

LA ORACION, CAMINO A DIOS

El pensamiento de Santa Teresa

La oración es el tema central del mensaje de santa Teresa; su primera lección. Fue igualmente el eje de su experiencia: la aventura de su drama personal y el estrato más ancho y más hondo de su interioridad. Sirvió a la Santa para explicarse a sí misma el misterio de la vida cristiana. Le sirvió igualmente, a modo de catalizador doctrinal, para exponerla a los lectores.

Esto solo bastaría a justificar la actualidad de su lección. Hoy nos preocupa fuertemente el problema de la oración. Hasta solicitar del teólogo una respuesta radical y total: qué es oración cristiana; cómo actuarla; cómo meterla en la vida. La actualidad de la lección teresiana no sólo consiste en que sus palabras han llegado vivas hasta nosotros, con sentido para nuestro espíritu, capaces de aferrarnos y comprometernos; sino por su afinidad con nuestra temática y con nuestra crisis de oración¹: es difícil hallar en sus obras páginas sin resonancia en nosotros; podemos replantearle casi todos nuestros problemas: el porqué de la oración personal, más allá de la litúrgica; el cómo superar nuestra reclusión en nosotros y en el mundo, para poder decir palabras que alcancen a Dios; cómo soldar oración y trabajo (la eterna alternativa de acción y contemplación); cómo introducir a Cristo en nuestra oración; cómo salvar la oración en nuestras fórmulas vocales; cómo revivir la oración comunitaria; incluso, cómo llevar a la liturgia la intensidad y las formas fuertes de la oración personal; sobre todo, último problema y el más sentido por ella, ¿existe en la Iglesia y qué sentido tiene la oración infusa, potenciada con la eficacia carismática de la vida mística, a la manera en que la preconizaron los clásicos de la oración cristiana?

Al bucear ahora en el pensamiento de la Santa, no vamos a seguir ese procedimiento de careo entre las preguntas de hoy y las respuestas de ella. Iremos directamente a su enseñanza: qué es oración y cómo hacerla. — Aun así, el tema es tan rico y complejo, en los escritos teresianos, que se imponen varias limitaciones:

¹ Cf. AUGUSTO GUERRA, *Crisis de la oración personal en un mundo secularizado*, en *Revista de Espiritualidad*, 29 (1970) 7-47.

— prescindiremos del *marco histórico*, que tan apretadamente ciñe el pensamiento teresiano, sobre todo en su génesis. La Santa es hija de una Iglesia en crisis. Como en todo trance crítico, los valores fueron redescubiertos y revividos con intensidad. La oración, como expresión y medio de vida cristiana, fue sentida no menos agudamente que en la Iglesia de hoy; pero en términos y dirección diversos de los nuestros. Tanto por parte de la Iglesia, como por parte de los espirituales y de los teólogos. En ese contexto tiene sentido la doble polémica en torno a la oración vocal y en torno a los contemplativos. Y en ese mismo contexto de vida y de pensamiento se sitúan la experiencia y la reflexión teresianos. El explica el tono, ardiente y a veces polémico, de ciertas páginas del *Camino de Perfección* y sobre todo la firmeza y originalidad del testimonio de la Santa. — Lo tendremos en cuenta, pero sin desviar la atención hacia ese lado².

— Prescindiremos de otro aspecto importante del pensamiento teresiano: los *grados de oración*. Una de las ideas maestras de la Santa es que la oración no es un fenómeno ocasional y marginal respecto de la vida, sino algo interno y esencial a la vida misma; y que, en cuanto tal, se realiza como un proceso en marcha; no sólo por estar sometido al régimen progresivo de la vida cristiana, sino por ser en sí mismo un proceso en evolución; como el proceso de amor entre dos enamorados. De ahí la necesidad de tener presentes las etapas de la trayectoria, para poseer una idea exacta de la esencia de la oración. — Lo tendremos en cuenta, pero sin entrar en su estudio.

— Por fin, otra limitación importante: para la Santa es evidente que la realización perfecta de la oración, en el ámbito personal no litúrgico, se da en la oración mística. En ésta habría que buscar algo así como la noción químicamente pura de la oración cristiana; realización sin frustraciones deformantes del diálogo entre Dios y el hombre. — A pesar de ello, se nos imponen las razones prácticas: buscar el pensamiento teresiano en su expresión más elemental y más universalmente válida.

Hechas estas limitaciones, es fácil seguir el pensamiento de la Santa. Como cualquier otro sector de su magisterio, el tema de la oración consta de tres estratos sobrepuestos: el de la ex-

² Cf. TOMÁS DE LA CRUZ, *Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo*, en *Santa Teresa Maestra di Orazione*, Roma 1962, 7-54; y nuestro trabajo *Sentido polémico del Camino de Perfección*.

perencia, el de la reflexión y el de la enseñanza. A la base, el testimonio, minucioso y casi prolijo, de su caso personal: historia de su oración, brote, drama y crisis, plenitud. Un paso cortísimo conduce de la experiencia a la elaboración ideológica: entiende la oración como la ha vivido; y ella vive alerta, intensamente presente a lo que le sucede, incapaz de soportar la marcha a oscuras o en la penumbra; de ahí su peculiar concepción de la oración, y el cuadro de nociones complementarias. Y en éstas se halla el punto de arranque de su magisterio: su elaboración doctrinal no la lleva a teorizar sino a comunicar su experiencia, o a suscitarla y encaminarla en el lector.

I. EXPERIENCIA DE LA ORACIÓN

De la experiencia teresiana, en este momento, nos interesan sólo los datos que preparan la doctrina. Y entre ellos, dada la densidad del relato teresiano, sólo los determinantes. Para reunirlos, nos ceñiremos estrictamente al testimonio autobiográfico³, que en este punto abarca todo el arco de los escritos de la Santa: se abre con la *Relación I* (1560) y culmina en la *Relación VI* (1581), con datos importantes en todas las obras mayores e incluso en el epistolario. Pero la fuente más copiosa para nuestro análisis es el libro de su *Vida* (1565).

A grandes trazos, la Santa pasó por las tres situaciones características del cristiano frente a Dios: *oración espontánea*, sin problema; trance crítico de la *oración difícil*; y flujo de *oración infusa*, recibida y casi impuesta desde arriba, desde el término de la oración misma. De las tres experiencias, la segunda (la lucha por la oración) es la más interesante para nuestro estudio. A través de ella adquiere cuerpo la doctrina teresiana de la oración. Enmarcada en el relato de la *Vida* entre las otras dos experiencias, nos permitirá tratar también de éstas, pero sólo de refilón.

³ Otras fuentes no autobiográficas, de primera calidad, son: la biografía de la Santa escrita por Francisco de Ribera (Salamanca, 1591), dos estudios del espíritu de la Santa, hechos en vida de ésta por teólogos amigos, y publicados por el P. SILVERIO DE S. TERESA (BMC II) con los títulos « Dictamen » (pp. 130-132) e Informe (pp. 133-152); los escritos de JERÓNIMO GRACIÁN y MARÍA DE SAN JOSÉ sobre tema teresiano; y las declaraciones hechas en los Procesos de beatificación de la Santa (BMC, tomos 18, 19, 20). Con todo, ninguno de ellos puede compararse, ni remotamente, a los escritos de la Santa misma.

La primera experiencia. — Nos la refiere el primer capítulo de la Autobiografía: « He lástima cuando me acuerdo las buenas inclinaciones que el Señor me había dado...⁴. Tenía uno [un hermano] casi de mi edad. Juntábamnos entrambos a leer vidas de santos... Como veía los martirios que por Dios las santas pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios, y deseaba yo mucho morir así; no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo, y juntábame con este mi hermano para tratar qué medio habría para esto. Concertábamnos irnos a tierra de moros pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen; y paréceme que nos daba el Señor ánimo en tan tierna edad, si viéramos algún medio, sino que el tener padres nos parecía el mayor embarazo. — Espantábanos mucho el decir que pena y gloria era para siempre en lo que leíamos. Acaecíanos estar muchos ratos tratando de esto, y gustábamnos de decir muchas veces: 'para siempre, siempre, siempre'. En pronunciar esto mucho rato era el Señor servido me quedase en esta niñez impreso el camino de la verdad »⁵.

Pese a los cuarenta años transcurridos entre aquellos episodios y el presente recuerdo de la Santa, el relato es preciso y sumamente matizado. El dato más destacado es el fondo y la estructura contemplativa de aquellos escarceos: « acaecíanos estar muchos ratos », « gustábamnos de decir muchas veces », « pronunciar mucho rato », con estupor (« espantábanos mucho »), de suerte que quedase impresa « la verdad » del « para siempre ». Otros aspectos notables son quizás la apertura comunicativa (a excepción de la última observación, toda la experiencia es simultánea y compartida por los dos), la capacidad captativa del gesto tipo de « las santas » y « los mártires »; la doble orientación de aquellas meditaciones infantiles: dinámica (ponerse en marcha « a tierra de moros ») y escatológica: deseo de « los grandes bienes del cielo », calibrados más por la duración « para siempre », que por el contenido, « ir a gozar de Dios ». Sin que falte en el relato la nota de autocrítica que repetirá despiadadamente en los siguientes capítulos: « no por amor », « sino por gozar tan en breve » o por « comprar barato » el cielo.

De esta primera experiencia quedará poco. Volverá sobre

⁴ Los puntos suspensivos, en los textos teresianos, son siempre nuestros, e indican la supresión de un inciso o de una cláusula entera. Citamos las *Obras* de la Santa por la edición del P. SILVERIO DE S. TERESA, tomos I-IX, Burgos 1915-1924.

⁵ *Vida* 1, 3-4.

ella ocasionalmente, al descubrir de nuevo « la verdad de cuando niña »⁶; pero insistiendo en el reverso « de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve, y a temer... »⁷. Conservará de aquellas primicias un buen sabor de boca, que durará de por vida⁸. El tema de los valores antitéticos, vanidad de lo caduco y verdad de lo eterno, persistirá y se enriquecerá con las futuras experiencias (« todo se pasa, sólo Dios basta... »⁹), pero no constituirá el cauce ni el objeto principal de la oración teresiana. Todo aquello —sentimiento religioso, espontaneidad, fascinación de los tipos ideales, Dios y eternidad, oración de juguete— pasó rápidamente; y definitivamente. Por el relato que sigue en la *Vida*, sabemos con cuánta facilidad se lo llevó el primer soplo de la adolescencia.

Así sobreviene *la segunda experiencia*: lucha por recuperar el sentido de la oración y la posibilidad de hacerla; pero en dirección nueva: no como simple elevación a Dios en torno a los motivos temporales y eternos, sino como capacidad de hablarle a El; hablar con El.

Será una jornada larga. Dieciocho o veinte años de « grandes sequedades » e intensa lucha¹⁰. En el relato de la Santa se presentan con perfil global, como un bloque continuo, unificados en un recuerdo dolorido; pero en realidad no contienen una experiencia homogénea y continua¹¹. En ellos se entrecruzan situaciones de extrema impotencia, con períodos de lucidez y hasta con temporadas de intensa oración mística. Ahora prescindiremos de esas alternativas y del proceso cronológico, para concentrar la atención en un aspecto, la lucha por la oración. Sementera trabajosa de las futuras posiciones doctrinales.

⁶ *Vida* 3, 5.

⁷ *Ib.*

⁸ Cf. la declaración de su sobrina Teresita: BMC, II, 340.

⁹ BMC, VI, 90; cf. *Vida* 5, 2.

¹⁰ « ...proveyó el Señor que yo no hallase quién me enseñase, porque fuera imposible... perseverar 18 años que pasé este trabajo, y en éstos, grandes sequedades, por no poder, como digo, discurrir » (*Vida* 4, 9); « casi veinte años » (8, 2); « Su precio se tienen estos trabajos, que, como quien los *pasó muchos años* —que cuando una gota de agua sacaba de este bendito pozo pensaba me hacía Dios merced—, sé que son grandísimos... » (*ib.* 11, 11; cf. 7, 17); « más de los 18 [años] pasé esta batalla », había dicho poco antes, c. 8,3 y cf. 17,2; y en el *Camino* volverá varias veces a recordarlo en bloque (17,3; 26,2); cf. *Rel.* IV, 1.

¹¹ « ...en estos años hubo muchos meses, y creo alguna vez año que... me daba mucho a la oración ». « Ratos grandes de oración, pocos días se pasaban sin tenerlos, si no era estar muy mala o muy ocupada » (*Vida* 8,3).

Superado el enfriamiento de la primera adolescencia, el recurso a la oración reaparece en el relato teresiano con los primeros anuncios de vocación religiosa¹². No resulta claro si el brote es espontáneo, nacido simplemente de adentro como el anterior, o provocado desde fuera por las personas y las lecturas; ciertamente influyen en él los « buenos libros en romance »¹³, que la orientan hacia Cristo y su Pasión, al parecer por primera vez¹⁴, y que finalmente la deciden a entrenarse sistemáticamente en la oración según el método de recogimiento enseñado por el maestro franciscano F. de Osuna, y preconizado por un lector aventajado del *Tercer Abecedario*, Don Pedro Sánchez, en cuya casa de Hortigosa la Santa, enferma y ya religiosa, inicia la lectura y se empeña en la empresa¹⁵.

« No sabía cómo proceder en la oración », hasta ese momento¹⁶. Pero en realidad no había tenido que esperar a ese impulso externo para ponerse en marcha. Lo sabemos por otras confidencias de ella misma. Su recurso a la Humanidad de Cristo, en actitud orante, casi contemplativa, data de los años de su niñez. Se mantiene fiel a una especie de cita cotidiana que cada noche le hace encontrarlo en el Huerto de los Olivos. Breves momentos, pero sin la interferencia de los libros y de los métodos: « tengo para mí que por aquí ganó mucho mi alma, porque comencé a tener oración sin saber qué era »¹⁷. A este dato va prendido el primer recuerdo de su oración personal¹⁸, e influirá en el futuro desarrollo no menos que las enseñanzas de Francisco de Osuna. La importancia de éste consiste sobre todo en haber estabilizado la « práctica de la oración » como medio personal de cultivo de la vida interior. A partir de él, la joven religiosa no sólo se mantiene fiel a pequeños ensayos ocasionales de oración —como el ya citado—, sino que se determina con una de sus típicas opciones volitivas y decisivas: « Determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas »¹⁹. Y los primeros

¹² *Vida* 3,5; 3,6.

¹³ « Díome la vida haber quedado ya amiga, de buenos libros. Leía en las Epístolas de s. Jerónimo... » (*Vida* 3,7). Poco antes había notado: el tío de Hortigosa « hacíame leyese, [de sus « buenos libros en romance »], y aunque no era amiga de ellos, mostraba que sí » (3,4).

¹⁴ *Vida* 3, 6.

¹⁵ *Vida* 4,7.

¹⁶ *Ib.*

¹⁷ *Vida* 9,4; cf. la misma alusión con ocasión de su vocación 3,6.

¹⁸ Cf. *Relación* IV, 1: « Esta monja ha cuarenta años que tomó el hábito, y desde el primero comenzó a pensar en la Pasión de nuestro Señor por los misterios y en sus pecados ».

¹⁹ *Vida* 4,7.

resultados fueron maravillosos²⁰. Tras ellos, la crisis se presentó en términos normales pero persistente, capaz de marcar la fisonomía de los 18 o 20 años que van a seguir.

Un balance sumario de los minuciosos análisis teresianos da este cuadro: no existe en su Comunidad la norma de la oración personal no litúrgica; pero la consistencia de la « determinación » teresiana crea algo equivalente a ese presupuesto; el nuevo « camino » consiste, ante todo, en reservar y llenar el espacio cotidiano destinado a la oración. No es éste un gesto frío y convencional, sino profundamente sentido y vivido. Ella logra fácilmente el contacto con Cristo; y con ello, la oración a Dios. Pero choca con una doble dificultad, que lentamente va creciendo hasta hacérsele insoportable: primero, la propia incapacidad discursiva (es inhábil para representarse las cosas, incapaz de imaginar, incapaz de razonar ante Dios, impotente para meditar); y en segundo lugar, constata la absoluta insubordinación del propio pensamiento: no la sigue; anula su « determinación »; va y viene, ante ella y Dios, como una tarabilla de molino, como un moledor, como un loco instalado dentro de casa²¹. Ambas cosas sofocan su primer conato de oración; se lo reducen a un momento pasajero, sin posibilidad de prolongarlo. Ponen en evidencia la insignificancia y exigüidad de su oración, que se le disuelve sin cuajar ni convertirse en un jirón de vida. « Ahora me parece que proveyó el Señor...; porque fuera imposible, me parece, perseverar 18 años que pasé este trabajo, y en éstos grandes sequedades, por no poder, como digo, discurrir. — En todos éstos, si no era acabando de comulgar, jamás osaba comenzar a tener oración sin un libro; que tanto temía mi alma estar sin él en la oración como si con mucha gente fuera a pelear. Con este remedio, que era como una compañía o escudo en que había de recibir los golpes de los muchos pensamientos, andaba consolada. Porque la sequedad no era lo ordinario, mas era siempre cuando me faltaba libro, que era luego

²⁰ « Comenzó el Señor a regalarme tanto *por este camino*, que me hacía merced de darme oración de quietud y alguna vez llegaba a unión » (*Vida* 4,7).

²¹ *Vida* 9, 4-5: « eran muchos los [pensamientos] que me atormentaban »; cf. 15,6 (« es un moledor... muy desbaratado »), 17,6 (« no para en nada... que no parece sino de estas maripositas de las noches importunas y desasosegadas »; « me atormenta muchas veces », es « un loco... sólo Dios se la puede quitar »; 30,16 (« no parece sino un loco furioso, que nadie le puede atar »), *Camino* 26,2 (« pasé muchos años por este trabajo de no poder sosegar el pensamiento en una cosa »), y 19,2; *Castillo* IV, 1,6 y 13. Es sabido que la terminología de la Santa no es constante en el uso de los vocablos « entendimiento », « pensamiento », « imaginación ».

desbaratada el alma, y los pensamientos perdidos; con esto, los comenzaba a recoger, y como por halago llevaba el alma »²². « Muy muchas veces, algunos años, tenía más cuenta con desear se acabase la hora que tenía por mí de estar, y escuchar cuándo daba el reloj, que no en otras cosas buenas; y hartas veces no sé qué penitencia grave se me pusiera delante, que no la cometiera de mejor gana que recogerme a tener oración... Era tan insoportable la fuerza que el demonio me hacía o mi ruin costumbre, que no fuese a la oración, y la tristeza que me daba en entrando en el oratorio, que era menester ayudarme de todo mi ánimo (que dicen no le tengo pequeño...) para forzarme »²³.

Posteriormente sobreviene una segunda crisis. La Santa toma conciencia de algo más grave. Incoherencia de su vida con esos momentos de oración. En éstos, las exigencias de Dios y de la conciencia son perentorias. Recaen directamente sobre su vida. Excluyen todo género de transacciones. Precisamente, en ciertos sectores en que ella siente claro que la malgasta: pierde tiempo, se desangra interiormente con afectos y amistades, que sin embargo la aferran y no la sueltan. Esa incoherencia entre los « apartes » de oración y la vida vivida, llega a formularse en la conciencia de la Santa como alternativa de incompatibilidad irremediable, en forma tormentosa y angustiosa. La vida así vivida, es una « sombra de muerte »²⁴; así ambientada, la oración encuentro con Dios se convierte en agonía y batalla campal. Y fueron veinte años, en la travesía de « este mar tempestuoso », « con estas caídas, y con levantarme y mal, pues tornaba a caer, y en vida tan baja de perfección... Sé decir que es una de las vidas penosas que me parece se puede imaginar. Porque ni yo gozaba de Dios, ni traía contento en el mundo. Cuando estaba en los contentos del mundo, en acordarme lo que debía a Dios era con pena; cuando estaba con Dios, las afecciones del mundo me desasosegaban. Ello es una guerra tan penosa, que no sé cómo un mes la pude sufrir, cuánto más tantos años »²⁵.

Todo ello no ahoga la posibilidad del encuentro con Dios. Sólo que éste adquiere carácter contradictorio. « Ya yo tenía vergüenza de en tan gran amistad como es tratar de oración, tornarme a llegar a Dios »²⁶. Y Teresa tiene la debilidad de su-

²² *Vida* 4,9.

²³ *Vida* 8,7; cf. 8,8; 9,45.

²⁴ *Vida* 8,12; cf. 8,1 (« una de las vidas penosas que me parece se puede imaginar »), 7,17; 9,8.

²⁵ *Vida* 8,2.

²⁶ *Vida* 7,1: « comencé a temer de tener oración, de verme tan perdida ».

cumbir. Se siente impotente para ajustar la vida a las exigencias totalitarias de la oración, y se cree sinceramente indigna de continuar el diálogo con Dios. Por tanto, abandona el campo. Sólo « un año y medio ». Quizás sólo un año, « que del medio no me acuerdo bien », dirá ella ²⁷.

Interesa destacar en ambos casos los datos fundamentales. En ninguno de ellos la crisis es motivada por la barrera de la transcendencia: la inasequibilidad de Dios. Al contrario. Dios no es problema. Cristo, sobre todo, para la Santa está por decirlo así al alcance de la mano. Llega a El en mil maneras, como veremos en seguida. La dificultad proviene íntegramente del lado humano, estrictamente « teresiano »; en el primer caso es de orden psicológico: el mecanismo interior del pensamiento, del discurso, de la imaginación no engrana con la voluntad, ni con el alma misma y con la persona; y frustra la continuidad de la toma de contacto con Dios; la pone en quiebra. No basta querer para poder o para seguir. La constatación de esta impotencia parcial pero inexorable es tan viva, que la Santa llega a desear la muerte, por evadirla ²⁸. En el segundo caso, es más: es la vida misma la que no engrana con el momento reservado a Dios. Teresa ha sido capaz de « determinar » el momento del encuentro; pero no lo es de « determinar » el contenido y el sentido de la vida; y sin esto no cree en la verdad y autenticidad del acto que la Santa designará con un término fácil: « falsa humildad » ²⁹, pero que en su léxico, en que la humildad es andar en verdad y verdad es la sustancia de las cosas, condensa el fondo de su drama: fuerte temor de Dios, del Dios de su oración, y vergüenza de sí misma. Más adelante, le causará terror la gravedad de esta situación, y sobre todo la de su gesto de repudio del trato con Dios. « Principio de la tentación de Judas ».

Este abandono de la oración acaecía hacia 1543-1544. A mitad de los 20 años de lucha ³⁰. En los diez que preceden y los nueve o 10 que seguirán, ella trabajó a su manera el surco difícil de

Cf. un análisis más minucioso en el c. 19, 4-11 (« que era poco acatamiento », « qué humildad tan soberbia! », « ahora me santiguo y no me parece que he pasado peligro tan peligroso como esta invención » n. 10; « principio de la tentación de Judas... » 11); cf. *Camino* 39, 1-2.

²⁷ *Vida* 19,4. « Un año y más, sin tener oración », había escrito antes 7,11; cf. 8,3.

²⁸ « Conmigo hablo, que algunas veces me deseo morir, de que no puedo remediar esta variedad del entendimiento » (*Camino* 31,8).

²⁹ *Vida* 30,9.

³⁰ « Nunca yo pensaba, a lo que ahora me acuerdo —porque debe haber esto más de 20 años—, dejaba de estar determinada de tornar a la oración,

la oración. Vamos a recoger los datos fundamentales de ese largo forcejeo.

Varias veces asegura ella que su « manera de oración » era muy sencilla. Sustancialmente consistía en « representarse a Cristo » cerca o dentro de sí, y hablarle. Veremos luego el significado preciso de esa « representación »³¹. He aquí la primera descripción de su procedimiento: « Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro Bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración. Si pensaba en algún paso, le representaba en lo interior, aunque lo más gastaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación. Porque no me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento ni de aprovecharme con la imaginación, que la tengo tan torpe, que aun para pensar y representar en mí, como lo procuraba, traer la Humanidad del Señor, nunca acababa »³².

« Traer a Jesucristo dentro de mí, presente », no era sólo el punto de arranque. Era su manera de entrar en oración, simple y eficaz, pero tan frágil y expuesta a las ondulaciones del pensamiento y al capricho de la imaginación, que necesitaba protegerla con toda clase de sostenes. Ante todo, con el arrimo de la lectura. A veces, le bastaba tener el libro al lado, como un arma: « muchas veces, en abriendo el libro no era menester más; otras leía poco, otras mucho, conforme a la merced que el Señor me hacía »³³.

Pero el libro era un apoyo externo. Ella dispone de otros recursos más personales, que convergen invariablemente en el objetivo del esfuerzo inicial: realizar la presencia de Cristo y encontrarse con El. Todos ellos miran a dar concreción y verismo, e incluso cierta plasticidad, a este acto sencillísimo; insistiendo preferentemente en personas y motivos evangélicos que la acerquen al Cristo histórico; que la ayuden a arrancarlo del escenario bíblico e introducirlo en el marco de la vida interior de ella. O al menos « cabe ella », lo más cerca posible. Es fácil componer una lista de sus estrategias preferidos: van a ponernos entre manos los hilos con que se va tejiendo la aventura de su oración.

mas esperaba a estar muy limpia de pecados » (*Vida* 19,11). — Escribía esto en 1565. La muerte de su padre, data del regreso a la oración, acaeció en las navidades de 1543 (cf. 19,12 y 8,3).

³¹ Igualmente quedará claro de cuanto sigue, el sentido del « hablar a Cristo ».

³² *Vida* 4,7.

³³ *Vida* 4,9; cf. 9,5.

Reproduce y revive con mimo y empeño especiales las escenas de la Magdalena y de la Samaritana con el Maestro. « ¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel evangelio. Y es así, cierto, que sin entender como ahora este bien, desde muy niña lo era, y suplicaba muchas veces al Señor me diese aquel agua, y la tenía dibujada adonde estaba siempre, con este letrado, cuando el Señor llegó al pozo: *Domine, da mihi aquam* »³⁴. Y en su comentario a los *Cantares*: « Acuérdomme ahora lo que muchas veces he pensado de aquella santa Samaritana, qué herida debía de estar de esta hierba, y cuán bien había comprendido en su corazón las palabras del Señor... »³⁵.

Igualmente eficaz su revivencia de las escenas y de la actitud fundamental de la Magdalena: « Era yo muy devota de la gloriosa Magdalena y muy muchas veces pensaba en su conversión, en especial cuando comulgaba; que como sabía estaba allí cierto el Señor dentro de mí, poníame a sus pies pareciéndome no eran de desear mis lágrimas; y no sabía lo que decía, que harto hacía quien por sí me las consentía derramar, pues tan presto se me olvidaba aquel sentimiento, y encomendábame a aquesta gloriosa santa para que me alcanzase perdón »³⁶.

Los momentos que siguen a la comunión proporcionan a la Santa una situación especialmente propicia no sólo para « su manera de oración », sino para utilizar sus recursos característicos. En un contexto deliciosamente confidencial del *Camino*, refiere: « No digo muchas cosas que pudiera decir de esta persona que he dicho... Habíala el Señor dado tan viva fe, que cuando oía a algunas personas decir que quisieran ser en el tiempo que andaba Cristo nuestro bien en el mundo, se reía entre sí, pa-

³⁴ *Vida* 30,19.

³⁵ *Conceptos de amor de Dios* 7,6. El tipismo de la Samaritana reaparece con sentido doctrinal en *Castillo* VI, 11,5; *Camino* 19,2; *Fundaciones* 31,46 y *Vejamen* 6.

³⁶ *Vida* 9,2. Esta confidencia data de 1565. Pero sabemos por las *Relaciones* que la vida mística posterior no interrumpió ni atenuó esa sencillísima práctica. « Estando el día de la Magdalena considerando la amistad que estoy obligada a tener a nuestro Señor conforme a las palabras que me ha dicho sobre esta Santa, y teniendo grandes deseos de imitarla, me hizo el Señor una gran merced y me dijo: que de aquí adelante me esforzase, que le había de servir más que hasta aquí » (*Rel.* 42). El relato data de 1575, y la alusión a las palabras que el Señor anteriormente le ha dicho remite a otra *Relación* precedente, datada asimismo en la fiesta de la Magdalena (1572?), que a su vez empalma con otro episodio íntimo precedente y apenas insinuado. (Puede verse la aclaración que de él da D. DE YEPES en la biografía de la Santa, I, I, c. 19. Los anillos de esta cadena de episodios revelan bien la persistencia de la Santa en el cultivo de sus « recursos de entreno »).

reciéndole que teniéndole tan verdaderamente en el Santísimo Sacramento como entonces, que ¿qué más se le daba? Mas sé de esta persona que muchos años, aunque no era perfecta, cuando comulgaba, ni más ni menos que si viera con los ojos corporales entrar en su posada el Señor, procuraba esforzar la fe, para que, como creía verdaderamente entraba este Señor en su pobre posada, desocupábase de todas las cosas exteriores cuanto le era posible y entrábase con él. Procuraba recoger los sentidos, para que todos entendiesen tan gran bien; digo, no embarazasen al alma para conocerle. Considerábase a sus pies y lloraba con la Magdalena, ni más ni menos que si con los ojos corporales le viera en casa del Fariseo; y aunque no sintiese devoción, la fe la decía que estaba bien allí »³⁷.

Testimonio sumamente rico en detalles. Da fe del verismo y del profundo calado de convicciones y de fe viva, logradas por la Santa en sus « prácticas » de oración. Pero entre todas ellas, probablemente la más cultivada y mimosamente trabajada es la que enlaza con la costumbre de infancia que ya conocemos y que tenía como tema la « oración del Huerto ». « *Tenía este modo de oración...*: procuraba representar a Cristo dentro de mí; y hallábame mejor, a mi parecer, de las partes adonde le veía más solo. Parecíame a mí que estando solo y afligido, como persona necesitada, me había de admitir a mí. De estas simplicidades tenía muchas. En especial me hallaba muy bien en la oración del Huerto; allí era mi acompañarle. Pensaba en aquel sudor y aflicción que allí había tenido. Si podía, deseaba limpiarle aquel tan penoso sudor; mas acuérdome que jamás osaba determinarme a hacerlo, como se me representaban mis pecados tan graves. Estábame allí lo más que me dejaban mis pensamientos con El, porque eran muchos los que me atormentaban »³⁸.

También este episodio cruza en diagonal la vida de la Santa. Es cultivado por ella con fidelidad de enamorada: trabajosa y casi artificialmente durante los años de oración difícil; trasfigurándose, con la llegada de la oración mística. Y otro tanto ocurre con el cuadro evangélico que abre la liturgia de la Semana Santa, la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Lo refiere ella en la Relación 26: « El día de Ramos [probablemente, 1572], acabando de comulgar, quedé con gran suspensión de manera que aun no podía pasar la forma, y teniéndola en la boca verdaderamente me pareció, cuando torné un poco en mí, que toda

³⁷ *Camino* 34, 7-8.

³⁸ *Vida* 9,4.

la boca se me había henchido de sangre; y parecíame estar también el rostro y toda yo cubierta de ella, como que entonces acabara de derramarla el Señor. Me parece estaba caliente, y era excesiva la suavidad que entonces sentía, y díjome el Señor: 'Hija, yo quiero que mi sangre te aproveche, y ni hayas miedo que te falte mi misericordia; yo lo derramé con muchos dolores, y gózaslo tú con gran deleite, como ves; bien te pago el convite que me hacías este día'. — Esto dijo, porque ha más de treinta años que yo comulgaba este día, si podía, y procuraba aparejar mi alma para hospedar al Señor; porque me parecía mucha la crueldad que hicieron los judíos, después de tan gran recibimiento, dejarle ir a comer tan lejos, y hacía yo cuenta de que se quedase conmigo — y hartó en mala posada, según ahora veo —, y así hacía unas consideraciones bobas, y debíalas admitir el Señor... ».

Estas « simplicidades » y « consideraciones bobas » eran los recursos ordinarios de la Santa en su tarea de « hacer oración ». Probablemente los ejemplos que hemos alegado coinciden con los temas más explotados por ella, y reflejan fielmente las articulaciones de la ingenua estrategia teresiana por realizar y enriquecer el hecho central, punto de apoyo de toda su oración personal.

Sin duda, su escala de recursos es mucho más extensa. Los personajes bíblicos por ella solicitados, son más variados, aunque siempre selectos, y por decirlo así funcionales. Así por ejemplo, la Virgen al pie de la Cruz³⁹, San Pablo en el momento de la conversión⁴⁰, San Pedro en lágrimas o el episodio de la leyenda en que Jesús le sale al encuentro para hacerse preguntar « quo vadis, Domine? »: « gusto yo mucho de san Pedro, cuando iba huyendo de la cárcel y le apareció nuestro Señor y le dijo que iba a Roma a ser crucificado otra vez. Ninguna rezamos esta fiesta adonde esto está [alude al oficio litúrgico], que no me es particular consuelo... Irse luego a la muerte, y no es poca misericordia del Señor hallar quien se la dé »⁴¹; sin duda, la figu-

³⁹ *Camino* 26,8. También en el misterio de la Encarnación: cf. *Camino* 16,2. Es muy interesante la serie de gestos concretos que aparecen al vivo en el *Desafío*, fruto evidente del cultivo de la Santa, entonces Priora de la Encarnación.

⁴⁰ *Camino* 40,3; *Castillo* VI, 9,10; VII, 1,5; 3,9.

⁴¹ *Castillo* VII, 4,5. Cf. *Vida* 19,10, y moradas VI, 7,4. Como es sabido, la Santa quiso para una de las ermitas de San José el cuadro de San Pedro en lágrimas, lo mismo que hizo instalar en otra el de la Samaritana. Otros gestos de s. Pedro, utilizados para la propia revivencia son: su reacción en el Tabor

ra de San José en el escenario de Nazaret, contemplando y sirviendo en silencio ⁴², probablemente el gesto de Job paciente y su diálogo con Jahvé ⁴³. Igualmente, el recurso a las estampas o a las imágenes, especialmente Cristo en la cruz, el « Ecce Homo », cualquier imagen del Señor ⁴⁴.

Es sorprendente esta persistencia en el recurso a los motivos bíblicos, y al centro de ellos, como tema dominante y punto focal imprescindible, la Humanidad de Cristo: « Había sido yo tan devota toda mi vida de Cristo... y así siempre tornaba a mi costumbre de holgarme con este Señor, en especial cuando comulgaba. Quisiera yo siempre traer delante de los ojos su retrato e imagen, ya que no podía traerle tan esculpido en mi alma como yo quisiera... De dónde me vinieron a mí todos los bienes, sino de Vos? » ⁴⁵. Pasa a plena penumbra la temática escatológica: « subir con el pensamiento a pensar cosas altas del cielo o de Dios y las grandezas que allá hay, y su gran sabiduría... yo nunca lo hice; que no tenía habilidad, como he dicho, y me hallaba tan ruin, que aun para pensar cosas de la tierra me hacía Dios merced de que entendiese esta verdad, que no era poco atrevimiento, cuánto más las del cielo » ⁴⁶. El tema de sus pecados, y en general la reflexión sobre su propia vida, surgirán espontáneos al entrar en presencia de Cristo paciente, o simplemente al verse precisada a entablar en serio el diálogo con El: precisión de superar la barrera de la propia miseria para ascender a su misericordia o a su persona. En cambio, en ocasiones se servirá de la naturaleza, pero como de una especie de premisa para recogerse, antesala para el encuentro con la Persona divina: « Aprovechábame a mí también ver campo o agua, flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro; y en mi ingratitud

(*Vida* 15,1; *Camino* 31,3); su determinación de arrojarse al agua en el lago (*Vida* 13,3; *Conceptos* 2,29); sus palabras a Cristo (*Vida* 22, 11; *Relación* 54...).

⁴² *Vida* 6, 6-8 (« no sé cómo se puede pensar en la Reina de los ángeles en el tiempo que tanto pasó con el Niño Jesús, que no den gracias a San José », n. 8).

⁴³ *Vida* 5,8.

⁴⁴ Así, en el *Camino* 34, 11: « sabéis para cuándo es muy bueno [tener presente un retrato de Cristo], y cosa en que yo me deleito mucho? — para cuando está ausente la misma persona, o quiere darnos a entender lo está con muchas sequedades, es gran regalo ver una imagen de quien con tanta razón amamos. A cada cabo que volviésemos los ojos, la querría ver. ¿En qué mejor cosa ni más gustosa a la vista la podemos emplear que en quien tanto nos ama y en quien tiene en sí todos los bienes? » (Cf. *Vida* 9,6 y moradas VI, 9,13).

⁴⁵ *Vida* 22,4.

⁴⁶ *Vida* 12,4.

y pecados. En cosas del cielo ni cosas subidas, era mi entendimiento tan grosero que jamás por jamás las pude imaginar, hasta que por otro modo el Señor me las representó »⁴⁷. Entre estas últimas, le sirvió ampliamente otra práctica de infancia, o de juventud, asociada quizás a su cotidiano traslado mental al Huerto de los Olivos: « Regálame esta comparación [de «nuestra huerta o vergel... árboles con fruto y flores y claveles que dan olor »], porque muchas veces en mis principios... me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto y al Señor que se paseaba en él. Suplicábale aumentase el olor de las florecitas de virtudes que comenzaban, a lo que parecía, a querer salir, y que fuese para su gloria y las sustentase, pues yo no quería nada para mí, y cortase las que quisiese, que ya sabía habían de salir mejores... »⁴⁸.

Pero la utilización de estos últimos recursos no atenúa la intensidad con que la atención de la Santa se ha centrado en el motivo principal: Cristo. Hacer oración se fue reduciendo, en definitiva, al acto de llegarse a El. Los cuadros y personajes evangélicos se convierten en vías de acceso. El vergel interior, en un pretexto o en un recurso para darle cita dentro. El sentido de los esfuerzos por reproducir dentro de sí —dentro de la propia oración— las escenas evangélicas, es trasladar a la propia vida el personaje central, Cristo: para entablar realmente relaciones con El. De ahí el empeño persistente en « representar a Cristo », representarlo cerca o dentro. Es el eje de la oración hecha por la Santa.

No es fácil entender exactamente el sentido de esa expresión. En una primera lectura, sorprende la desenvoltura con que la Santa escribe, contradiciéndose aparentemente y casi a renglón seguido: mi « modo de oración » consistía en que « procuraba representar a Cristo dentro de mí »⁴⁹. Y en seguida: « Tenía tan poca habilidad para con el entendimiento representar cosas, que si no era lo que veía no me aprovechaba nada de mi imaginación, como hacen otras personas que pueden hacer representaciones adonde se recogen. Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre; mas es así que jamás le pude representar en mí, por más que leía su hermosura y veía imágenes, sino como quien está ciego o a oscuras, que aunque habla con una persona y ve

⁴⁷ *Vida* 19,5; cf. *Relación* 4.

⁴⁸ *Vida* 14,9.

⁴⁹ *Vida* 9,4 (« si pensaba en algún paso [de la pasión], lo representaba en mi interior... » 4,7).

que está con ella, porque sabe cierto que está allí, digo que entiende y cree que está allí, mas no la ve. De esta manera me acaecía a mí, cuando pensaba en nuestro Señor »⁵⁰.

Sin embargo, esta segunda confidencia, tan matizada, nos permite captar con precisión la doble acepción de su « representar »: ni ella logra « imaginarse » a Cristo, ni es ésa la mira de su esfuerzo para alcanzarlo cuando ora. Todo su empeño es « re-presentárselo », revivir sencillamente el hecho de su presencia; reactualizarla en lo interior; objetivar el contenido de su fe; « traer a Jesucristo... dentro de mí, presente »⁵¹. Sin derivación hacia una composición de lugar, externa a la persona, ni concesiones escenográficas, ni concentración en los accesorios de la Persona aunque sean su misma fisonomía y la expresión de su rostro. Ir directamente a El, para introducirlo en el espacio del propio espíritu o en el ámbito de la propia persona: « dentro » o « cabe » mí. De suerte que no sea preciso más que hablarle. Eso es todo.

En un momento de éstos, vivido con especial intensidad y preparado por la serie de entrenos precedentes, se consumará la definitiva conversión de la Santa. Lo refiere ella misma: « Acaeciome que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado, y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle »⁵².

Había hecho tantas veces un gesto parecido, especialmente al proponerse encarnar en sí la actitud de la Magdalena. « Mas esta postrera vez de esta imagen... me parece me aproveché más... Paréceme le dije entonces que no me había de levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicaba »⁵³. Y a continuación refiere otro episodio culminante de revivencia; nuevamente trata de apoderarse del gesto y del trance de otro convertido. Acostumbrada a encarnar en sí las figuras evangélicas, se encuentra de repente con Agustín que refiere en las *Confesiones* su propia

⁵⁰ *Vida* 9,6.

⁵¹ *Vida* 4,7. Véase la equivalencia con la « representación » de que hablan los otros textos (cf. nota 49).

⁵² *Vida*, 9,2.

⁵³ *Vida* 9,1.

conversión. « Paréceme que me veía yo allí... Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí según sintió mi corazón »⁵⁴.

Eran ya los últimos episodios de su « manera » de trabajar la oración, e iban a servirle de suave puente de transición para pasar a la ribera de *la oración mística*⁵⁵.

De hecho, sobre la base de esa humilde táctica teresiana, brotará y se desplegará su tercera forma de oración: *la mística*. Un paso cortísimo bastará para pasarla de la « re-presentación » a la « presencia » del interlocutor. La experiencia de esta presencia será el factor determinante. La oración mística, que se impondrá como una necesidad en los restantes 28 años de su vida, será una novedad; pero a la vez prolongará sin estridencia el tejido y la estructura, la orientación y la forma de oración cultivada trabajosamente los 18 o 20 años precedentes.

Efectivamente, siempre que la Santa refiere sus primicias de oración mística, lo hace reduciéndolas invariablemente a esta experiencia de base: presencia de la Persona divina, Dios o Cristo. « Tenía yo algunas veces... aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré: acaeciame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo... y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí, o yo toda engolfada en El »⁵⁶. O en otros términos: el ingreso en esta nueva forma de oración « es una presencia de Dios... que cada y cuando... una persona se quiere encomendar a Su Majestad, lo halla »⁵⁷.

La restante historia de la oración teresiana —grados y modulaciones de su contemplación mística— corresponderá sencillamente a la intensificación de esta presencia. Con una peculiaridad. La Santa no abandonará su consabido sistema de « simplicidades »⁵⁸. Pero normalmente no necesitará de él para llegar

⁵⁴ *Vida* 9,8.

⁵⁵ El episodio de la lectura de las *Confesiones* data de 1554, fecha en torno a la cual gravita aproximadamente el cómputo de los 20 años de oración trabajosa de la Santa.

⁵⁶ *Vida* 10,1.

⁵⁷ *Relación* 5,22. — Lo repetirá al exponer sistemáticamente el tema, en el paso del primer grado de oración (primera agua) al segundo (segunda agua): 14,5-6. Y volverá a recordarlo en el cap. 22: « en comenzando a tener algo de oración sobrenatural, ...parecíame sentir la presencia de Dios... oración sabrosa » (22,3).

⁵⁸ Lo hemos visto en los episodios citados (cf. nota 36). Sobre las « simpli-

a la re-presentación. La Persona que le interesa está allí. En cierto modo, impone su presencia. Una presencia que ella, la Santa, irá descubriendo gradualmente, incluso cronológicamente. Con la típica nota de sorpresa y disfrute que acompaña a los grandes descubrimientos personales. Es posible jalonar ese proceso en sus tres momentos culminantes, señalando los tres descubrimientos clave: captación de la presencia de Dios doquier, dentro y fuera; descubrimiento de la presencia de Cristo, al lado y dentro de ella; presencia de la Trinidad dentro del alma. Es necesario reproducir el triple testimonio de la Santa.

En la *Vida* y en las *Moradas* refiere al lector con ingenuidad y verismo cómo un buen día, con grande sorpresa del propio saber teológico e incluso de su creencia, vino a descubrir que Dios en persona está doquier: «Acaecióme a mí una ignorancia al principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas, y como me parecía estar tan presente [en la nueva experiencia], parecía imposible. Dejar de creer que estaba allí no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer, porque, como digo, parecía estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo, me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló hartó »⁵⁹.

Mucho más inesperadamente un buen día (la Santa no descuida la data: « día del glorioso san Pedro ») se le desvelará otra presencia: la de Cristo « Dios y hombre ». De nuevo notará la Santa su absoluta impreparación, incluso su total ignorancia de que algo así pudiera suceder entre ella y El: « Al cabo de dos años... me acació esto: estando un día del glorioso san Pedro en oración, vi cabe mí, o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecía estar junto cabe mí Cristo y veía ser El el que me hablaba, a mí parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, diome gran temor al principio... Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo y... no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro y que era testigo

ciudades » (*Vida* 9,3) y el « estilo abobado » (34,8) en su « trato » con Dios, véase el pensamiento del Camino (14,2): « hay unas simplicidades santas que saben poco para negocios y estilo de mundo, y mucho para tratar con Dios » (en el contexto se viene hablando de la necesidad del talento y la calidad de entendimiento, para vivir la vida contemplativa).

⁵⁹ *Vida* 18,15; cf. *moradas* V, 1,10.

de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida, podía ignorar que estaba cabe mí »⁶⁰.

Ciertamente ha leído las afirmaciones evangélicas y paulinas relativas a nuestra inserción en Cristo y a su presencia en el creyente; pero han resbalado sobre su atención y probablemente sobre su oración; interesada en entablar el trato directamente con El en persona, se lo representa al lado o dentro, o bien lo encuentra sacramentado en la eucaristía. Ahora súbitamente ha descubierto la realidad: Cristo está presente en el espacio vital de ella misma. No en imagen: « Cristo vivo ».

Finalmente, el hallazgo de las tres Personas divinas en la propia interioridad. Es la experiencia más matizada y mejor documentada por la Santa. Baste recordar sus testimonios fundamentales. En un determinado momento del « camino », quiso « Dios quitarla las escamas de los ojos », para mostrarle en la morada central de su alma « la Santísima Trinidad, todas tres Personas ». « Aquí se le comunican todas tres Personas y la hablan »⁶¹. Sufre una sorpresa inicial: « como yo estaba mostrada a traer sólo a Jesucristo siempre, parece me hacía algún impedimento ver tres Personas... »⁶². De hecho la sorpresa se trueca en admiración progresiva: « cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve... que están en lo interior de su alma; en lo muy muy interior, en una cosa muy honda que no sabe decir cómo es... siente en sí esta divina compañía »⁶³.

* * *

Así, la oración mística no sólo enriquece y da calado a la oración; ante todo, la simplifica. Realiza de golpe lo que durante años ha sido el objeto de una búsqueda afanosa: llegar con la persona hasta la Persona, y entrar en comunicación.

Desde este punto terminal, es fácil dominar el itinerario de la oración teresiana y captar el hilo conductor de su experiencia. Hemos destacado ya un dato de relieve: para la Santa, no existió el fatídico problema de la trascendencia; su gesto religioso re-

⁶⁰ *Vida* 27,2.

⁶¹ *Castillo* VII, 1,6. Cf. el texto paralelo en la *Relación* 16, datada a 29 de mayo de 1571.

⁶² *Relación* 18.

⁶³ *Castillo* VII, 1,7.

basa sencillamente la barrera de ella misma y alcanza a Dios; sin antropomorfizarlo a El, ni deshumanizarse a sí. Por eso mismo, toda su oración se concentra en un esfuerzo de búsqueda, o en un proceso de persecución a la Persona. Llegar a Dios.

Es mucho menor la atención al contenido temático de la oración: qué decir, cómo amar... o adorar, pedir, alabar... ⁶⁴. Cosas todas que son decididas automáticamente por *la vida* de quien intenta orar. El peso de la propia vida ha sido decisivo en la oración de Teresa.

Cristo parece resolver todos los problemas. El evangelio ofrece una cantera de posibilidades para localizarlo y alcanzarlo. Pero el Cristo histórico interesa para introducirlo en la propia vida. Lo más hondamente posible: no sólo « cabe » sino « dentro » de ella.

Y como ese substrato existe de hecho en el misterio de la vida cristiana, la vivencia mística se apodera de él, y la oración en su última fase servirá para actuarlo y explotarlo.

Serán éstos los elementos que decidirán la concepción teresiana de la oración.

II. QUÉ ES ORACIÓN

El concepto teresiano de oración resulta de la experiencia precedente. Poco nocional y nada teórico, como todo brote directo de la experiencia. Difícil, por tanto, de reducir a una línea ideológica elemental. Sin embargo, es útil buscarla: sobre ella adquirirán sentido y valor los copiosísimos datos complementarios de su pensamiento, inmenso arsenal de aspectos, sugerencias, observaciones y consejos que constelan el horizonte teresiano de la oración.

Tomemos por punto de partida el texto clásico de *Vida* 8, 5, que constituye la llamada definición teresiana de la oración. Pese a sus escasas pretensiones definitorias (pues todo él es descripción concreta, sin asomo alguno de abstracción nocional), refleja fielmente el núcleo del pensamiento de la Santa; con una fidelidad garantizada por la forma misma con que se introduce en el contexto: con espontaneidad mal controlada gramaticalmente;

⁶⁴ Este aspecto — el contenido de la oración teresiana — es fácil de estudiar en las numerosas oraciones que la Autora intercala en cualquiera de sus escritos. Tema demasiado amplio; merece estudio aparte.

interpolándose como un paréntesis doctrinal en pleno relato autobiográfico; truncando el razonamiento que precede; pasando de la exposición genérica e impersonal al diálogo con el lector, y desembocando inmediatamente en un acto concreto de oración en monólogo con Dios, que sirva de refrendo práctico a la definición sólo aparentemente teórica.

He aquí el pasaje, enmarcado en el doble contexto, anterior y subsiguiente:

«...quien la ha comenzado [oración], no la deje, pues es el medio por donde puede tornarse a remediar y sin ella será muy dificultoso...

...Y quien no la ha comenzado [oración], por amor del Señor le ruego yo no carezca de tanto bien. Ni hay aquí que temer, sino que desear, porque cuando no fuere adelante y se esforzare a ser perfecto que merezca los gustos y regalos que a éstos da Dios, a poco ganar irá entendiendo el camino para el cielo. Y si persevera, espero yo en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo / ⁶⁵

que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama.

Y si vos aún no le amáis, porque para ser verdadero el amor y que dure la amistad, hanse de encontrar las condiciones... viendo lo mucho que os va en tener su amistad y lo mucho que os ama, pasáis por esta pena de estar mucho con quien es tan diferente de vos.

¡Oh bondad infinita de mi Dios, que me parece os veo y me veo de esta suerte!... ¡Oh, qué buen amigo hacéis! ».

Y sigue el monólogo, en que se repiten a Dios los conceptos que acaban de ser dichos al lector: la amistad, la diversa condición de los amigos, lo bien que Dios hace su parte y sobre todo el hecho palmario de que la oración, la que ella está haciendo, es una estupenda ostentación de amistad con El.

⁶⁵ El corte gramatical fue advertido ya por fray LUIS DE LEÓN, que en la edición príncipe completó la frase: nadie le tomó por amigo «que no se lo pagase» (p. 98). La corrección ha sido generalmente respetada por los editores (La Fuente, ed. BAE t. 53, 1908, p. 39, y anteriormente en la ed. fotolitográfica, Madrid 1881, p. 72 nota 3; igualmente P. SILVERIO BMC I, Burgos 1915, p. 57, y asimismo aunque con reparos, las recientes ediciones de la BAC, 1951 p. 638 nota y 1962, p. 38 nota). — La idea de retribución («merecer y pagar») está presente en las líneas que preceden; así y todo, no parece ser la idea de *paga*, sino la de *correspondencia*, la que se anunciaba en el primer inciso. Véase el juego de pensamiento en lugares paralelos: «Harta gran misericordia hace a quien da gracia y ánimo para determinarse...», porque si persevera, *no se niega Dios a nadie*» (11,4). «Puesto ya en tan alto grado como es querer tratar a solas con Dios..., *fiad de su bondad, que nunca faltó a sus amigos*» (11,12).

Pero de momento nos interesa el texto central (el cursivo): en términos categóricos (oración « no es otra cosa que... »), ligeramente matizados con el atenuante subjetivo (« a mi parecer »), va a decirnos lo que entiende la Autora por « oración personal », o más precisamente por « oración mental »⁶⁶. El aspecto más destacado de la definición es sin duda su acento personalista. La oración es reducida a un acto en que el hombre « trata con » Dios; relegando a la penumbra el contenido objetivo del acto: « de qué tratar »⁶⁷; prescindiendo incluso de su ulterior funcionalidad: « para qué tratar de amistad con El » (para vivir la vida? para adquirir las virtudes? para lograr la perfección?...). La oración es vista como un valor que se justifica por sí mismo: « el bien de la oración », dirá insistentemente la Santa. El « para qué » sirve, pensado como un más allá de la oración misma, es ya secundario, a pesar de su ingente importancia. La quintaesencia de la oración reside en la actuación misma de la relación de amistad entre las dos personas que logran entablarla: es por tanto « hacer amistad », « tratarse » dentro de la amistad.

Esta acentuación personalista es lograda por la Santa con un cierto efectismo, a base de uno de sus característicos recursos literarios: la superlativación del dato principal, desdoblándolo y repitiéndolo en forma intensiva a la manera semítica. Toda la oración consiste en « tratar de amistad con Dios », y esto se hace « estando tratando... ». Tautología⁶⁸ sobre la cual acumulará todavía un triple complemento intensivo: estar tratando « muchas veces », porque sin el trato asiduo la amistad fenecerá⁶⁹; muchas veces « a solas », con la intensidad de la intimidad y de la mutua focalización del tú a tú⁷⁰; por fin, tratar « con quien sabemos nos ama », ¿cómo decir mejor en una sola expresión el cruce de los dos afectos que integran el trato, que afirmando la certeza de que existe el amor del otro?

⁶⁶ Con el término « mental », nunca limitó la Santa la oración a sola la meditativa, ni excluyó la vocal.

⁶⁷ Nótese que es así, pese a la apariencia gramatical contraria: « tratar de amistad ». Lo precisaremos luego.

⁶⁸ Es frecuente en la pluma de la Santa, especialmente para elaborar a su manera el superlativo intensivo sin recurrir a la flexión de un adjetivo: bien bien, cierto cierto (10,4 y 7), muerte tan mortal (9,9), muy mucho, muchas muchas etc. (15,2; 20, 15), verdadera verdad (21,9) etc.

⁶⁹ Cf. *Camino* 26,9.

⁷⁰ El tema bíblico del encuentro con Dios « cara a cara » o a solas, es frecuente en la Santa y reviste en ella forma experiencial muy singular. Cf. *Vida* 11,12; 24,4; 36,29; *Camino* 28,8...

A eso se debe justamente el predominio del elemento afectivo. Amistad y amor soportan el peso de las relaciones entre las dos personas interesadas en el hecho de la oración. Ambas cosas finamente matizadas: « tratar de amistad », « saber el amor del otro ». Pero con sentido inconfundible: la línea de fuerza es la caridad, pero no sólo incluyendo sino dando el primado al amor del otro, único que no falla. Mientras que psicológicamente, como actitud personal, deberá cultivarse el factor volitivo, la « determinación », que veremos comparecer en seguida.

No hay duda alguna en el sentido de la afirmación clave: « tratar de amistad » no indica el contenido objetivo de la oración, no invita a centrar la atención en el hecho de la amistad, hablar o hablarse de ella, sino la actuación de la amistad misma: hacer amistad, actuarla, en el sentido que precisa en seguida la tautología « estando tratando muchas veces y a solas con el amigo »⁷¹. Será éste el aspecto de la oración que inculcará la Autora cada vez que intente apuntar a su núcleo: « no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho, y así lo que más os despertar a amar, eso haced »⁷²; « no son menester fuerzas corporales para ella, sino sólo amar y costumbre »⁷³; o en términos más concretos « tratad con él como con padre y como con hermano, y como con señor y como con esposo; a veces de una manera, a veces de otra... »⁷⁴. O más concretos y eficaces todavía: « sufrir » la amistad; soportarse a sí mismo, soportar el no poder llevar a la amistad otra cosa que lo que uno es y por tanto sufrir el presentarse así ante el Amigo, lo mismo que El sufre en

⁷¹ « Tratar de » en la pluma de la Santa no es diverso del « tratar en », como « hablar de y hablar en » se equivalen. « Tratar de amistad » no es complemento objetivo sino modal; ella escribirá con igual facilidad « tratar amistad », « tratar enemistad » (« yo tenía vergüenza de en tan particular amistad, como es tratar oración... » 7,1; « no pretendiese amistad tan estrecha con quien trataba enemistad tan pública » 19,10). Quizás el mejor duplicado de la definición se halla en el *Camino* 32,12: « comienza [Dios] a tratar de tanta amistad, que no sólo le torna a dejar su voluntad, mas dale la suya con ella; porque se huelga el Señor, ya que trata de tanta amistad, que manden a veces... ».

⁷² *Castillo* IV, 1,7. Repetido casi literalmente en *Fundaciones* 5,2: « el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho sino en amar mucho... » (cf. *moradas* V, 3,11; *Vida* 11,13).

⁷³ *Vida* 7,12. Que no « falte la ocupación de la voluntad y el haber en qué se ocupe en cosa presente el amor » (4,7); la oración « me hacía entender qué cosa era amarle » (6,3 y cf. 5,2); « amar... es todo el bien de la oración » (10,5); « siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor... [suyo], que amor saca amor » (22,14); « acostumbrarse a enamorarse de su sagrada Humanidad » (12,2).

⁷⁴ *Camino* 28,3.

amistad a... « una como yo »: « Cuán cierto es sufrir Vos a quien no os sufre que estéis con él »⁷⁵.

Es patente cómo esta versión doctrinal resume la experiencia y buena parte de la precedente tragedia espiritual de la Santa: la amistad impone la presencia total de sí mismo, la total apertura de la persona a la otra persona; con todo lo que uno lleva a costas. En ella surgió así el sentimiento de « vergüenza »: sonrojo ante Dios; una tara colosal grava sobre cualquier palabra afectiva que haya de ser pronunciada en tales condiciones, y que sin embargo ha de ser pronunciada si ha de actuarse la amistad.

Con todo, ese predominio del elemento afectivo como primer dinamismo de la amistad, no vacía la oración de su contenido intelectual. Quizás la « definición » teresiana no refleja suficientemente la típica posición de la Santa, para quien no hay oración sin « verdad ». En doble sentido: la verdad es un presupuesto indispensable de quien comienza o hace oración; llegar a la verdad, forma parte del contenido, insustituible, de la oración.

Apenas comience, en el « tratadillo de oración » insertado en la *V.da*, el tema de la oración de los principiantes, les dirá categóricamente: « espíritu que no vaya comenzado en verdad, yo más le querría sin oración...; llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos. De devociones a bobas nos libre Dios »⁷⁶. La recomendación resume un mundo de experiencia y de convicciones de la Santa. Esa « verdad » es ante todo la verdad de la propia vida; « andar en verdad delante de la misma Verdad »⁷⁷, no falsear la postura ante Dios. Y luego, la verdad de Dios: la fe y la Escritura, bagaje indispensable de documentación mental para poder acercarse a Dios y hablarle. Cuando amoneste a sus monjas de San José sobre los requisitos básicos para la vida de oración, tanto personal como comunitaria, repetirá con insistencia la necesidad de estar respaldadas por una persona de letras: alguien que salga fiador de la verdad de la Escritura y de la Iglesia⁷⁸.

Como contenido, la oración según la Santa, se abre sencillamente a dos verdades fundamentales: la verdad de cada una de las personas que hacen amistad. No sólo el propio conocimiento sino todas las líneas que en la economía de la salvación con-

⁷⁵ *Vida* 8,6.

⁷⁶ *Vida* 13,16.

⁷⁷ *Vida* 40,3.

⁷⁸ *Camino* 5 (cf. el título y n. 2).

vergen en mí. E igualmente, Dios y lo de Dios; no tanto El en su misterio divino, como en Cristo, en la Iglesia, en su palabra, en su presencia. Nunca citó la Santa el texto agustiniano « noverim te noverim me »: pero corresponde exactamente a su pensamiento ⁷⁹.

El análisis de las numerosas « oraciones a Dios », que ella sin complejos introduce en el relato, arroja este balance global: todo es materia de oración ⁸⁰; lo divino y lo humano, lo tremendo y lo fútil, la miseria y la gloria, las personas y las cosas...; pero es materia prima que sólo adquiere forma y sentido cuando llega a ser algo de uno de los dos: pasión de Cristo o pecados de Teresa; eternidad de El o deseos de ella: Iglesia en que convergen los intereses de ambos, con triunfos y derrotas. A medida que la oración se desarrolle, ocurrirá como en la amistad: el motivo material « cosístico » se transformará e identificará mucho más intensamente con el polo personal. Así, la *meditación*, como forma rudimentaria de oración, podrá ramificarse y prolongarse en el devaneo de una temática minuciosa, que contornee a cada una de las dos personas casi sin penetrarlas: « pienso en lo mucho que he ofendido a Dios y en lo mucho que le debo y en que hay infierno y hay gloria y en los grandes trabajos y dolores que pasó por mí... » ⁸¹. Pero cualquier forma de contemplación o de oración madura se desplegará de otra manera: se concentrará sobre la otra Persona; la Santa se lo dirá al principiante en un consejo fascinador: « se esté allí con El,

⁷⁹ Cf. moradas I, 2,9.

⁸⁰ Ya en *Vida* escribió: « Todo me era medios para conocer más a Dios y amarle y ver lo que le debía y pesarme de lo que había sido » (21,10).

⁸¹ *Vida* 8,7. — Pero aún a esa temática, la oración meditativa de la Santa le dará orientación personalista: « Es cosa muy clara que amamos más a una persona cuando mucho se nos acuerda las buenas obras que nos hace » (*Vida* 10,5). « Con considerar nuestra bajeza y la ingratitud que tenemos con Dios, lo mucho que hizo por nosotros, su Pasión con tan graves dolores, su vida tan afligida; en deleitarnos de ver sus obras, su grandeza, lo que nos ama, otras muchas cosas... Si con esto hay algún amor, regálase el alma, enternécese el corazón, vienen lágrimas... » (10,2). Ver otras enumeraciones coincidentes, en *Vida* 13,22; *Camino* 19,1. Uno de los pasajes en que más finamente contrapone las dos formas: oración meditativa con objetos múltiples, y oración contemplativa centrada sobre la Persona, puede verse en las moradas VI, 7, 10-11:

« Llamo yo meditación el discurrir mucho con el entendimiento de esta manera: comenzamos a pensar en la merced que nos hizo Dios en darnos a su único Hijo, y no paramos allí, sino que vamos adelante a los misterios de toda su gloriosa vida... y es admirable y muy meritoria oración ». En la otra forma de oración « entiende el alma estos misterios por manera más perfecta. Y es que se los representa el entendimiento, y estánpanse en la memoria, de manera que, de sólo ver al Señor caído con aquel espantoso sudor en el Huerto, aquello le basta para no sólo una hora, sino muchos días, mirando con una sencilla vista quién es y cuán ingratos hemos sido a tan gran pena »...

callado el entendimiento; si pudiese, ocuparle en que mire que le mira »⁸²; o bien abarque en una sola mirada las dos personas: « ...estéis mirando *con quién* habláis y *quién* sois »⁸³.

Esto nos introduce en el punto más delicado del pensamiento teresiano. Es tal la implicación de las dos personas en esta concepción de la oración, que no podríamos entenderla sin preguntar a la Autora qué concepto tiene ella de Dios, y cómo se ve a sí misma, al encontrarse cara a cara ante El. Tema demasiado vasto en sí mismo; ingente en la producción teresiana. El escarceo que sigue es limitadísimo; enmarcado en el tema de la oración, que nos ocupa.

Comencemos por el lado más fácil: *la imagen de sí misma*, la Santa la adquiere justamente en la oración. Ella no es la que es ante sí sola o ante los otros; es la que es ante Dios. Esa es su verdad. Y ante Dios se presenta, por decirlo así, con un doble fardo: el de su persona y el de su vida. Su persona es, ante todo, su alma: la nobleza de su alma, la capacidad del espíritu; el espacio de la interioridad. Es la plataforma desde la cual dirá sus palabras a Dios. Sin duda, le puede hablar desde las cosas, desde los sentidos, desde los otros, desde las palabras... Pero su dimensión personal es interior. Esta interioridad potenciará gradualmente su palabra y la posibilidad de referirse a El. No es comprensible la graduatoria de la oración teresiana sin una referencia a este dato de base. La oración a Dios se espiritualiza en cada persona en proporción con la zona de espiritualidad desde donde brota.

Ciertamente no es « espiritualista » la Santa en el sentido de un menosprecio del cuerpo. Su posición ante la Humanidad de Cristo lo demostrará a ultranza. « No somos ángeles »⁸⁴. Pero piensa que es imposible la vida cristiana y aun la humana, sin la toma de conciencia de la interioridad y espiritualidad personales. « Sería gran bestialidad », dirá por dos veces la Santa, en términos que escandalizarán a su censor de las *Moradas*⁸⁵; pero que en su léxico indican esa forma de atrofia espiritual o degradación sensorial, predominantemente animal, que incapacita a

⁸² *Vida* 13,22.

⁸³ *Camino* 22,1.

⁸⁴ « no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra... es desatino » (22,10); cf. *Conceptos* 2,3; *Castillo* VI, 1,8; VI, 7,6. Sobre el modo cómo siente la Santa el propio cuerpo cf. *Relación* 1,4; *Vida* 11, 15; 20,7; 21,6.

⁸⁵ *Castillo* I, 1, 2 y 5; la segunda vez, Gracián al revisar el autógrafo tachó « bestialidad » y escribió « abominación ».

la persona para relacionarse directamente con otra persona, y más para la amistad con la Persona trascendente.

Sin embargo, no es ése el factor determinante, en la oración: más decisivo que la dignidad de la persona, es el fardo de la propia vida. Aspecto evidente en el contexto de la « definición » teresiana que ha centrado nuestra atención. Recordemos que la Santa la ha colocado en pleno relato autobiográfico, en el punto culminante del drama referido en los diez primeros capítulos de la *Vida*: al c. 8 ha precedido la historia de las propias miserias y debilidades, que culminan en el capítulo que precede; sigue el desenlace en el capítulo 9, que refiere los episodios de la conversión definitiva — encuentro con la imagen del Señor y lectura de la conversión de s. Agustín. Entre ambos, el capítulo 8 está dedicado a lo que ha constituido la clave de solución: la oración. De hecho, el capítulo entero se dedicará al « elogio de la oración ». Lo anuncia el título en la típica forma pleonástica teresiana: « trata del *gran bien* que le hizo...; *cuán excelente* remedio... es tan *gran ganancia*... Es *gran bien* usar de *tan gran bien* ».

Pero el « elogio » no se hace en abstracto, sino íntimamente ligado con el drama que precede y que constituye la trama misma de la vida de ella, fascinada alternativamente por la atracción de dos polos: Dios y mundo. Teresa ha cedido al segundo. Encantadora de presencia y sobre todo de palabra, no ha resistido a la amistad humana. Amistades verdaderas. Por tanto absorbentes. E incompatibles con las exigencias y requerimientos totalitarios de la otra amistad, postulada desde adentro, por su vocación personal, por su alma y por Dios. Pese al colorido del relato, todo el dramatismo viene a condensarse en una palabra: « aquellos tratos », « semejantes tratos », « tales tratos »⁸⁶. Es que ellos resumían todas las manifestaciones de la amistad humana: conversaciones, querencias, regalos, citas, tiempo... presencia. La conversión será no sólo la superación de esa situación dispersiva, sino la trasposición de todo eso hacia el nuevo Amigo; especie de vuelta a lo divino de aquella situación humana. Por tanto, reservar para Dios la amistad como clave de toda la vida, comprometida en ella. Por eso, al pasar del relato autobiográfico a la afirmación doctrinal, no necesitará términos abstractos: el « tratar de amistad » condensará toda la carga de vida y de experiencias que preceden en el contexto inmediato. La oración equivaldrá a la canalización de la vida por el cauce de la amistad, hacia la persona de Dios, con la totalidad de un ena-

⁸⁶ *Vida* 6,4; 7,6; 8,11...

moramiento y la lealtad de una amistad verdadera e inconfundible. Así, la palabra dicha a Dios será o no será oración, lo será en mayor o menor grado, según que arranque o no de la vida concretamente vivida por quien inicia esa forma de diálogo con El.

La misma definición de oración se carga de sentido realístico, psicológico, personalista, leída en el contexto de esa experiencia humanísima de la amistad teresiana: como una sublimación y trasfiguración del trato interpersonal, pero trasportada de las relaciones humanas a la relación con Dios⁸⁷.

Más importante y delicado es el segundo aspecto: la inclusión de Dios en el trato de amistad, para dar curso a la oración.

No interesa, de momento, definir la «intervención» de El en el diálogo o en la serie de formas que éste vaya revistiendo⁸⁸. Interesa sólo la «imagen de Dios» utilizada por la Santa. Cómo ha sido posible en la pluma de una mística cual ella esa especie de reducción de la transcendencia de Dios al plano cómodo y fácil de la amistad? Una oración condicionada por la faz de un Dios amigo, como el que se deja entrever tras el tamiz de la afectividad e intimidad teresiana, ¿no relega automáticamente a la penumbra elementos religiosos fundamentales (el temor, el sentido de transcendencia, la inefabilidad...) y flexiones esenciales a la oración cristiana (como la expiación, la adoración, el silencio, la fe)?

En realidad, el problema es doble: *cuál es el Dios de la Santa*, cuál la idea que tiene de él; y *cómo lo trata*.

El Dios de la oración

No es exacto que en el esquema teológico de la Santa o en su perspectiva religiosa, la amistad haga de solución química de la transcendencia; que la nivelación afectiva disimule un Dios de servicio personal, casi confinante con la zona del sentimiento. Todo lo contrario.

Regresemos una vez más al texto que nos ha servido de

⁸⁷ Con una pincelada traza ella el diagrama: «comencé *más a darme* a oración y a *tratar menos* en cosas que me dañasen» (*Vida* 9,9). Llega a indicar expresamente la vigencia de las «leyes» de amistad en el nuevo plano: «amigos fuertes de Dios... si saben corresponder con las leyes que aun la buena amistad del mundo pide» (15,5).

⁸⁸ Especialmente en la oración mística, es evidente la preeminencia de la intervención de El.

punto de partida: *Vida* 8,5. Apenas formulada la ecuación « oración — trato de amistad », sobreviene una especie de titubeo: « y si vos aún no le amáis...? para ser verdadero el amor... hanse de encontrar las condiciones; la del Señor ya sabéis que no puede tener falta; la vuestra es ser viciosa...; no podéis acabar con vos de amarle tanto, porque no es de vuestra condición ». Pero finalmente « pasáis por esta pena de estar mucho con quien es tan diferente de vos ». Por tanto, desnivel de las personas, de las condiciones, de los afectos; desnivel dentro del amor, de la amistad y de la oración. Pero que a la vez quede bien claro: un Dios así, tan diferente, no es refractario a nuestra amistad.

Será tarea difícil reducir a una simple línea teológica las facciones de ese Dios que domina el pensamiento y la experiencia de la Santa. Pero, en todo caso, la percepción de su trascendencia es, en ella, fortísima. Quizás la categoría teológica más frecuentada por su léxico peculiar es la de *Majestad*, reservada para designar a Dios⁸⁹. Dios es Su Majestad. Bien concretizado en las designaciones correspondientes: Rey, Señor, Emperador. Matizadas, desde dentro de la amistad, por el posesivo: « Señor mío, mi Emperador. Rey sois, Dios mío »⁹⁰. Con referencia directa a la Persona: Majestad no es el atributo, sino la persona de Dios⁹¹. Esta sí, densa de atributos. Generalmente proclamados con atención gustosa a su contenido. Y con clara preferencia por los de abolengo bíblico, aunque evidentemente no derivados de la lectura sino de la experiencia; comprobados en la vida: poder, verdad, luz; justo, fiel, eterno.

Su poder: « en ser todopoderoso quedaban conclusas para mí todas las grandezas que hiciérais Vos »⁹². Cuando va a cumular y se acuerda « de aquella majestad grandísima..., los cabellos se me espeluzaban, y toda parecía me aniquilaba »⁹³. « *Metióme el Rey* [lema tomado de los *Cantares*]: y qué bien

⁸⁹ Hecha excepción del *Epistolario*, en que mantiene el valor vulgar del título regio (en el escalafón de tratamientos: v. m. (vuestra merced), v. s. (vuestra señoría), v. r. (vuestra reverencia), v. m. (vuestra majestad). La traslación lexical al plano teológico no tiene explicación satisfactoria con el recurso al lenguaje cortesano, y su simple elevación al plano teológico.

⁹⁰ *Camino* 22,1.

⁹¹ También aparece esporádicamente como atributo (véase el pasaje citado a continuación). Tampoco esquivia la evocación de la analogía con la « majestad » humana, « los reyes de este mundo », pero para reafirmar inmediatamente la trascendencia.

⁹² *Vida* 19,9; cf. 26,1.

⁹³ *Vida* 38,19; cf. 38,21.

hinche este nombre, Rey poderoso, que no tiene superior, ni acabará su reinar sin fin »⁹⁴.

El es *la verdad*, la suma verdad⁹⁵, la fuente de toda verdad: « esta verdad... es la misma verdad y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor, y todas las demás grandezas de esta grandeza... ¡Oh grandeza y majestad mía... »⁹⁵.

Es el *Dios de la eternidad*, pero una eternidad sentida y gustada como la forma concreta de la existencia de El y de su reino: « ¡Oh Rey de la gloria y señor de todos los reyes! ¡Cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin! ¡Cómo no son menester terceros para vos! Con mirar vuestra persona, se ve luego que es solo el que merecéis que os llamen señor, según la majestad mostráis... acá un rey solo mal se conocerá por sí; aunque él más quiera ser conocido por rey, no le creerán, que no tiene más que los otros; es menester que se vea por qué lo creer, y así es razón tenga esas autoridades postizas... no sale de sí el parecer poderoso: de otros le ha de venir la autoridad. ¡Oh señor mío! ¡oh rey mío, quién supiera ahora representar la majestad que tenéis! Es imposible dejar de ver que sois gran emperador en Vos mismo, que espanta mirar esta majestad, mas más espanta, Señor mío, mirar vuestra humildad y el amor que mostráis a una como yo. En todo se puede tratar y hablar con Vos como quisiéremos, perdido el primer espanto y temor de ver vuestra Majestad »⁹⁷.

« Rey sois, Dios mío, sin fin, que no es reino prestado el que tenéis. Cuando en el Credo se dice 'vuestro reino no tiene fin', casi siempre me es particular regalo. Aláboos, Señor, y bendígoos para siempre: en fin, vuestro reino durará para siempre »⁹⁶. Tema ya desarrollado, con mucha más densidad en la autobiografía, siempre estrechamente ligado a la propia vivencia.

El recurso a las imágenes no disuelve el misterio, ni dispensa de la mordaza de la inefabilidad. Dios es « mucho más y más »⁹⁸; su misterio abrume el pensamiento, « espanta » mirar

⁹⁴ *Conceptos* 6,2.

⁹⁵ *Vida* 40,5. Es importante todo este pasaje (40,1-5), para calibrar la penetración teológica de la Santa, que reaparecerá en el umbral de las *Moradas* (I 2, 1-2; cf. *moradas* VI, 3,9).

⁹⁶ *Camino* 22,1; cf. *Camino* 22,6 y el texto ya citado de *Conceptos* 6,2.

⁹⁷ *Vida* 37,6.

⁹⁸ *Castillo* V, 1, 8.

⁹⁹ *Vida* 37,6.

su majestad⁹⁹, « espanta... cierto, a mí me acaba el pensamiento »¹⁰⁰; hace gozoso el encuentro con su incomprensibilidad: « mientras menos lo entiendo, más lo creo y me hace devoción »¹⁰¹. Frente a El, todo, nuestro saber es puro balbuceo: « Señor mío y Dios mío, ¡qué grandes son vuestras grandezas!, y andamos acá como unos pastorcillos bobos, que nos parece alcanzamos algo de Vos, y debe ser tanto como nonada »¹⁰².

Quizás lo más interesante de este balbuceo teresiano consiste en que cada afirmación delata una parte de la actitud personal de la Santa. Ante Dios, ella « tiembla »¹⁰³, se siente sobrecogida de « espanto »¹⁰⁴, de « espanto grandísimo »¹⁰⁵, siente como el pavor de s. Pedro y le dice que se aparte¹⁰⁶; ante su majestad se le « espeluzan los cabellos »¹⁰⁷, se siente deslumbrada por su claridad¹⁰⁸, « ciega del todo, absorta, espantada, desvanecida de tantas grandezas »¹⁰⁹, se siente aniquilar¹¹⁰, invadida de « acatamiento a El »¹¹¹, llena de pecado, « acuérdate del verso que dice 'quién será justo delante de ti' »¹¹². Sobre todo, ante El se siente a sí misma, « una como yo »¹¹³, « tan feminil y baja »¹¹⁴, « tan ruin, tan baja, tan flaca y miserable y de tan poco tomo »¹¹⁵; se siente cerca de la nada; nada y nonada¹¹⁶, aceptaría quedar para siempre aniquilada; para la mayor gloria de Dios lo haría « de muy buena gana »¹¹⁷; ante la santidad de El, se siente tocada por el pecado, « cargada de abominaciones »¹¹⁸, « una pecadorcilla

¹⁰⁰ *Vida* 18,3. Cf. *Exclamaciones* 1,2: « no puede el entendimiento en tan grandes grandezas alcanzar quién es su Dios... ».

¹⁰¹ *Relación* 33. Es el colofón de un breve comentario al misterio de la Trinidad: « luego se concluye mi pensamiento con ver que es todopoderoso, y como lo quiso lo pudo, y así podrá todo lo que quisiere ». Cf. una actitud similar en *Vida* 19,9.

¹⁰² *Castillo* IV, 2,5. — Sobre la penetración del misterio, cf. *Vida* 32,13; *Castillo* VI, 4, 6; VI, 8,6; y VI, 1, 1 y *Vida* 4,9.

¹⁰³ « Tiembla una criatura tan miserable como yo... » (moradas VII, 1,2), cf. *Vida* 20,7...

¹⁰⁴ *Relación* 5,9; *Relación* 54; moradas VI, 5,4; 9,5; *Vida* 38,19.

¹⁰⁵ *Vida* 38,17.

¹⁰⁶ *Vida* 22,11.

¹⁰⁷ *Vida* 38,19; cf. 20,7 y 39,3.

¹⁰⁸ *Vida* 20,29.

¹⁰⁹ *Ib.*

¹¹⁰ *Castillo* VI, 9,18 y *Vida* 38,19 (« toda parecía me aniquilaba »).

¹¹¹ *Vida* 40,3.

¹¹² *Vida* 20,28.

¹¹³ *Vida* 37,6; cf. 36,2 (« ser yo tal »), 38,21; 15,18; *Camino* 35,3.

¹¹⁴ *Castillo* VI, 6,4.

¹¹⁵ *Vida* 18,4.

¹¹⁶ *Castillo* VI, 4,10; cf. *Camino* 33,13 (« lo muy nonada que somos, y lo muy mucho que es Dios »).

¹¹⁷ *Castillo* VI, 9,18.

¹¹⁸ *Vida* 38,21.

como yo », un gusano, de mal olor¹¹⁹; no puede menos de volverse a Dios y recordarle que mire lo que hace cuando se le comunica y le otorga sus dones: « acaéceme muchas [veces]... decir: Señor, mirad lo que hacéis, no olvidéis tan presto los grandes males míos... No pongáis, Criador mío, tan precioso licor en vaso tan quebrado... No sea tanto el amor, Rey eterno... »¹²⁰.

En medio de esta explosión de sentimientos reverenciales ante la trascendencia de la divinidad, se abre como una flor el chorro de la amistad, hecha intimidad, confianza, ternura, serenidad, fe y esperanza... Un pasaje cualquiera de la *Vida* basta a revelar las dimensiones de ese trasfondo de su actitud frente a Dios: « Es cierto que yo me he regalado hoy y atrevido a quejarme de Su Majestad y le he dicho: '¿cómo, Dios mío, que no basta que me tenéis en esta miserable vida, y que por amor de Vos paso por ello, y quiero vivir adonde todo es embarazos para no gozaros, sino que he de comer y dormir y negociar y tratar con todos... y que tan poquitos ratos como me quedan para gozar de vos me os escondáis? ¿Cómo se compadece esto en vuestra misericordia? ¿Cómo lo puede sufrir el amor que me tenéis? — Creo yo, Señor, que si fuera posible esconderme yo de Vos, como Vos de mí, que pienso y creo del amor que me tenéis, que no lo sufrierais; mas os estáis Vos conmigo y véisme siempre. No se sufre esto, Dios mío; suplicoos miréis que se hace agravio a quien tanto os ama '. ...Algunas veces desatina tanto el amor, que no me siento... » (37,8-9).

Pero todo ese cúmulo de sentimientos ante la grandeza de Dios — « gran Dios », « Dios de Israel », « Dios de las caballerías »¹²¹ —, sirve sólo de contraluz al verdadero rostro de Dios. La Santa lo descubre en el misterio de su condescendencia: Dios en Cristo. Percibe realísticamente el hecho del « abajamiento » de Dios. Es sorprendente la constancia de su estupor, admiración, amor... Por dos veces los teólogos censores de sus autógrafos, se sienten molestos ante los términos con que describe este aspecto del misterio o por la forma plástica de presentarlo: « Aquí no hay que argüir, sino conocer lo que somos con llaneza, y con simpleza representarnos delante de Dios que quiere se haga el alma boba, como a la verdad lo es delante de su presencia, pues Su Majestad *se humilla tanto*, que la sufre cabe sí, siendo no-

¹¹⁹ *Camino* 34,9; *Vida* 20,7. Cf. *Camino* 22,4 (« siquiera para agradecer el mal olor que sufre en consentir cabe sí una como yo ») y moradas I, 1,3; 2, 2.

¹²⁰ *Vida* 18,4.

¹²¹ *Castillo* VII, 1,2; VI, 6,3; *Carta* 132,3.

sotros lo que somos »¹²². Báñez, al revisar el autógrafo, se limitó a tachar *humilla* y sustituirlo con *humana*¹²³. El censor del Camino tachó, en cambio, todo el pasaje: « mas ¡qué cosa de tanta admiración, quien hincherá mil mundos y muy muchos más con su grandeza, encerrarse en una cosa tan pequeña! [En la redacción primera proseguía: « así quiso caber en el vientre de su sacratísima Madre »]. A la verdad, como es señor, consigo trae la libertad, y como nos ama, hácese a nuestra medida. Cuando un alma comienza, por no la alborotar de verse tan pequeña para tener en sí cosa tan grande, no se da a conocer hasta que va ensanchándola poco a poco, conforme a lo que es menester para lo que ha de poner en ella. Por eso digo que trae consigo la libertad, pues tiene el poder de hacer grande este palacio »¹²⁴.

Ambos pasajes reflejan los dos aspectos destacados por la Santa en el misterio de Dios: rebajarse y disfrazarse en Cristo, y comunicarse de persona a persona con nosotros. Ambas constataciones son hechas sin apoyar en la metáfora, con el realismo de quien no se preocupa de hacer teología, sino de atenerse a lo comprobado. En la kenosis de Cristo, más que el hecho ontológico, ve la supeditación personal: vino a servir, se hizo esclavo. « Vino del seno del Padre a hacerse esclavo nuestro »¹²⁵; « ...lo mucho 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 »¹²⁶; « que no hay esclavo que de buena gana diga que lo es, y el buen Jesús parece se honra de ello »¹²⁷. En él, se allana Dios a la amistad: « ...es muy bien amigo Cristo, porque le miramos hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía; y habiendo costumbre, es muy fácil hallarle cabe sí... »¹²⁸. Y aún más hacia el fin del libro: « comenzóme mucho mayor confianza y amor de este Señor, en viéndole... Veía que aunque era Dios, que era hombre que no se espanta de las flaquezas de los hombres, que entiende nuestra miserable compostura, sujeta a muchas caídas... Puedo tratar como con amigo, aunque es Señor, porque entiendo no es como los que acá tenemos por seño-

¹²² *Vida* 15,8. Precede un contexto alusivo a la ciencia de los teólogos: « delante de la Sabiduría infinita, créanme que vale más un poco de estudio de humildad y un acto de ella que toda la ciencia del mundo ».

¹²³ Escrupulo sutil. Cf. *Philipp.* 2,8 (« humiliavit semetipsum »). La Santa será constante en aplicar el término a la divinidad.

¹²⁴ *Camino* 28,11-12.

¹²⁵ *Fundaciones* 5,17.

¹²⁶ *Castillo* III, 1,8.

¹²⁷ *Camino* 33,4.

¹²⁸ *Vida* 22,10.

res, que todo el señorío ponen en autoridades postizas. Ha de haber horas de hablar y señaladas personas que los hablen... ¡Oh Rey de la gloria y señor de todos los reyes, cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin! »¹²⁹.

Más allá de la kenosis de la Encarnación, la experiencia interior la ha obligado a pararse ante el otro hecho extremo, de la comunicación personal de Dios con el hombre. Para ella, es eso precisamente la vida cristiana; no tanto la dotación de gracias, cuanto la comunicación de las personas. Y éste es el espectáculo ante el cual Dios adquiere para ella su verdadera fisonomía. En su último libro, *Castillo Interior*, es típico este ritornelo: no asombrarse de que Dios llegue a comunicarse tan maravillosamente con nosotros¹³⁰. Y cuando, finalmente, introduce el símbolo nupcial, el más expresivo de la comunión personal de Dios con el hombre, vuelve a amonestar en iguales términos al lector; en el umbral de las VII Moradas: « no os espantéis de lo que está dicho y se dijere... », sino que « mientras más supiéremos que se comunica con las criaturas, mas alabáremos su grandeza »¹³¹. La *unión* es el ápice de esta situación; ella comenta: « ¡ Oh Señor mío, qué bueno sois! bendito seáis para siempre; aláben os, Dios mío, todas las cosas, que así nos amasteis de manera que con verdad podamos hablar de esta comunicación que aun en este destierro tenéis con las almas; y aun con las que son buenas, es gran largueza y magnanimidad. En fin, vuestra, Dios mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras! Espanta a quien no tiene ocupado el entendimiento en cosas de la tierra que no tenga ninguno para entender verdades. Pues que hagáis a almas que tanto os han ofendido mercedes tan soberanas, cierto, a mí me acaba el entendimiento, y cuando llego a pensar en esto, no puedo ir adelante. ¿Dónde ha de ir que no sea tornar atrás? Pues daros gracias por tan grandes mercedes no sabe cómo. Con decir disparates me remedio algunas veces »¹³².

¹²⁹ *Vida* 37,5.

¹³⁰ *Castillo* I, 1,4 (« podráse decir que parecen cosas imposibles »); III, 2,11; VI, 8,1.

¹³¹ *Castillo* VII, 1,1; VI, 9,18.

¹³² *Vida* 18,3.

Cómo tratarlo

Un Dios así « está tratable »¹³³, será la sentencia de la Santa. « No es nada delicado mi Dios. No mira en menudencias »¹³⁴.

Parece superfluo pedir ulteriores precisiones a la Santa. Tanto más que en su estilo no es posible decir su idea de Dios, sin adoptar su típica postura de trato ante El. Es patente en los textos que acabamos de citar.

Sin embargo, con frecuencia se da una versión unilateral de esta faceta de su persona y de su magisterio. Por un lado, se ha comparado desfavorablemente el estilo de su diálogo con Dios (estilo de pensar y hablar), con el de san Juan de la Cruz. En éste es espontáneo el tuteo: « Adónde te escondiste... », « Señor Dios, amado mío, si todavía te acuerdas de mis pecados... »; en la Santa, al contrario; parece que ni una sola vez se la ha sorprendido en un tú a tú con Dios; aun en los momentos de mayor intimidad o en los que le dice sus « disparates »¹³⁵, evita el tuteo y mantiene el « Vuestra Majestad », o el « Vos »¹³⁶.

De otro lado, se ha insistido, a veces caricaturescamente, en la manera familiar, ribeteada de humorismo, con que ella se dirige a Dios desde un lance cualquiera de la vida¹³⁷, haciendo gala de una finísima capacidad de ironizar burlescamente en torno a lo que Dios hace o permite, no a la manera refinadamente humanista de Tomás Moro, sino con agudeza netamente femenina.

¹³³ *Camino* 34,9.

¹³⁴ *Camino* 23,3.

¹³⁵ *Vida* 18,3.

¹³⁶ En un pasaje familiarmente irónico de la primera redacción del *Camino*, precisamente al plantearse el problema del « tratamiento » que ha de darse a Dios, advierte humorísticamente a las lectoras: « Sí, que no hemos de llegar a hablar con un príncipe como un labradorcito, o con una pobre como nosotras, que ni va más que nos llamen *tú que vos* » (22,3; texto suprimido en la segunda redacción).

¹³⁷ El más típico y divulgado recae precisamente sobre el trato que da Dios a sus amigos. Lo recoge el P. OTILIO RODRÍGUEZ en su *Leyenda aurea tereciiana* (Madrid 1970): « Cuéntase que la Santa se cayó de un carro ...y al caerse, además de mojarse —porque todo estaba lleno de agua— se lastimó una pierna; y dirigiéndose entonces al Señor, con la más dulce familiaridad, le dijo: ' Señor, después de tantos trabajos, ¿ahora viene éste nuevo? ' Y el Señor le respondió: ' Teresa, así trato yo a mis amigos '. A lo que ella, con grande agudeza respondió: Ah, Dios mío, por eso tenéis tan pocos » (p. 40). Pero el relato es íntegramente legendario (cf. la documentación alegada por el mismo P. OTILIO pp. 39-46). Véase el radical cambio de tono y matiz, al encontrarse ese mismo pensamiento en la pluma de la Santa; a propósito de los sufrimientos de fray Juan de la Cruz en la cárcel, comenta: « terriblemente trata Dios a sus amigos! » (carta 219,5).

Grande respeto y fino sentido del humor: ambas cosas, tan teresianas; ninguna de ellas regateada en el trato del grande amigo. Pero ninguna de ellas determinante.

Es cierto que s. Teresa no problematiza las dificultades infranqueables con que tropieza en teólogo de profesión. A ella no se las plantea el hecho de la transcendencia divina. « Como habláis con otras personas, ¿por qué os han de faltar palabras para hablar con Dios? No lo creáis; al menos yo no os creeré, si lo usáis; porque si no, el no tratar con una persona causa extrañeza y no saber cómo hablarnos con ella, que parece no la conocemos, y aun aunque sea deudo; porque deudo y amistad se pierde con la falta de comunicación »¹³⁸. Pero esto no excluye el entreno y aún el forcejo del aprendizaje, como hemos visto en su caso personal; y es en este plano pedagógico donde ella se plantea el problema. « En mil vidas de las nuestras no acabaremos de entender cómo merece ser tratado este Señor, que los ángeles tiemblan delante de El »¹³⁹. Ciertamente no será la teología la que nos lo resuelva: « tratar con El » no es « argüir », ni « aplicar Escrituras »¹⁴⁰. Vale más la « grosería de un pastorcico humilde, que ve que si más supiera más dijera, que de los muy sabios y letrados, por elegantes razonamientos que hagan »¹⁴¹. En definitiva, serán la vida y la comunicación misma, las que decidirán el trato, lo modularán y harán flexible, actuando sus infinitas posibilidades. Librarán la lengua de la traba del encojimiento: « Donosa humildad, que me tenga yo al Emperador del cielo y de la tierra en mi casa, que se viene a ella por hacerme merced, y por holgarse conmigo, y que por humildad ni le quiera responder ni estarme con El ni tomar lo que me da, sino para hablar con su Padre eterno ir al cielo... ni ha menester hablar a voces... ni ha menester alas para ir a buscarle...; mirarle dentro de sí y no extrañarse de tan buen huésped »¹⁴². El trato mismo multiplicará las posibilidades: « tratad con él como con padre — y como con hermano y como con señor y como con esposo; a veces de una manera, a veces de otra, que El os ense-

¹³⁸ *Camino* 26,9.

¹³⁹ *Camino* 22,7.

¹⁴⁰ *Vida* 15,7-8.

¹⁴¹ *Camino* 22,4. Más que « de las teologías muy ordenadas », había escrito en la primera redacción.

¹⁴² *Camino* 28,3.

¹⁴³ *Camino* 28,2.

ñará lo que habéis de hacer para contentarle. Dejaos de ser bobas; pedidle la palabra »¹⁴⁴.

Esta apertura del « trato » a todas las posibilidades de la propia vida y a todos los matices de la sicología de la Santa, es lo que a ella le permite llegar con igual espontaneidad y autenticidad a los dos extremos: al de la jovialidad y fino sentido del humor, y al de la audacia. En la *jovialidad*, comenzando a « tratar con el Señor... con un estilo abobado que muchas veces, sin saber lo que digo, trato; que el amor es el que habla, y está el alma tan enajenada, que no miro la diferencia que haya de ella a Dios. Porque el amor que conoce que le tiene Su Majestad, la olvida de sí, y le parece está en El, y como una cosa propia sin división habla desatinos. Acuérdomé que le dije esto: ...Señor, no me habéis de negar esta merced; mirad que es bueno este sujeto para nuestro amigo »¹⁴⁵.

Más eficaz que la jovialidad es la *osadía*. Ella introduce el « trato » en la entraña misma del misterio de Dios, en su programación de la historia de la salvación, en la actuación de esa su divina condescendencia que a veces parece pecar por carta de más, con ella o con los otros. Y frecuentemente su oración cristaliza en expresiones que parecen confinar con el último extremo de lo permisible. Modelos de audacia y de este estilo teresiano son las plegarias « por » Cristo o « por » el Padre; atrevidas, hasta acercarse a lo que ella misma definió « locura » y « disparate », pero intensas y reveladoras de la potencia de la oración cristiana. Una de ellas suplica al Padre eterno por Cristo; la otra pide a Cristo por la honra de su eterno Padre. Helas aquí:

Oración al Padre por Cristo, profanado en la Eucaristía: « Pues, Padre santo, que estás en los cielos... alguien ha de haber que hable por vuestro hijo, pues nunca El tornó de sí. Seamos nosotras, hijas, aunque es atrevimiento, siendo las que somos...: Pues ¡qué es esto, mi Señor y mi Dios! O dad fin al mundo o poned remedio en tan gravísimos males; que no hay corazón que lo sufra, aun de los que somos ruines. Suplícoos, Padre Eterno, que no lo sufráis ya vos; atajad este fuego, Señor, que si queréis podéis. Mirad que aún está en el mundo vuestro Hijo; por su acatamiento, cesen cosas tan feas y abominables y sucias; por

¹⁴⁴ *Ib.* 3.

¹⁴⁵ *Vida* 34,8. El contexto enmarca deliciosamente este episodio de intimidad, con un tinte de sano humor, dirigido a uno de los lectores destinatarios del libro. Véase otro pasaje parecido en *Fundaciones* 19,9; una de las confidencias más finas, en este sentido, puede verse en *Vida* 37,8.

su hermosura y limpieza no merece estar en casa adonde hay cosas semejantes. No lo hagáis por nosotros, Señor, pues no lo merecemos; hacedlo por vuestro Hijo. Pues suplicaros que no esté con nosotros, no os lo osamos pedir: ¿qué sería de nosotros?, que si algo os aplaca es tener acá tal prenda. Pues algún medio ha de haber, póngale Vuestra Majestad »¹⁴⁶.

Oración a Cristo, a favor del Padre: « ¡Oh Hijo de Dios y Señor mío! cómo dáis tanto junto a la primera palabra?... Obligáis [a vuestro Padre] a que la cumpla, que no es pequeña carga; pues en siendo Padre, nos ha de sufrir por graves que sean las ofensas. Si nos tornamos a El, como al hijo pródigo hanos de perdonar... Mirad, Señor mío, que ya que Vos, con el amor que nos tenéis y con vuestra humildad no se os ponga cosa delante (en fin, Señor, estáis en la tierra y vestido de ella, pues tenéis nuestra naturaleza, parece tenéis causa alguna para mirar nuestro provecho); mas mirad que vuestro Padre está en el cielo; Vos lo decís; es razón que miréis por su honra. Ya que estáis Vos ofrecido a ser deshonorado por nosotros, dejad a vuestro Padre libre; no le obliguéis a tanto por gente tan ruin como yo, que le ha de dar tan malas gracias »¹⁴⁷.

Un análisis de las numerosas oraciones intercaladas en cualquiera de las narraciones teresianas, especialmente las del libro de la *Vida*, permitiría comprobar cómo el « trato de amistad » se despliega espontáneamente, casi inevitablemente, en las formas comunes de oración cristiana: alabanza, adoración, acción de gracias, glorificación..., desarrollada ésta última en las más espléndidas formas doxológicas; en oraciones de fe, de amor, de esperanza y de deseo; sin omitir las más humildes, de expiación (presencia del pecado en la oración), de petición, sobre todo por la Iglesia, de oblación¹⁴⁸. Siempre contenidas en un marco de dignidad profundamente sentida: porque él, Dios, « es tan amigo de sus amigos y tan señor de sus siervos »¹⁴⁹.

III. EL APRENDIZAJE

Es cierto que s. Teresa no posee un método de oración. Lo han repetido sin excepción manuales y diccionarios. Existe, en cambio, una pedagogía teresiana de la oración; muy personal y

¹⁴⁶ *Camino* 35,4.

¹⁴⁷ *Camino* 27,23.

¹⁴⁸ *Camino* 35,3-5.

¹⁴⁹ *Camino* 35,2. Cf. *Vida* 37,5.

eficaz; constante y uniforme en cualquiera de sus obras mayores. De su eficacia, mientras ella la utilizó personalmente, nos queda amplia documentación, sin salir de sus mismos escritos.

Sabemos que desde su primer entreno en « este camino », cayó en la tentación de enseñarlo a sus amigos¹⁵⁰. Y que, entre ellos, el más aprovechado fue el propio padre de la Santa¹⁵¹, que llegó a dejarla, según ella, muy retrasada en la empresa¹⁵².

Pero la puesta en marcha de su magisterio fue posterior; determinada por la madurez y plena maestría de su propia oración. El libro de la *Vida* nace en este clima, en la que pudiera llamarse su primera escuela de oración, el cenáculo de amigos que van a ser los primeros lectores de la obra. Se propone « engolosinarlos »¹⁵³. Son un grupito exiguo: un par de dominicos, uno o dos jesuitas, un clérigo, un seglar amigo, casado con una pariente de ella, y una amiga íntima. Quizás algún otro. Todos ellos, cuando redacta por segunda vez la obra, están ya embarcados en la empresa, y muy mar adentro, según la autora: « una de las personas que esto me mandaron escribir... la ha traído el Señor en cuatro meses harto más adelante que yo estaba en 17 años. Hase dispuesto mejor, y así... riega este vergel con todas estas cuatro aguas, aunque la postrera aún no se le da sino a gotas, mas va de suerte que presto se engolfará en ella... »¹⁵⁴. Lo dice, probablemente, del último llegado al grupo. Su testimonio sobre el más insigne de los lectores, el teólogo Ibáñez, es conmovedor: ha dejado la cátedra de teología por la vida de oración, y muere realmente trasfigurado por ésta: « Tenía tanta oración, que cuando murió, que con la gran flaqueza la quisiera excusar, no podía porque tenía muchos arrobamientos. Escribíome poco antes que muriese, que qué medio tendría »¹⁵⁵. Por esas mismas fechas, ya antes de fundar el primer Carmelo, logra otro tanto con un discipulado mucho más numeroso en el monasterio de la Encarnación: « más de cuarenta monjas tratan en

¹⁵⁰ *Vida* 7,13 (« ...a mí me daba grandísimo deseo de aprovechar a los otros, tentación muy ordinaria de los que comienzan, aunque a mí me sucedió bien »); 13,9 (« ...en muchos años solas tres se aprovecharon de lo que les decía; y después que ya el Señor me había dado más fuerzas en la virtud, se aprovecharon en dos o tres años muchas »); moradas V, 3, 2.

¹⁵¹ *Vida* 7,10.

¹⁵² *Vida* 7,13-14.

¹⁵³ *Vida* 18,8; y cf. 19,3-4; 21,12.

¹⁵⁴ *Vida*, 11,8. Cf. 15,7 (« esto es bueno para los letrados que me lo mandan escribir; porque, por la bondad de Dios, todos llegan aquí »: es decir, a oración mística).

¹⁵⁵ *Vida* 38,13; cf. 33,6.

su casa de grande recogimiento »¹⁵⁶. El mayor éxito lo alcanza sin duda cuando por fin tiene entre sus manos el primer grupito de novicias en el Carmelo de San José¹⁵⁷. Y prosigue con los otros Carmelos. El balance que de ellos hace la Santa es tan positivo, que un censor calificado de su autógrafo, el P. Gracián, se cree en la necesidad de tacharlo, por indiscreto: « son tantas las mercedes que el Señor hace en estas casas, [primeros Carmelos], que si hay una o dos [monjas] en cada una que la lleve Dios por meditación, todas las demás llegan a contemplación perfecta »¹⁵⁸.

La Santa acepta en su escuela a uno de sus hermanos « conquistadores » de regreso de América, Don Lorenzo, que en brevísimo tiempo hace bajo su dirección progresos sorprendentes¹⁵⁹. Y al lado de las cartas de dirección destinadas a este su hermano, quedan en su epistolario restos de lecciones de oración dadas a personajes heterogéneos, como Don Teutonio de Braganza, de la casa real portuguesa y obispo de Evora¹⁶⁰, y a un compañero de caminos y fundaciones, el buen Antonio Gaytán¹⁶¹.

Es posible que por los mismos caminos de Castilla y Andalucía algún otro amigo de la Santa se dejase entrenar en la oración. Algo de sus lecciones y de su escuela se instalaba en los carromatos fundacionales: « iban en carros muy bien cubiertos y de tal manera iban por el camino en ellos, como si estuvieran en el monasterio... Siempre se llevaba campanilla y se tañía a oración y a silencio a sus tiempos como en casa, y un reloj de arena para medir las horas, y entonces todos los que iban con ellas, ahora fuesen frailes ahora clérigos o seglares, y los mozos habían de callar todo aquel tiempo y edificábanse de ello, y cuando se hacía señal para poder hablar, no había más que ver la alegría de aquellos mozos. Después hacía que les diesen algo más de comer porque habían callado »¹⁶².

Para seguir, en su línea esencial, el proceder pedagógico teresiano, es necesario regresar al punto de arranque: la experiencia de la Santa. Ella cree que la partida definitiva de su vida la

¹⁵⁶ BMC II, 131.

¹⁵⁷ Vida 36,26-29.

¹⁵⁸ Fundaciones 4,8. El texto fue escrito en 1573; por tanto se refiere a los 8 primeros Carmelos teresianos.

¹⁵⁹ Cf. cartas 158 y 163.

¹⁶⁰ Cf. cartas 58 y 59.

¹⁶¹ Cf. cartas 57 y 66.

¹⁶² F. DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, II, c. 18.

ganó cuando por fin la convirtió en vida de oración. A partir de ese momento, vive la amistad con Dios. La oración actúa esa amistad: la mantiene en trato con él. En medio del ajetreo conventual, de los pleitos y de los viajes, ella es la monja que trata con Dios. Y esta actitud interior trasciende fácilmente, en una u otra forma, a cualquier plano en que sitúe su vida. Se filtra en su trato con los otros. No sólo entra y se instala en su carro fundacional hasta revertirse sobre el grupo de fuera; sino que impregna los quehaceres caseros: « entre los pucheros anda el Señor »¹⁶³, y lo mismo vale para la tarea de la pluma: se detiene a encomendar el tema al Espíritu Santo « y suplicarle de aquí adelante hable por mí »¹⁶⁴; « que si Su Majestad y el Espíritu Santo no menean la pluma, bien sé que será imposible... »¹⁶⁵; siente que El le aclara el entendimiento y hasta « parece Su Majestad quiere decir lo que yo no puedo ni sé »¹⁶⁶; ahora mismo « cuando esto escribo, no estoy fuera de esta santa locura celestial »¹⁶⁷. La oración entra en sus libros no sólo como tema a tratar, ni sólo para matizarlos literariamente o para enriquecer su contenido espiritual. Entra como factor determinante; trasfigura su modo de hablar de la oración y convierte el discurso en medio para comunicarla, introduciendo al lector en el ámbito de su diálogo con Dios.

Ante todo, introduce a Dios en las páginas que escribe. No sólo como objeto o como tema, sino como interlocutor. Ella escribe en diálogo con el lector. Alterna el diálogo con éste y con Dios. Diálogo tan sencillo y sincero, tan exento de complejos, hecho tan en presencia del lector, que no deja a éste en la actitud de mero testigo, cuando ella se vuelve a Dios. No le consiente desentenderse y quedar neutral. Tiende a captarlo y envolverlo. Leer, tiene que ser, para él, entrar en el juego como ella lo plantea. Entrar en su clima y correr el riesgo de caer en su manera de pensar y hablar, sintonizando con su cuadro mental, afectivo y emocional; incluso imaginativo y verbal; sobre todo, con su hálito vital, sencillamente impregnado de Dios o del sentido de la presencia de Dios. O bien el lector es refractario a todo eso y se niega a entrar en comunicación con ella, o si entra en su libro no puede evitar la presencia del personaje principal;

¹⁶³ *Fundaciones* 5,8.

¹⁶⁴ *Castillo* IV, 1,1.

¹⁶⁵ *Castillo* V, 4,11.

¹⁶⁶ *Vida* 18,8.

¹⁶⁷ *Vida* 16,4.

que a todas luces no es la Autora que habla, ni él que la sigue, sino Dios.

Ahora bien, la magia captadora de la Santa no es menor con la pluma que lo fue con la presencia y la palabra. Tanto más cuando el encuentro del lector con ella no queda limitado a una carta o una página, sino que se extiende a lo largo de un libro entero. La serie de capítulos se abre como un abanico de posibilidades a todos los cambiantes psicológicos y espirituales de la Santa: los mismos que entran en juego para modular y colorar su trato con Dios; porciones de su vida, que ahora se acercan al lector y le permiten trabajarla, no sólo para decirle en qué consiste la oración vocal o la mental, la meditación o la contemplación, sino para deslizarla e intentar hacerla directamente con él.

Ejemplo típico de este procedimiento pedagógico es el *Camino de Perfección*, el libro en que se propone enseñar la oración a sus lectoras más íntimas y mejor preparadas para entender su lenguaje. Ya el primer capítulo es modelo de su técnica de diálogo alternante: escribe para las Hermanas, pero va hablando con ellas y con Dios. Se ha propuesto explicarles el porqué de la vida que hacen en el monasterio¹⁶⁸: comienza con un relato llano y sin tensión, de alcance casero (número 1); rápidamente se desplaza a la grande catástrofe de Europa y de la Iglesia, que le quiebra el relato y da paso a una descarga de emoción (número 2); interrumpe y, sin paliativos ni circunlocuciones, se vuelve a Dios con el problema íntegro: primera oración del libro, hecha por ella sola (« Oh Redentor mío, que no puede mi corazón llegar aquí sin fatigarse mucho... », número 3). Es incisiva y breve; repliega sobre las lectoras y las enrolla en su oración a Dios, que pasa a primera persona plural: « qué esperamos... qué merecemos... qué esperamos ya... » (número 4); y con la misma intensidad la oración a Dios cambia dirección y se vuelve súplica a las lectoras: « hermanas mías, ayudadme... estáse ardiendo el mundo... hemos de gastar el tiempo...? » (número 5); y el capítulo concluye con un epílogo pausado, como para un aterrizaje normal. La lectora que ha seguido esta primera página, ha escuchado un breve relato, ha oído su interpretación, ha visto a la autora emocionarse y hablar a Otro, se ha sentido coger y comprometer en esa conversación con El, y finalmente ha sido afrontada personalmente y ha escuchado lo que la Santa tenía para ella. Desde esa primera página, Dios está presente

¹⁶⁸ « De la causa que me movió a hacer con tanta estrechura este monasterio »: título del capítulo y punto de arranque de la exposición.

en el libro, como uno del grupo. Sin El no hay discurso; quien quiera prescindir de su figura o de su presencia, no podrá entenderlo.

El resto del *Camino* desarrollará este procedimiento. Especialmente al llegar a la lección central: qué es oración, cómo hacerla, cómo intensificarla... La Autora hará intervenir al otro personaje: sin artificios literarios; introduciendo sencillamente en el discurso su palabra, y declarándolo Maestro. El es el autor del Paternóster, y ésta es nuestra oración por antonomasia, forma y condensado de toda oración cristiana. A la Autora y al discípulo les será fácil aceptar las palabras de El, interpretar los sentimientos de El al dirigirse al Padre, hacerlos propios, asociarse a su persona, pasar desde cualquier punto del discurso, de la exposición doctrinal a la oración personal: ella sola o con el grupo entero. En forma tal, que la cosa no huela a drama sobre tablado, sino a vida o a ensayo de vida.

Quien lee el libro, podrá cerrarlo asegurando que no ha entendido a fondo el pensamiento de la Autora acerca de la oración; en cambio, difícilmente podrá afirmar que no ha asistido a la oración que ella hace. Y si por remate no ha llegado a convivir y compartir el momento religioso de la oración realmente vivida por ella, entonces ha fallado del todo en la lectura. Le han resbalado los ojos sobre las palabras, sin encontrarse con las personas allí presentes.

Este procedimiento, de recurso directo a la comunicación y al entreno, simplifica técnicamente el aprendizaje. El lector no necesita conocer los diversos grados de oración ni esperar a entender su mecanismo, para entrar directamente en contacto con ellos y su manejo. Rezar y pensar; pensar y amar; meditar y contemplar; recogerse y escuchar... son cosas que el libro va haciendo, y con él cuantos se embarcan en su lectura. Lo mismo ocurre con la floración de posibilidades y contenidos de la oración: adorar, alabar, pedir... La sucesión e intersección de actos y formas demuestra prácticamente que todo es posible, que nada está técnicamente encasillado en un turno, que nada está automáticamente vedado a nadie; que si no todo es actualmente asequible, es porque aún no ha tenido cabida en la vida; ya que es la vida la que va determinando y poniendo orden; es el trato el que capacita para tratar. « Convida el Señor a todos ». A todos ofrece « agua viva ». A nadie excluye del Camino¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Cf. *Camino* 19; y 18,45.

Sin embargo, la Santa no cae en el error pedagógico de dejar la oración a la espontaneidad e improvisación de su discípulo. Sabe por propia experiencia que « este camino » es terriblemente difícil; prácticamente irrealizable, sin apoyos sólidos¹⁷⁰. De ahí su posición doctrinal que requiere en absoluto una línea de dirección sobria y robusta.

En el *Camino de Perfección*, su « manual de oración », es fácil distinguir dos planos de iniciación y formación: uno personal e *individual*; otro, *comunitario*. He aquí el trazado fundamental de cada uno.

Para la formación personal

Las consignas de la Santa a quien inicia « este camino », se reducen a unos cuantos « presupuestos », y a una « manera » de cultivar directamente la oración.

Los presupuestos se refieren a la vida. Es ésta la que tiene que convertirse en oración. Hay que preparar la tierra del huerto personal, para que con el riego dé flores y no cardos¹⁷¹.

En el *Camino*, los presupuestos se articulan así:

— uno de índole general: apuntar a un blanco elevado, *la Iglesia*, como ideal de servicio y como razón de vida. Esto hará evitar el planteamiento falso, tan posible en quien se propone vivir cara a Dios, como si « Dios y él solo » existieran, en la convicción de que « sólo Dios basta »: con peligro de narcisismo o falso escatologismo.

—viático para el viaje: virtudes prácticas que amarren a la realidad, amor a los hermanos, desasimiento de las cosas, humildad para andar en verdad.

— Y se llega así al presupuesto fuerte: la « determinada determinación ». Sobre ella se centra la atención de la Autora, consciente de que tiene entre manos una pieza maestra de todo el engranaje.

¹⁷⁰ Es fuerte su convicción de que la falta de maestro y la carencia de dirección son dificultades casi insuperables. Punto de vista importante para la problemática de hoy. Ella no sólo afirma la necesidad pedagógica del maestro entrenador. Cree en la eficacia « comunicante » de la experiencia. A sí misma se conceptúa mucho más competente en esto segundo que en lo primero. De ahí el uso que hace constantemente de su propia vivencia.

¹⁷¹ *Vida* 11,6-7; *Camino* 4.

La « determinada determinación » diríase que es una virtud más, añadida a las tres anteriores: la fortaleza vista en concreto, fortaleza en acto, fortaleza de ánimo y de acción. De nuevo, la manera literaria de la Santa logra con la repetición intensiva una especie de concentrado doctrinal. Quiere inculcar no tanto una determinada virtud, como una actitud radical, sumamente volitiva, con el refrendo inmediato de lo vivido. Temple de ánimo y postura firme en la vida. A base de un acto que equivalga más o menos al que realizó ella para « convertirse ».

Ella posee una visión muy concreta de este sector de la vida. Sabe que tiene ánimo « no pequeño; más que de mujer »¹⁷²; que sería capaz de afrontar a los demonios o de ir a tierra de turcos; que, puesta a ello, es capaz de empeñarse con todas sus fuerzas en una empresa, y que tal hizo tantas veces, cuando quiso emprender este camino; pero de hecho, se requería más, « más ánimo que para ser de presto mártires »¹⁷³; tanto, que no sabe para qué cosa se requeriría mayor¹⁷⁴. Sabe además que a la debilidad ínsita en todo ánimo humano, se asocia desde fuera la hostilidad o el desprecio, e incluso la oposición doctrinal y sistemática de quienes dentro de la Iglesia y desde la trinchera de la teología descalificarán una vida cristiana interpretada en términos de oración, en sentido vertical.

Ella apoyará su lección en ambas cosas: su experiencia le servirá de base; la oposición doctrinal, de reactivo. El *Camino de perfección* adoptará un tenue matiz polémico en la línea positiva¹⁷⁵, y sobre todo dará tono militar, expresamente guerrero, a su presupuesto de base. Desde los primeros capítulos se excluye toda forma de imaginería azucarada y sensiblera, y se introducen las imágenes militares. Se requiere « fortaleza de guerrero » para caminar. Sus lectoras, muy mujeres como ella, no han de serlo en cuanto a temple de ánimo, « mujeres... no querría yo, hijas mías, lo fueseis en nada ni lo parecieseis, sino varones fuertes... tan varoniles que espanten a los hombres »¹⁷⁶; están aquí « para pelear »¹⁷⁷; han de pelear como fuertes hasta morir...¹⁷⁸.

¹⁷² *Vida* 8,7.

¹⁷³ *Vida* 31,17.

¹⁷⁴ *Vida* 8,2; 11,4.

¹⁷⁵ Aparece desde las primeras páginas; véase el fragmento suprimido al pasar de la primera a la segunda redacción en el cap. 4. Cf. mi estudio sobre el Sentido polémico del *Camino de Perfección*, citado en la nota.

¹⁷⁶ *Camino* 7,8.

¹⁷⁷ *Camino* 3,5; 38,2.

¹⁷⁸ *Camino*, 20,2.

Justamente en este punto, al iniciar ya la exposición de la oración, se reservarán dos capítulos para recoger todo lo dicho y razonar en qué ha de consistir esa determinación y cuál ha de ser su trascendencia en el «camino» que resta por hacer¹⁷⁹: «digo que importa mucho, y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabaje, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino, o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo»¹⁸⁰. E insiste: «que este poquito de tiempo que nos determinamos de darle de cuanto gastamos en nosotros mismos y en quien no nos lo agradecerá, ya que aquel rato le queremos dar, démosle libre el pensamiento y desocupado de otras cosas, y con toda determinación de nunca jamás tornársele a tomar por trabajos que por ello nos vengán, ni por contradicciones ni por sequedades, sino que ya como cosa no mía, tenga aquel tiempo y piense me le pueden pedir por justicia cuando del todo no se le quisiere dar»¹⁸¹.

Bastan estos dos textos para dejar claro el pensamiento de la Santa: determinarse es convertirse no a unas virtudes, sino a la persona de El; convertir en ese sentido toda la vida; juramentándose definitivamente.

Para introducir en el ejercicio personal de la oración, la Santa se siente en posesión de un «modo» sencillo y eficaz, refrendado por su experiencia. Ella no supo «qué cosa era rezar con satisfacción hasta que el Señor le enseñó este modo». Está convencida de que «quien le quisiere adquirir, lo conseguirá; no «sin un poco de trabajo» y cuidado, pero se atreve a dar su palabra: «yo sé que si le tenéis [cuidado de trabajar], en un año y quizás en medio saldréis con ello»¹⁸². Igual convicción respecto de su eficacia pedagógica: el enfoque que ella se propone dar a la oración personal debe evitar el estancamiento y favorecer la

¹⁷⁹ Capítulos 21 y 23.

¹⁸⁰ *Camino* 23,2. Vuelve a insistir al fin del libro, 41,8. — En la *Vida* es igualmente característica esta insistencia pedagógica de la Santa, al dar sus consejos a los principiantes: comenzar a ser «siervos del amor» es «determinarse a seguir por este camino de oración al que tanto nos amó» (9,1); «ánimo para determinarse a procurar con todas sus fuerzas este bien...» (11,4); «se determine, aunque para toda la vida dure esta sequedad» (11,10); cf. nn. 5,12,13,15.

¹⁸¹ *Camino* 23,2.

¹⁸² *Camino* 29,7-8: son las afirmaciones con que concluye en el *Camino* la exposición de este tema.

evolución hacia formas intensas, incluso las netamente contemplativas y místicas¹⁸³. Alcanza, por tanto, desde el « rezar » hasta el « contemplar », los dos extremos aparentemente más distantes de la escala. Pero la Santa no se interesa por adoctrinar al principiante sobre estos distingos fundamentales. Acepta las categorías tradicionales; insinúa a base de ellas un proceso elemental, especie de ritmo entre oración vocal y mental, meditación y recogimiento, recogimiento y contemplación. Pero en su perspectiva práctica, lo maneja como material pedagógico de segundo orden.

Su « modo » prescinde de todo mecanismo metódico y se propone sencillamente explotar la propia experiencia y su enfoque personalista de la oración. Ha insistido en que ésta consiste fundamentalmente en tratar con Dios; y que en ello, no interesa tanto el « qué » como el « quién con quién »: estar « entendiendo y viendo que hablo con Dios con más advertencia que en las palabras que digo »; de suerte « que estéis mirando con quién habláis y quién sois vos »; « pensar con quién va a hablar y quién es el que habla »¹⁸⁴. Es decir, que la oración sea « trato de personas » mucho más y antes que « trato de negocios ».

El « modo » teresiano apoya en este dato-base: trata de acentuar el primado de las dos personas que intervienen, despertando en quien se pone a orar, la doble conciencia de sí y del otro, o más sencillamente la conciencia religiosa de que entra en la esfera de la Persona divina y se pone al habla con ella. Esto debe a toda costa determinar en quien ora, una actitud « distinta »; una original postura de espíritu y de toda la persona, que cree el espacio para la oración y haga posible decir a Dios una palabra auténtica, capaz de llegar a El, no redicha a mí; que, finalmente, sirva de soporte a la dimensión más frágil de la oración: su duración.

Este conjunto de cosas fue designado por la Santa con un término muy de su tiempo: « recogimiento ». Es posible que esta palabra haya perdido en nuestro lenguaje el noventa por ciento

¹⁸³ « Mirad qué poco tiempo [el año y medio de entreno a que acaba de aludir] para tan gran ganancia como es hacer buen fundamento para sí el Señor quisiere levantaros a grandes cosas, que halle en vos aparejo » (29,8). Y más categóricamente en el capítulo anterior: « viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y a darla oración de quietud, que de ninguna otra manera » (28,4).

¹⁸⁴ *Camino* 22,1-3. Esa concentración de la atención en las dos personas y la articulación de la oración sobre ellas es reclamo constante de los capítulos centrales del *Camino*: « Sí, llegaos a pensar y entender ».

de su eficacia, no sólo por llegarnos lexicalmente menos rica de contenido, sino por no traducirnos nítidamente la postura interior que se propone construir la Santa; y esto, porque la interiorización no es reclamo para nuestra sicología, ni es consigna favorita de nuestra espiritualidad. De ahí la necesidad de aceptarlo como término teresiano, prestando atención al contenido doctrinal depositado en él por la Autora. Bastará un somero análisis de los capítulos centrales del *Camino* —26, 27, 28, 29—, dedicados a este argumento ¹⁸⁵.

Los dos primeros tratan el aspecto más importante: introducir a Cristo en nuestra oración. Los dos últimos, el otro aspecto: entrar con nuestra oración dentro de nosotros. Son los dos elementos que integran el « recogimiento » teresiano. Cada uno de ellos centra una de las personas que intervienen en el « trato de amistad ». Cada uno, como veremos, con función propia, bien definida. El primero para simplificar las cosas lo más posible. El segundo, para interiorizar y espiritualizar el acto, y así salvar el encuentro-diálogo del acoso de todo lo que en nosotros no es oración. « Procurad luego, hija, pues estáis sola, tener compañía. Pues ¿qué mejor que la del mismo Maestro que enseñó la oración que vais a rezar? Representad al mismo Señor junto con vos, y mirad con qué amor y humildad os está enseñando; y creedme, mientras pudiereis, no estéis sin tan buen amigo » ¹⁸⁶.

Se concede valor incondicional al encuentro con la Persona; que sirva para rebasar la zona en que nuestros pensamientos y deseos sirven de pantalla para la refracción sobre nosotros mismos. De ahí el esfuerzo por simplificar el acto de fe que objetiva y actualiza la presencia de Cristo. De ahí, igualmente, la reducción del mecanismo psicológico a los actos más elementales. Las consignas de la Maestra miran todas a conjurar el enredo meditativo, con el devaneo del mucho pensar. Elige un léxico sensorial, lo más eficaz posible, para urgir la inmediatez de la

¹⁸⁵ « En que va declarando el modo *para recoger el pensamiento*. Pone medios para ello. Es capítulo muy provechoso *para los que comienzan oración* ». Es el título del c. 26. El 27 hará una aplicación práctica de su modo de recoger el pensamiento, iniciando el Paternóster. El 28 definirá el proceso de interiorización en que consiste la « oración de recogimiento ». Y todavía en el 29 indicará « medios para procurarlo ». Más adelante, en los capítulos 33-35 hará una aplicación práctica, centrando el recogimiento sobre Cristo presente en la Eucaristía. (En la primera redacción había titulado uno de estos capítulos: « En que trata el recogimiento que se ha de tener después de haber comulgado »). — Nótese que en la *Vida* y en el *Castillo* el término « recogimiento » designa también uno de los grados de oración mística. Prescindimos aquí de este aspecto.

¹⁸⁶ *Camino* 26,1.

comunicación con el Otro: Cristo está realmente presente; basta « mirar », o « mirar que nos mira », aceptar que hable en plan de maestro. La consigna de « mirarle » concentra definitivamente toda la exposición, con evidente intención de condensar en el acto intuitivo toda la aprensión de su presencia: « volváis los ojos a mirarle », « miradle camino del Huerto...; o miradle atado... o miradle cargado...; miraros ha El con unos ojos tan hermosos y piadosos... sólo porque os vayáis vos con El a consolar y volváis la cabeza a mirarle »¹⁸⁷.

Ya en la *Vida* había inculcado a quien comienza: « ...tor-nando a lo que decía de pensar a Cristo a la Columna: es bueno discurrir un rato y pensar... Mas no se canse siempre en andar a buscar esto, sino que se esté allí con El, callado el entendimiento. Si pudiere, ocuparle en que mire que le mira, y le acompañe y hable y pida y se humille y regale con El, y se acuerde que no merecía estar allí. Cuando pudiere hacer esto, aunque sea al principio de comenzar oración, hallará grande provecho, y hace muchos provechos esta manera de oración; al menos hallóle mi alma »¹⁸⁸. En igual forma concluirá la exposición del tema en el *Camino*: « pues juntaos cabe este buen Maestro, muy determinadas a aprender lo que os enseña, y Su Majestad hará que no dejéis de salir buenas discípulas, ni os dejará si no lo dejáis. Mirad las palabras que dice aquella boca divina... »¹⁸⁹.

« Entrar dentro de sí », será el segundo tiempo del ritmo, impuesto por el recogimiento. Será el « recogerse » propiamente dicho, e importará un doble esfuerzo: soltar las amarras de lo exterior y de lo sensible, que inexorablemente retienen el espíritu ligado a la periferia de su propia vida; y potenciar los actos « interiores », los más inmediatamente vinculados a la propia persona. « Llámase recogimiento, porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios... »¹⁹⁰.

Será el punto de partida del *Castillo Interior*, cuya puerta es la oración: orar es « entrar »¹⁹¹, y el seguir penetrando castillo adentro coincidirá con los grados de oración, es decir con su intensificación y purificación.

Es evidente que a la base de esta concepción está el alma

¹⁸⁷ *Ib.* 4-5.

¹⁸⁸ *Vida* 13,22. Coincide el *Camino*. « no os pido ahora que penséis en El ni que saquéis muchos conceptos ni que hagáis grandes y delicadas consideraciones con vuestro entendimiento; no os pido más de que le miréis » (26,3).

¹⁸⁹ *Camino* 26,10.

¹⁹⁰ *Camino* 28,4.

¹⁹¹ *I.* 1,7.

de una contemplativa, que a toda costa quiere desarrollar en el discípulo las fuerzas más aptas para penetrar en la esfera de lo divino; a la par, la visión humanísima de quien está profundamente convencida de la riqueza interior del hombre. Esa llamada a interiorizar la oración no incluye recelo alguno contra las cosas o las personas como medios para ir a Dios; al contrario, apoya en la convicción de que la interioridad de cada uno es más dilatada que el mundo entero; y que para el encuentro con Dios, en la hora del trato, lo decisivo es la persona misma, y a ésta se la medirá por el calado de su interioridad.

La formación del grupo

Con la fórmula del « recogimiento », queda esbozado únicamente el programa de iniciación personal a la oración. Imposible proseguir ahora el bordado de detalles que en este sector prodiga la Santa. En cambio, en su cuadro pedagógico global, la formación personal a la oración tiene un complemento importante en la formación del grupo: composición de un equipo de vocacionados para vivir en comunidad la experiencia de la oración por un « camino de oración ».

La Santa posee también en este sector convicciones radicales. Poco valorizadas por los teresianistas. Su experiencia de juventud la ha llevado a la certeza de que en el difícil camino de la oración, el caminante solitario sucumbe casi inexorablemente a la dificultad de la empresa. De ahí la necesidad perentoria de hallar quienes se le asocien, para « hacerse espaldas » solidariamente. Sin esto, ella jamás hubiera llegado al puerto. « De mí sé decir que si el Señor no me descubriera esta verdad y diera medios para que yo muy ordinario tratara con personas que tienen oración, que cayendo y levantando iba a dar de ojos en el infierno. Porque para caer, había muchos amigos que me ayudasen; para levantarme, hallábame tan sola que ahora me espanto... »¹⁹².

En realidad, las conclusiones a que ella llegó al hacer el balance de su caso personal, fueron más categóricas y amplias: « gran mal es un alma sola entre tantos peligros ». « Por eso, aconsejaría yo a los que tienen oración, en especial al principio, procuren amistad y trato con otras personas que traten lo mis-

¹⁹² *Vida* 7,22; cf. *Camino* 23,4.

mo ». « Es cosa importantísima, aunque no sea sino ayudarse unos a otros con sus oraciones; ¡cuánto más que hay muchas más ganancias! ». « Es tan importantísimo esto... que no sé cómo encarecerlo ». « Es menester hacerse espaldas unos a otros los que le sirven, para ir adelante ». « Es menester buscar compañía para defenderse hasta que ya estén fuertes... y si no, veránse en mucho aprieto ». « Crece la caridad con ser comunicada, y hay mil bienes que no los osaría decir, si no tuviese gran experiencia de lo mucho que va en esto »¹⁹³.

Es deliciosa esta visión de la amistad (« amistad y trato ») en función de la oración, como cultivo y desarrollo de la comunicación humana en orden a la comunión con Dios: « Yo no sé por qué, pues de conversaciones y voluntades humanas... se procuran amigos con quien descansar y para más gozar..., se ha de permitir que quien comenzare de veras a amar a Dios y a servirlo, deje de tratar con algunas personas sus placeres y trabajos, que de todo tienen los que tienen oración »¹⁹⁴.

A esta convicción se debió la primera experiencia de grupo, hecha por la Santa ya antes de fundar el primer Carmelo. « Este concierto querría hiciésemos los cinco que al presente nos amamos en Cristo... »¹⁹⁵. Pocos y en grupo abigarrado —teólogos y espirituales, frailes y clérigos, un casado, una viuda y una monja—; pero decididos a encarnar una idea, la eficacia del grupo para llevar adelante el ideal de la oración.

De hecho, este ideal sólo pudo ser logrado, cuando la Santa formó un equipo unido por vínculos más fuertes que el « concierto » de una amistad en torno al trato con D'os. El pequeñísimo grupo reunido para iniciar el Carmelo de San José debía, ante todo, responder a este cuadro de ideas básicas: todo su fundamento ha de ser la oración¹⁹⁶; como en la oración personal, al centro del grupo y de su vida se instalará Cristo: « Cristo andaría con nosotras »¹⁹⁷; el programa de vida tendrá perfil sencillísimo. La Santa lo resume, apenas ha instaurado la casa: « es para mí grandísimo consuelo verme aquí metida con almas tan desasidas. Su trato es entender cómo irán adelante en el servicio de Dios. La soledad es su consuelo, y pensar de ver a nadie que no sea para ayudarlas a encender más en el ser-

¹⁹³ *Vida* 7,20-22; cf. 23,4.

¹⁹⁴ *Vida* 7,20.

¹⁹⁵ *Vida* 16,7-8.

¹⁹⁶ *Vida* 32,18.

¹⁹⁷ *Vida* 32, 11. Será un concepto que actualizará a lo largo de todo el *Carmino de Perfección*.

vicio de su Esposo, les es trabajo aunque sean muy deudos. Y así, no viene nadie a esta casa, sino quien trata de esto. Porque ni las contenta ni los contenta. No es su lenguaje otro, sino hablar de Dios, y así no entienden ni las entiende sino quien habla el mismo »¹⁹⁸.

El « trato con Dios », cultivado en grupo, se desarrolla espontáneamente en un « lenguaje » que sirve para comunicar con Dios y con los hombres. Un lenguaje que tendrá sus signos de expresión no sólo en las palabras, sino en la vida y en cuanto la condicione: ambiente, medios de vida, convivencia (esa convivencia que constituye el « grandísimo disfrute » de la Santa).

Este cuadro ideal tendrá en seguida una exquisita versión doctrinal en el *Camino*. Se halla en una de las páginas clave del libro, motivada por el tema del apostolado de la oración, que ha aflorado a la pluma de la Santa: encaminar a la oración « todas las personas que os trataren »; « por amor de Dios os pido que vuestro trato sea siempre ordenado a algún bien de quien hablareis, pues vuestra oración ha de ser para provecho de las almas ». « Procurarlo de todas maneras ». « Ande la verdad en vuestros corazones, como ha de andar por la meditación, y veréis claro el amor que somos obligados a tener a los prójimos »¹⁹⁹. Serán éstas las consignas que obligarán a la Autora a definir con precisión el cuadro de vida que ha de regir el grupo:

« *Vuestro trato* es de oración... Este es vuestro *trato y lenguaje*. Quien os quisiere tratar, apréndale; y si no, guardaos de aprender vosotros el suyo: será infierno. Si os tuvieren por groseras, poco va en ello. Si por hipócritas, menos. Ganaréis de aquí que no os vea sino quien se entendiére por *esta lengua*. Porque no lleva camino uno que no sabe *algarabía* gustar de hablar mucho con quien no sabe *otro lenguaje*. Y así ni os cansarán ni dañarán; que no sería poco daño comenzar a hablar nueva lengua, y todo el tiempo se os iría en eso. Y no podéis saber como yo, que lo he experimentado, el gran mal que es para el alma, porque por saber la una se le olvida la otra, y es un perpetuo desasosiego, del que en todas maneras habéis de huir; porque lo que mucho conviene en este camino que comenzamos a tratar es paz y sosiego en el alma. — Si las que os trataren, quisieren aprender vuestra lengua, ya que no es vuestro de enseñar, podéis decir las riquezas que se ganan en aprenderla; y

¹⁹⁸ *Vida* 36,26.

¹⁹⁹ *Camino* 20,3-4.

de esto no os canséis, sino con piedad y amor y oración... »²⁰⁰.

Trato, lengua y lenguaje, vistos como expresión de una forma de vida, índice del espíritu del grupo, en una especie de ciudadela que ha adoptado como razón de vida el trato con Dios. La Santa tiene ante los ojos el fenómeno estridente del cruce de lenguas: la *algarabía* es el lenguaje enrevesado de los moriscos, gente que vive fuera de su natural ambiente social, forzada a conducirse de una manera y hablar de otra²⁰¹. Símbolo de lo que es para ella y su grupo el *lenguaje* de los que viven fuera, según otros criterios y otra razón de vida. Toda la razón de una convivencia comunitaria, ordenada al «camino de oración», consiste en crear en el interior del grupo un espíritu y unos cauces de comunicación que hagan normal el movimiento vertical, «trato con Dios», homogéneo al trato con los otros miembros del grupo: único lenguaje para hablar con Dios y con los hermanos.

Sólo en este marco tiene sentido la vida que ella ha pensado para un Carmelo. Habrá unos elementos materiales indispensables: «encerramiento», separación, clausura, pobreza real; pero ellos mismos han de tener función espiritual, en servicio preparatorio de la oración: crear un espacio adecuado, capaz de acoger un régimen de vida en el cual el grupo se convierta en escuela de oración y comunidad de orantes. Soledad y autonomía, decididas por la clausura y la celda. Silencio, creado por la Regla. Pero todos ellos, relativos: soledad para realizar mejor la comunidad y el encuentro a solas con Dios; silencio para intensificar la palabra —el lenguaje— propio y de todo el grupo a Dios. Así, en el grupo el aprendizaje de la vida de oración comienza evidentemente, no por el «rezo vocal», sino por la palabra y la escucha en el ámbito fraterno.

Una síntesis de la doble pedagogía teresiana de la oración, a nivel personal y a nivel comunitario, podría resultar del símbolo del «castillo», utilizado por su Autora en los dos libros de mensaje más netamente pedagógico: las Moradas y el Camino.

El *Castillo Interior* se abre invitando al lector a «entrar»

²⁰⁰ *Camino* 20,4-6.

²⁰¹ El término refleja en parte la situación histórica de Castilla en la primera mitad del siglo XVI: Algarabía era «la lengua de los africanos y ponentina», escribe Covarrubias, es decir el árabe corrompido hablado por los moriscos sujetos al fuerte influjo del castellano. *Aljamía*, a la inversa, era el romance castellano hablado por los moros, o por los cristianos retenidos bajo el dominio árabe. De ahí el realismo y la eficacia de la imagen teresiana.

en el castillo de la propia alma: síntesis del « recogimiento ».

El *Camino* comienza también invitando al grupo de lectoras, primera comunidad de orantes formada por la Autora, a entrar en el « castillito » del propio Carmelo, visto como un reducto del grande reino de Cristo, la Iglesia, para vivir dentro de él la « vida cristiana » lo más intensamente posible, cara a Dios y a la Iglesia.

TOMÁS DE LA CRUZ, o.c.d.