridad, libera la libertad de la persona para que responda autónomamente a la invitación al seguimiento. Teresa presenta a Cristo como «nuestro Bien» (1M 1,11), como un espejo donde se pueden ver y aprender todas las otras virtudes (cf. 1M 2,9). El seguimiento, en perspectiva cristológica, se explicita en la iniciativa divina como una llamada al seguidor a realizar la profundización en el amor que lo libera.

2) *Cristo: modelo ejemplar, mediador y salvador.* Se explicita la salvación de Dios por medio de Jesucristo, que ofrece a sus seguidores el camino de la entrega total a su persona y de la participación en su mismo destino. La presencia de Jesucristo se experimenta en el exterior del alma. De ahí viene la lucha por mantenerse en la relación con Él, por interiorizar su presencia. Se hace necesaria la intervención de Dios como buen médico para curar la debilidad humana (cf. 2M 1,5). Teresa propone abrazar la

²² 7M 4,8. Cf. E 17,4.

cruz²³ y se evidencia su forma de comprenderla: ella se sitúa y nos sitúa a los pies de la cruz, pues la mediación entre el conocimiento de Dios y de sí misma se realiza en Cristo, en su Humanidad. Es en la cruz, donde Teresa «llegó a clarificar a Dios y su propio yo»²⁴. Establece la conexión directa que existe entre Cristo, la fe del seguidor en Él y las obras que surgen de la fe (cf. 2M 1,11), como una síntesis de teología espiritual. De aquí deriva su insistencia en mantener la mirada fija en Él, según la teología de la *Carta a los Hebreos* (cf. Hb 12,2). Mirar a Cristo es creer, es seguir a Cristo en un perseverante intercambio de miradas, donde el seguidor ve a Cristo y se experimenta mirado por su amor.

3) *Exigencias divinas: dar la vida como Cristo*. La llamada de Dios al seguimiento se renueva por el ejemplo de Jesús para hacer en todo la voluntad del Padre (cf. 3M 2,6). Es un caminar por sendero de cruz. El seguimiento llega a su núcleo: escuchar la voz del Señor con el único deseo de «caminar aprisa», siguiendo sus huellas para verlo, en una apertura generosa a las exigencias radicales de Cristo: el ejercicio práctico de las virtudes, como entrega de la vida por amor y «obrar con justicia y verdad» (3M 2,10). El acento sobre Dios —que nos crio y da el ser— se reitera en la persona del Hijo, que «murió por nosotros» (3M 1,8). La invitación a morir con Cristo, como negación de sí mismo, implica conocerle, mirarle permanentemente para aprender a hacer la voluntad del Padre. Es una nueva forma de vida alternativa que solo es posible por el asimiento a Él, como adhesión generosa por amor. Es una invitación a entrar en la lógica de Dios.

4) *Cristo con nosotros: la voz del Buen Pastor*. Teresa recurre al lenguaje metafórico para indicar la atracción tan fuerte que realiza Cristo en los sentidos y potencias humanas. Desde el centro del alma humana, Cristo emite su voz como un «silbo del pastor» que recoge a sus ovejas (los sentidos). Jesús es el Pastor y el Rey, que conoce a los suyos y ellos le reconocen. El seguimiento acontece ahora en los senderos

²³ «Abrazaos con la cruz que vuestro Esposo llevó sobre sí y entended que ésta ha de ser vuestra empresa» (2M 1,7). Se renueva la invitación al seguimiento a ponerse «detrás de», como hizo Jesús con Simón Pedro (cf. Mc 8,33), pero esta vez en el horizonte de la Pascua, como una invitación a la cruz y a la resurrección, que implica un negarse a sí mismo, aceptando perder la vida para ganarla (cf. Mc 8,34-37; Santiago Guijarro, *El camino del discípulo*, 62-69).

²⁴ Cf. Jürgen Moltmann, «Mística de Cristo en Teresa de Jesús y Martín Lutero», 459-478).

profundos del ser humano. Así, en la oración de recogimiento regalado o infuso, la presencia de Jesucristo a través de su voz, atrae los sentidos hacia sí para infundir la sabiduría divina (cf. 4M 3,2). En la oración de quietud o gustos la presencia divina se manifiesta como una fuente de agua que mana del centro del alma y va dilatando el corazón y todo el ser de la persona, regalando paz y suavidad (cf. 4M 2,2-7). La presencia de Cristo se manifiesta como brasero-luz y agua. Por medio de la luz se expresa la sabiduría divina que ilumina el entendimiento de la persona; por medio del agua, se simbolizan «los gustos» que experimenta la voluntad ante la presencia de Cristo. Como en el cuarto evangelio²⁵, para Teresa la luz representa la fe y la revelación de Cristo; el agua, la gracia y la vida en Él.

5) *Cristo es don y morada*. Comienza la unión con Dios como «quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios»²⁶, que es «tan amigo de dar y puede dar todo lo que quiere»²⁷. Teresa fundamenta la unión espiritual en dos afirmaciones: Cristo es el don de Dios al hombre para que le enseñe el camino (cf. 5M 3,7), y es la casa donde muere a su propio yo (cf. 5M 2,4). Por tanto, el acceso a la divinidad será posible solo por, con y en Él. Su presencia es donación de Sí y acción transformante en el hombre, y no imposibilita a ninguno para gozar de sus dones (cf. 5M 1,3). Además, su donación es gratuita, para que no haya pretensiones humanas (cf. 5M 1,11). De forma permanente se comunica y se muestra al hombre, y empieza a revelar su nombre y su naturaleza de Esposo del alma²⁸, que con su mirada enamora, con su vino «embriaga» para encender la caridad, y se «fija a sí» en el alma de su seguidor para que goce de su presencia.

6) *Cristo purifica, ilumina y se hace cercano*. Cristo revela cada vez más su presencia en el interior de su seguidor, por medio de «hablas», «visiones», «arrobamientos», «vuelos del espíritu». Llega a todas las facultades y niveles de la persona, purificando, iluminando y produciendo una certeza de su presencia, un «toque

²⁵ El Verbo es la luz (Jn 1,3), que ilumina a todo hombre (Jn 1,13), que ha venido al mundo (Jn 3,19). Cristo es la luz del mundo (Jn 8,12), que abre los ojos al ciego (Jn 9,7) y este le reconoce como su salvador (Jn 9,38).

²⁶ 5M 1,4.

²⁷ 5M 1,5.

²⁸ Es el «gran Dios y Señor y Esposo» de Teresa (cf. 5M 4,11).

delicado»²⁹ como dice san Juan de la Cruz. Cristo es el origen, el camino y la meta de la vida de su seguidor. Así, la vida espiritual se muestra como una «cristologización»³⁰ del seguidor. Gradualmente se esclarece la imagen de Jesucristo en el interior de la persona, y desde allí irradia a la totalidad del ser humano. Ya no solo Cristo es el modelo, sino que, por la transformación interior, cada vez más profunda, el seguidor es capacitado para vivir de una manera cristiforme, es decir, como hijo que conoce y ama al Padre como Cristo lo conoce y ama.

7) *Cristo-Esposo vive en el seguidor*. Las realidades nuevas de la acción de Dios en el seguidor de Cristo se expresan por medio de metáforas de carácter soteriológico (espaciales y de parentesco): inhabitación trinitaria, relación esponsalicia y filiación divina. Estas formas de expresión reflejan la salvación de Dios como unión con el alma, culmen del seguimiento³¹. El seguimiento adquiere la forma de unión con Cristo-Esposo en el grado de «matrimonio espiritual», que conduce a la imitación de Cristo por amor, y lleva a la conformación de la voluntad del seguidor con la de Cristo, a tener sus mismos sentimientos³². Así, configurado con Cristo, el seguidor es introducido en la dinámica de la vida intratrinitaria, experimenta el abajamiento de las tres divinas Personas para darle cabida en la esfera de la divinidad. La semejanza con Cristo introduce a su seguidor en la experiencia profunda de la filiación divina, es hijo adoptivo de Dios en Cristo, en quien el Padre tiene todas sus complacencias, y siendo hijo se hace hermano de todos los hombres hechos también a imagen y semejanza divinas.

La cristología teresiana es, ante todo, existencial, como un proceso de seguimiento que afecta la totalidad de la existencia del seguidor; refleja gradualmente la

²⁹ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva* 2,1. En los efectos de la oración de unión de las *Séptimas Moradas*, Teresa habla de los grandes trabajos que pasa el seguidor y que tienen como recompensa «gozar de estos toques de su amor, tan suaves y penetrativos» (7M 3,9). El amor produce esos toques al alma, despertando su sensibilidad ante la presencia interior de Cristo. El seguidor debe responder haciendo un acto de amor, y decir como enseña san Pablo: ¿Qué queréis, Señor, que haga? (cf. Hch 9,6), o como los versos que escribe Teresa: «¿qué mandáis hacer de mí?» (P 5).

³⁰ Cf. Secundino Castro, *Cristología teresiana*, 117.

³¹ «¡No sé qué mayor amor puede ser que éste!; y no dejamos de entrar aquí todos porque así dijo su Majestad: [...] y dice: *Yo estoy en ellos*» (7M 2,7). En otro pasaje dice Teresa: «Tienen consigo al mismo Señor, y su Majestad es el que ahora vive» (7M 3,8).

³² Cf. Flp 2,5.

configuración con Cristo como una inmersión total en Él. La centralidad en la Humanidad Sacratísima de Cristo (humano y divino) es el punto clave de la experiencia cristológica de Teresa. Es un proceso de divinización de la persona para entrar en la comunión de la Trinidad, siempre en, con y por Cristo. Las tres divinas Personas dan de Sí, dan de su «agua» y el seguidor «se incorpora y embebe el agua»³³ celestial, participa de la naturaleza divina y goza de la presencia permanente de la Trinidad, para servir a Dios en los otros.

2. Rasgos característicos del seguimiento teresiano de Cristo

El seguimiento de Cristo de forma general presenta una dimensión mística y otra dimensión práctico-política o situacional, dimensiones permanentes que se relacionan entre sí. La dimensión mística del seguimiento en la propuesta teresiana se entiende como la vivencia de la interioridad de la persona a partir del encuentro profundo con Cristo. La dimensión práctico-política es el ejercicio del amor concretado en la lucha por la justicia y vivido en la esperanza cristiana. Sin dimensión mística caemos en una idea del seguimiento simplemente humanista-político, sin la dimensión práctico-política se corre el riesgo de una espiritualidad intimista, puramente privada. Teresa es maestra en el tema para sus monjas y para todo cristiano, ayudando a otros a «ser tales» y a «hacerse» seguidores. A continuación presentamos estos rasgos característicos de la propuesta teresiana que surgen del análisis de *Las Moradas*, entendidos estos rasgos no como uno «en pos del otro como cosa enhilada»³⁴, sino que se entrecruzan y se manifiestan en todo el proceso, a partir de la profundización en la relación con Cristo.

Seguimiento y amistad. La capacidad natural de Teresa para entablar relaciones fue la base para la amistad-oración con Dios, en clave de seguimiento. Posteriormente, el encuentro y la relación transformante con Cristo da nuevos visos a la forma de relacionarse con sus amistades, que adquiere como finalidad ser «*amigos fuertes* de

³³ CC 15,2; cf. CC 49; 7M 2,9. El acceso a la unidad del Dios trinitario es posible mediante el bautismo en el «nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (cf. Mt 28,19).

³⁴ 1M 2,8.

Dios para sustentar a los flacos»³⁵, es decir, la amistad humana fortalecida en Cristo tiene como objetivo la necesidad de los otros para ayudarlos en el seguimiento.

Seguimiento y libertad. La llamada inicial divina saca a la persona de su incapacidad de entrar en sí misma. Seguir a Cristo implica entrar en la dinámica de su libertad, como un proceso de desasimiento a partir de la escucha atenta y obediente a su Palabra. En la misma línea del evangelista san Juan, Teresa plantea que el seguimiento nos conduce a la verdad para lograr la libertad³⁶. Permanecer en Cristo, seguirle, es el camino de fe para conocer a Dios, que libera a la libertad humana de sí misma. Es la paradoja del seguidor que se experimenta completamente libre en la medida en que se hace su esclavo: «¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse *esclavos de Dios*, a quien, señalados con su hierro que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su *libertad*, los pueda vender por *esclavos de todo el mundo*, como Él lo fue»³⁷.

Seguimiento y sufrimiento. Se sigue a Jesús hasta las últimas consecuencias. El sufrimiento es, ante todo, una experiencia existencial que acerca a Dios y una participación en el mismo destino de Cristo como consecuencia de la amistad profunda con Él: «Abrazaos con la *cruz* que vuestro Esposo llevó sobre sí y entended que *esta ha de ser vuestra empresa*»³⁸. No se trata de una permanente búsqueda de cruz, sino de la aceptación de lo inevitable con la esperanza en la resurrección. El sufrimiento, como configuración con la cruz de Cristo, se convierte en un indicador del camino del seguidor, que da plenitud y sentido a su vida: «La medida del poder llevar gran *cruz* o pequeña es la del *amor*»³⁹. El seguidor está llamado a una existencia siempre abierta a la vida, a lo humano, asumiendo la realidad del sufrimiento inevitable como una posibilidad de luchar siempre frente a toda injusticia y combatir toda forma de sufrimiento y dolor⁴⁰.

³⁵ V 15,5.

³⁶ Cf. Jn 8,31-32.

³⁷ 7M 4,8; Ga 5,13.

³⁸ 2M 1,7. Cf. 7M 4,5.8.15.

³⁹ CV 32,7;

⁴⁰ Cf. 5M 3,11.

Seguimiento y empatía. El planteamiento teresiano de siempre «mirar a Cristo» hace referencia, de acuerdo con la teología de san Pablo, a seguir el modelo paradigmático que transforma espiritual y psicológicamente al seguidor. Mirar a Cristo es una forma de seguirlo para poder así llegar a conocerlo y realizar obras en su servicio⁴¹. El objetivo del mirar es transformar la propia subjetividad por la de Cristo, para llegar a tener los mismos sentimientos de Él. La mirada fija en Cristo reorienta y provoca el seguimiento para combatir el egoísmo, e implica el conocimiento, la meditación y contemplación de su vida y misterio, que conduce al seguimiento de sus actitudes históricas y su actualización en la vida de cada seguidor. Cristo es simultáneamente el modelo y el camino en el sentido de que es ejemplaridad y mediación absoluta entre el hombre y Dios: «*Poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco*»⁴².

Seguimiento y amor. La vida de oración exige las virtudes y el mejor medio para alcanzar las virtudes y profundizar en ellas es la vida de oración⁴³. En consonancia con el evangelio, el ejercicio de las virtudes encuentra su culmen en el amor a Dios y al prójimo: «*Amor de su Majestad y del prójimo es en lo que hemos de trabajar*»⁴⁴. El amor al prójimo se constituye en la verificación del amor de Dios, y es la expresión de la libertad del seguidor de Cristo: amar hasta dar la vida por los amigos⁴⁵, corroborando que la primacía entre las virtudes la tiene el amor. Para Teresa, el camino de la oración posibilita el surgimiento de las virtudes, entendidas en general como aspectos diversos de la intimidad con Cristo y, a la vez, son condiciones para el seguimiento. Las virtudes, en especial la caridad, se convierten en el criterio de discernimiento de la autenticidad del seguimiento: «*Así lo que más os despertare a amar, eso haced*»⁴⁶, pues «*el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen*»⁴⁷.

⁴¹ Cf. 2M 1,12.

⁴² 7M 4,8. Cf. 6M 7,6.

⁴³ Cf. CE 24,3-4.

⁴⁴ 5 M 3,7; cf. 1M 2,17; 5M 3,8.11.

⁴⁵ Cf. Lc 10,27; Jn 15,13.

⁴⁶ 4M 1,7.

⁴⁷ 7M 4,15.

Seguimiento y dejarse modelar. El seguidor sabe que no puede asemejarse a Cristo por sus propios esfuerzos. Comprende que no puede convertirse en imagen de Dios, sino que es Dios mismo, por medio de Cristo, quien quiere configurarse en el hombre, «esculpir» su imagen en cada seguidor. En todo el proceso Dios ha ido «fijando» sus verdades en el alma del seguidor, «imprimiendo» sus secretos y verdadera sabiduría en la memoria, hasta llegar a «esculpir» la imagen de Cristo en lo más íntimo de su seguidor. La imagen de Cristo queda esculpida en su seguidor y la imagen del seguidor esculpida en Cristo: «Nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde *nuestra imagen está esculpida*»⁴⁸, por una comunicación de amor.

Seguimiento y alegría. La alegría de la salvación mantiene viva la esperanza en medio de las tempestades, pues el seguimiento debe vivirse en la espera gozosa del encuentro con el Señor. En *Las Moradas* Teresa llama a esta alegría «gustos»⁴⁹, y mientras más se profundiza en la vivencia de la presencia de Cristo, el seguidor va conociendo de dónde brota la fuente inagotable de la verdadera alegría. Así, en la unión espiritual, «decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima *alegría* de haber hallado reposo, y que *vive en ella Cristo*»⁵⁰. Esa alegría no aparta al seguidor de servir a Dios en los hermanos, pues se vive en la tensión de la espera escatológica y el deseo de vivir para servir. Se trata de una esperanza encarnada, inmersa en la propia historia del hombre, pues la esperanza corresponde al deseo de ser feliz que Dios ha puesto en lo profundo del ser humano.

Seguimiento y vínculo. Para santa Teresa la acción soteriológica de Dios se expresa por medio de metáforas que reflejan la salvación como unión de Dios con el alma, culmen del seguimiento: filiación divina por participación, inhabitación trinitaria y relación esponsalicia. Esta última es el sello característico de la doctrina teresiana, pues al utilizar la metáfora del matrimonio espiritual, su condición de mujer le facilita la identificación con la revelación como misterio nupcial que expresa la fidelidad, entrega incondicional y el amor de Dios en reciprocidad del seguidor. Por eso nos recomienda:

⁴⁸ Cf. 7M 2,8; cf. V 40,5.

⁴⁹ 4M 1,4.

⁵⁰ 7M 3, 1.

«Entender el particular cuidado que *Dios tiene de comunicarse con nosotros* y andarnos rogando, que no parece esto otra cosa, que *nos estemos con Él*»⁵¹.

Seguimiento y servicio. La existencia del seguidor, a semejanza de la de Jesús, se entiende como «ser para los demás», como pro-existencia. Sirve con humildad y en medio de vicisitudes, como una manifestación del amor de Dios en su vida. Sirve como hijo en el Hijo y no como esclavo del pecado; como amigo de Cristo (cf. Jn 15,15). Teresa comprende el servicio apostólico y la misión como un ofrecer a Dios el querer vivir para servirle (cf. 7M 3,6-7.14), hasta hacer presente la pasión, la muerte y la resurrección de Jesucristo. En fin, así como la Trinidad se entrega por completo al hombre en la Encarnación del Verbo, así también el seguidor de Cristo entrega toda su existencia como servicio en la Iglesia. De esta forma el servicio se traduce en seguimiento de Cristo y, en un doble movimiento, el seguimiento se transforma en servicio a los otros: «Echemos mano de lo que tenemos a mano para *servir* a nuestro Señor en cosas posibles»⁵². «Olvidados de sí mismos.[...], para allegar almas para que se salven y siempre le alaben»⁵³.

3. En síntesis

Al finalizar nuestra tesis, verificamos que su principal aporte es la sistematización del proceso en *Las Moradas* como un desarrollo del seguimiento de Cristo al estilo del Nuevo Testamento. La propuesta teresiana es una propuesta soteriológica, es decir, una vivencia del perdón de los pecados y de transformación de la persona a partir de la respuesta del seguidor, entendida como actitud teologal, como acogida a la llamada divina en fe, esperanza y amor. Presenta dos grandes dimensiones que se entrelazan y se complementan entre sí: la dimensión mística y la dimensión político-social, que reflejan las categorías y etapas del seguimiento, según los relatos evangélicos, paulinos y de la *Carta de los Hebreos*, y todo ello permeado por la vivencia religiosa de Teresa como encuentro-amistad con Cristo.

⁵¹ 7M 3,9.

⁵² 7M 4,14.

⁵³ 7M 4,11-12. Cf. Cta 172 dirigida al p. Jerónimo Gracián el 9 de enero de 1577.

La vivencia histórica de los discípulos de «estar con» Jesús, después de su resurrección se ha transformado en el «estar Cristo con ellos» (cf. Mt 28,20). Así para Teresa, el «estar nosotros con Cristo» es posible por medio de la oración como un «*estar a solas con quien sabemos nos ama*», como un esfuerzo por «ir detrás» de Él. La experiencia de «estar Cristo con nosotros» se evidencia a partir de las *Cuartas Moradas*, cuando la presencia divina se manifiesta en su interior como un manantial de agua que brota de su centro más profundo e irriga la totalidad de su ser. Esta es la gran novedad del proceso de seguimiento teresiano. Es el momento del «caminar juntos» hasta la configuración con, por y en Él.

El «cristocentrismo» teresiano representa una de las principales aportaciones a la espiritualidad que fundamenta la vida del seguidor. Para Teresa, el principal regalo que Dios nos hace es el «darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado»⁵⁴, es decir, llevarnos a la comunión plena, hasta que sea la Vida de nuestra vida y el sustento que nos sustenta⁵⁵, y contemplemos toda la creación según la óptica de Dios, como hijos en el Hijo. De manera que la experiencia de la filiación adoptiva es la que posibilita la imitación de Cristo y no al contrario.

Este vivir como hija en el Hijo, produce en Teresa un deseo de servir a la «humanidad», objeto del amor de la Trinidad y así debe ser también de los cristianos⁵⁶. Le duelen los aborígenes de las nuevas tierras⁵⁷ y, de forma especial, la situación de inferioridad de la mujer de su época. Teresa, en la misma línea liberadora de Jesús, propone el seguimiento para las mujeres como posibilidad de realización. Recomendación que se aplica no solo a la mujer, sino a todo aquel que desee profundizar en la intimidad de su ser para descubrir su plena realización. Teresa de forma sintética, en verso y dirigiéndose a sus monjas, nos ofrece su visión del seguimiento como llamada divina y respuesta humana, para que también nosotros aceptemos la invitación y respondamos siguiéndole:

⁵⁴ 7M 4,4.

⁵⁵ Cf. 7M 2,6.

⁵⁶ Jesús Castellano Cervera, «Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina», 274-275.

⁵⁷ Cf. F 1,7; Cta 24,20 del 17 de enero de 1570 a su hermano Lorenzo de Cepeda.

«No deja de nos amar
nuestro Dios, y nos llamar:
sigámosle sin recelo, [...]» (P 27).

«Abracemos bien la cruz,
y sigamos a Jesús,
que es nuestro camino y luz
lleno de todo consuelo, [...]» (P 31).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes y obras de referencia (*subsidia*)

Álvarez, Tomás, dir. *Diccionario de santa Teresa*. 2ª ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006.

Astigarraga, Juan Luis, y Agustí Borrel. *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*. Tomo I y II. Roma: Editoriales O.C.D., 2000.

Cobarruvias, Sebastian de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Turnermex, 1984.

Diego Sánchez, Manuel. *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008.

Efrén de la Madre de Dios. *Santa Teresa por dentro*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973.

-----, y Otger Steggink. *Tiempo y Vida de santa Teresa*. 3ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Fortes, Antonio. *Léxico de santa Teresa de Jesús*. BMC. Índices. Burgos: Monte Carmelo, 1997.

Luis de San José, fray. *Nuevas Concordancias de las Obras y Escritos de santa Teresa de Jesús*. 3ª ed. Burgos: Monte Carmelo, 2002.

Martí Ballester, Jesús. *Diccionario de santa Teresa de Jesús*. Madrid: Edibesa, 2006.

Prieto García, Carlos. *Santa Teresa y el vocabulario espiritual, en romance, de sus maestros*. Madrid: Fundación Universitaria Española - Universidad Pontificia de Salamanca, 2014.

San Juan de la Cruz. *Obras Completas*. 5ª ed. Dirs José Vicente Rodríguez, y Federico Ruiz Salvador. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.

Santa Teresa de Jesús. *Obras Completas*. 5ª ed. Dir. Alberto Barrientos. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.

----- . *Obras Completas*. 17ª ed. Dir. Tomás Álvarez. Burgos: Monte Carmelo, 2014.

----- . *Castillo Interior. Reproducción facsimilar del texto y Transcripción Paleográfica*. Vol I y II. Dir. Tomas Álvarez. Burgos: Monte Carmelo, 2011.

Silverio de Santa Teresa. *Procesos de beatificación y canonización*. Tomo II. BMC 19. Burgos: Monte Carmelo, 1935.

Urquiza, Julen. *Procesos de Beatificación y Canonización de la Madre Teresa de Jesús*. Tomos I-V. BMC 35-40. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2015.

Estudios teresianos de referencia

Almansa, Julio. “La amistad en el epistolario teresiano”. *Monte Carmelo* 122 (2014): 7-34.

Álvarez, Aniano. “Seguir a Cristo: la experiencia y la lección de santa Teresa”. *Vida Religiosa* 52 (1982): 85-92.

Álvarez, S. “Glosas teresianas. El primer texto mariano de santa Teresa: «Vida», c. 1”. *Monte Carmelo* 97, nº 1 (1989): 159-168.

Álvarez, Tomás. *Cultura de Mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa de Jesús*.
Burgos: Monte Carmelo, 2006.

----- . *Estudios teresianos*. Vol. 1 al 5. Burgos: Monte Carmelo, 1995-2014.

----- . *Comentarios a "Vida", "Camino" y "Moradas" de santa Teresa. Para la reflexión y oración personal y de grupo*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.

----- . "Un testigo fuerte de esperanza cristiana. Teresa de Jesús". En *Estudios teresianos*. Dir. Tomás Álvarez, 3:173-188. Burgos: Monte Carmelo, 1996.

----- . "Santa Teresa y las mujeres en el Iglesia. Glosa al texto teresiano de «Camino 3»". *Monte Carmelo* 89, nº 1 (1981): 121-132.

----- . "Alegría". En *DST*, 28-32.

----- . "Alma". En *DST*, 32-37.

----- . "Amigos". En *DST*, 38-42.

----- . "Amistad". En *DST*, 42-45.

----- . "Apóstoles, apostolado". En *DST*, 51-52.

----- . "Camino de Perfección". En *DST*, 95-97.

----- . "Camino espiritual". En *DST*, 98-100.

----- . "Cruz.". En *DST*, 185-190.

----- . "Flos Sanctorum". En *DST*, 888.

----- . “Ibáñez, Pedro, O.P.”. En *DST*, 937-938.

----- . “María Bautista (Ocampo), ocd”. En *DST*, 1009-1010.

----- . “Salazar, Gaspar de, S.J.”. En *DST*, 1129-1131.

----- . “Teresa de Jesús”. En *DST*, 584-597.

----- . “Tipología bíblica”. En *DST*, 597-612.

----- . “Toledo, García de, O.P.”. En *DST*, 1163-1164.

Banbridge, Margarita María. “Mujer/es”. En *DST*, 451-456.

Barrientos, Alberto, dir. *Introducción a la lectura de santa Teresa*. 3ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014.

Bengoechea, Ismael. *Teresa y las gentes*. Cádiz: Padres Carmelitas, 1982.

Biló, María Daniela. “En la bienaventuranza de la espera. Esperanza y experiencia escatológica en santa Teresa de Jesús”. Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2014.

Borriello, Luigi. “Amore, amicizia e Dio in S. Teresa”. *Teresianum. Ephemerides Carmeliticae* 33 (1982): 282-330.

Bova, Ciro. *Teresa d'Avila. Maestra di vita cristiana*. Napoli: Editrice Domenicana Italiana srl, 2011.

Boyero Castañeda, Ángel. “La Virgen María en la espiritualidad de santa Teresa de Jesús”. Tesis de Licenciatura en Teología, Pontificia Facultas Theologica Institutum Spiritualitatis Teresianum Romae, 1977.

Castellano Cervera, Jesús. *Guiones de Doctrina teresiana. Sobre grandes temas de la espiritualidad*. Desierto de las Palmas, Castellón: Centro de espiritualidad santa Teresa, 1981.

----- . “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”. En *ILST*, 156-281.

Castro, Gabriel. “Juan de la Cruz, ocd, San”. En *DST*, 970-977.

Castro Sánchez, Secundino. *La mística de Teresa de Jesús*. Madrid: Fonte - Editorial de Espiritualidad, 2017.

----- . *El camino de lo inefable*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.

----- . *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.

----- . *Cristología Teresiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2010.

----- . *Cristo, Vida del Hombre. El camino cristológico de Teresa confrontado con el de Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1991.

----- . *Ser cristiano según santa Teresa*. 2ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1985.

Catela Marcos, Isidro, ed. *La oración, fuerza que cambia el mundo. Actas del V Congreso Internacional de la Fundación Joseph Ratzinger - Benedicto XVI, en el contexto del V Centenario del nacimiento de santa Teresa*. Madrid: BAC - Universidad Francisco de Vitoria – Fundación Ratzinger, 2015.

Cerezo Galán, Pedro. “La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús”. En *La recepción de los místicos, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Ávila, 20-26 de*

septiembre de 1996. Dir. Salvador Ros García, 171-204. Salamanca: Pontificia Universidad de Salamanca – CITEs, 1997.

Cuártas Londoño, Rómulo. *Experiencia Trinitaria de santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

----- . “La espiritualidad trinitaria de santa Teresa de Jesús”. Tesis Doctoral, Pontificia Universidad Comillas Madrid, 2004.

Deneuveville, Dominique. *Santa Teresa de Jesús y la mujer*. Barcelona: Herder, 1966.

Diego Sánchez, Manuel y Secundino Castro Sánchez. *Cuentas de Conciencia. La otra autobiografía. Santa Teresa de Jesús. Texto crítico y comentario*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2013.

Díez, Miguel Ángel. “Seguimiento de Cristo”. En *DST*, 537-542.

----- . “Vivir en obsequio de Jesucristo. Sugerencias teresianas en torno al capítulo II de las «Declaraciones O.C.D.»”. *Monte Carmelo* 88, nº 1 (1980): 125-182.

Dobhan, Ulrich. “Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer”. En *CIT*, 1:121-136

----- . “No una Teresa barroca, sino con la pluma en la mano”. *Iglesia viva* 263 extra (2015): 69-74.

Egido Martínez, Teófanos, Víctor García de la Concha, y Olegario González de Cardedal, dirs. *Congreso Internacional Teresiano. 4-7 Octubre, 1982*. Vol. I y II. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca - Ministerio de Cultura, 1983.

----- . “Presencia de la religiosidad popular en santa Teresa”. En *CIT*, 1:197-227.

----- . “Ambiente histórico”. En *ILST*, 63-155.

Escobar, José Arcesio. *Experiencia cristocéntrica de Teresa de Jesús. De la unión con Cristo a la comunión con el hombre*. Bogotá: San Pablo, 2006.

Estévez López, Elisa. “Santa Teresa nos cuenta cómo lee la Biblia”. *Estudios Eclesiásticos* 91, nº 357 (2016): 255-291.

García, Ciro. *Santa Teresa de Jesús. Nuevas claves de lectura*. Burgos: Monte Carmelo, 1998.

----- . “Caridad, Teología y espiritualidad de la”. En *DST*, 112-122.

----- . “Esperanza, Teología y espiritualidad de la”. En *DST*, 256-265.

----- . “Cristología actual y seguimiento de Cristo en la espiritualidad teresiano-sanjuanista”. *Monte Carmelo* 103 (1995): 3-24.

García de Castro, José. “San Ignacio de Loyola y santa Teresa de Jesús”. En *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad. Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento*. Vol. 2. Dir. Francisco Javier Sancho Fermín, Rómulo Cuartas Londoño, y Jerzy Nawojowski, 2:215-239. Burgos: Monte Carmelo – CITEs, 2016.

García de la Concha, Víctor. *El arte literario de santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1978.

García Mateo, Rogelio. *Mística trinitaria. Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de Ávila*. Roma: Aracne, 2014.

García Ordás, Ángel María. *Teresa de Jesús. Presencia y Experiencia (Claves de interpretación)*. 2ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011.

----- . “Psicología de santa Teresa”. *Revista de Espiritualidad* 44, nº 175 (1985): 337-349.

García Rojo, Jesús, ed. *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano, Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 22 al 24 de octubre de 2014*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2015.

Gil Muñoz, María Teresa. “La noche oscura de Teresa de Jesús (Aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica)”. Tesis Doctoral, Pontificia Universidad Comillas Madrid, 2017.

Giovanna della Croce. “La «Vita Christi» di Landolfo de Sassonia e S. Teresa d’Avila”. *Carmelus* 29 (1982): 87-110.

Golay, Didier-Marie y Emmanuel Renault. *Goûter la Parole. Thérèse d’Avila commente les Écritures*. París: Les Éditions du Cerf, 2016.

González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística. Santa Teresa de Jesús–San Juan de la Cruz*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2013.

González Novalín, José Luis. “Teresa de Jesús y el Luteranismo en España”. En *CIT*, 1:351- 387.

González, Luis Jorge. “Enfermedades/enfermos”. En *DST*, 245-250.

Guerra, Augusto. “Teresa de Jesús seductora. Presencia de Teresa de Jesús en la espiritualidad actual”. *Revista Confer* 54, nº 206 (2015): 267-282.

Herráiz García, Maximiliano. *Sólo Dios basta. Claves de espiritualidad teresiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.

------. *A zaga de tu huella. Estudios teresianos y sanjuanistas*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

------. *El seguimiento de Jesucristo en los santos del Carmelo*. Colección Formación básica carmelitana 2. México: Santa Teresa – Orden de Carmelitas Descalzos de México, 2005.

------. *La oración, historia de amistad*. 7ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014.

Igirukwayo, Antoine Marie Zacharie. *Regard africain sur Thérèse de Jésus*. Yaoundé, Cameroun: Editions de l'ordre des Carmes Déchaux, 2015.

Kaufmann, Cristina. *La fascinación de una presencia. Hacia una experiencia sana de Dios*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007.

Kristeva, Julia. *Teresa. Amor mío. Santa Teresa de Ávila*. Barcelona: Paso de Barca, 2015.

Lauzeral, Pedro. *Teresa de Jesús. Mujer y maestra*. Madrid: Paulinas, 1981.

Llamas-Martínez, Enrique. “Teresa de Jesús y los alumbrados. Hacia una revisión del «alumbradismo» español del siglo XVI”. En *CIT*, 1:137-167.

Llamas, Román. *Biblia en santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007.

López Díaz-Otazu, Ana María. *Experiencia de fe en Teresa de Jesús*. Madrid: Narcea, 1981.

------. “La personalidad de Teresa de Jesús”, *Teología Espiritual* 26 (1982): 177-209.

Loureiro de Araújo, José Eduardo. “«Representar a Cristo» (V 9,4): significado y valor de la imaginación en el proceso espiritual según santa Teresa de Ávila”. Tesis de Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Comillas Madrid, 2018.

----- . “«Representar a Cristo» (V 9,4): la imaginación en el proceso espiritual de santa Teresa”. *Revista de Espiritualidad* 77, nº 307 (2018): 161-299.

Málax, Félix. “Desasimiento”. En *DST*, 204-207.

----- . “Determinación”. En *DST*, 214-218.

----- . “Humildad”. En *DST*, 338-342.

Marcos, Juan Antonio. *Teresa de Jesús. La Transparencia del Misterio*. Madrid: San Pablo, 2015.

----- . “Argumentación y hermenéutica en el discurso teresiano”. En *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano, Universidad Pontificia de Salamanca*. Salamanca, 22 al 24 de octubre de 2014. Ed. Jesús García Rojo, 223-234. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2015.

----- . *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.

----- . *Un viaje a la plenitud. El ‘Camino de Perfección’ de Teresa de Jesús*. 2ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011.

----- . “Trastornar la retórica (sobre tónica y retórica teresianas)”. *Revista de espiritualidad* 56, nº 222-223 (1997): 143-160.

----- . “La prosa teresiana. Lengua y literatura”. En *ILST*, 283-329.

Martín del Blanco, Mauricio. *Santa Teresa de Jesús. Mujer de ayer para el hombre de hoy*. Bilbao: Mensajero, 1975.

----- . “Santa Teresa de Jesús es hija de la Virgen María en vida, experiencia mística y doctrina”. *Monte Carmelo* 115, nº 3 (2007): 215-229.

----- . “La Virgen María en la vida, experiencia y doctrina de santa Teresa de Jesús”. *Monte Carmelo* 106, nº 3 (1998): 389-406.

----- . “Visiones místicas en santa Teresa de Jesús”. *Monte Carmelo* 79 (1971): 243-264.

----- . “Locuciones místicas en santa Teresa de Jesús”. *Monte Carmelo* 78 (1970), 235-364.

----- . “Visiones místicas en santa Teresa de Jesús”. *Monte Carmelo* 76 (1968): 3-59. 367-427.

----- . “María Santísima”. En *DST*, 421-428.

----- . “Pruebas”. En *DST*, 500-501.

----- . “Visiones”. En *DST*, 641-650.

Martínez Larios, Martín. “Raíz bíblica de la mística teresiana. Presencia de la Biblia en la obra teresiana”. Tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas Madrid, 2015.

Moriones, Ildefonso, y Evaristo Renedo. “Gracián, Jerónimo de la Madre de Dios”. En *DST*, 908-916.

- Moltmann, Jürgen. “Mística de Cristo en Teresa de Jesús y Martín Lutero”. *Revista de Espiritualidad* 42, nº 168-169 (1983): 459-478.
- Navarro Puerto, Mercedes. “Teresa de Jesús: un cuerpo para el Señor”. *Revista de Espiritualidad* 40 (1981): 407-471.
- Olga de la Cruz. “Si conocieras el donde Dios... Teresa, Samaritana”. *Revista de Espiritualidad* 67, nº 266 (2008): 9-38.
- Pablo Maroto, Daniel de. *Ser espirituales de veras*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2018.
- . *Santa Teresa de Jesús. Nueva biografía (Escritora, fundadora, maestra)*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014.
- . *Ser y misión del Carmelo teresiano. Historia de un carisma*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011.
- . *Lecturas y Maestros de santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- . *Teresa en oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004.
- . *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1983.
- Pérez, Joseph. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. 3ª ed. Madrid: Algaba, 2015.
- Pozzobon, Giuseppe. “La presenza di Cristo nell’esperienza di S. Teresa di Gesù”. *Io sono con voi tutti i giorni. Collana «Fiamma Viva»* 41 (2000): 267-285.

Rabenarivo, Michel. “La amistad en santa Teresa de Jesús en «Vida» y «Camino de perfección»”. Tesis de licenciatura, Facultad de Teología del Norte de España - Burgos, 2013.

Renedo, Evaristo. “Vida religiosa”. En *DST*, 631-638.

Ros García, Salvador, coord. *La recepción de los místicos: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Ávila, 20-26 de septiembre de 1996*. Ávila – Salamanca: CITEs – Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.

----- . “La otra teología de santa Teresa”. En *Teresa e L’humanum. Congresso teresiano internazionale. Roma, 4-6 novembre 2015*, 307-333. Roma: Edizioni OCD, 2016.

----- . “Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual”. *Revista de espiritualidad* 56 (1997): 51-74.

Rossi, Rosa. *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, 2ª ed. Barcelona: Icaria, 1997.

----- . “Teresa de Jesús. I. La mujer y la Iglesia”. *Mientras tanto* nº 14 (1983): 63-80.

Sánchez-Caro, Jesús. *La enferma Teresa de Ávila*. Burgos: Fonte - Monte Carmelo - CITEs, 2017.

Sancho Fermín, Francisco Javier, Rómulo Cuartas Londoño, y Jerzy Nawojowski, dirs. *Teresa de Jesús: patrimonio de la humanidad. Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*. Vol. 1 y 2. Burgos: Monte Carmelo – CITEs, 2016.

----- . coord. *La identidad de la Mística. Fe y Experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400*

años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús. Ávila: Monte Carmelo – CITEs, 2014.

-----, coord. *La meditación teresiana*. Ávila: CITEs, 2012.

-----, “Los místicos: testigos de la felicidad posible”. En *La mística frente al sufrimiento*. Dir. Francisco Javier Sancho Fermín, 125-165. Ávila: CITEs, 2006.

Schlatter Navarro, Antonio. “La afectividad en santa Teresa de Jesús (2ª parte)”. *Monte Carmelo* 125, nº 3 (2017): 647-699.

-----, “La afectividad en santa Teresa de Jesús (1ª parte)”. *Monte Carmelo* 125, nº 2 (2017): 439-478.

Sobrino Chomón, Tomás. *Procesos para la beatificación de la madre Teresa de Jesús. Edición crítica*. Vols. I y II. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2008.

Souvignier, Britta. *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008.

Steggink, Otger. *Experiencia y realismo en santa Teresa y San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1974.

-----, “Experiencia de Dios y afectividad. ¿Cuán afectiva es la mística? y ¿cuán mística es la afectividad en Teresa de Jesús?”. En *CIT*, 2: 1057-1073.

Uribe Jaramillo, Enrique. *Amistad: plenitud humana. Santa Teresa de Ávila, maestra de amistad*. Bogotá: Ecco, 1977.

Valpuesta, Pedro María. “La Virgen María en santa Teresa de Jesús”. *Monte Carmelo* 89, nº 2 (1981): 183-208.

Vasse, Denis. *L'autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

Watt, Ninfa. "El estilo de santa Teresa en un mundo antifeminista". *Monte Carmelo* 92, nº 2 (1984): 287-318.

Weber, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Estudios específicos sobre *Las Moradas*

Álvarez, Tomás. *Comentarios al "Castillo Interior" de santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2015.

----- . "Jesucristo en la experiencia de santa Teresa". En *Estudios teresianos*, 3:11-43. Burgos: Monte Carmelo, 1996.

----- . "Jesucristo en Teresa de Jesús". En *Estudios teresianos*, 3:353-363. Burgos: Monte Carmelo, 1996.

----- . "«Poned los ojos en el Crucificado». Moradas VII, 4,8". En *Estudios teresianos*, 3: 481-490. Burgos: Monte Carmelo, 1996.

Alvira, Maria Isabel. *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'héroïsme*. Paris: F.X. de Guibert O.E.I.L., 1992.

Castellano Cervera, Jesús. "Cristo e Teresa d'Avila. I dialoghi della speranza". *La spiritualità della speranza. Collana «Fiamma Viva»* 46 (2005): 95-116.

----- . "El Castillo Interior de santa Teresa de Jesús. Presentación y hermenéutica teológica de un libro cumbre de la mística universal". *Cistercium* 55, nº 239 (2005): 587-610.

- . “Il cammino del cristiano nel «Castello Interiore» di santa Teresa”. *Il cammino spirituale cristiano. Collana «Fiamma Viva»* 45 (2004):159-185.
- . “El entramado bíblico del Castillo Interior”. *Revista de Espiritualidad* 56, nº. 222-223 (1997):119-142.
- . “Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposica como ejemplo de una teología simbólica”. *Revista de Espiritualidad* 41, nº 165 (1982): 531-566.
- . “Cristo imagen y camino del hombre nuevo. Doctrina espiritual de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz”. *Teología Espiritual* 26 (1982): 251-269.
- Castro Sánchez, Secundino. “Las Moradas teresianas y el seguimiento evangélico”. *Estudios Eclesiásticos* 90, nº 354 (2015): 445-477.
- . “Presencia y trasfondo del evangelio de Juan y de la tradición joánica en el libro de Moradas”. En *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano, Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 22 al 24 de octubre de 2014*. Ed. Jesús García Rojo, 323-335. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2015.
- . “El libro de *Moradas*. Una espiritualidad de luminosa oscuridad”. *Teresianum* 66 (2015): 229-257.
- . “Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía”. En *LMCI*, 251-273.
- Guerra Sancho, Santiago. “El gusano de seda y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual”. En *LMCI*, 371-399.

Herráiz García, Maximiliano. *Introducción al Castillo Interior de Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.

Izquierdo Sorli, Montserrat. *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*. Ávila: Diputación Provincial de Ávila – Institución Gran Duque de Alba, 1993.

Mas Arrondo, Antonio. *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2004.

----- . *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las Séptimas Moradas del Castillo Interior*. Ávila: Diputación Provincial de Ávila – Institución Gran Duque de Alba, 1993.

----- . “El itinerario espiritual en el Castillo Interior”. En *LMCI*, 223-239.

Navarro Puerto, Mercedes. *Psicología y Mística. Las Moradas de santa Teresa*. Madrid: San Pio X, 1991.

Pablo Maroto, Daniel de. “La vida en Cristo y seguimiento de su destino y misión. Las moradas VII de santa Teresa de Jesús”. *Monte Carmelo* 123, nº3 (2015): 657-682.

Prieto Hernández, Juan Miguel. “Los orígenes de la alegoría del Castillo Teresiano”. *Teresianum. Ephemerides Carmeliticae* 42, nº 2 (1991): 585-608.

Sancho Fermín, Francisco Javier, y Rómulo Cuartas, dirs. *Las Moradas del Castillo Interior de santa Teresa. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento*. Ávila: Monte Carmelo – CITEs, 2014.

Serrano Pérez, Agustina. *Una propuesta de antropología teológica en el Castillo Interior de santa Teresa*. Ávila: Diputación Provincial de Ávila - Institución Gran Duque de Alba, 2011.

Stein, Edith. "El castillo interior". En *Obras Completas. Escritos Espirituales (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942)*. Vol. V. Dir. Julen Urkiza, y Francisco Javier Sancho Fermín, 5:79-106. Burgos: El Carmen - Editorial de Espiritualidad - Monte Carmelo, 2004.

Rocchetti, Antonella. "Antropología teresiana. Acercamiento humano a Teresa de Ávila". Tesis Doctoral, Universidad de Oviedo, 1999.

Vázquez Fernández, Antonio. "Las «Moradas del Castillo Interior» como proceso de individuación". En *CIT*, 2: 1075-1121.

-----". "Notas para una lectura de las 'Moradas' de santa Teresa desde la psicología profunda", *Revista de Espiritualidad* 41, nº 165 (1982): 463-530.

Welch, John. *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001.

Estudios bíblico-teológicos

AA.VV. *Antropologia Soprannaturale*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2003.

AA.VV. *El Seguimiento de Jesús. Cátedra Chaminade*. Madrid: PPC – Fundación Santa María, 2004.

AA.VV. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder, 1998.

- AA.VV. *Maestros y Testigos. Colección Diáspora*. Valencia: Fundación Universitaria Chaminade – Tirant Humanidades, 2014.
- Aeropagita, Pseudo Dionisio. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Agustín, San. *Obras Completas. Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*. Tomo XVIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- . *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*. Tomo XIV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- . *Sobre la santa virginidad*. Tomo XII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- . *Confesiones*. Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.
- Albrecht, Barbara y Hans Urs von Balthasar. *Seguir a Jesús en medio de este mundo*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1980.
- Aleixandre, Dolores, Juan Martín Velasco, y José Antonio Pagola. *Fijos los ojos en Jesús. En los umbrales de la fe*. Madrid: PPC, 2012.
- Alves, Herculano. *Simbolos en la Biblia*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Alonso Alonso, Florentino. “Samaritana”. En *Diccionario de Jesús de Nazaret*. Dir. Felipe Fernández Ramos, 1193-1195. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Alonso, Pablo. *The Whoman Who Changed Jesus: Crossing Boundaries in Mk 7,24-30*. Leuven: Peeters, 2011.
- Ancilli, Ermanno. *Diccionario de Espiritualidad*. Barcelona: Herder, 1987.

- Andia y Elio, Ysabel de. *Homo Viator. Antropología del camino espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.
- Antioquía, Ignacio de. *Cartas*. Intro. y trad. Juan José Ayán Calvo. Madrid: Ciudad Nueva, 1999).
- Aparicio Rodríguez, Ángel y Joan Canals Casas, dirs. *Diccionario teológico de la vida consagrada*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1998.
- . *Suplemento al Diccionario de la vida consagrada*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2005.
- . “Seguimiento «más de cerca»”. En *Suplemento al Diccionario de la vida consagrada*. Dir. Ángel Aparicio Rodríguez, 1027-1053. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2005.
- Arzubialde, Santiago G. *Theologia Spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús*. Vol. I. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1989.
- . “Configuración (Rom 8,29) y Vida en Cristo. El tránsito gradual del «seguimiento» a la *configuración* con Cristo en su misterio pascual”. En *ESC*, 73-129.
- Auer, Alfons. “Imitación. Estudio histórico”. En *Conceptos Fundamentales de la Teología*. 2ª ed. Dir. Heinrich Fries, 1:762-766. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Augrain, Charles, y Jacques Guillet. “Obediencia”. En *Vocabulario de teología bíblica*. 17ª ed. Dir. Xavier Léon-Dufour, 602-604. Barcelona: Herder, 1996.
- Austin, John L. *Como hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1990.

Balz, Horst, y Gerhard Schneider, eds. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I y II. Salamanca: Sígueme, 1998.

Balthasar, Hans Urs von. *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*. Madrid: Guadarrama, 1964.

----- . *Ensayos Teológicos II. Sponsa Verbi*. Madrid: Guadarrama, 1964.

----- . *Solo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 2011.

Bara Bancel, Silvia. “La Escuela Mística Renana y *Las Moradas* de santa Teresa”. En *LMCI*, 179-219.

Barcenilla, Juan José, y Áureo Martín Labajos, coords. *La mística en el siglo XXI*. Madrid: Trotta – Centro Internacional de Estudios Místicos, 2002.

-----, y Lorenzo Piera, coords. *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta – Centro Internacional de Estudios Místicos, 2001.

Barbaglio, Giuseppe. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Salamanca: Sígueme, 1992.

Battaglia, Vincenzo. “Imitación de Cristo”. En *Diccionario de Mística*. Dir. Luigi Borriello, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio, y Noccolò Suffi, 894-897, Madrid: San Pablo, 2002.

Bauder, Wolfgang. “(μιμείομαι) Imitación”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. II. Dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, 2:625-626. Salamanca: Sígueme, 1999.

Bauer, Johannes B., dir. *Diccionario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1985.

----- . “Mujer (γυνή)”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol I. Ed. Horst Balz, y Gerhard Schneider, 1:805-807. Salamanca: Sígueme, 1996.

----- . “Vino”. En *Diccionario de teología bíblica*. Dir. Johannes B. Bauer, 1056-1059. Barcelona: Herder, 1985.

Becker, Jürgen. *Pablo. El apóstol de los paganos*. Salamanca: Sígueme, 1996.

Bernard, Charles André. *Teología Espiritual*. Salamanca: Sígueme, 2007.

----- . *Teología Mística*. Burgos: Monte Carmelo, 2006.

Berardino, Angelo Di, dir. *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*. 2ª ed. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 1998.

Blanco, Severiano. “Seguimiento. Fundamentación bíblica”. En *Diccionario teológico de la vida consagrada*. Dir. Ángel Aparicio Rodríguez y Joan Canals Casas, 1616-1624. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989.

Blendinger, Christian. “Seguimiento (ἀκολουθέω)”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. II. Dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, 2:616-618. Salamanca: Sígueme, 1999.

Blinzler, Josef. “Filiación”. En *Diccionario de teología bíblica*. Dir. Johannes B. Bauer, 404-413. Barcelona: Herder, 1985.

Boff, Leonardo. *Jesucristo el Liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 2000.

Bonhoeffer, Dietrich. *El precio de la gracia. El seguimiento*. 4ª ed. Salamanca: Sígueme, 1995.

Borriello, Luigi, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio, y Nocollò Suffi, dirs. *Diccionario de Mística*. Madrid: San Pablo, 2002.

-----, Maria Rosaria Del Genio, y Tomás Spidlík, eds. *La Mística. Palabra por palabra (500 voces de la A a la Z)*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.

-----, “Experiencia mística”. En *Diccionario de Mística*. Dir. Borriello, Luigi, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio, y Noccolò Suffi, 686-704. Madrid: San Pablo, 2002.

-----, “Experiencia mística”. En *La Mística. Palabra por palabra (500 voces de la A a la Z)*. Ed. Luigi Borriello, Maria Rosaria Del Genio, y Tomás Spidlík, 163-164. Burgos: Monte Carmelo, 2008.

Braumann, George. “Forma (μορφή)”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. I. Dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, 1:591-594. Salamanca: Sígueme, 1999.

Breck, John. “Imitación de Jesucristo”. En *DCT*, 598-600.

Büchsel, Friedrich. “ἀπαλλοτριώω (alienar)”. En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Ed. Gerhard Kittel, y Gerhard Friedrich, 42. Michigan: Libros Desafío, 2002.

Castelao, Pedro. *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*. Maliaño: Sal Terrae, 2015.

Castillo, José María. *El Seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1986.

Castro Sánchez, Secundino. *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, 2001.

- Cavallera, F., J. De Guibert, y M. Viller, dirs. *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Tome VII. París: Beauchesne, 1971.
- Chevalier, Jean, y Alain Gheerbrant. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1993.
- Chrétien, Jean-Louis. *La llamada y la respuesta*. Trad. Juan Alberto Sucasas. Madrid: Caparrós, 1997.
- Ciardi, Fabio. “Seguimiento”. En *Diccionario de Mística*. Dir. Luigi Borriello, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio, y Noccolò Suffi, 1580-1582. Madrid: San Pablo, 2002.
- Cirlot, Juan-Eduardo. *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Labor, 1979.
- Coda, Piero. *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia, y teología del Dios de los cristianos*. 3ª ed. Salamanca: Secretariado trinitario, 2010.
- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, dirs. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. I y II. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Coenen, Lothar. “καλέω (llamar), κλήσις (llamada, vocación)”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. II. Dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, 2:9-15. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Comisión Teológica Internacional. *Documentos 1969-1996. Cuestiones selectas de cristología*. 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Conferencia Episcopal Española. *Ritual del bautismo de niños*. Madrid: Libros litúrgicos, 2008.

Cothenet, Édouart. "Imitation du Christ. I. Dans l'Écriture". En *Dictionnaire de Spiritualité*. Tome VII. Deuxième partie. Dir. F. Cavallera, J. De Guibert, y M. Viller, 7:1548-1555. París: Beauchesne, 1971.

Cullmann, Oscar. *Cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1998.

Cuviller, Élian. "Filiación". En *DCT*, 500-502.

Diego Sánchez, Manuel. *Historia de la Espiritualidad Patrística*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992.

Dinzelbacher, Peter, ed. *Diccionario de Mística*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

Domínguez Morano, Carlos. *El "Otro" de los místicos. Reflexiones desde el psicoanálisis. Discurso inaugural 2016-2017*. Granada: Facultad de Teología. Institución Universitaria de la Compañía de Jesús, 2016.

----- . *La aventura del celibato evangélico. Sublimación o represión, Narcisismo o alteridad*. 2ª ed. Vitoria: Frontera – Instituto teológico de vida religiosa, 2004.

----- . *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001.

----- . *Experiencia mística y psicoanálisis*. Maliaño: Sal Terrae, 1999.

Duby, Georges, y Michelle Perrot, dirs. *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*. Tomo 2. Madrid: Taurus, 1992.

Dunn, James D.G. *La llamada de Jesús al seguimiento*. Santander: Sal Terrae, 2001.

Duquoc, Christian. *Cristología. El hombre Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1969.

------. *Jesús. Hombre libre*. Salamanca: Sígueme, 1992.

Ebel, Günther. “Camino, comportamiento (ἀναστρέφω, ὁδός, περιπατέω, πορεύομαι)”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. I. Dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, 1:208-218. Salamanca: Sígueme, 1999.

Estévez López, Elisa. *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*. 2ª ed. Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2008.

------. “Prácticas compasivas y visibilidad femenina”. *Reseña Bíblica. La mujer en la Biblia* 14 (1997): 23-34.

Estrada, Juan Antonio. *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*. Madrid: Trotta, 2018.

Faber, Eva-Maria. “Gracia”. En *DCT*, 529-534.

Feiner, Johannes y Magnus Löhrer, dirs. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de Salvación*. Tomo III, IV, V, VI. Madrid: Cristiandad, 1992.

Fernández Álvarez, Manuel. *Casadas, monjas, ramerías y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*. Madrid: Espasa, 2002.

Fernández, Bonifacio. “Seguimiento. Reflexión teológica”. En *Diccionario teológico de la vida consagrada*. Dir. Ángel Aparicio Rodríguez, y Joan Canals Casas, 1624-1641. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989.

Fernández Ramos, Felipe, dir. *Diccionario de Jesús de Nazaret*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

- Ferrater Mora, José. "Imperativo". En *Diccionario de Filosofía*. Dir. José Ferrater Mora, 3:1772-1776. Madrid: Grandes Obras de la Cultura - RBA, 2010.
- Fiores, Stefano de, Tullo Goffi, y Augusto Guerra, dirs. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. 5ª ed. Madrid: San Pablo, 1991.
- Fisichella, Rino. "Lenguaje". En *Diccionario de Teología Fundamental*. Dir. René Latourelle, y Rino Fisichella, 825-826. Madrid: Paulinas, 1992.
- Flick, Maurizio, y Zoltan Alzeghy. *Antropología Teológica*. 9ª ed. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Floristán, Casiano, y Juan José Tamayo, eds. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993.
- Forte, Bruno. *La Iglesia, Icono de la Trinidad*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- . *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- . *Trinidad como historia*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Francisco. *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- Fries, Heinrich, dir. *Conceptos Fundamentales de la Teología*. 2ª ed. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Galilea, Segundo. *El Seguimiento de Cristo*. Bogotá: San Pablo, 2006.
- Gamarra, Saturnino. *Teología Espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

García Arenas, Paula Andrea. “El trasfondo histórico de la sección de los panes en el evangelio de Marcos”. Tesis doctoral, Universidad Pontificia Bolivariana – Medellín, 2016.

García-Baró, Miguel. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, 2006.

García, Ciro. *Antropología Teológica y Espiritualidad*. Madrid: Instituto de Espiritualidad a distancia agregado al Teresianum de Roma, 1985.

------. “La prospettiva antropológica dell’orazione in Teresa e Giovanni della Croce”. En *Antropologia Soprannaturale*. AA.VV., 100-142. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2003.

García, Jesús Manuel. *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e Interdisciplinariedad*. Salamanca: Sígueme, 2015.

García de Castro Valdés, José. “La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (+1377) e Ignacio de Loyola (+1556). A propósito de un gran libro”. *Estudios Eclesiásticos* 86, n° 338 (2011): 509-546.

-----, y Santiago Madrigal Terrazas, eds. *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy. Libro homenaje a los profesores Santiago Arzubialde S.J., Secundino Castro O.C.D. y Rafael María Sanz de Diego S.J.* Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011.

García-Lomas, Juan Manuel, y José Ramón García-Murga, eds. *El seguimiento de Cristo*. Madrid: PPC – Universidad Pontificia Comillas, 1997.

Garrido, Elisa, ed., Pilar Folguera, Margarita Ortega, y Cristina Segura. *Historia de las mujeres en España*. Madrid: Síntesis, 1997.

- Gärtner, Burkhard. “Sufrimiento”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. II. Dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, 2: 680-689. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Gesteira Garza, Manuel. “La llamada y el seguimiento de Jesucristo”. En *ESC*, 33-72.
- Gnilka, Joachim. *El evangelio según san Marcos. Mc 8,27-16,20*. 3ª ed. Vol. 2. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Gomá Lanzón, Javier. *Imitación y experiencia*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015.
- . *La raíz de la Esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Grelot, Pierre. *La condición femenina en el Nuevo Testamento*. Madrid: PPC, 1995.
- Greshake, Gisbert. *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.
- . *Creer en el Dios Uno y Trino. Una clave para entenderlo*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- . *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* Salamanca: Sígueme, 2014.
- Guijarro Oporto, Santiago. *El camino del discípulo*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- . *Jesús y sus primeros discípulos*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007.
- , José Antonio Pagola, José Antonio Badiola Sáenz de Ugarte, y José María Uriarte Goiricelaya. *La comunidad de Jesús*. San Sebastián: Editorial Diocesana, 2007.

- Günther, Walther. “Mujer (γυνή). Para la praxis pastoral”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. II. Dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, 2:135-137. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber de su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. 8ª ed. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Haag, Herbert, y A. Van den Born. “María Magdalena”. En *Diccionario de la Biblia*. 9ª ed., 1189-1190. Barcelona: Herder, 1987.
- Hahn, Ferdinand. “Hijo”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol II. Ed. Horst Balz, y Gerhard Schneider, 2:1824-1856. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Han, Byung-Chul. *La salvación de lo bello*. Barcelona: Herder, 2015.
- Häring, Bernard. *La ley de Cristo*. Vol. I. Barcelona: Herder, 1965.
- Hauck, F. “μένω”. En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Ed. Gerhard Kittel, y Gerhard Friedrich, 450. Michigan: Libros Desafío, 2002.
- Hengel, Martin. *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Jeremias, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús*. 7ª ed. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Jerónimo, San. *Obras completas. Epistolario I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- Johnston, William. *Teología Mística. La ciencia del amor*. Barcelona: Herder, 2003.

Juan Pablo II. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1997.

----- . *Carta Encíclica Veritates splendor*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

Kasper, Walter. *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Maliaño: Sal Terrae, 2012.

----- . *Jesús el Cristo*. 9ª ed. Salamanca: Sígueme, 1994.

Kittel, Gerhard y Gerhard Friedrich, eds. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Michigan: Libros Desafío, 2002.

----- . *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1964.

Kuhli, Horst. “εἰκόν (imagen, semejanza, arquetipo)”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol I. Ed. Horst Balz, y Gerhard Schneider, 1:1180-1190. Salamanca: Sígueme, 1996.

Lacoste, Jean-Yves, dir. *Diccionario crítico de teología*. Madrid: Akal, 2007.

-----, y Nicolas Lossky. “Fe. Teología histórica y sistemática”. En *DCT*, 490-498.

Larsson, Edvin. “μιμέομαι *mimeomai* imitar”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Ed. Horst Balz, y Gerhard Schneider (Salamanca: Sígueme, 1998), 2:287-291. Salamanca: Sígueme, 1996.

Lasanta, Pedro Jesús. *Benedicto XVI: Diccionario de enseñanzas*. Logroño: Horizontes, 2013.

Latourelle, René, y Rino Fisichella, dirs. *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992.

Ledeur, Étienne. "Imitation du Christ. II Tradition Spirituelle". En *Dictionnaire de Spiritualité*. Tome VII. Deuxieme partie. Dir. F. Cavallera, J. De Guibert, y M. Viller, 7:1562-1587. París: Beauchesne, 1971.

Léon-Dufour, Xavier. *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*. 6ª ed. Salamanca: Sígueme, 1999.

-----, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21*. Salamanca: Sígueme, 1998.

-----, dir. *Vocabulario de teología bíblica*. 17ª ed. Barcelona: Herder, 1996.

-----, "Mujer". En *Vocabulario de teología bíblica*. 17ª ed. Dir. Xavier Léon-Dufour, 568-571. Barcelona: Herder, 1996.

-----, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 13-17*. Salamanca: Sígueme, 1995.

Llamas, Antonio. "Magdalena (María)". En *Diccionario de Jesús de Nazaret*. Dir. Felipe Fernández Ramos, 762-763. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

Lois Fernández, Julio. "Espiritualidad. Espiritualidad del seguimiento". En *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Ed. Casiano Floristán, y Juan José Tamayo, 425-431. Barcelona: Trotta, 1993.

-----, *¿Qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús?* Madrid: Colegio Mayor Chaminade - Fundación Santa María, 1982.

López Amat, Alfredo. *El Seguimiento radical de Cristo. Esbozo histórico de la Vida Consagrada*. Vol. I y II. Madrid: Encuentro, 1987.

Louth, Andrew. “Martirio”. En *DCT*, 748-750.

Luis de Granada, Fray. *Obras Completas*. Madrid: Fundación Universitaria Española - Dominicos de Andalucía, 1998.

Luis de León, Fray. *Obras Completas Castellanas I. El Cantar de los cantares. La perfecta casada. Los nombres de Cristo. Escritos varios*. 5ª ed. Intro. Félix García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

Lutero, Martín. *Comentarios de Martín Lutero. Carta del Apóstol Pablo a los Gálatas*, Vol. II. Trad. Erich Sexauer. Barcelona: Clie, 1998.

Luz, Ulrich. *El Evangelio según san Mateo*. Vol I, II, III. Salamanca: Sígueme, 2001.

Mancho Duque, María Jesús. *El símbolo de la Noche en san Juan de la Cruz. Estudio Léxico-Semántico*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1982.

----- . *Palabras y símbolos en san Juan de la Cruz*. Madrid: Fundación Universitaria española – Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.

Mara, Maria Grazia. “Pobres-Pobreza”. En *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, 2ª ed., dir. Angelo Di Berardino, 2:1814-1816. Salamanca: Sígueme, 1998.

Marina, José Antonio, y Marisa López Penas. *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama, 1999.

Marcos Rodríguez, Juan Antonio. *Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007.

Martín-Moreno, Juan Manuel. *Personajes del Cuarto Evangelio*. Madrid: Desclée De Brouwer – Universidad Pontificia Comillas, 2001.

Martín Velasco, Juan de Dios. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. 3ª ed. Madrid: Trotta, 2009.

----- . *Mística y Humanismo*. 2ª ed. Madrid: PPC, 2008.

----- . *La experiencia cristiana de Dios*. 5ª ed. Madrid: Trotta, 2007.

----- . *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7ª ed. Madrid: Trotta, 2006.

----- . “Proyecto de fenomenología de la experiencia de Dios”. En *La identidad de la mística. Fe y Experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística. Ávila 21-24 Abril 2014. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*. Dir. Francisco Javier Sancho Fermín, 59-83. Burgos: Monte Carmelo – CITEs, 2014.

----- . “Espiritualidad cristiana en el mundo actual”. *Pensamiento* 69, nº 261 (2013): 601-621.

----- . “La experiencia de Dios, hoy”. *Manresa* 75 (2003): 5-25.

Martínez Díez, Felicísimo. *Creer en Jesucristo. Vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*. 2ª ed., Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007.

Mateos, Juan, y Fernando Camacho. *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*. 3ª ed. Córdoba: El Almendro, 1990.

-----, y Juan Barreto. *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegetico*. 3ª ed. Madrid: Cristiandad, 1982.

----- . *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*. Madrid: Cristiandad, 1981.

Matura, Thadée. “Franciscana (espiritualidad)”. En *DCT*, 510-512.

Mesters, Carlos, y Equipo Bíblico CRB. *Seguir a Jesús: Los Cuatro Evangelios*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2000.

Metz, Johann Baptist. *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona: Herder, 2013.

----- . *Las Órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*. Barcelona: Herder, 1978.

Michel, Otto. “Hijo. Hijo de Dios”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. I. Dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, 1:680-689. Salamanca: Sígueme, 1999.

Milán, Ambrosio de. “Sobre las vírgenes I”. En *Escritos sobre la virginidad*. Intro. y trad. Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.

Mokri, Mohammed. “Perla”. En *Diccionario de los símbolos*. 4ª ed. Dir. Jean Chevalier, y Alain Gheerbrant, 813-816. Barcelona: Herder, 1993.

----- . “Bodega”. En *Diccionario de los símbolos*. 4ª ed. Dir. Jean Chevalier, y Alain Gheerbrant, 194. Barcelona: Herder, 1993.

Moliner, María. *Diccionario del uso del Español*. 2ªed. Madrid: Gredos, 2004.

Moliner, José María. *Historia de la espiritualidad*. Burgos: Monte Carmelo, 1972.

Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza*. 6ª ed. Salamanca: Sígueme, 1999.

- Mongillo, Dalmazio. “Seguimiento”. En *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. 5ª ed. Dir. Stefano de Fiores, Tullo Goffi, y Augusto Guerra, 1717-1728. Madrid: San Pablo, 1991.
- Montes Peral, Luis Ángel. “El comportamiento de las mujeres discípulas en la Pasión de Marcos”. *Estudios Eclesiásticos* 88, nº 344 (2013): 3-44.
- . *Tras las huellas de Jesús. Seguimiento y discipulado en Jesús, los Evangelios y el Evangelio de dichos Q*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Morel, Georges. *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix. Logique*. Vol 2. Paris: Éditions Montaigne, 1960.
- Navarro Puerto, Mercedes, y Marinella Perroni, eds. *Los Evangelios. Narraciones e historia. La Biblia y las mujeres 4*. Colección de exégesis, cultura e historia. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2011.
- . “¿Discípulas en Marcos? Problematización de un concepto”. En *Los Evangelios. Narraciones e historia. La Biblia y las mujeres 4*. Ed. Mercedes Navarro, y Marinella Perroni, 155-179. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2011.
- . “De casa en casa: las mujeres en la Iglesia doméstica lucana”. *Reseña Bíblica* 14 (1997): 35-44.
- . “María”. En *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Ed. Casiano Floristán, y Juan José Tamayo, 761-777. Madrid: Trotta, 1993.
- Nebe, Gottfried. “πολύς *polys* mucho”. En *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Ed. Horst Balz, y Gerhard Schneider, 2:1064-1073. Salamanca: Sígueme, 1996.

- Oepke, Albrecht. “Mujer (γυνή)”. En *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Ed. Gerhard Kittel, y Gerhard Friedrich, 111-113. Michigan: Libros Desafío, 2002.
- Orden Jiménez, Rafael V. *El sistema de la filosofía de Krause: génesis y desarrollo del Panenteísmo*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998.
- Osiek, Carolyn, Margaret Y. Macdonald, y Janet H. Tulloch. *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Osuna, Francisco de. *Tercer Abecedario Espiritual. Místicos Franciscanos españoles II*. Intro. y ed. Saturnino López Santidrián. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Pablo VI. *Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral Gaudium et spes*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1965.
- Pablo Maroto, Daniel de. *Espiritualidad de la Baja Edad Media*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.
- . *Historia de la espiritualidad cristiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990.
- Pagola, José Antonio. *Jesús. Aproximación histórica*. 11ª ed. Madrid: PPC, 2013.
- Panikkar, Raimon. *De la Mística: Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder, 2007.
- . “Mística comparada”. En *La mística en el siglo XXI*. Dir. Juan José Barcenilla, y Áureo Martín Labajos, 223-230. Madrid: Trotta – Centro Internacional de Estudios Místicos, 2002.

- Pellegrini, Silvia. "Mujeres sin nombre en los evangelios canónicos". En *Los Evangelios. Narraciones e historia. La Biblia y las mujeres 4*. Ed. Mercedes Navarro, y Marinella Perronni, 393-432. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2011.
- Pelletier, Anne-Marie. "Mujer. En la Biblia". En *DCT*, 820-821.
- Perroni, Marinella. "Discípulas, pero no Apóstoles: la obra de Lucas". En *Los Evangelios. Narraciones e historia. La Biblia y las mujeres 4*. Ed. Mercedes Navarro, y Marinella Perronni, 181-221. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2011.
- Philips, Gerard. *Inhabitación Trinitaria y Gracia. La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980.
- Pikaza, Xabier. *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2017.
- . *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007.
- . *Sistema, libertad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2001.
- . *Caminando con Jesús. Seguimiento de Cristo y Vida Religiosa*. Vitoria: Instituto Teológico de Vida Religiosa - Frontera, 1999.
- . *Pan, Casa, Palabra. La Iglesia en Marcos*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- . "Filiación". En *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*. Dir. Xabier Pikaza, 390. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007.

----- . “María Magdalena”. En *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*. Dir. Xabier Pikaza, 614-617. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007.

----- . “Marta y María”. En *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*. Dir. Xabier Pikaza, 617-620. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007.

----- . “Mujer”. En *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*. Dir. Xabier Pikaza, 675-689. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007.

----- . “Samaritana”. En *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*. Dir. Xabier Pikaza, 943. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007.

----- . “Vino”. En *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*. Dir. Xabier Pikaza, 1068-1074. Estella: Verbo Divino, 2007.

Piñero Sáenz, Antonio. *Jesús y las mujeres*. Madrid: Trotta, 2014.

Quinzà Lleó, Xavier. *Ordenar el caos interior. Una propuesta espiritual*. Maliaño: Sal Terrae, 2011.

----- . “Figuras cristianas de mediación del deseo: Seguimiento y fe en Jesús”. En *ESC*, 233-251.

Rahner, Karl. “Eterna significación de la Humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”. En *Escritos de Teología*. Tomo III, 47-58. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.

----- . *Curso Fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1998.

----- . *Visiones y Profecías*. Versión española de Miguel Altolaguirre. San Sebastian: Dinor, 1956.

Ramsey, Ian T. *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. London: SCM Press LTD, 1967.

Ratzinger, Joseph. *La Infancia de Jesús*. Madrid: Planeta, 2012.

------. *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Encuentro, 2011.

------. *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Madrid: La Esfera de los libros, 2007.

Renar, Henri, y Pierre Grelot. "Hijo de Dios". En *Vocabulario de teología bíblica*. 17ª ed. Dir. Xavier Léon-Dufour, 384-387. Barcelona: Herder, 1996.

Ricoeur, Paul. *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, 2006.

Rivera, María-Milagros. "El cuerpo femenino y la «querrela de las mujeres» (Corona de Aragón, siglo XV)". En *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*. Tomo 2. Dir. Georges Duby, y Michelle Perrot, 604-616. Madrid: Taurus, 1992.

Rollán Rollán, María del Sagrario. *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de san Juan de la Cruz*. Ávila: Diputación Provincial de Ávila - Institución Gran Duque de Alba, 1991.

------. *Amor y Deseo en san Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2003.

Rordorf, Willy. "Martirio. I. Martirio cristiano". En *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana II*. 2ª ed. Dir. Angelo Di Berardino, 1376-1377. Salamanca: Sígueme, 1998.

Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 6ª ed. Maliaño: Sal Terrae, 2011.

Ruiz Salvador, Federico. *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1998.

------. “Síntesis doctrinal”. En *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*. Dir. A. García Simón, 203-280. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1993.

Sajonia, Ludolfo de (Ludolf von Sachsen), *La Vida de Cristo. Fielmente recogida del evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia*. Tomos I y II. Intro., traduc., y notas de Emilio del Río, S. J. Madrid: Universidad Pontificia Comillas – Institutum Historicum Societatus Iesu, 2010.

Sala, Giovanni. “Imperativo categórico”. En *Diccionario de Filosofía*. Dir. Walter Brugger, 301-303. Barcelona: Herder, 2005.

Sancho Fermín, Francisco Javier, dir. *La mística frente al sufrimiento*. Ávila: CITEs, 2006.

------. *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*. Burgos: Monte Carmelo, 1989.

Schattenmann, Johannes. “Solidaridad. (κοινός) común”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. II. Dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, 2:673-677. Salamanca: Sígueme, 1999.

Schillebeeckx, Edward. *Jesús. La historia de un viviente*, 2ª ed. Madrid: Trotta, 2010.

------. *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995.

------. *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*. Madrid: Cristiandad, 1983.

----- . *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982.

Schrage, Wolfgang. *Ética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Schulz, Anselm. *Nachfolgen und Nachahmen: Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*. München: Kösel, 1962.

Schürmann, Heinnz. *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*. Salamanca: Sígueme, 1982.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Madrid: Trotta, 1996.

Segura Graiño, Cristina. “Las mujeres en la España medieval. La transición del medioevo a la modernidad”. En *Historia de las mujeres en España*. Ed. Elisa Garrido, 115-245. Madrid: Síntesis, 1997.

Sesboüé, Bernard. “Cristo/cristología”. En *DCT*, 325-333.

Sesboüé, Daniel. “Vino”. En *Vocabulario de teología bíblica*. 17ª ed. Dir. Xavier Léon-Dufour, 946-948. Barcelona: Herder, 1996.

Stein, Edith. “Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y la gracia”. En *Edith Stein. Obras selectas*. 2ª ed. Dir. Francisco Javier Sancho Fermín, 603-604. Burgos: Monte Carmelo, 2012.

Ströger, Alois. “Obediencia”. En *Diccionario de teología bíblica*. Dir. Johannes B. Bauer, 715-721. Barcelona: Herder, 1985.

- Sobrino, Jon. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 2010.
- Taschl-Erber, Andrea. “María de Magdala, ¿primera apóstol?”. En *Los Evangelios. Narraciones e historia. La Biblia y las mujeres* 4. Ed. Mercedes Navarro, y Marinella Perronni, 433-454. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2011.
- Tauler, Juan. *Obras*. Ed. y trad. Teodoro H. Martín. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca – Fundación Universitaria Española, 1984.
- Tepedino, Ana María. *Las discípulas de Jesús*. Madrid: Narcea, 1994.
- Theissen, Gerd, y Annette Merz. *El Jesús histórico*. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 2000.
- Thompson, William M. *Fuego y Luz. Mística y Teología*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- Tillard, Jean-Marie R. “Comunión”. En *DCT*, 268-274.
- Torradeñot, Francesc. *Diversidad y libertad espiritual. Desafío actuales y análisis comparativo de clásicos universales de la sabiduría espiritual*. Burgos: Fonte – Monte Carmelo – CITEs, 2016.
- Torres Queiruga, Andrés. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Tunc, Suzanne. *También las mujeres seguían a Jesús*. Maliaño: Sal Terrae, 1999.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2017.

----- . “La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y Papa. Líneas maestras de una cristología espiritual”. En *La oración, fuerza que cambia el mundo*. Ed. Isidro Catela Marcos, 25-55. Madrid: Fundación Vaticana Joseph Ratzinger-Benedicto XVI - Universidad Francisco de Vitoria - Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

Vidal, Marciano. “El seguimiento de Jesús en la teología moral católica”. En *ESC*, 151-179.

Vidal, Senén. *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*. Salamanca: Sígueme, 2003.

----- . “El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general”. En *ESC*, 13-31.

Vizmanos, Francisco de B., dir. *Las Vírgenes Cristianas de la Iglesia Primitiva. Estudio histórico y antología patristica*. Tomo 45. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.

Vorländer, Herwart. “Mujer (γυνή)”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 4ª ed. Vol. II. Dir. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, 2:127-129. Salamanca: Sígueme, 1999.

Waaïjman, Kees. *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*. Salamanca: Sígueme, 2011.

Wénin, André. “La serpiente y la mujer, o el proceso del mal según Génesis 2-3”. *Concilium: Revista Internacional de Teología* 304 (2004): 47-55.

Zevini, Giorgio. *Evangelio según san Juan*. Salamanca: Sígueme, 1995.

Sitios en Internet

-CITeS - Universidad de la Mística:

<http://www.mistica.es/>

-Espiritualidad carmelitana:

Biblioteca Digital Teresiana

<http://bibliotecadigital.jcyl.es/bdter/es/micrositios/inicio.cmd>

De la rueca a la pluma

<http://delaruecaalapluma.wordpress.com/>

Ocd Centroamérica

<http://orar.ocdcentroamerica.org/tablet/concordancias>

-Santa Teresa en sus textos

<http://www.teresavila.com>

-Revista de Espiritualidad:

<http://www.revistadeespiritualidad.com/>

-Istituto di Spiritualità (Gregoriana, Roma):

http://www.unigre.it/struttura_didattica/Spiritualita/index.php