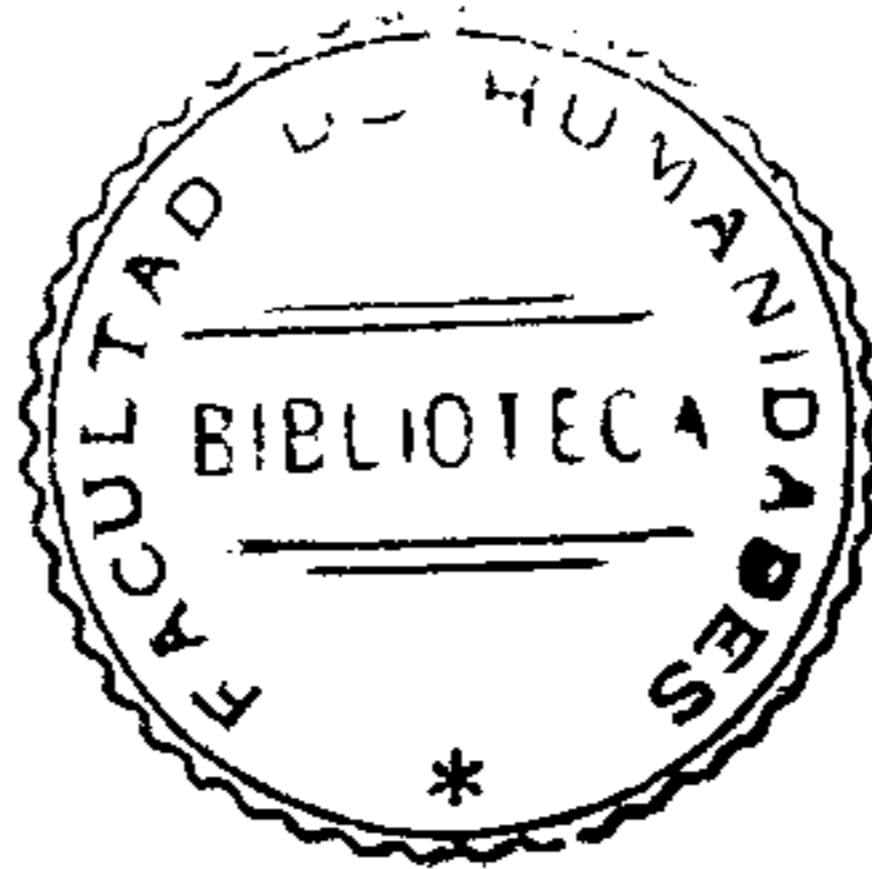


MARIA DE LA CONCEPCION ANDUEZA, R. A.

AGUA Y LUZ EN SANTA TERESA



Esta biblioteca ruega a Ud., estimado lector,
no subrayar ni marginar este libro, ya que
servirá a muchos otros lectores. Gracias.



UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
FACULTAD DE HUMANIDADES
1962

TESIS DE REFERENCIA
NO
SE PUEDE SACAR DE LA BIBLIOTECA
CENTRAL - USAC.

PROPIEDAD DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
Biblioteca Central

DL
07
T(676)

Este estudio es el trabajo de tesis para optar al Grado Académico de Licenciada en Letras, que presento a la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.



I N D I C E

INTRODUCCION...	II
BIBLIOGRAFIA...	VIII
PRIMERA PARTE: AGUA ...	4
Capítulo I.-Agua en Santa Teresa...	6
Capítulo II.-El símil de las "cuatro aguas" y los "cuatro grados de oración"...	16
Capítulo III.-Llanto y lágrimas ...	56
Capítulo IV.-Agua Viva. ...	68
SEGUNDA PARTE: LUZ. ...	81
Capítulo V.-Luz en Santa Teresa ...	83
Capítulo VI.-El símil de la luz en el <u>Castillo</u> <u>Interior</u> ...	94
Capítulo VII.-De las fuentes, para el tema de la "luz", en el <u>Castillo Interior</u> ..	151
Capítulo VIII.-Luz y reflejos..	169
A MANERA DE CONCLUSIÓN. ...	179
APÉNDICE...	182
Adiciones al Capítulo I ...	183
Adiciones al Capítulo V ...	191
Adiciones al Capítulo VIII. ...	198
NOTAS..	202

INTRODUCCION

El objeto de esta investigación ha sido encontrar el AGUA Y LUZ en la Obra de Santa Teresa. Para ello fue necesario centrarse en esos temas y elegir puntos concretos, los cuales permitieran contemplar la visión de ese "todo armonioso" que constituye el Agua y Luz teresianos.

Dichos puntos han dado origen a los ocho capítulos que forman esta tesis. Estudio dividido en dos partes, pero que, por el espíritu que vibra en ellas, responde plenamente a ese requisito llamado unidad de tesis. Es verdad que el agua y la luz tomados en su ser natural son muy diferentes; usados por Santa Teresa, como sími-les místicos, se refieren a una sola realidad: la gracia.

Y esa gracia se manifiesta con variedad "circumdata varietate"¹. Santa Teresa sabe captar esas múltiples facetas, y su ingenio sabe transmitirnoslas, encerradas en su habla: "porque una merced es dar el Señor la merced... otra es saber decirla y dar a entender cómo es" (V., XVII, 5).

Así, pues, de la diversidad de formas, hemos extractado algunos rasgos, y sobre ellos, se han ido formando los capítulos que integran esta investigación: Agua en Santa Teresa es el tema del primero, donde señalamos la presencia continua del agua (= gracia) en todos los libros teresianos. El Símil de las "Cuatro Aguas", segundo capítulo, nos lleva a la comprensión, tanto como es

posible, de los "Cuatro Grados de Oración" (-cuatro grados de gracia). El tercero, Llanto y lágrimas, presenta el "Agua" bien abiertamente, por medio del "llorar", o insinuada por las "lágrimas". Ya Francisco de Osuna, fuente indudable de las lágrimas teresianas, habla de "aquestas preciosas lágrimas, causadas por la gracia del Espíritu Santo" ². En el cuarto capítulo, estudiamos el Agua Viva que orienta toda la vida de Santa Teresa "desde muy niña" (V., XXX, 19) hacia una vida de gracia, y después hasta las más altas cumbres del amor.

En la segunda parte, cosechamos la misma maravillosa variedad en la Luz. El capítulo quinto, Luz en Santa Teresa, intenta dar una vista global de ese tema, con base en una riqueza extraordinaria de citas ad hoc. El sexto, titulado El Símil de la Luz en el Castillo Interior, revela la epifanía luminosa a la que ha llegado el alma de Santa Teresa en el momento de escribir las Moradas. De las luces temporales y divinas, hacemos referencia en el séptimo capítulo: De las fuentes, para el tema de la "luz", en el Castillo Interior. Y, por último, Luz y reflejos.

Cabe admirar aquí el ajuste perfecto entre la expresión interna y la externa en la obra teresiana. Pienso que, si Santa Teresa nos da en su creación literaria una límpida "agua del cielo" y una "clara luz", transmite ni más ni menos el purísimo manantial que encierra dentro de su corazón. A este propósito, me parece interesante recordar el capítulo de Hatzfeld: Paul Valéry descubre a San Juan de la Cruz, donde "trata de dilucidar la importancia que puede tener para la calidad artística de una obra literaria el hecho de que coincidan en un autor la perfección moral y estética" ³.

Si hemos llegado a esa agua y a esa luz es necesario consignar que tal propósito se ha realizado por medio de una técnica: al estilo por el idioma. El punto de arranque han sido, en todo momento, los textos literarios teresianos, y hemos seguido, como norma, la dirección que marcan esos mismos textos.

Quiero hacer hincapié en el aspecto experimental, (observado durante todo nuestro trabajo) que caracteriza la obra teresiana. Ante todo, la Santa se basa siempre en la experiencia: "No diré cosa que no la haya experimentado mucho" (V., XVIII, 8); en segundo lugar, define leyes místicas, basadas, generalmente, en leyes de la naturaleza. Por ejemplo:

"coge el Señor el alma"	<u>como</u>	"las nubes cogen los vapores de la tierra" (<u>V.</u> , XX, 2);
'la gracia corre en el alma'	<u>como</u>	"agua corriente de río o de fuente" (<u>V.</u> , XVI, 1);
'Dios comunica su luz al alma' (<u>M.</u> VI, X, 1)	<u>como</u>	"a todas partes... se comunica este sol que está en este palacio" (<u>M.</u> I, II, 8).

Si establecemos un paralelo entre el Símil de las Cuatro Aguas y el Símil de la luz en el Castillo Interior, comprobaremos idénticas leyes místicas, aunque ocultas, en apariencias tan diferentes como Aqua y Luz, y separadas por la distancia de varios años ya que ambos símiles se escribieron con un intervalo de quince años aproximadamente:

<u>de las Cuatro Aguas</u> (1562)	<u>Símil</u>	<u>de la Luz en el Castillo I.</u> (1577)	<u>Símil</u>
1a. <u>Aqua</u> (= recogimiento)	<u>equivale</u>	<u>Tres primeros círculos de luz</u> (= recogimiento)	
2a. <u>Aqua</u> (= quietud)	<u>equivale</u>	<u>Cuarto círculo luminoso</u> (= quietud)	
3a. <u>Aqua</u> (= unión)	<u>equivale</u>	<u>Quinto círculo luminoso</u> (= unión)	
4a. <u>Aqua</u> (= desposorio espiritual)	<u>equivale</u>	<u>Quinto y sexto círculo luminoso</u> (= desposorio espiritual)	

Comprobamos que las mismas leyes místicas se reproducen en distintos períodos: esto es, bajo distintas formas aparecen con igual contenido. La razón es que Santa Teresa se basa en la verdad inmutable, en una única ex-

perencia. Y una prueba de esa fidelidad a lo exacto la tenemos en el hecho que sigue, deducido de la comparación anterior. En ella, apreciamos que en el Símil de las Cuatro Aguas no habla del "matrimonio espiritual", sencillamente porque Santa Teresa no había experimentado tal merced; por tanto, no la transmite. Sin embargo, la incluye en las Moradas; ahí sí puede explayarse porque el matrimonio espiritual lo ha recibido cinco años antes de escribir dicho libro, en 1572.

Otro signo de ese carácter riguroso, al que aludíamos anteriormente, es el vocabulario. La mística tiene su lenguaje propio: "recogimiento", "quietud", "arrobamiento", "arrebataamiento", "vuelo del espíritu", "éxtasis", etc. Es decir, posee sus moldes propios donde vaciar los diferentes grados de experiencia mística. Léxico aprendido por Santa Teresa de autores anteriores a ella o contemporáneos tales como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Raimundo Lulio, Jan van Ruysbroeck, etc.

Nos remontamos asimismo en este estudio a las fuentes del AGUA y LUZ, puesto que en Santa Teresa hemos podido apreciar la síntesis de varias escuelas. Me refiero a la línea ideológica y literaria de los siglos que preceden. Hubiera sido injusto no nombrar esos sustratos, acrisolados por el talento artístico de Santa Teresa. Porque en los escritos teresianos vemos aunados la intuición y lo experimental, mística y lógica, el ideal y lo práctico, fe y razón... Herencias germánicas en el planeamiento simétrico de estructuras tan perfectas como los siete círculos de las Moradas, o el Símil del riego; herencias mediterráneas en la vehemencia de las ideas que se cortan unas a otras sin terminar su ocaso. Se precisa, pues, una obra literaria de contrastes.

Conviene ahora hacer alusión a los castillos del tiempo de Teresa de Ahumada, a las murallas y a la gloria de los torreones, donde la solidez de los muros no impedía que el aire y el sol se recreasen en sus almenas. Igual ocurre con el castillo lingüístico levantado por el ingenio de Santa Teresa donde aletean los más puros aires del Espíritu Santo. Porque si la Santa efectúa el recorrido: experiencia mística → lenguaje, de lo inefable a lo decible, es para hacernos entender cosas del espíritu. Y es la propia grandeza de esas "cosas" la que hace difícil la comunicación. Así, nos dice: "este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar" (V., XI, 6); "Son tan dificultosas de decir... estas cosas del espíritu interiores" (R., 5, 1).

Según Fray Luis de León "hablaba el Espíritu Santo en ella en muchos lugares" ⁴, y si por sus símiles y comparaciones sabe hablarnos de la "gracia", de tantas cosas

"inefables", también nosotros por medio de esa habla podemos remontarnos al "espíritu", a la "gracia", a lo "divino". O sea que el Agua y la Luz teresianos nos elevan. Tratamos, pues, en el curso de esta tesis, de llegar a esa meta: el espíritu. Llegar no siempre es fácil. Mas en la consecución de ese objetivo, podemos tener presentes las palabras de Amado Alonso:

Quizá es verdad que nunca llegaremos a la ardiente brasa de su núcleo, pero podemos acercarnos a ella si nos lo proponemos con adhesión cordial, y obtendremos el premio de sentir mejor su calor vivificante y su luz maravillosa⁵.

Esa es la maravillosa suerte de Santa Teresa: 'es transmisora', y lo es del Espíritu divino con el molde digno y adecuado de su habla. Y esa será nuestra aspiración al adentrarnos en la obra teresiana donde "cada una de sus palabras pegan al alma fuego del cielo, que la abrasa y deshace"⁶. Mas antes de comenzar a leerla hay que caer de rodillas, porque la humildad y el amor son condiciones indispensables para percibir la "Luz Increada" y para sentir el calor de ese "fuego". Entonces, sí, llegará hasta nosotros "el ardor grande que en aquel pecho santo vivía... Que... salió como pegado en sus palabras, de manera que levantan llamas por donde quiera que pasan"⁷.

La investigación nos ha llevado, pues, a lo profundo; llegar al "agua" o a la "luz" es vivir el espíritu que late en el corazón de Santa Teresa. Allí manan de una fontana del cielo, esa "Agua" y "Luz" inefables. ¡Sólo el amor y el ingenio hicieron posible tal obra de arte!

Este estudio responde a la necesidad de presentar una tesis al Departamento de Letras de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Hecha con toda ilusión, aunque robándole horas a un vivir sin tiempo, lleva un título tan refrigerante como esclarecedor:

AGUA Y LUZ EN SANTA TERESA

Hago presente que me someto en todo lo que pudiera decir sobre tan altas cuestiones místico-religiosas a las enseñanzas de nuestra Sancta Mater Ecclesia. Mi deseo es transmitir aunque sólo sea un destello del Agua Viva y de la Luz Increada que guarda -sin sombras ni deficiencias- en su ortodoxo catolicismo.

Para mí, ha sido un honor inmerecido trabajar en las obras de Santa Teresa. Profundizar en esa ciencia mística, "ciencia de amor", como la llama Menéndez Pelayo⁸.

Aunque parezca extraño, considero de un empírico subido este estudio. Recordemos la expresión de San Juan de la Cruz:

A la tarde te examinarán en el amor⁹.

Y no sólo en aquellos momentos supremos, sino también en el cotidiano vivir, somos aquilatados según poseamos ese amor que se esconde en el Agua y la Luz que brotan en el corazón de la celestial Patrona de la Universidad Carolina, Santa Teresa de Jesús.

.

Quiero expresar mi gratitud al asesor de esta tesis Profesor Dr. Salvador Aguado-Andreut, y además manifestarle mi estima por los rigurosos cursos, desarrollados por él, a través de su cátedra universitaria. He tratado de seguir esos mismos métodos de trabajo e investigación literaria que considero como básicos en la realización de este estudio.

Mi reconocimiento asimismo al Sr. Decano de la Facultad de Humanidades, Lic. José Mata Gavidia, al Director del Departamento de Letras, Lic. Hugo Cerezo Dardón, quien en todo momento me prestó su valiosa ayuda, al Sr. don Francisco Figueroa, y a todos los catedráticos que contribuyeron a mi formación humanista.

BIBLIOGRAFIA

- AGUADO-ANDREUT, SALVADOR, Análisis Estilístico y Comentario de textos (notas tomadas en los Cursos dictados durante los años 1960-61), Facultad de Humanidades, Guatemala.
- , Curso Monográfico de los siglos XVI-XVII, Ibid.
- ALONSO, AMADO, Materia y forma en poesía (Gredos, Madrid, 1955).
- BLEIBERG Y MARÍAS, Diccionario de la literatura española (Revista de Occidente, Madrid, 1953).
- BREVIARIO ROMANO (Edit. Litúrgica española, versión de Alfonso María Gubianas, Barcelona, 1940).
- CARMELO DEL NIÑO JESUS, O. C. D., Santa Teresa vive en Avila (Imprenta Provincial, Avila, 1959).
- CASTRO, AMÉRICO, La mística y humana feminidad de Teresa la Santa (Editorial Aldus, Santander, 1929).
- CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, O. C. D., Compendio de Ascética y Mística (Edic. Revista de Espiritualidad, Madrid, 1949).
- , Santa Teresa de Jesús (Edit. Labor, Madrid, 1942).
- DE LA CRUZ, SAN JUAN, Obras completas (B. A. C., Madrid, MCMLX).
- DE GRANADA, LUIS, Introducción del símbolo de la fe (Biblioteca Clásica Ebro, Zaragoza, 1957).
- EDITH STEIN, (Editions du Seuil, Paris, 1953).
- HATZFELD, HELMUT, Estudios literarios sobre mística Española (Edit. Gredos, Madrid, 1955).
- DE JAEGER, PAUL, Anthologie Mystique (Desclée de Brouwer, Paris, 1933).

- KAYSER, WOLFGANG, Interpretación y análisis de la obra literaria (Gredos, Madrid, 1955)
- DE LEON, LUIS, A las Madres Priora Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas descalzas, del Monasterio de Madrid (Edit. Plenitud, Madrid, 1948).
- DE LOYOLA, SAN IGNACIO, Obras Completas (B. A. C., Madrid, MCMLII).
- MENENDEZ PELAYO, MARCELINO, Historia de las Ideas Estéticas en España (Edit. Glem, Buenos Aires, 1943), t. 3-4.
- MENENDEZ PIDAL, RAMON, El estilo de Santa Teresa (Edit. Plenitud, Madrid, 1948).
- MISTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES (B. A. C., Madrid, MCMXLVIII).
- SAGRADA BIBLIA (B. A. C., versión directa de las lenguas originales por Nacar y Colunga, Madrid, MCMLIII).
- SAINZ DE ROBLES, FEDERICO, Ensayo de un diccionario de literatura (Aguilar, Madrid, 1950).
- SANTA TERESA DE JESUS, Obras completas (B. A. C., Madrid, MCMLI; MCMLIV; MCMLIX).
- , (Edit. El Monte Carmelo, Burgos, 1949).
- , (Edit. Plenitud, Madrid, 1948).
- , (Biblioteca Clásicos Ebro, Zaragoza, 1956).
- SANTA CATALINA DE SIENA, El diálogo (B. A. C., Madrid, MCMLV).
- SERRANO PLAJA, ARTURO, Antología de los místicos españoles (Edit. Schapire, Buenos Aires, 1946).
- SPITZER, LEO, Lingüística e Historia Literaria (Gredos, Madrid, 1955).
- TANQUEREY, AD, Compendio de Teología Ascética y Mística (Desclée, Paris, 1930).
- VALBUENA PRAT, ANGEL, Historia de la literatura española (Edit. Gili S. A., Barcelona, 1957).
- WALSH, WILLIAM THOMAS, Santa Teresa de Avila (Espasa-Calpe, Madrid, 1960).

SIGLAS

<u>Ap.</u>	<u>Apuntaciones.</u>
<u>A</u>	<u>Avisos.</u>
<u>C</u>	<u>Camino de perfección.</u>
<u>Cta.</u>	<u>Cartas.</u>
<u>CAD</u>	<u>Conceptos del amor de Dios</u> <u>(Meditaciones sobre los Cantares).</u>
<u>Const.</u>	<u>Constituciones.</u>
<u>DE</u>	<u>Desafío Espiritual.</u>
<u>E</u>	<u>Exclamaciones.</u>
<u>F</u>	<u>Fundaciones.</u>
<u>M</u>	<u>Castillo Interior o las Moradas</u>
<u>MVC</u>	<u>Modo de visitar conventos.</u>
<u>P</u>	<u>Poesías.</u>
<u>R</u>	<u>Relaciones</u> <u>(Cuentas de conciencia).</u>
<u>V</u>	<u>Libro de la vida.</u>
<u>Vej.</u>	<u>Vejamen.</u>

Nota bibliográfica: Para nuestro estudio del Aqua y Luz en Santa Teresa, hemos usado las siguientes ediciones: SANTA TERESA DE JESUS, Obras Completas (B. A. C., t. I, edic. preparada por los Padres EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D. y OTILIO DEL NIÑO JESUS, O. C. D., Madrid, MCMLI; t. II, edic. por el P. EFREN, Madrid, MCMLIV; t. III, edic. por los Padres EFREN y OTGER STEGGINK, O. Carm. Madrid, MCMLIX).

PRIMERA PARTE

AGUA



¡Oh qué de veces me acuerdo
del agua viva que dijo el
Señor a la Samaritana!
(V., XXX, 19)

... este árbol de vida que
está plantado en las mismas
agua vivas de la vida, que
es Dios. (M., I, II, 1)

Capítulo I

AGUA EN SANTA TERESA

La finalidad de esta primera parte de mi tesis, es encontrar el tema del agua en Santa Teresa¹. Este intento se logra sin mayor esfuerzo al comprobar la abundancia con que aparece ese elemento en los textos teresianos. Porque el curso lingüístico del agua preséntase a través de la obra íntegra de la Mística Doctora. Un lector atento puede en seguida afirmarse en esta convicción con sólo hojear cualquiera de las obras de Santa Teresa: el Libro de la Vida, el Castillo Interior, las Fundaciones, Camino de perfección, las Exclamaciones, las Cartas... No hay duda que pronto se percatará de que el vocablo agua descuella por su insistencia. Esto, en líneas generales.

Ahondando en este estudio, hasta llegar a la frontera del rasgo estilístico², podríamos también afirmar que los libros de la Santa Carmelita son libros de agua. Allá en el fondo está el remanso. Allá en el fondo vive el agua.

La misma Santa nos ha manifestado con sus propias palabras -valga la redundancia- que considera primordial este sin igual elemento al que vincula la existencia terrena. Proverbial es aquella expresión tan suya: "Si no hubiese agua para lavar, ¿qué sería del mundo?" (C., XIX, 6)

Muy probable es que Santa Teresa traslade a su lengua el agua que divisa en el entorno geográfico de aquel entonces. El río de corrientes cristalinas que contempla correr: el Adaja, en Avila. Agua de graciosas ondulaciones donde se refleja el sol de Castilla y el cielo de más sorprendente azul. Y el paisaje de la señorial Toledo, ceñido por las aguas del Tajo que lo cortan en forma de mágica herradura, rodeando a la ciudad y a sus habitantes con un círculo de agua. El agua de los pozos, de las fuentes, de los manantiales, el agua de lluvia, etc. Todas estas clases de agua y los medios para conseguirla, Santa Teresa los hace símbolos de otra: el agua divina. Porque al querer explicarnos el inefable misterio del encuentro de su alma con Dios, y la experiencia que de ahí se deriva, encuentra en el agua el recurso adecuado para comunicárnosla... Por ello, nos dice: "Que no hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua;... y soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas" (M. IV, II, 2). Imágenes literarias del agua brotan con fluidez de la pluma teresiana. Como éstas:

... fuente muy clara... arroícos (claros)
 ... alma que está en gracia,... (M. I, II, 2).

Santa Teresa entinta su pluma en la fente de agua viva que brota en su corazón lleno de Dios. Allí "está plantado... este árbol de vida... en las mismas aguas vivas de la vida" (M. I, II, 1). Y comienza a escribir... Generalmente, la expresión externa de que se vale la Santa, son las comparaciones o símiles³. Espontáneamente fluyen. ¿Son rápidas intuiciones que necesitan concretarse en un objeto? En todo caso, admiremos el estilo directo para la fácil comprensión. Aquí, la comparación equivale al ejemplo con el que deseamos hacernos entender.

Ante la imposibilidad de analizar todos los símiles del agua -ya que el material es de una riqueza extraordinaria y son tan abundantes que es imposible abarcarlos todos- he de limitarme a estudiar en pormenor sólo algunos de ellos y determinar la existencia de una temática precisa.

Siempre le fue a la Santa de gran utilidad la vista del agua: "Aprovechávame a mí también ver campo u agua" (V., IX, 5). A los cuatro grados de oración los simboliza con el famoso símil del riego (V., XI, XXII). Para hacer la diferencia entre la hermosura de la Sacratísima Humanidad de Cristo glorificado y nuestra pobre humanidad pone la comparación del "agua muy clara que corre sobre el cristal y reverbera en ello el sol, a una muy tur-

bia y con gran nublado y corre por encima de la tierra" (V., XXVIII, 5). La visión del infierno nos la presenta por medio de la imagen agua-lodo, y le añade una nota olfativa: "el suelo (del infierno) me pareció de un agua como lodo muy sucio y de pestilencial olor" (V., XXXII, 1). La presencia de Dios en el "alma justa" la entiende con ayuda del símil de la esponja: "Una vez entendí cómo estaba el Señor... en el alma, y púsoseme comparación de una esponja que embebe el agua en sí" (R., 22). Refiriéndose a las personas que tienen una gran sed de felicidad, y ven el agua muy lejos, Santa Teresa las incita suavemente a la introspección: "me parece como unas personas que han mucha sed y ven el agua de muy lejos... faltóles ánimo...; y por ventura no están dos pasos de la fuente del agua viva que dijo el Señor a la samaritana que "quien la bebiere no tendrá sed" (C., XIX, 2). La Santa quisiera saber filosofía para declarar bien todas las propiedades del agua pero en esos momentos sólo se acuerda de tres: "La una es que enfría" (C., XIX, 3); la segunda es la de "limpiar cosas no limpias" (C., XIX, 6); y la tercera, "que harta y quita la sed" (C., XIX, 8). También explica que el exceso de agua corta la vida "si nos sobra nos acaba la vida (como es morir muchos ahogados)... si del todo nos falta, nos mata" (C., XIX, 8). Es así como alcanza un momento de gran fuerza poética, al expresar lo que significa (que es su deseo) el "agua divina de la gracia": "¡Oh Señor mío, quién se viese tan engolfada en este agua viva que se le acabase la vida!" (C., XIX, 8).

Todos los que lleguen al término del camino de la vida, en la perseverancia a su fe y amor, podrán "beber desta fuente celestial y desta agua viva" (C., XIX, 14). Importa no quejarse de los trabajos y penas que surjan a lo largo de nuestra ruta porque "todos los que no se quedaren en el camino no les faltará este agua viva" (C., XIX, 14). Mas hay que avanzar con el alma suavemente dilatada en verde esperanza, ya que nadie muere "de sed en este camino; nunca falta agua de consolación" (C., XX, 2).

Por la influencia de sus grandes guías espirituales, San Agustín y Francisco de Osuna, bien penetrada está Santa Teresa de la necesidad de entrar dentro de nuestra alma. Esta idea aparece con persistencia en sus escritos. Ahora, la relaciona con el agua, y nos da la imagen literaria de la fuente: "Las que desta manera se pudieren encerrar en este cielo pequeño de nuestra alma... no dejara (n) de llegar a beber del agua de la fuente" (C., XXVIII, 5). El mayor premio al terminar el día de la vida es "darle abundantamente de beber de la fuente de agua viva que estaba al final del camino" (C., XLII, 5). Como vemos, este doble pensamiento de beber (uno, dentro del alma; otro, al término del camino) se reitera a lo largo

de catorce capítulos, y con un diferente simbolismo de lugar, pero, al fin de cuentas, el hecho es el mismo: beber de la fuente de agua viva.

En las Moradas, encontramos el mismo amor filial al agua. Hartas veces, con idénticos símiles o muy parecidos. Por de pronto, el de los "dos pilones (que) se hinchen de agua de diferentes maneras" (M. IV, II, 4) y que representan los contentos y gustos espirituales. Los primeros vienen "con nuestras diligencias... por muchos arcaduces... hace ruido cuando ha de haver algún hinchimiento" (M. IV, II, 3) pero son de poco provecho para lograr agua. Los segundos, -gustos de Dios (gracia infusa)-, nacen en el pilón cuya fuente es Dios. Este "está hecho en el mismo nacimiento del agua, y vase hinchendo sin nengún ruido... siempre está procediendo agua de allí" (M., IV, II, 3). Antepuesto a este símil, tenemos ya (en las M. I, II, 2) el del "alma... en gracia (que es)... como un árbol plantado en ella... fuente de vida... esto le sustenta y hace no secarse y que dé buen fruto"⁴.

Las obras que efectúa un alma en gracia son agradables a Dios, así como de "una fuente muy clara lo son todos los arroíces" (M. I, II, 2). Por el contrario, "el alma que por su culpa se aparta desta fuente y se planta en otra de muy negrísima agua y de muy mal olor, todo lo que corre de ella es la mesma desventura y suciedad" (M. I, II, 2).

Bajo la gracia del Espíritu Santo, el alma se expansiona en "un dilatamiento u ensanchamiento... a manera de como si el agua que mana de una fuente no tuviese corriente, sino que la mesma fuente estuviese labrada de una cosa que mientras más agua manase más grande se hiciese el edificio" (M. IV, III, 9). A consecuencia de esta imagen, la fantasía comienza a trabajar y a construir otra fuente maravillosa como de material elástico que puede ampliarse tanto cuanto sea el caudal del agua. Y, a nosotros, nos queda en la fantasía esta imagen literaria, mágica, que surge -no a golpe de varita de hada- sino por el rasgo firme de la mano de Teresa.

La actividad mental de la Santa continúa su proceso creativo en las M. VI, V, 3. Ahora, "los pilones" conviértense en "pilar de agua" ya que "no se acuerda bien" de lo que dijo en las IV Moradas. Rápida, sustituye la palabra olvidada por un sinónimo, e improvisa.

Concedora de las escasas posibilidades humanas en la consecución de una brizna de gracia, Santa Teresa forja el símil más expresivo: "muchas veces cavaremos y queda-

remos molidas, y no hallaremos ni un charco de agua, cuánto más pozo y manantial" (M. VI, VI, 9).

Otras veces, el alma arde "abrasada con esta sed, y no puede llegar a el agua" (M. VI, XI, 5). Pero, sería inútil querer calmar su deseo ardiente con cualquier otra agua... Así, ha de ir a la fuente eterna: "con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo Nuestro Señor a la Samaritana" (M. VI, XI, 5).

Ya, en las Séptimas Moradas, en el vértice de las más altas manifestaciones de la mística, nos representa el carácter de la indisolubilidad del matrimonio espiritual con un sencillísimo símil del agua. La cosa más natural. Recordémosle. La fusión del "agua (caída) del cielo en un río u fuente, adónde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo" (M. VII, II, 4).

La carmelita nos pregunta ahora: ¿Cómo se entienden estas operaciones espirituales? No empieza a explicarnos cosas tan inefables con el razonamiento abstracto, sino con el símil directo, aunque pueda parecer prosaico. Sencillamente, lo percibe "como sentiría este agua una persona que está descuidada, si la bañasen de presto en ello (agua)" (M. VII, II, 6). Y la unión de amor entre Dios y el alma es como la incorporación de la "fontecica pequeña... (que) se consumió... (en) aquel río caudaloso" (M. VII, II, 6). ¡Con cuánto cuidado y ternura juega con el diminutivo "fontecica" para, luego, mostrar la fuerza del "río caudaloso"!

El tópico de la cierva herida que corre hasta la fuente -imagen de la esposa- la encontramos en las Séptimas Moradas (III, 13): "Aquí se dan las aguas a esta cierva que va herida, en abundancia. Este detalle aclarativo, de una prodigalidad divina, da un nuevo sesgo al tópico, aunque usado, como es sabido, en toda la literatura occidental.

La razón de por qué el árbol da más fruto, y que su sombra sea más fresca, Santa Teresa la aclara con el hecho siguiente: sus raíces hincanse en un lecho de agua "árbol que está cabe las corrientes de las aguas" (M. VII, II, 9).

En las Exclamaciones pone de relieve la "grandísima necesidad" que tenemos de esa agua (= gracia) "para que en ella" (= agua del cielo) apague su sed "el que está ardiendo en vivas llamas en las codicias de estas cosas miserables de la tierra" (IX, 1). Es, pues, un agua apagadora del fuego (= lumbre de pecado) pero es un agua que

en realidad no apaga llamas sino actos codiciosos. En otro pasaje, la súplica vehemente y anhelante por la consecución de la gracia, dásenos en el siguiente texto: "¡Oh ánimas bienaventuradas...!, pues estáis tan cerca de la fuente, coged agua para los que acá perecemos de sed" (XIII, 4).

Bajo el prisma de un sacramental, Santa Teresa nos da ahora la visión del agua bendita, eficaz antídoto contra los demonios. Lingüísticamente, dicha expresión va asociada a su contrario, es decir, lo demoníaco. Comprobémoslo con algunos ejemplos: "tenía allí agua bendita y echélo hacia aquella parte y nunca más tornó" (el demonio) (V., XXXI, 2); "no hay cosa con que huyan más para no tornar (los demonios)... Deve ser grande la virtud de el agua bendita" (V., XXXI, 4); "no cesava el tormento, dije: si no se riesen pediría agua bendita. Trajéronmelo... echélo hacia donde estava (= el demonio) y en un punto se fué" (V., XXXI, 5); "una noche pensé me ahogavan (= los demonios) y como echaron mucha agua bendita vi ir mucha multitud de ellos como quien se va despeñando" (V., XXXI, 9). Aquí hay un recuerdo del Evangelio.⁵ "se me puso (= el demonio) sobre el libro para que no acabase la oración;... y hasta que eché agua bendita no pude acabar" (V., XXXI, 10); "Tenga agua bendita junto a sí, que no hay cosa con que más huya... el mal espíritu... Esto me ha aprovechado muchas veces a mí. Algunas no parava en solo miedo, que me atormentava mucho... Mas si no le acierta a dar el agua bendita no huye, y así es menester echarla alrededor" (Cta. 77-2B, 13).

El agua, como fortificante bebida del alma, espolea más y más el deseo de beber, y es simiente de un mayor contenido: "por mucha abundancia desta agua no puede haber demasía en cosa suya, porque si da mucho hace -como he dicho- hábil al alma para que sea capaz de beber mucho, como un vidriero que hace la vasija de la manera que ve que es menester para que quepa lo que quiere echar en ella" (C., XIX, 9). Agua purificadora: "este agua viva, este agua celestial, este agua clara, que de una vez que se beba pienso que deja el alma clara y limpia de todas las culpas" (C., XIX, 6). Lo importante es gustar esta agua maternal "el fin -que es llegar a beber de esta agua de vida-" (C., XXI, 2). Por otra parte, es un agua difícil de conseguir: "quieren más morir de sed que beber agua que tanto ha de costar" (C., XIX, 2). Algunos caen en el precipicio y "pierden del todo el agua, sin beber poca ni mucha, ni de charco ni de arroyo" (C., XXI, 5).

El agua en forma de lluvia, está ampliamente representada en la obra teresiana. Y, algunas veces, es tan ne-

cesaria que "si el hortolano se descuida y el Señor por sola su bondad no torna a querer llover, dad por perdida la huerta" (V., XIX, 3). Tampoco faltan las diminutas y primorosas gotas de un agua celestial: "rocío tan deleitoso" (C. A. D., V, 3). Otras, no es obstáculo a su caminar de femina inquieta y andariega, esta vez, poseída por el ansia de comulgar: "Acaecióme una mañana, que llovía tanto que no parece hacía para salir de casa.... yo estaba tan fuera de mí con aquel deseo que aunque me pusieran lanzas a los pechos, me parece entrara por ellas, cuantimás agua" (V., XXXIX, 22). En las Fundaciones ocurre lo mismo: "el día que nos pasamos, (a la nueva casa de Salamanca) por la tarde, hizo un agua tan recia... La capilla... lo más de ella se llovía" (XIX, 9). La lluvia entorpecedora y agobiante es sinónimo de trabajos. Hablando del P. Gracián dice: "lo que llueve sobre él de trabajos es como granizo" (Cta. 76-4I, 4). Y la falta de lluvia atrae enfermedades sin cuento "será imposible, no habiendo llovido en esa tierra, dejar de estar muy enferma" (Cta. 78-5K, 2).

Aunque cabe la posibilidad de que Santa Teresa no conociera el mar, hay que señalar la presencia de términos marinos (agua) en su vocabulario: unas veces, con sentido real; otras, metafórico: "no deja salir la mar de sus términos" (M. VI, V, 3); "arrojarse en la mar" (V., XIII, 3); "mar grandísimo de bienes" (V., XXII, 17); "grandes tempestades" (V., XIII, 21); "los vientos que estuviesen quedos en la mar cuando se levantó la tempestad" (V., XXV, 19); "navegar" (V., XXX, 19); "puestos en la mar" (C., XXVIII, 6); "bonanza" (P., 28, 1); "peligroso mar del canto de la sirena" (C., III, 5); "ola tan poderosa que sube a lo alto" (M. VI, V, 3); "borrasca" (P., 28, 2); "Así que caminan por la mar" (C., XXVIII, 8), etc. 6.

Otro giro toma el tema del agua a través del resto de la obra teresiana: el libro de las Fundaciones, las Cartas, etc. Ya los símiles sobre el agua terminan o se presentan con escasez. Claro está que siempre encontramos el hilo del agua, pero va encauzada hacia otros rumbos. Hasta aquí el agua era un soporte para elevarnos a regiones excelsas. Desde ahora, no trata de elevarnos a lo inefable sino que, sencillamente, se nos presenta como agua sin mayor trascendencia metafísica o sobrenatural.

La faceta que estudiamos al presente, podríamos encuadrarla en lo anecdótico del agua. En la sencillez de la narración, en la viveza de las descripciones, la Santa no cesa de mentar este precioso elemento que aparece tanto en sus pintorescos viajes como en los usos diarios de la vida común.

Una mayor claridad espígase en los propios textos. En las Fundaciones, cuenta, cómo, gracias a la fe de sus monjas "Nuestro Señor nos ha de dar quien nos traya agua" (I, 4) consiguen agua buena y abundante de un pozo que tenía "harto mal agua" (I, 4). Prodigio que se repite en la fundación de la primera casa de Descalzos en Mancera "no tenía nengún agua de pozo, ni de nenguna manera la podían tener allí" (XIV, 9) pero "el Señor les dio agua, que se tuvo por cosa de milagro" (XIV, 10). En sus viajes tiene que sufrir las inclemencias del tiempo y del agua. Así en uno de ellos, al atravesar el río Guadalquivir "la fuerza del agua los llevaba a todos de manera que dava con alguno en el suelo" (XXIV, 11). En su marcha hacia Palencia "había sido travajoso el camino por las aguas que había havido" (XXIX, 10). En cierta época "eran las aguas muchas...; en especial un paso que hay cerca de Burgos, que llaman unos pontones, y el agua había sido tanta, y lo era muchos ratos, que sobrepujaba sobre estos pontones, tanto, que ni se parecían ni se veía por donde ir, sino todo agua" (XXXI, 16). Y siente cierto temor al "verse entrar en un mundo de agua sin camino ni barco" (XXXI, 17). La llegada a Burgos es "por harta agua que hay antes de entrar en él (camino)" (XXXI, 18), y otra vez "con un agua grandísima" (XXXI, 19).

En las Cartas, encontramos también frecuentemente la huella del agua:

Se interesa vivamente para que sus Descalzas de Sevilla consigan un poco de agua que no querían concederles los Padres Franciscos: "¡Oh, qué deseo tengo que les den el agua!" (76-9D, 18). Y vuelve a preguntar por este asunto: "deseo saber y del agua lo que se ha hecho" (76-9M, 4).

Los consejos sobre usos caseros de ciertas aguas repítense a lo largo de su epistolario. Entresaquemos algunos ejemplos. El agua de cierta fuente cura el mal de piedra: "un pariente mío que siendo niño tuvo piedra y con esa agua de esa fuente sanó que nunca más la tuvo" (68-6A, 2). Suplica a María de San José "guárdese del agua de la zarzaparrilla para nadie" (76-10L, 1), "Tórno-la avisar que no bevan el agua de la zarzaparrilla" (76-10Y, 4). Recomienda, por el contrario, el agua rosada: "Mucho aprovecha por acá (sabido de buenos médicos) beber, cuando así está, cuatro u cinco tragos de agua rosada. A mí gran provecho me hace" (80-2B, 5).

"El agua de azahar... le da la vida a la priora" (77-3A, 3). Entre otras posibles cosas, elige que se le envíe "agua de azahar" (78-3U, 10). Mas esta agua que le alivia el corazón, le hace mal beberla: "(agua) de azahar mucho daño, y oler lo de azahar provecho al corazón, mas no beberlo" (80-2B, 5).

En las Fundaciones cita también esta clase de agua. Entre las buenas invenciones con que "El buen Garcíálvarez aderezó nuestra claustra... tenía una fuente, que el agua era de azahar" (XXV, 12).

El agua manifestada en forma de nieve la encontramos mencionada asimismo en el libro de las Fundaciones: "caminos... con nieves, que venía vez no cesarnos en todo el día de nevar" (XVIII, 4); "caminos, con aguas y nieves" (XXVII, 17); "con harta nieve los hábitos" (XIV, 7); "Con harta nieve y frío... Ivan -como digo- a predicar legua y media, dos leguas, descalzos" (XIV, 8).

El agua convertida en hielo, aparece en las Cartas: "¡Oh, qué hielos hace aquí! (Toledo); poco falta para ser como los de Avila" (77-1B, 1); "muchos hielos" (78-2L,2).

Imposible citar todos los textos que hacen referencia al agua. Gozábase en ella, y por eso la tiene a flor de labios. Este contento manifiéstalo a Ana de San Alberto, residente en Caravaca: "Harto me holgara de verme ahí... por estarme cabe esas anaditas y agua" (Cta. 77-7A, 1).

. . . .

Del estudio que hemos hecho hasta este momento sobre textos teresianos referidos al agua, podemos entresacar las siguientes conclusiones:

1. No hay duda que existe un tema constante del agua en toda la trayectoria de la obra teresiana.
2. Este tema lo encontramos expresado en un curso lingüístico que hemos podido seguir con facilidad.
3. La expresión externa presenta dos direcciones:
 - a) agua en símiles y comparaciones;
 - b) agua citada como tal.
4. Por los símiles nos trasladamos a otra realidad: el agua es el recurso adecuado para transmitirnos lo inefable.
5. El agua tomada en toda su realidad como "cosa" nos sitúa en la vida diaria y real de la Santa, con todos sus pintorescos viajes, ambiente, etc.
6. En general, los símiles dominan en el Libro de la Vida, Camino de perfección, las Relaciones -llamadas también Cuentas de conciencia-, el Castillo interior, o

sea en los libros de alta espiritualidad.

7. El agua tomada en lo corriente de la vida, prevalece en las obras más externas de la Santa, es decir, las que narran acontecimientos exteriores o sencillamente anecdóticos, por ejemplo, en las Cartas o en el libro de las Fundaciones.



Capítulo II

EL SIMIL DE LAS "CUATRO AGUAS" Y LOS "CUATRO GRADOS DE ORACION"

PRELIMINAR

Desde el capítulo XI al XXII del Libro de la Vida, Santa Teresa nos habla de las simbólicas Cuatro Aguas con las que se puede regar el huerto del alma y las identifica con Cuatro Grados de Oración.

La Mística Doctora define la oración como "tratar de amistad... a solas con quien sabemos nos ama" (VIII,5) ¹ y en sus escritos y en su vida orienta todo hacia el amor ². Su prosa a lo divino llévanos a Dios por dos caminos: primero, por el conocimiento de una sólida doctrina espiritual; segundo, por actos de inflamada caridad. No es de extrañar que a quienes desean conseguir ese don de la oración -flor abierta a los vergeles eternos-; o quieren alcanzar el agua de la gracia -manantial transparente en campos de fe, esperanza y caridad-; o desean recorrer laberínticos senderos espirituales, los llame la Santa "los que comienzan a ser siervos de el amor" - (XI, 1) Para Teresa de Jesús este amor es un tesoro que el alma debe conquistar aunque tenga que sufrir todos los trabajos -sin exclusión alguna- que puedan encontrarse en la tierra:

Plega el Señor que gota a gota nos le dé Su Majestad (tesoro del amor de Dios) aunque sea costándonos todos los trabajos del mundo. (XI, 3).

Así es como la piedra angular que sostiene el edificio de las Cuatro Aguas o los Cuatro Grados de Oración, es el Amor:

... (que no me parece otra cosa determinar- nos a seguir por este camino de oración al que tanto nos amó) ... ¡Oh Señor de mi alma y Bien mío! ¿Por qué no quisistes que en determinándose un alma a amarnos con hacer lo que puede en dejarlo todo para mejor se emplear en este amor de Dios, luego gozase de subir a tener este amor perfecto? (XI, 1).

Amor que impulsa al alma a buscar; o encuentro con Dios, realizado por medio de los diversos modos de oración.

Por otra parte, para la Santa, los cuatro grados de oración equivalen a cuatro maneras de sacar agua, con lo que Teresa de Jesús, intuitivamente, pero respondiendo a las exigencias de su sentido práctico, da a su experiencia mística una especie de comprobación científica³. Encauza el agua divina de la gracia en el molde humano de una cosa tan sencilla como el riego. No sé si podría encontrarse a alguien que haya elegido una confirmación a sus teorías cotejándolas con puros elementos materiales y con tanto acierto.

Sin embargo, a veces piérdese la huella del agua, escondida en el surco de la tierra generosa u oculta en el habla gentil de Teresa. Confieso que me ha sido difícil a través de los capítulos señalados anteriormente, seguir la trayectoria de las Cuatro Aguas, ya que dejan de percibirse a veces por causa de un exceso de palabras. La misma Santa lo manifiesta:

Quiérome declarar más, que creo me meto en muchas cosas. Siempre tuve esta falta de no me saber dar a entender -como he dicho- sino a costa de muchas palabras. (XIII, 17).

Pero ahí está el secreto de su espontaneidad. Escri-

bía como hablaba, escribía como sentía y pensaba... Escribía sin volver jamás a releer lo escrito, sin corregirlo, como no corrige su cauce el arroyo. Su alma conviértese en fuente donde brota a raudales el agua de la gracia humana y divina, y en el curso rápido de corrientes tan diáfanas chocando y entrechocando con los juncos de la vida, jugueteando nace la flor de espuma de su palabra fresca y húmeda arrancada de un manantial de eternidades perfumado de romero.

Sin embargo, estoy admirada del curso de su pensamiento donde síguese una estructura perfecta, donde se suceden las ideas enlazadas con lógica admirable, donde se revela una mente bien organizada. En el sustrato de la comparación aludida:

cuatro grados de oración \longleftrightarrow cuatro maneras de sacar agua

que Teresa "quisiera excusar por ser mujer y (querer) escribir simplemente lo que me mandan" (XI, 6), (entiéndase: quisiera excusar las comparaciones) vemos que:

regar el huerto:

regar el alma:

la manera de regar el huerto para que crezcan flores

la manera de regar el alma para que crezcan virtudes

el hortelano saca agua del pozo

el alma determinase a hacer oración

como buenos hortelanos hemos de regar estas plantas

hemos de procurar regar estas virtudes

y tener cuidado de que no se pierdan estas flores

y tener cuidado de que no se pierdan estas virtudes.

todo para que:

el Señor del huerto venga a deleitarse en la huerta

y a holgarse en estas virtudes.

Mas antes de adentrarnos en nuestro símil de las Cuatro Aguas, y para una mejor comprensión, hemos de tener en cuenta algunas peculiaridades:

1) Comparación

Santa Teresa explica:

... mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo, que havré de buscar algún modo y podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación;... (XI, 6).

Lenguaje del espíritu para el que no existe un habla apropiada y que reclama ejemplos de nuestro mundo terrenal para hacerlo claro y comunicable: "sacar agua del pozo" (XI, 9); "coge el Señor el alma, digamos ahora a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra" (XX, 2); "riega este vergel" (XI, 8); "y andemos hechos asnillos para traer la noria de el agua que queda dicha, que, aunque cerrados los ojos y no entendiendo lo que hacen, sacarán más que el hortelano con toda su diligencia" (XXII, 12). Imágenes, por otra parte, arrancadas de la realidad, de la vida cotidiana en provincias y pueblos castellanos -Avila, Toledo, Medina-. Así pues, Santa Teresa, con esta base real, crea las más bellas imágenes literarias, recreadas por su imaginación y expresadas en lindísimo castellano, popular y gracioso. ¡Estampas vivas que conmueven y persuaden, suave y eficazmente, al alma en su camino hacia Dios!

Esta serie de símiles de las Cuatro Aguas obedece a una intención clarificante de su estado de alma. Mujer de intuición certera no encuentra medio mejor, para explicar su experiencia ascético-mística, que echar mano del paisaje y de las cosas comunes de la Castilla del siglo XVI.

La comparación que perdura a través de once capítulos pasa por diversas etapas: a veces el símil se convierte en metáforas, y a no dudar, por su extensión forma un todo alegórico.

2) Vocablos teresianos

El vocabulario que emplea la Santa es sencillísimo cuando usa el lenguaje coloquial o de conversación: agua, huerto, hortelano, vergel, noria, pozo, nube, flores, campo, tiempo templado, etc.

Referente al lenguaje místico usa los términos corrientes del mismo en aquel entonces: recogimiento, ora-

ción de quietud, sueño de las potencias, vuelo del espíritu, arrobamiento, éxtasis...

3) Sentido

Sin embargo, vemos por el contexto que el lenguaje de la conversación, está todo trasladado al plano de la vida sobrenatural: la vida real y sencilla se refiere a la vida sobrenatural. Como ya vimos:

sacar agua del pozo = sacar agua de la gracia;

la apariencia es una, el sentido es otro. En sí hay dos significaciones: sentido literal y sentido a lo divino.

4) Tres realidades

Los dos sentidos forman tres realidades. Comprobémoslo: primera, la humana -el pozo hondo recubierto de musgillo húmedo-; segunda, la divina -el agua de la gracia-; tercera, la literaria -agua+gracia-, resultado de la fusión de las dos primeras en el crisol de la obra de arte creada por la Santa.

5) Las Cuatro Aguas: línea que une la tierra con el cielo

Las cuatro aguas tienen un origen y un destino. Fórmase un arroyo que nace en lo más profundo del pozo para terminar en lo más hondo del cielo. El alma -dichoso navegante de ese río bienaventurado- avanza, avanza. Al principio, contra corriente, después navega dulcemente llevado por la fuerza de las aguas. Ante la mirada, un paisaje: los Cuatro Grados de Oración. Paisaje de pozo y de tierra, perspectiva de nube y de cielo en el panorama inmenso del alma hacia Dios, por el sendero de la oración.

Sólo resta añadir que el agua-oración es lo que da fuerza al alma para coronar su ascensión, el agua que hace verdear el huerto y llena los campos de florecillas:

... aplicadas estas cuatro maneras de agua de que se ha de sustentar este huerto -porque sin ella perderse ha- es lo que a mí me hace al caso y ha parecido que se podrá declarar algo de cuatro grados de oración

en que el Señor, por su bondad, ha puesto algunas veces mi alma. (XI, 8).

6) El vocablo trabajo en las Cuatro Aguas

Un lector cuidadoso encuentra en seguida el vocablo trabajo que Santa Teresa repite insistentemente. Sin embargo, este martilleo no es desagradable sino armonioso, como el artista esculpiendo sobre el mármol; a la manera que el paciente labrador remueve la tierra para que el agua penetre en el surco.

7) Común denominador de las Cuatro Aguas

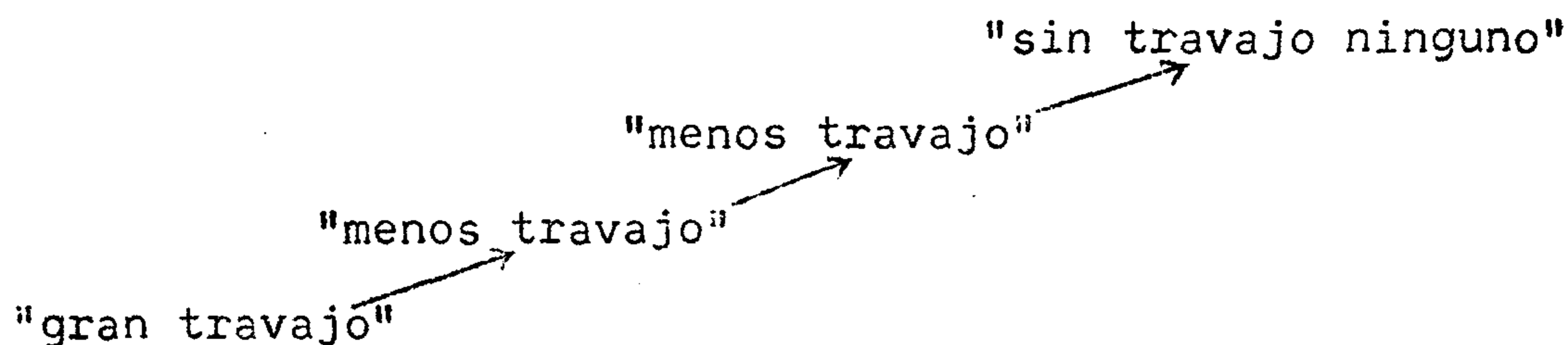
Observemos por el mismo texto teresiano que el vocablo trabajo es un común denominador de las Cuatro Aguas:

- 1a. agua- "u con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo";
- 2a. agua- "u con noria y arcaduces, que... es a menos trabajo";
- 3a. agua- "u de un río u arroyo, y es a menos trabajo";
- 4a. agua- "u con llover mucho,...
sin trabajo ninguno nuestro"⁵
(XI, 7)

Como vemos, el esquema es perfecto. Con diafanidad percibimos las diversas maneras de regar el huerto (alma) y el trabajo que hemos de hacer: ya en forma positiva o negativa, i. e. "sin trabajo ninguno nuestro".

8) Gradación ascendente

Además, el vocablo trabajo está colocado en forma ascendente:



formándose una bella gradación del trabajo que realiza el alma al acercarse a Dios por la oración: desde los medios positivos, el recogimiento interior activo "a nuestro gran trabajo" donde se pone en juego nuestra actividad impulsada por la gracia ⁶ hasta la unión mística "sin trabajo ninguno nuestro" ⁷, pasando claro está por la oración de quietud (2a. agua) en la que la parte superior del alma, la voluntad, es cautivada por Dios "a menos trabajo" ⁸, pero compréndese que siempre hay alguno.

. . . .

LA PRIMERA AGUA

Para Teresa de Jesús es tan arduo y dificultoso el primer grado de oración como "sacar el agua de un pozo".

Este trabajo lo podemos hacer nosotros pero ya la Santa aclara: "Hasta aquí podemos adquirir nosotros, entiéndese con el favor de Dios, que sin éste ya se sabe no podemos tener un buen pensamiento" (XI, 9). El alma tiene que hacer "lo que es en nosotros... Y es Dios ("tan buen hortolano" XVII, 2) que... sin agua sustenta las flores y hace crecer las virtudes" (XI, 9).

Esta primera agua es "a nuestro gran trabajo" y, naturalmente, persiste en ella, el común denominador de "trabajo", vocablo que está fijado en la siguiente forma:

a) El sustantivo trabajo tomado en toda su extensión, sin cualidades que lo limiten:

... con el trabajo que se riega este vergel...
(XIV, 1)

... no haya miedo que se pierda el trabajo...
(XI, 10);

b) en forma indefinida:

... algunos trabajos que ha querido Su Majestad tenga... (XI, 14); ... todo trabajo... (XIII, 20);... tantos trabajos... (XIII, 20),

o sea que para Santa Teresa los trabajos están indeterminados, sólo ve que Dios quiere que los tenga;

c) en forma determinativa: "estos trabajos" (XI, 11); la misma forma está reiterada en el capítulo XIII: "estos trabajos" (20), señaladora de un trabajo conocido;

d) Trabajo que excede lo común en la fórmula: "gran trabajo" (XI, 7), (XI, 10) y encuéntrase el trabajo en su más alto grado de calificación y pluralizado: "trabajos... grandísimos" (XI, 11), y compensado, el trabajo, por el giro:

... grandísima merced de trabajar en huerto de tan gran Emperador... (XI, 10);

e) La idea de multiplicidad y variedad de trabajos en el mundo, frente al "trabajo de la oración":

... una gota de agua sacava de este bendito pozo... y me parece es menester más ánimo que para otros muchos trabajos de el mundo.
(XI, 11);

sacar agua del pozo es:

... muy a su trabajo... (XI, 9).

f) La forma harto-a, con el significado de 'bastante', 'sobrado', utilizalo también la Santa: "harto trabajo" (XI, 9) porque, recoger los sentidos que están derramados, es bastante trabajo, por no decir imposible, como lo es recoger el agua derramada.

En el capítulo XIV, antes de comenzar a hablar de la segunda agua, Santa Teresa reitera el trabajo que cuesta sacar la primera agua:

Pues ya queda dicho con el trabajo que se riega este vergel y cuán a fuerza de brazos sacando el agua del pozo... (1).

Ahí no hay ningún artificio, ni máquina, ni ayuda alguna, ahí es: "y cuán a fuerza de brazos" (XIV, 1), lo que equivale a decir: 'y cuán a fuerza de trabajo'.

La forma de la lengua de la conversación, "a fuerza de brazos", es trasladada (sin perder su experiencia común que le sirve de apoyo) al campo espiritual, para dar consistencia verbal a lo inefable, y, por tanto, hacerlo comunicable.

SEGUNDA AGUA

Si en la primera agua, el vocablo trabajo se nos presenta en forma positiva ("muy a su trabajo", XI, 9), en la segunda agua aparece en forma negativa: "a menos trabajo" (XIV, 1) y "sin estar continuo trabajando" (XIV, 1).

¿Cuál es la causa de que disminuya el trabajo? ¿Por qué razón el hortelano puede empezar a descansar? ¿Quién aligera el trabajo? En el mismo texto teresiano encuéntrase la respuesta: "el Señor del huerto ordenó para que con artificio de con un torno y arcaduces sacase el hortelano más agua y a menos trabajo y pudiese descansar" (XIV, 1).

Santa Teresa, una vez más, echa mano de las comparaciones, y elige ésta, como elemento gráfico, lo que era común y corriente en la vida castellana: el artificio de los arcaduces, la noria, los cangilones...⁹. Con esto, los labriegos evitaban: trabajar "a fuerza de brazos" (XIV, 1); cansarse, "y con tan poco trabajo que no cansa" (XIV, 4), y, carecer de ella: "sácase... más agua" (XIV, 1).

El artificio del torno y los arcaduces no sólo les evitaba ciertos perjuicios sino que les concede estimadísimos bienes. Nos encontramos con dos planos donde las antítesis forman expresivos contrastes en la encrucijada de dos maneras opuestas de vivir. Porque como una consecuencia lógica del "menos trabajo" (XIV, 1) surge el descanso; a la necesidad del agua, la abundancia de este elemento: "sácase... más agua" (XIV, 1); y con esta disminución del trabajo, "con tan poco trabajo" (XIV, 4), el ánimo del hortelano se transforma: ya no siente el cansancio y la fatiga, y sí, encuentra "grandísimo consuelo" (XIV, 4).

Tenemos en síntesis:

menos trabajo - descanso
 escasez - abundancia
 poco trabajo - grandísimo consuelo,

lo que nos sitúa en los dos planos de que hablaba al principio.

Sólo una vez en los capítulos XIV y XV -referidos a la segunda agua- se nombra la palabra trabajo con el adjetivo mucho: "Pásase mucho trabajo" (XIV, 9); pero no se refiere al trabajo de sacar agua del pozo sino a la inquietud que el Señor pone en el alma del hortelano, al situarle en una atmósfera de duda, en relación con los trabajos pasados:

Pásase mucho trabajo, porque quiere el Señor que le parezca a el pobre hortolano que todo el que ha tenido en sustentarle y regarle va perdido. (XIV, 9).

Dicha inquietud impulsa al alma a un mayor trabajo porque "Entonces es el verdadero escardar y quitar de raíz las hierbecillas, aunque sean pequeñas, que han quedado malas, con conocer no hay diligencia que baste si el agua de la gracia nos quita Dios" (XIV, 9). Mas esto es una especie de corte en el texto, tan corriente por otra parte en la obra teresiana. Como dice muy bien José María Aguado:

... bien que no deja de verse interrumpida (la Vida) a cada paso por incisos, exclamaciones y disgresiones amplias, cual si la narración no fuera más que un pretexto para verter enseñanzas y sentimientos que iluminan la inteligencia y caldean el corazón¹⁰.

TERCERA AGUA

En la tercera agua -que explica la Santa en los capítulos XVI y XVII- el trabajo ya no es para sacar agua del pozo porque el agua aquí es de río o de fuente. El trabajo refiérese a encaminar la corriente o el chorro de agua:

... muy a menos trabajo, aunque alguno da el encaminar el agua. (XVI, 1).

Ahora, es el Señor el que trabaja, el que hace casi todo:

Quiere el Señor aquí ayudar al hortolano de manera que casi El es el hortolano y el que lo hace todo. (XVI, 1);

pensamiento que se confirma en el capítulo siguiente:

... que es el que toma ya el oficio de hortolano y quiere que ella (el alma) huelgue. (XVII, 1).

Desaparece la zona de lo incierto, el vaivén trabajo-descanso con el verbo holgar, intransitivo, por tanto la acción no pasa a otra persona. Tiene un significado de descansar, estar ocioso, tomar aliento después de algún trabajo. La voz -hoy anticuada- en los tiempos de la Santa significaba además divertirse, alegrarse ^{ll}. Se confirma este alegrarse-gozarse con la palabra deleitarse:

... y no quiere que tome él trabajo ninguno (el hortolano), sino que se deleite en comenzar a oler las flores;... (XVII, 2).

Resalta una nota interesante: el trabajo humano y el trabajo divino en relación con el tiempo:

... y lo que la pobre de el alma con trabajo por ventura de veinte años de cansar el entendimiento ('sacar agua del pozo') no ha podido acaudalar, hácelo este hortolano celestial en un punto... (XVII, 2).

lo que significa también el 'tiempo' en manos del hombre ("veinte años") frente a ese mismo 'tiempo' en manos de Dios: "hácelo... en un punto".

Porque ahora -como hemos dicho- el trabajo es del hortelano celestial:

... levántala toda ella... y llévala consigo y comiéndala a mostrar cosas de el reino que le tiene aparejado. (XX, 2).

También se produce, por tanto, un traslado espacial: "el reino que le tiene aparejado".

CUARTA AGUA

En la cuarta agua lo mismo que en la tercera, "alguna cosa trabaja el hortolano" (XVIII, 1) aunque es "trabajo acompañado de tanta gloria y consuelo de el alma que jamás querría salir de él" (XVIII, 1). El trabajo llega a su último límite: ya no es tal pues el trabajo es igual a gloria ("y así no se siente por trabajo sino por gloria", XVIII, 1).

Es el trabajo de la unión donde es ya completo el descanso porque:

... viene el Señor a tomar esta avecita y ponerla en el nido para que descanse. (XVIII 9);

ya no siente fatiga "Esta oración no hace daño por larga que sea" (XVIII, 11). Por otra parte, es el momento en que el hortelano-alma recibe el premio de todos sus trabajos:

... y ¡qué gran premio, que basta un memento para quedar pagados todos los trabajos que en ella puede haver! (XVIII, 9).

Síntesis

Traté de estudiar el vocablo trabajo considerándolo a manera de común denominador, palanca que hace brotar el agua. Ahora, admito como postulado nacido de este análisis, que el trabajo tiende siempre a un fin definido, señala una meta. Dicho común denominador indica lo siguiente:

- a) sacar agua del pozo a fuerza de brazos,
- b) sacar agua del pozo con artificio,
- c) encauzar el agua de río o de fuente,

d) recoger el agua que baja del cielo.

Por otra parte, la división 'conquista del agua' por 'trabajo' nos da como resultado agua.

Para completar el significado, al agua hay que añadirle los siguientes residuos:

- a) agua del pozo
- b) agua del pozo con artificio
- c) agua de río o de fuente
- d) agua del cielo

Dichas clases de agua equivalen a cuatro grados de oración, y es por ellos que entramos en el terreno de lo estilístico en estos capítulos, ya que, si Santa Teresa utiliza todo este manantial imaginativo en bellas imágenes de estampas plástico-alegóricas, es para hacernos llegar por su estilo a las cuatro etapas de la vida de oración, de la que ella poseía el secreto de una experiencia a lo divino, acuñada en el microcosmos de su corazón y su pensar. En el momento de escribir, pues el tiempo había pasado por ella, eran claras y remansadas aguas, donde se espejan conocimientos y sentimientos que son inefables. Así, pues, las Cuatro Aguas se transforman en:

- 1) recogimiento (para los que comienzan a hacer oración),
- 2) oración de quietud,
- 3) unión parcial y sueño de las potencias,
- 4) unión plena y extática.

. . . .

EL PRIMER GRADO DE ORACION: RECOGIMIENTO

Con el primer grado de oración, el alma entra en lo que Santa Teresa llama oración de recogimiento. Como se ha dicho antes, este grado de oración equivale a la pri-

mera agua. Mas ahora trátase de conseguir el agua divina de la gracia por medio de esa clase de oración.

Marcadísima influencia, en la génesis de esta oración de recogimiento, encontramos en la lectura que hizo la Santa en el Tercer Abecedario de Francisco de Osuna¹²:

Cuando iba me dió aquel tío mío que tengo dicho que estava en el camino un libro; llámase "Tercer Abecedario", que trata de enseñar oración de recogimiento;... (IV, 6).

En la palabra recogimiento encontramos la clave de lo que es este tipo de oración. Significa un 'recoger', un 'juntar', un 'volver a juntar' algo que estaba 'disperso', 'separado' o 'esparcido'.

Pero, ¿qué es lo que se recoge? La misma Santa nos contestará:

... que han de cansarse en recoger los sentidos,... (XI, 9).

¿Por qué hay que recoger estos sentidos? La respuesta es clara:

... como están acostumbrados a andar derramados,... (XI, 9).

No es extraño que Santa Teresa emplee este verbo derramar, cuyo significado corriente es el de 'verter un líquido'. La explicación es sencilla, si consideramos que todo lo compara con el agua, como se puede apreciar por el contexto:

De los que comienzan a tener oración podemos decir son los que sacan agua del pozo, que es muy a su trabajo, como tengo dicho, que han de cansarse en recoger los sentidos, que, como están acostumbrados a andar derramados, es harto trabajo. (XI, 9).

El recogimiento sugiere también una idea de actividad. Cabe aquí preguntar: ¿Quién realiza este trabajo? ¿Quién recoge los sentidos? ¿Quién recoge el agua derramada?

¿Quién saca el agua del pozo? Todas estas interrogaciones quedan clarificadas en el texto teresiano:

... que este obrar con el entendimiento, entendido va que es el sacar agua del pozo.
(XI, 10).

La descollante actuación del entendimiento se revela en este grado de oración (recogimiento). En un principio, Santa Teresa nos habla de la "devoción adquirida con el entendimiento" (XII, 1): "Han de procurar tratar de la vida de Cristo y cánsase el entendimiento en esto" (XI, 9)¹³. Nos encontramos, pues, con un recogimiento activo o adquirido ¹⁴.

En este primer grado de oración, asimismo, el entendimiento adopta una segunda manera de actuar: ya no se manifiesta "obrador" (XIII, 13), sino que está "acallado" (XIII, 22). Ahora es estar "allí con EL... Si pudiere ocuparle en que mire que le mira y le acompañe y hable y pida y se humille y regale con El" (XIII, 22).

Como vemos el entendimiento se ha ido pacificando, ha dejado el discurso y se ha puesto a mirar y amar. Ya es una simple visión, regalada contemplación. Por esto, fue llamada por los teólogos oración de simple y amoroso recogimiento, de simple mirada, de simple presencia de Dios, de simple entrega a Dios. Bossuet la llama oración de simplicidad ¹⁵. La Escuela Carmelitana, desde el siglo XVII, la llama de contemplación adquirida ¹⁶.

El trabajo que ocupara un lugar preeminente en la primera agua reaparece vigoroso en esta oración de recogimiento. Comprobada la equivalencia entre agua y oración, es lógico que se establezca también cierta relación en el trabajo: si en la primera agua se conseguía ésta a "fuerza de brazos", en este primer grado de oración, recógese el agua divina de la gracia a fuerza -valga la expresión- de 'brazos espirituales' o sea de trabajo espiritual.

Ahora, el trabajo lo realizan las potencias espirituales: así el vocablo trabajo puede calificarse, también, por medio de un adjetivo que hace patentes esas potencias. Tenemos, por consiguiente, un trabajo espiritual a realizar en la oración, a diferencia del trabajo natural para sacar agua del pozo.

Lo positivo y lo negativo en el trabajo espiritual, que el alma debe realizar en este camino de recogimiento, preséntase bajo ese doble aspecto: 'negativo' - 'positivo', con la nota original de que no forman campos distin-

tos sino que se entremezclan. Lingüísticamente, la zona de negación y afirmación, muéstrasen en forma casi paralelística, determinada por un zig-zag común, síntesis del texto teresiano, representado en la fórmula: 'dejar de'- 'adquirir'. Por ejemplo:

... mas si hiciésemos lo que podemos
en no nos asir de ella... (= 'dejar de')
... sino que todo nuestro cuidado y
trato fuese en el cielo... (XI, 2).
(= 'adquirir')

... han de cansarse en recoger
los sentidos... ('dejar de')
Han de procurar tratar de la vi-
da de Cristo... (XI, 9). ('adquirir')

... puesto ya en tan alto grado
como es querer tratar a solas... ('dejar de')
... con Dios... (XI, 12). ('adquirir')

... dejar los pasatiempos de el
mundo... ('dejar de')
... tratar a solas con Dios... ('adquirir')
(XI, 12).

Vemos que lo negativo y lo positivo no se excluyen, sino que se complementan.

Si el alma hace el vacío a las cosas de la tierra ('dejar de'), no es para quedarse vacía, sino para que Dios venga a llenarla ('adquirir'). En resumen: el alma debe ser como un recipiente vacío de pecados e imperfecciones para poder llenarla del agua de la gracia y de las virtudes.

Cuando no se ajusta este engarce: 'dejar de'- 'adquirir', surge la extrañeza. La misma Santa lo confiesa:

... me vían hablar grandes cosas de el gran bien que era tener oración... ('adquirir')
... y por otra parte me vían con gran pobreza de virtudes, tenerla yo (oración) traíalas tentadas y desatinadas. (XIII, 8) ('dejar de').

Clarificado queda ya este 'dejar de'- 'adquirir' en

"los que comienzan a tener oración" (XI, 9).

Estos, primeramente, tratan de acercarse a Dios, de centrarse en El, de unirse a El. Pero tropiezan con un campo pedregoso. Antes de avanzar, tienen que pararse, quitar las piedras, podar la maleza, arrancar lo inútil y dañoso. En segundo lugar, han de dejar caer en el surco de la tierra generosa la diminuta semilla, han de cuidar de abrirla a los rayos del sol, y al paso del agua.

SEGUNDO GRADO DE ORACION:
QUIETUD 17

Al comenzar el capítulo XIV, donde se declara lo que es el segundo grado de oración, Santa Teresa señala, de nuevo, el símil del agua. La indiscutible artista de las comparaciones, nos explica la llamada oración de quietud ("sigundo modo de sacar el agua") y, en ella quiere "tratar" (XIV, 1) de que la técnica rudimentaria usada para sacar agua del pozo ("artificio de con un torno y arcaduces", XIV, 1), sea aplicada a la referida oración. No hay duda que la Santa hace un paralelo entre las dos formas de sacar el agua:

... con artificio de con un torno y arcaduces
... Pues este modo, (se entiende artificio),
aplicado (sea) a la oración que llaman de
quietud" (XIV, 1).

o sea que se emplee el mismo procedimiento en la consecución de ambas.

Según lo expuesto anteriormente, la oración de quietud implica el artificio y es el resultado del mismo.

Conviene preguntarnos ahora, ¿de qué clase es este artificio? Evidentemente, tratándose de dos elementos tan dispares -aunque parecidos- el agua y la gracia, es natural que los recursos para conseguir o recibir estas dos aguas han de ser diferentes, como diferente es regar un huerto y procurar el agua de la gracia al alma. Para lo primero, buscaríamos el medio: agua corriente; para lo segundo, el amor, que nos acerque a Dios. Una, vendría por arcaduces, o la recogeríamos de los arroyuelos; otra, llegaría a nosotros por el canal de los sacramentos. En el caso que nos interesa ahora, la quietud ¹⁸ (= gracia divina) llega al alma por el cauce de la contemplación infusa ¹⁹. Este, pues, es el artificio, en esta coyuntura: un artificio divino.

Surge, pues, ante la humana mirada atónita, un artificio divino, suspendido entre el cielo y la tierra. ¡Inmensa rueda o torno, -cilindro móvil alrededor del cual giran los conductos del agua sobrenatural- que posee arcaduces ²⁰, transmisores de la gracia divina!

Esta agua derramada fluye por los cangilones y riega el huerto del alma. Prodigio inefable en el que la actividad del hortelano queda, en parte, en suspenso e interviene Dios "celestial hortolano" (XVII, 3). De una forma misteriosa se siente su presencia: "una presencia de Dios que se siente muchas veces -en especial los que tienen oración de unión y quietud" (XXVII, 4). Presencia, tan próxima, tan íntima que se establece ya un entender sólo con el movimiento de los labios: "está Su Majestad tan cerca de ella (del alma) que... hablar ella misma con El y no a voces, porque está ya tan cerca que en meneando los labios la entiende" (XIV, 5). Así vemos que: primero, el agua-gracia está presente ya en el alma; segundo, se hace sensible la cercanía.

El fenómeno místico de la entrada de lo sobrenatural en el alma por medio del artificio divino, se dibuja a través de toda la obra teresiana. Varios textos lo confirman. Al principiar el párrafo segundo del capítulo XIV, del Libro de la Vida, Santa Teresa da, en su habla, un corte tajante, definitorio. Veámoslo en la incrustación doble del adverbio "aquí":

Aquí... toca ya aquí cosa sobrenatural...
(XIV, 2).

Este "aquí" (= en este lugar) presupone un "allí" (= en aquel lugar), aunque silenciado. Surgen dos espacios bien delineados: porque en la primera agua (que es el allí sobrentendido) dejamos lo naturalmente adquirido, lo activo; y "aquí" (bien manifiesto) encontramos lo sobrenatural, lo infuso, lo pasivo.

La razón del invento de este artificio divino es una razón de amor. Si el "Señor del huerto" (XIV, 1) ordena este procedimiento para obtener el agua, el alma-hortelano tiene que:

... entender claro que no hay ninguna...
razón... para tan gran merced sino sola su
bondad,... (XV, 7),

mas, ahora, la bondad deja paso al amor. Nos deja constancia de ello:

¿... del amor que la tenéis (al alma), que no se puede dudar, pues se ve clara la obra? (XIV, 10).

Vemos que el artificio está al servicio de una razón de amor. Es decir, la etimología latina del vocablo al trasladarla al léxico místico mediante una nueva descarga semántica: el artificio, por tanto, es un arte de amor o una habilidad divina, inventada para transmitir los hombres la gracia divina por la oración de quietud.

La razón de amor, por otra parte, se manifiesta en un agua de bienes y mercedes. La gracia "dase" (XIV, 2) ; "Este agua... que el Señor da" (XIV, 5) se revela en forma de "agua de grandes bienes y mercedes" (XIV, 5).

a) agua de bienes

La recepción de este inmenso bien que es la oración de quietud, llévanos a una conclusión: la humildad, fons humilitatis, conocida de una manera inteligente: "conozcamos que ningún bien tenemos de nosotros, y mientras mayores mercedes (nos concedas)" (XIV, 14)... "más resplandece el gran bien de vuestras misericordias" (XIV, 10).

b) agua de mercedes

El sustantivo merced es el premio concedido en vista de algún servicio digno de mérito. Mas, ¿qué acto humano, por meritorio que sea, puede ganar un ápice de gracia? Ninguno, por cierto. Sin embargo, se requiere del alma una doble condición: si "la voluntad... da su consentimiento para que la encarcele Dios" (XIV, 2) y "si ella (el alma) se apareja para recibirlas" (XV, 5). El sí de la aceptación²², y el silencio del alma amante, atenta a escuchar el suave fluir de un manantial eterno es "una señal u prenda que da Dios a esta alma de que la escoge ya para grandes cosas" (XV, 5).

La idea del conocimiento de las grandezas de estas mercedes divinas repítese en varios textos: "ya Su Majestad hace merced que llegue a este punto, (quietud)... va mucho en que el alma que llega aquí conozca... la gran merced que le ha hecho el Señor" (XV, 2); "los que esta merced conocieren en sí ténganse por tales... (amigos de Dios)" (XV, 5).

El alma aprovéchase más por las mercedes (amor) que por los castigos (temor): "más la hace tornar a Dios la memoria de la merced que la hizo, que todos los castigos

de el infierno" (XV, 14).

Esta agua divina no se encuentra en todo momento sino cuando al Señor del Huerto le place concederla: "cuando el Señor comienza a hacer estas mercedes" (XIV, 7).

Y, algunas veces, el agua de la merced se une a la del regalo por la copulativa y: "que Vos la hagáis mercedes semejantes y regalos" (XIV, 10).

La oración de quietud -segunda agua- es el "gran don" (XV, 5) así calificado por la Santa, y es algo que entra en el terreno de lo inenarrable: "mucho más de lo que yo podré decir" (XV, 5).

En una palabra: "Este agua de grandes bienes y mercedes" (XIV, 5) -don divino, agua de quietud- inclina el corazón de la Santa a la acción de gracias por esta agua que enlaza el cielo y la tierra y que prepara la unión de lo celestial y lo humano. Y de su efusivo corazón brota un himno a las misericordias del Señor... Por eso, dice: "¡Y con cuánta razón las puedo yo para siempre cantar! Suplícoos yo, Dios mío, sea así y las cante yo sin fin" (XIV, 10).

El efecto que causa en el alma, esta agua mística de la quietud, encuéntrase frecuentemente en el vocabulario teresiano bajo el ropaje del vocablo gozo ²³. Es uno de los frutos del Espíritu Santo.

Por este santo gozo, el corazón se llena de santa alegría, de júbilo... El agua divina de la gracia ejerce sobre el alma una acción deleitable. Ya lo había profetizado Isaías ²⁴: "Haurietis aquas in gaudio... de fontibus Salvatoris" ("Sacaréis agua con gozo... de las fuentes de la salud"). El verbo haurio tiene dos acepciones: 'sacar agua' y 'beber agua'. Por el contexto, vemos que se pueden emplear las dos formas correctamente, con lo cual se enriquece el significado. Así, el alma puede "sacar el agua con gozo" o "beber el agua con gozo" en las fuentes de la salvación.

Ya se puede el alma "gozar con Vos" (XIV, 10) en el agua de claras corrientes que Vos mismo enviáis. A esta alma ya "no la pueden quitar su contento y gozo (porque su)... voluntad está unida con Dios" (XV, 1). Cauce de quietud celestial, donde las potencias se recogen "para gozar... con más gusto" (XIV, 2). Dicha voluntad descansa en las aguas transidas de gozo ("Estése en su gozo y quietud", XIV, 3). Por otro lado, la voluntad tiene que hacerse hábil para "gozar de tanto bien" (XIV, 3). Y hasta el llanto no es amargo porque "las lágrimas ... ya van con gozo" (XIV, 4).

TERCER GRADO DE ORACION:
SUEÑO DE LAS POTENCIAS

El primer dato de esta tercera agua, se nos da al principio del capítulo XVI, donde nos dice que es "agua corriente de río o de fuente" (XVI, 1).

a) agua corriente

Ya no es el agua del pozo, quieta, estancada, sin movimiento. Ahora irrumpe el agua corriente, o sea, agua que corre, que avanza; agua que no encuentra obstáculos y, si los encuentra, los arrolla; agua siempre nueva, porque nace a cada instante.

Entramos en un plano opuesto. Y, como resultado, encontramos el contraste entre las imágenes estéticas, formadas por estas dos situaciones del agua, en bello contraste de antítesis psicológicas:

Antes:	Ahora:
el agua del pozo,	el agua del río o de la
inmóvil,	fuelle,
quieta.	móvil,
	inquieta

b) agua del río

La idea de agua de río supone una corriente continua que desemboca, hartas veces en el mar. Esta corriente, por el hecho de pertenecer al río, sugiere dos rasgos característicos y simultáneos:

- 1o. agua abundante
- 2o. agua en movimiento.

La abundancia del agua de este río de la gracia queda confirmada por las mismas palabras de la Santa: "me dió el Señor en abundancia esta oración (esta agua)" (XVI, 2); y porque "el hortolano, en fin criador de el agua, dala sin medida" (XVII, 2). Además, el mismo hecho de usar la palabra río indica que se trata de agua abundante; si no hubiera rebasado un límite, Santa Teresa hubiéralo llamado de otra manera: por ejemplo, riachuelo o arroyo, etc. El movimiento es el otro rasgo distintivo que lleva de suyo la corriente del río.

En síntesis, con estos dos datos (la abundancia y el movimiento) podemos suponer que se forma una nueva agua llena de potencia: 'mucho agua en movimiento' con todas las probabilidades de que esta agua dinámica -riquísimo caudal de gracia- sea torrente impetuoso que facilite al alma caminar por el río del agua de la oración.

c) agua de la fuente

Por la disyuntiva ("o") sabemos que esta tercer agua de la oración puede ser, también, agua de la fuente:

... agua corriente de río o de fuente...
(XVI, 1).

Busquemos ese manantial del agua de la fuente. El texto teresiano nos responde:

... me dio el Señor hoy, acabando de comulgar, esta oración... (esta agua) (XVI, 2).

Agua que llega hasta nosotros por el canal de los sacramentos. Pero algún trabajo ha de costarle al alma "encaminar el agua" (XVI, 1) y desviarla de malsanas corrientes que pudieran contaminarla. Esta agua que irrumpe vital, tiene de común, con la del río, el movimiento. La visión plástica y recordativa teresiana de lo que es una fuente, la encontramos en el capítulo XXX, 19, del Libro de la Vida:

Es como unas fontecicas que yo he visto manar, que nunca cesa de hacer movimiento el arena hacia arriba.

vemos que usa ahora fontecica. Nos habla con ese tierno diminutivo, tan presente en Teresa como en San Juan de la Cruz.

Consideremos ahora: 1) la trayectoria que sigue esta agua de río o de fuente hasta llegar a la garganta del alma; 2) peculiaridad de la misma.

1) garganta del alma

El movimiento del agua del río o de la fuente, la corriente abundante llega al presente a la garganta de es-

ta alma: "da el agua a la garganta a esta alma de la gracia" (XVI, 1). Mas aquí tiene que detenerse porque "no puede ya ir adelante ni sabe cómo ni tornar atrás" (XVI, 1). El movimiento cesa; no puede avanzar ni puede retroceder... Es lo que Santa Teresa llama "la garganta", sin duda alguna, un paso difícil.

La garganta es la parte anterior del cuello, próxima a la cabeza. Significa, también, lo angosto de valles y ríos. En ambos casos, la semántica de esta palabra se adapta a nuestro texto. Mas, ahora, no es la "garganta" de un ser humano o el desfiladero geográfico. ¿De qué garganta se trata? La explicación cierta está en que entramos en un giro de lo metafórico:

'llega a la garganta a esta alma'

vemos que la "a" se reitera dos veces. Es una típica construcción de anacoluta, tan corriente en los textos teresianos. Podría decirse: 'garganta del alma'.

Este ajuste de la palabra "garganta" (por demás corpórea) con la espiritual "alma" (por demás sutil) nos da la visión de un órgano ideal que sólo podemos imaginar con la mirada de la fantasía de Santa Teresa.

Pero a esta "garganta" no llega cualquier clase de "agua". El hipérbaton violento de la cláusula literaria separa dos vocablos que el propio sentido imanta. El texto dice:

... es que da el agua a la garganta a esta alma de la gracia... (XVI, 1).

Debería decir:

... es que da el agua de la gracia a la garganta a esta alma ²⁵.

como claramente apreciamos, hemos unido "el agua" (principio) con "de la gracia" (final) para que resultara la expresión exacta: 'agua de la gracia'.

2) agua embriagadora

Esta agua de la gracia toca "la garganta a esta alma"

y la hace paladear "gusto y suavidad y deleite" (XVI, 1). Se trata de un agua en la que se percibe el sabor, cierta sensación grata: no es agua insípida. Agua de propiedades similares a las del vino, tiene, como él, la peculiaridad de embriagar. Así el alma exclama: "embriagada en este amor" (= en esta agua) (XVI, 2).

La embriaguez es un enajenar el ánimo. Santa Teresa en sus Conceptos del amor de Dios -comentarios sobre algunas palabras del Cantar de los Cantares- habla de esta espiritual embriaguez 26.

No parece que el Rey quiere..., sino que beba, ... y se embriague bien, bebiendo de todos esos vinos que hay en la despensa de Dios... no tema perder la vida de beber tanto...; muérase en ese paraíso de deleites. (VI, 3).

.....

Los efectos de esta "borrachez divina" (C.A.D., IV,3) encajan en tres moldes representativos de esta "tercera agua de río o de fuente". Son: a) sueño de las potencias; b) euforia idiomática y poética; c) locura celestial.

a) sueño de las potencias

La primera consecuencia de este estado de embriaguez es un "sueño de las potencias" (XVI, 1). El agua transformóse en vino en las Bodegas Celestiales 27, ya que es necesario que "Su Majestad les dé... (a los contemplativos) vino de Dios, para que, emborrachados con él, no entiendan lo que pasan" (C.A.D., XVIII, 2). Ebrios no comprenden, porque la inteligencia está dormida "con una manera de borrachez divina" (C.A.D., IV, 3). "Bienaventurado sueño" (C.A.D., VI, 4) del que es difícil despertar: "no parece se osa bullir ninguna (potencia) ni la podemos hacer menear... y aun no me parece que del todo se podría entonces hacer" (XVI, 3). Tan cautivador es el sueño que resulta duro interrumpirlo: "Cuando despierta de aquel sueño y de aquella embriaguez celestial, queda como cosa espantada y embobada" (C.A.D., IV, 4).

Descansando las potencias en sueño tan deleitoso, sin embargo no lo están "tan engolfadas que no obren" (XVI, 2). No ha entrado todavía la barquilla del alma dentro del mar de la completa unión. Recordemos que esta tercera agua es un grado más alto que el agua de quietud, pero está por debajo del agua de la unión plena. Así, las potencias "ni del todo se pierden (ni del todo duermen) ni entienden cómo obran" (XVI, 1).

En el estado corriente del sueño, el entendimiento y la voluntad no ejercitan sus facultades normalmente: el entendimiento no piensa, la voluntad no actúa; están cautivos, privados. En cambio, la memoria imaginativa -la loca de la casa- ejerce su actividad y da origen a estas representaciones que llamamos sueños, y a los ensueños, ambos guiados por la loca fantasía, en compleja confusión.

El "sueño de las potencias", descrito por Santa Teresa, presenta notables semejanzas con el sueño natural. Así, "Dios coge la voluntad y aun el entendimiento, a mi parecer, porque no discurre sino está ocupado gozando de Dios" (XVII, 5). O sea que ni el entendimiento reflexiona ni la voluntad goza de libertad. Dios es el dueño, el esposo. Por el contrario, en tan "alta oración como ésta" (XVII, 2), "La memoria queda libre, y junto con la imaginación,... es para alabar a Dios la guerra que da y cómo procura desasosegarlo todo" (XVII, 5).

b) euforia idiomática y poética

La embriaguez espiritual repercute en el lenguaje, como, a veces, la embriaguez natural. Si de la abundancia del corazón hablan los labios, podemos decir que, ahora, este corazón, repleto del agua divina, pronuncia "muchas palabras en alabanzas de Dios sin concierto" (XVI, 3) y "Toda ella querría fuesen lenguas" (XVI, 4). Santa Teresa precisa hasta el número de palabras, con un hiperbólico: "dice mil desatinos santos" (XVI, 4).

Mas esta locuacidad no es vana, no es hablar por hablar. Está dirigida por la inteligencia que, aun en estado de "embriaguez espiritual", percibe claramente las verdades: "ve que se le pasa el tiempo de la vida... y que nada ya la puede regalar fuera de Vos" (XVI, 4) y se propone solamente un fin: alabar al Señor. Por eso, "Querría dar voces en alabanzas" (XVI, 3), y quisiera convertirse toda en "lenguas para alabar a el Señor" (XVI, 4).

Otras veces, el alma vuélvese poeta en contacto con esta agua embriagadora. Decimos que se vuelve así, porque, antes de gustarla, no lo era:

Yo sé persona que con no ser poeta, que le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas... 28 (XVI, 4).

Se forma, por consiguiente, una especie de círculo lí-

rico:

1. El alma, al postrarse reverente ante el inenarrable manantial de la Divinidad, recibe el "oestrus" ²⁹ que en este caso es "sacrum";

2. A impulsos de este hálito divino y a la par que entusiasmada por tantas grandezas, prorrumpe en un cántico, sea poesía o simple canción...;

3. La inspiración, engarzada en el lenguaje, vuélvese hacia el Señor, vestida toda de poesía.

¿No explicaría esto tanto la poesía de Santa Teresa como la de San Juan de la Cruz?

Santa Teresa nos pone como ejemplo al Rey David:

Esto me parece devía sentir el admirable espíritu de el Real Profeta David cuando tañía y cantava con la arpa en alabanzas de Dios.
(XVI, 3).

c) locura celestial

Otro de los efectos de esta embriaguez espiritual es el estado de locura a que conduce, aunque no es como las otras locuras, sino "celestial" (XVI, 1).

Ambas locuras -tanto la humana como la de toque divino- coinciden en el hecho de prescindir de la razón. Ambas se diferencian, empero, en que en la locura humana se pierde el juicio y una vez que queda privada de éste, el ser naufraga; en la locura divina no se pierde el juicio ni la razón, sino que, suspendido el entendimiento y privadas las potencias, reina, plenamente, en esa razón la vida sobrenatural, dirigida por el Espíritu Santo, que es el 'enloquecedor'.

Por otra parte, la Santa confiesa en esta "tercera agua" que: no está "fuera de esta santa locura celestial" (XVI, 4), con lo que advierte está 'dentro' de la "celestial locura" (XVI, 1). Vive sumergida en un mar de sinrazones y, por deseo propio, quiere "seamos todos locos por amor de quien por nosotros se lo llamaron" (XVI, 6), y desea que "estén todos los que yo tratare locos de vuestro amor" (XVI, 4) en un anhelo de locura a lo divino. Esta "desatinada" (XVI, 2) en este "glorioso desatino" (XVI, 1) y, como dice "mil desatinos santos" (XVI, 4) nos sitúa en una zona de vaivén 'interno-externo', determinada por la abundancia de paradojas: "desasosiego

sabroso" (XVI, 3), "gozando en aquel agonía" (XVI, 1). Es un campo de perplejidades y dudas para el alma ya dichosa, que llega a este estado, donde "no puede ya ir adelante ni sabe cómo ni tornar atrás" (XVI, 1). La locura, o el 'no estar fuera de esa santa locura', se manifiesta en las antítesis: concordancias semánticas hostiles entre sí, pero que, fundidas en unidad contextual, son reflejos poéticos de la "celestial locura" que vive Santa Teresa 30.

CUARTA AGUA:
UNION PLENA

La "cuarta agua" es celestial, "agua (de) aquella nube del cielo" (XIX, 1) que cae sobre el "huerto cerrado" del Esposo y que se explica desde el capítulo XVIII al XXII. Entramos en la unión plena; unión que significa el encuentro de dos amores; amor que nos llega por el ancho cauce del espacio, transformado en agua. Por esto, la atmósfera se satura de un divino frescor. La nube, con gesto generoso, regala el agua de la unión. Esta "postrera agua" (XVIII, 8) trae ecos de una música nupcial de agua y nube. Es el prelude de las bodas del agua, bodas eternas. Unión del agua del cielo con la del alma "Lo que es unión ya se está entendido que es dos cosas divisas hacerse una" (XVIII, 3). Nacida del amor "ansí nos amaste de manera que con verdad podamos hablar de esta comunicación" (XVIII, 3), "esta divina unión" - (XVIII, 3) es "juntamiento con el amor celestial" (XVIII, 7).

La ciencia mística marca los diferentes grados de esta unión, con los nombres de: unión plena, unión extática ("arrobamiento u elevamiento u vuelo que llaman de espíritu u arrebatamiento, que todo es uno; digo que estos diferentes nombres todo es una cosa y también se llama éstasis", XX, 1), o desposorio espiritual 31.

Para hablar de esta agua, la Mística Doctora encuentra fuertes dificultades. Se detiene -aunque por breve tiempo- ante una encrucijada idiomática. Piensa que no va a atinar con el vocablo oportuno: "En la mística Teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos" (XVIII, 2). En su humildad, afirma no disponer de la expresión que reproduzca, con exactitud, lo inefablemente entendido. Esa es la falla -la falta de un vocabulario celestial- y cree que esto le impide transmitir lo que ha "esperimentado mucho. Y es ansí que, cuando comencé esta postrera agua a escribir, que me parecía imposible saber tratar cosa más que hablar en griego, que ansí es ello dificultoso" (XVIII, 8). Es decir, lo que tenía clarísimo en la inteligencia, lo que había sentido

en su corazón, cree que no puede manifestarlo: "El cómo es ésta que llaman unión y lo que es yo no lo sé dar a entender" (XVIII, 2).

Mas, la compuerta, que cierra el agua de la presa divina, puede abrirla el Señor, complaciente, a ruegos de Teresa: "El Señor me enseñe palabras como se pueda decir algo de la cuarta agua" (XVIII, 1). Porque la ayuda sobrenatural, ahora, es más necesaria que para las otras aguas: "Bien es menester su favor aún más que para la pasada" (XVIII, 1).

Para una mayor claridad, estudiaremos esta agua celestial en la forma siguiente: propiedades más destacadas de la misma; rasgos místicos señalados por Hatzfeld aplicados a la cuarta agua teresiana; fragilidad de los sentidos para recibir esta agua: el éxtasis; el círculo majestuoso de la nube.

Propiedades:

1) Aqua del cielo

Con trazo seguro, está señalado que "esta cuarta agua" procede de un manantial divino, que desciende del cielo. Santa Teresa lo reitera en los siguientes textos: "Esta de el cielo" (XVIII, 9); "este agua del cielo" (XVIII, 15); "esta agua que viene de el cielo" (XVIII, 9); "esta agua de él, ... reino que no se acaba" (= cielo) (XXI, 1); "gota de el mar grandísimo de bienes" (= cielo) (XXII, 17); "está con nosotros esta nube de la gran Majestad acá en esta tierra" (XX, 2); "agua... que parece lo echava de sí aquella nube del cielo" (XIX, 1). En síntesis: agua del cielo.

Mas ha quedado, de la lectura de estas expresiones, una nota auditiva. Me refiero a una flecha señaladora de esta "cuarta agua". Es el determinativo "este", "esta", "él" (= este reino). El demostrativo "este" es, además, la transición melódica que nos recuerda el mágico susurro del agua. Esta... esta..., esta agua, y no otra. Otras veces, emplea "la un" en vez de "esta". Por ejemplo: "siempre ha de haver cuidado de cuando faltare la un agua procurar la otra" (XVIII, 9). Y en los momentos en que careciéramos de ella "la un agua" (agua del cielo) habría que conseguir "la otra", la cual se nos da con nuestro trabajo: el agua de la contemplación adquirida. Y todo ello, con el juego admirable de una disyunción presente y ausente, a su vez.

2) Agua abundante

Hemos visto que esta "postrera agua" desciende -transformada en lluvia- sobre el afortunado huerto. El agua de la nube cae, deshecha en gotas, abundantes, finas, un doras, sobre el alma que ha llegado a este cuarto grado de oración.

Mas, este dar divino, implica un recibir humano. Se nos presentan, pues, dos acciones paralelas: una, activa; otra, pasiva.

a) la activa es el agua del cielo que cae en forma de lluvia.

el cielo dalo

"dais como quien sois"

"hagáis a almas que tanto os han ofendido"

"me las comienza Dios a hacer"

"acabo de recibir"

"daros gracias"

b) la pasiva es la tierra del "huerto" que recibe esta agua.

la tierra recíbelo

con "largueza y magnanimidad" (XVIII,3);

mercedes tan soberanas" (XVIII, 4);

"estas mercedes" (XVIII, 4);

"estas mercedes" (XVIII, 4);

"por tan grandes mercedes" (XVIII, 4).

Sin embargo, la humildad de la Santa hace que ésta prorrumpa en vehementes deprecaciones al Señor con el fin de obtener que niegue su "agua" a tan mala tierra. Los bellísimos símiles, tomados de la vida corriente, impresionan el alma a manera de impetuosa catarata de amor y de agua:

"No pongáis, Criador mío, tan precioso licor"

"en vaso tan quebrado, pues havéis ya visto de otras veces que le torno a derramar" (XVIII, 4);

"no pongáis tesoro semejante adonde"

se "gastará mal gastado" (XVIII, 4);

"No sea tanto el amor,
oh Rey eterno, que pongáis... joyas tan preciosas"
"en aventura" (XVIII, 4);

"¿Cómo dais la fuerza de
esta ciudad y llaves de
la fortaleza de ella a tan cobarde alcaide que al
primer combate de los enemigos los deja entrar dentro?
(XVIII, 4);

"no sólo se esconden los
talentos, sino que se
entierran en ponerlos en tierra tan astrosa"
(XVIII, 5).

Establécese, pues, una corriente divina que tiende a comunicarse. Y, en efecto, podemos ciertamente hablar de "esta comunicación" (XX, 10). Esta lluvia celestial llena, ahora, la tierra de "flores y frutas" (XVIII, 9). Todos los bienes son fruto del maná celestial, porque si "el Señor por sola su bondad no torna a querer llover, dad por perdida la huerta" (XIX, 3). Y, la tierra, que dormía en una etapa iluminativa, despierta con la llegada de esta agua tan abundante. La huerta se sorprende, y desde ahora el florecer de su paisaje hará más intenso y divino el panorama. La tierra alégrase con esta "agua abundante" que hará "la fruta... codiciosa" (XIX, 3), "la fruta sin tasa" (XIX, 14) porque ya sin tasa se da el agua.

Es decir, tenemos agua con exuberancia por dos razones: 1o. por la cantidad; 2o. por la frecuencia.

El agua se concede con tal prodigalidad, que no sólo riega la huerta, sino también logra "con su abundancia henchir y hartar todo este huerto de agua" (XVIII, 9). Tierra tan saciada que ya no se puede desear más. En una palabra: tierra que es cielo.

La Santa ha visto su alma llena de agua "verme llena de agua" (XIX, 1). Y, ya, esta "agua postrera... es tan copiosa" (XX, 2) que semeja que el huerto está envuelto en la nube: "podemos creer que se está con nosotros esta nube de la gran Majestad acá en esta tierra" (XX, 2).

Por otra parte, esta agua es de tan intensa concentración que "con sola una gota que gusta un alma de esta agua" es causa de inmensa complacencia y a su lado todos los placeres de la tierra son inmundicias ("parece asco todo lo de acá, XXI, 1).

El agua "Esta de el cielo viene muchas veces cuando más descuidado está el hortolano" (XVIII, 9). Así es como, por las dos razones antes enunciadas (abundancia y continuidad), la huerta dichosa permanece en un clima húmedo y "casi nunca se seca" (XIX, 3).

Maravillosa transformación del vergel, antes paramera seca. Los picachos despojados y estoicos de la sierra de Gredos admiran la vitalidad del huertecillo lleno de verdor. Sencillamente, ha sido obra de "esta nube.... caudalosa" (XX, 3).

Esta agua abundante e intensa hace su entrada triunfal en el alma. En consecuencia, las potencias son suspendidas, anegadas "suspensión de todas las potencias" (XVIII, 12), "Aquí faltan todas las potencias y se suspenden de manera que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran" (XVIII, 14). Es curioso hacer notar que San Juan de la Cruz emplea también un símil de agua cuando explica este estado de unión:

... de tal manera se ve el alma embestir del torrente del espíritu de Dios en este caso y con tanta fuerza apoderarse de ella, que le parece que vienen sobre ella todos los ríos del mundo...³²

En el mismo comentario (a la canción 14, 9, del Cántico Espiritual), San Juan de la Cruz añade:

Los ríos tienen tres propiedades: la primera, que todo lo que encuentran embisten y anegan; la segunda, que hinchen todos los bajos y vacíos que hallan delante; la tercera, que tienen tal sonido, que todo otro sonido privan y ocupan.

Nos percatamos, con clarividencia, del adentramiento del agua sobre la tierra en dos direcciones: en la superficie, y en lo soterráneo.

Rasgos místicos señalados por Hatzfeld, aplicados al agua teresiana

Helmut Hatzfeld en su magnífico estudio literario, sobre mística ³³, nos dice:

Entre los símiles españoles para la unión mística del alma con Dios, más allá de las visiones e iluminaciones, hay algunos que se refieren al primer y súbito conocimiento, o al goce anticipado, y otros a la tranquila beatitud, a la divina penetración, absorción y sumersión del alma.

Los términos usados por el gran estudioso de la mística, me parecen tan acertados que no cabe más. Una rápida ojeada, en los capítulos -objeto de nuestro estudio-, lo confirma: la penetración es total ya que esta "agua postrera" (XX, 2) adéntrase en los sentidos "Ocúpanse todos los sentidos... de manera que no queda ninguno desocupado" (XVIII, 1); en las potencias "Cuando Dios quiere suspender todas las potencias (= penetrar en ellas)... aunque no queramos" (XXII, 9).

Podríamos decir que lo característico de esta "cuarta agua" consiste en que a la suspensión del entendimiento y de la voluntad (efectuada en los anteriores grados de oración) se une la memoria:

... así se pierde la memoria... Así que a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas, ya no puede más bullir. (XVIII, 14).

Si por los efectos nos remontamos a la causa, vemos que la penetración es completa, y llega hasta las últimas arenas del vergel. Ya las potencias están tan anegadas por el agua que es un "estar perdidas de el todo... (un) cogerlas Dios consigo" (XVIII, 13). Comunicación tan "penetrativa" (XX, 10), y "tan crecida" (XX, 14) que hasta "el cuerpo queda como muerto sin poder hacer nada de sí" (XX, 18). Mas el agua, lo mismo que ha penetrado en la tierra, tiene la posibilidad de evaporarse o evadirse. Y, aquí, surge el segundo rasgo señalado por Hatzfeld: la absorción ³⁴ "el agua se embebe tanto que casi nunca se seca" (XIX, 3). Esta, se realiza en un doble plano, y simultáneamente:

- La absorción del agua divina por parte del alma;
- la absorción de las potencias del alma por parte de Dios.

Los efectos de esta absorción, los vemos confirmados con algunos ejemplos: el de la "palomica (alma)... Así acaece muy muchas veces quedarse... absorta" (XX, 29); por su parte, las potencias, embelesadas por esta invasión recibida en la pasividad, quedan "tan absortas" (XX, 21) que "lo ordinario es estar embebidas en alabanzas de Dios" (XX, 20). El símil de los asnillos "que aunque cerrados los ojos y no entendiendo lo que hacen" sacan agua con la noria, y consiguen "más que el hortolano con toda su diligencia" (XXII, 12), nos lo presenta Santa Teresa, ahora, como paradigma de la pasividad mística ante la corriente eficaz del agua. El tercer rasgo señalado por Hatzfeld, el de la sumersión, cristaliza en la expresión lingüística "hállase bañada" (XIX, 1), o sea sumergida en un líquido, hundida. Lo mismo pudiéramos decir del recurso "verme llena de agua" (XIX, 1).

En resumen: en relación con el lenguaje, los términos empleados por Hatzfeld para referirse a los símiles usados por los místicos españoles, en general, encuentran ajustado molde en el didáctico hábito estilístico que aflora en los escritos teresianos de la "cuarta agua". De los tres señalados, los dos últimos (sumersión y absorción) pareciera que es un léxico que sólo sería utilizable, con propiedad, remitiéndolo a símiles representativos del agua.

Fragilidad de los sentidos para recibir esta agua celestial: el éxtasis

El cuadro que nos ofrecía la "unión plena", donde se marcaban con tonos bien definidos la "suspensión de las potencias", se va a retocar, ahora, con otra típica pin-celada de este cuarto grado de oración: la suspensión de los sentidos corporales, característica esencialísima del fenómeno místico del éxtasis.

Sin embargo, hay que aclarar, al llegar a este punto, que "esta postrera agua" es causa mediata y remota de estos trastornos sensitivos. La causa próxima del éxtasis, la encontramos en la debilidad de la naturaleza humana incapaz de soportar el ímpetu del agua prodigiosa. Por esta razón, los sentidos desfallecen, desmáyanse en la zona de lo visual, auditivo, táctil, etc., al sentir el contacto del "del agua que sin pena destilava con tanto ímpetu y presteza... aquella nube del cielo" (XIX, 1).

No extraña que esta lluvia celestial, que cae "con ímpetu", con cierta violencia, a la que se añade la "presteza", golpee los sentidos y los vacíe de sí. Las con-

secuencias son, casi enumeradas (y luego recogidas, XVIII, 10):

- "no puede aun menear las manos" = táctil
- "los ojos se le cierran sin quererlos cerrar u si los tiene abiertos no ve casi nada" = visual
- "ni si lee acierta a decir letra" = visual-oral
- "oye, mas no entiende lo que oye" = auditivo
- "no atina a formar palabra ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar" = oral
- "Ni ve ni oye, si no fuese a fuerza de brazos" (XIX, 2) = visual-auditivo

"Ansí que de los sentidos no se aprovecha nada" (XVIII, 10). Mas si las relaciones con el mundo han entrado en la región del silencio y de las sombras; si las flores y las aves han desaparecido, anegados por el mar, ha sido para entrar en otro mar infinito... Por esto, "le cerraron la puerta a todos los sentidos para que más pudiese gozar de el Señor" (XIX, 2). Pero aunque "Esta oración (esta agua) no hace daño por larga que sea" (XVIII, 11), la tierra recíbela por un tiempo bien limitado. Sólo en el párrafo (12 del capítulo XVIII) tenemos la siguiente escala:

- 1) ... breve tiempo...
- 2) ... pasa con brevedad...
- 3) ... es bien breve...
- 4) ... media hora es muy mucho...

y en el mismo capítulo (13):

- 5) ... breve espacio...

El análisis nos está llevando a la esencia de esta

oración de éxtasis, donde sobresalen como cualidades inmanentes, la eliminación de lo corpóreo y la brevedad de la unión. Añádase a esto una tercera propiedad, también inherente a esta agua: la de ser deleitosa: "Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer" (XVIII, 10), y tendremos trazadas unas líneas generales de esta unión.

El círculo majestuoso de la nube

El sugestivo símil de la nube entra, ahora, en escena con un aspecto dinámico y soberano. La nube describe, al presente, el círculo maravilloso ("coge el Señor el alma, digamos ahora a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra, y levántala toda ella... y sube la nube al cielo", XX, 2) de una realidad tan sobrenatural como cierta.

Utiliza como fuerza poderosa el ímpetu. Si en el éxtasis suave, el léxico teresiano nos da el sustantivo ímpetu con toda su extensión, ahora, en el éxtasis violento, el sustantivo que estudiamos, va acompañado de sendos adjetivos:

- ... ímpetu tan acelerado y fuerte... (XX, 3)
- ... mucho más ímpetu... (XX, 6)
- ... grandes ímpetus... (XX, 9)
- ... grande el ímpetu... (XX, 19)
- ... grandes ímpetus... (XXI, 2)
- ... con tan gran ímpetu muchas veces que parece se quiere salir el alma de el cuerpo... (XXI, 6),

implícitamente, lleva este mismo adjetivo en:

- ... el ímpetu que la mueve, que a veces no se puede valer... (XX, 25).

Con el círculo maravilloso descrito por la nube, veíamos abierto, ante nosotros, el panorama de un gigantesco escenario natural, donde las tramoyas eran de celestial arquitectura. La nube realiza portentos singulares:

- ... veis y sentís levantarse esta nube u esta aguilá caudalosa y cogeros con sus alas. (XX, 3); ... arrobamiento u elevamiento u vuelo que llaman de espíritu u arrebatamiento, que todo es uno;... (XX, 1).

Claramente, manifiesta Santa Teresa, por el texto anterior, que todos los fenómenos místicos enumerados se reducen a uno solo "digo que estos diferentes nombres todo es una cosa y también se llama éstasis" (XIX, 1). Sin embargo, por el modo de efectuarse el paso del agua de la nube, por el cambio de velocidad, y por la energía y potencia de sus aguas, los reflejos son diferentes. La distinción entre "arrobamiento" y "arrebataamiento" 35, la explica Santa Teresa en la Relación (V, 8) al padre Rodrigo Alvarez S. J. Dice así:

La diferencia que hay de arrobamiento y arrebataamiento es que el arrobamiento va poco a poco muriéndose a estas cosas exteriores y perdiendo los sentidos y viviendo a Dios. El arrebataamiento viene con sola una noticia que Su Majestad da en lo muy íntimo del alma, con una velocidad que la parece que la arrebatara a lo superior della, que a su parecer se le va del cuerpo;...

Con lo cual Santa Teresa expresa cuán preocupada está por los vocablos precisos, al extremo que los explica, para que sea comprendido el fondo que quiere significarles.

La primera vez que Santa Teresa recibió esta clase de oración mística se cumplió el desposorio espiritual:

... vínome un arrebataamiento tan súbito que casi me sacó de mí, cosa que yo no pude dudar, porque fué muy conocido. Fué la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos. Entendí estas palabras: "Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles" 36.

Estos arrebataamientos son, también, raptos de la "Nube" que llena el alma de ganancias: "grandísimo provecho que cada rabto de éstos tray" (XX, 23), "puede obrar el Señor en el alma en un rabto de éstos que quede poco que trabajar a el alma" (XXI, 8).

Como arras de este futuro matrimonio espiritual el alma corresponde y entrega al Señor "las llaves de su voluntad... ya no quiere querer ni tener libre albedrío no querría... de aquí adelante no quiere cosa propia, sino que haga de todo conforme a su gloria... no quiere hacer

cosa sino la voluntad del Señor" (XX, 22). La "Nube" ha traído al Rey, y Santa Teresa no duda decir al alma feliz y dichosa que ha llegado a este desposorio místico, estos sencillos versos:

Que el Rey de la Majestad,
Es ya vuestro desposado. (P., 21, 1).

Otras veces, el ímpetu acelerado del agua de la nube, levanta el alma:

... levántala toda ella (helo oído así esto, de que cogen las nubes los vapores, u el sol) y sube la nube al cielo y llévala consigo" (XX, 2).

... otras era imposible, sino que me llevaba el alma y aun casi ordinario la cabeza tras ella sin poderla tener y algunas todo el cuerpo hasta levantarle. (XX, 4).

... debajo de los pies me levantaban fuerzas tan grandes que no sé cómo lo comparar... (XX, 6).

... verse así levantar un cuerpo de la tierra, que aunque el espíritu le lleva tras sí... (XX, 7).

En estos textos, vemos que a la elevación espiritual se añade el fenómeno de la levitación, es decir, el acto de levantarse el cuerpo por la acción de un flúido. En este caso, no hay duda -ya que estamos en el círculo divino delineado por la nube- que es a efectos del agua de la gracia.

El espíritu, fortalecido por tan extraordinaria agua, tiende ahora el vuelo: "Entiéndese claro es vuelo el que da el espíritu para levantarse de todo lo criado y de sí mismo el primero, mas es vuelo suave, vuelo deleitoso, vuelo sin ruido" (XX, 24); "aquí le nacieron las alas para bien volar" (XX, 22).

Mas, el tiempo que aprisiona estas gracias, de la unión extática, sigue siendo breve; "poco rato" (XX, 18); "dura poco, mas eso que dura, ninguna potencia se siente ni sabe lo que pasa allí" (XX, 18).

Ya estamos en el transparente momento de la verdad:

"Aquí son las verdaderas revelaciones en este éstasis y las grandes mercedes y visiones" (XXI, 12), porque ya "sube la nube al cielo y llévala consigo (al alma) y comiéndala a mostrar cosas de el reino que le tiene aparejado" (XX, 2). Es la hora de un encuentro divino-humano en la soledad "quédase sola con El, ¿qué ha de hacer sino amarle?" (XIX, 2). De este hecho, el alma tiene claro conocimiento "se representa estar junto con Dios y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer" (XVIII, 14).

En estas alturas del cielo corren los manantiales del amor: "porque entonces se emplea el alma toda en amar" (XXII, 9). San Juan de la Cruz tiene una expresión semejante: "que ya sólo en amar es mi ejercicio" ³⁷. Agua de lirios y agua de pureza que entremezcla el amor de las Celestes Bodas. Todo el cielo es un campo de agua, y el agua en el corazón también florece. Y la armonía de la fiesta está en el agua, en el agua divina del Esposo. Y, al terminar la bellísima alegoría del riego, Santa Teresa nos habla de las mercedes del Señor, nos habla del amor.

Pues quiero concluir con esto, que... nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes...; que amor saca amor. (XXII, 14).

.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Analizado con atención el Símil de las Cuatro Aguas y sus equivalentes Grados de Oración, creo que se pueden deducir algunas conclusiones generales:

1. Ante todo, nos encontramos con una alegoría que abarca desde el capítulo XI al XXII, del Libro de la Vida.
2. El fundamento de este bellísimo símil es el amor, y la finalidad, explicar la gradual toma de posesión del alma, por este mismo AMOR.
3. La comparación va por dos planos paralelos:
 - a) la manera de regar el vergel;
 - b) la manera de regar el vergel del alma.
4. Santa Teresa emplea, pues, un método didáctico de excelentes resultados.

5. Para ello, la Santa se vale del léxico de la lengua castellana de por aquel entonces.

6. Mas este vocabulario, según sea el vergel, toma dos direcciones:

- a) el de la lengua familiar;
- b) los términos propios de la mística.

7. Las cosas naturales de la vida y de la creación (el pozo, los arcaduces, el río, la fuente, la nube) sirve de soporte, con el fin de hacernos conocer su experiencia mística. Es decir, por lo humano -vista de ojos-, nos lleva a lo divino.

8. De aquí, que nos encontremos con dos realidades: una, natural; otra, sobrenatural, hilvanadas ambas por el cosido de la expresión literaria que nos las hace patentes y únicas.

9. Hemos encontrado un mínimo común denominador de las Cuatro Aguas: el vocablo "trabajo" en su aspecto positivo y negativo.

Este común denominador es igual:

- en la 1a. agua a "sacar agua del pozo a fuerza de brazos";
- en la 2a. agua a "sacar agua del pozo con artificio";
- en la 3a. agua a "encauzar el agua de río o de fuente";
- en la 4a. agua a "recoger el agua que baja del cielo.

10. Estas Cuatro Aguas equivalen a los siguientes Cuatro Grados de Oración:

- 1o. recogimiento;
- 2o. quietud;
- 3o. unión parcial o sueño de las potencias;
- 4o. unión plena y extática.

11. Santa Teresa, en admirable introspección nos descubre las maravillas de un mundo interior. Vemos que las etapas de lo inefable están perfectamente marcadas. Estructurado, con sin igual perfección, el edificio de la ciencia mística, en los Cuatro Grados de Oración.

12. El Símil, que brota del Amor, termina con un círculo inefable descrito por el Amor.

13. Y, como conclusión: el agua natural nos ha llevado al agua divina del Amor: la gracia. Merced a la lengua de Santa Teresa que supo encontrar en ella un "recipiente" para siempre.

Capítulo III

LLANTO Y LAGRIMAS

La exploración en el lenguaje nos lleva a encontrar "agua" en el llanto teresiano: ora, abiertamente expresado por el verbo "llorar" o el sustantivo "lágrimas", ora, insinuado.

I

LLANTO

Origen y división

El origen de este llanto, como nos anuncia Catalina de Siena¹, está en el corazón. Ahí está el agua: remansada, tranquila. Mas cuando soplan los vientos del amor, del deseo, del gozo, del dolor, de la tristeza, o de la amargura, el oleaje se encrespa a impulsos de dichas emociones y aparece este llanto, idiomáticamente acuñado, de acuerdo con el sentimiento que lo origina. Esos vientos llegan al corazón, en encontradas direcciones: naturales y sobrenaturales. En el primer caso son provocados por las emociones y las pasiones; en el segundo, por el fuego del Espíritu Santo². Por tanto, se impone una división que el propio contexto reclama: llanto por causas humanas y llanto por causa divina.

El canal: corazón-ojos

Mas esta agua que vive en el corazón no queda estacionada sino que asciende hasta los ojos, convertida en llanto, y alcanza altura e intensidad según sea la fuerza del sentimiento que lo produce. Hay, por lo tanto, un canal: 'corazón-ojos' que relaciona, íntimamente, la parte más noble del cuerpo humano (el corazón) con el instrumento más vivo de los sentidos: la vista.

Los ojos de Teresa, tanto del lado humano como del místico, recogen este llanto que asciende de su corazón en empinada pendiente, puesto que es suyo (= su llanto) y no visto en otro. El habla -su habla tan acogedora- lo acuña y retiene en sus formas expresadas y, gracias a ellas, tenemos hoy el llanto de Santa Teresa: copioso, purificador, alegre, compasivo, llanto de amor divino, de flaqueza física y acelerado llanto.

Copioso

Cuando se encuentra excesivamente apegada a ella misma "Como me vi tan atada de mí... comencé a llorar mucho" (V., XL, 20); "grandísima pena" siente al tener que interrumpir la oración para satisfacer una necesidad natural: "el haver de comer, en especial si estoy en oración.... me hace llorar mucho" (R., 3, 6). Otras veces se aflige hasta tal punto que empieza a "llorar harto" (R., I, 6). En ocasiones, al comprobar sus yerros, nos dice: "Mil veces me espanto y diez mil querría hartarme de llorar y dar voces a todos para decir la gran ceguedad y maldad mía" (V., XXXV, 15).

Purificador

Como si fuese una señal externa del arrepentimiento, recomienda que se "Tenga presente la vida pasada para llorarla" (A., 48). La Santa nos señala ese mismo camino: "me vían llorar por mis pecados" (V., V, 1), llanto de compunción. Este estado purificativo parecería que no es necesario cuando se está en las regiones extáticas de las Moradas Sextas, pero creer esto sería una gran equivocación: "Pareceros ha, hermanas, que a estas almas que el Señor se comunica tan particularmente... que estarán ya tan seguras de que han de gozarle para siempre, que no ternán que temer ni que llorar sus pecados. Y será muy gran engaño, porque el dolor de los pecados (y el llanto) crece más, mientras más se recibe de nuestro Dios" (M. VI, VII, 1).

Alegre

La vista de las novicias pobres ensancha su corazón y hace nacer en sus ojos un llanto de alegría: "las pobres me dilatavan el espíritu, y dava un gozo tan grande, que me hacía llorar de alegría" (E., XXVII, 13).

Compasivo

El compasivo llanto de Teresa acompaña a Cristo: "lloraba con Nuestro Señor" (C., I, 2); quiere que aliviemos el llanto de Dios: "ayudad a llorar a vuestro Dios" (E., X, 2). Comparte las lágrimas de Magdalena: "lloraba con la Magdalena" (C., XXXIV, 7) y recibe una petición de llanto reparador por parte de la Persona Divina: "Me ayudarás a llorar la perdición que train los del mundo" (R., 43).

Llanto por el dolor de Cristo

No siempre tuvo Santa Teresa el don del llanto sobrenatural. En la primera etapa de su vida, ella misma nos dice en su autobiografía: "era tan recio mi corazón en este caso que, si leyera toda la Pasión, no llorara una lágrima" (V., III, 1). Por contraste, en el final de su existencia terrena, cuando escribe las Moradas, nos explica: "si comenzava a llorar por la Pasión, no sabía acabar hasta que se me quebrava la cabeza" (M. IV, I, 6). Recibe grandes consuelos el alma al ver "que llora por tan gran Señor" (V., X, 2); y otras veces insiste en lo trascendente que es para algunas personas "tiernas", entender que "lloran por Dios" (M. VI, VI, 7).

Flaqueza física

La debilidad física puede ser causa de llanto, y así hay gente de "compleción flaca... en especial si es en unas personas tiernas, que por cada cosita lloran" (M. VI, VI, 7). Y así parece "haverse allegado algún humor al corazón, que ayuda más que el amor que se tiene a Dios, que no parece han de acabar de llorar" (M. VI, VI, 7). Con lo que demuestra un gran conocimiento de las reacciones humanas y de su psicología.

Acelerado

El símil de los "niños que tienen un acelerado llorar, que parece van a ahogarse y con darlos a beber cesa aquel demasiado sentimiento" (V., XXIX, 9) le sirve para explicar los ímpetus grandes de amor. Es curioso que haya recurrido a esta comparación en que se unen la ingenui-

dad del niño con la del amor de Dios.

II

LAGRIMAS

Fuentes formales de las lágrimas teresianas: Francisco de Osuna

Cuando se cotejan textos sobre las lágrimas entre Santa Teresa y Francisco de Osuna, aparece la proximidad expresiva. La influencia que ejerce el místico franciscano sobre la espiritualidad de la Santa es un hecho. Es muy posible que, al leer Santa Teresa el Tercer Abecedario ³, guardara en su memoria giros y expresiones que luego recrea en su habla, ya que Teresa es siempre muy personal en su trajín literario. Veamos el posible influjo osuniano ⁴. Enfrentemos a uno y otra:

Francisco de Osuna ⁵

Teresa de Jesús

agua de lágrimas

... el agua de las lágrimas,... (V, 5)	Llamo agua aquí las lágrimas... (V., XI, 9).
... aguas de tus ojos... (V, 5)	... el agua de las lágrimas... (C., IXI, 5).

cantidad

... muchas lágrimas... (III, 1)	... con muchas lágrimas. (V., I, 7).
... la fuente abundosa de las lágrimas,... (V, 6)	
... fuentes de lágrimas... <u>Ibid.</u>	

derramar

... lágrimas que derraman. (III, 1)	... derramamiento de lágrimas... (V., IX, 1)
--	--

- ... derramas lágrimas... (V, 1) ... derramar lágrimas... (M. IV, I, 4)
- ... derramar lágrimas... (IV, 1)
- ... lágrimas derramadas... (V, 5)
- ... lágrimas derramadas por sólo su amor,... (V, 6). ... qué apasionado amor es éste, qué de lágrimas cuesta,... (C., VII, 1).

fuego

- ... lágrimas que sin gemido ni sollozo salen calientes del corazón... (IV, 1) ... el agua de las lágrimas verdaderas -que son las que proceden en la verdadera oración... y el fuego ayuda al agua a enfriar. (C., XIX, 5).

símil de la alquitara ⁶

- ... que así lloran como a la alquitara, que por el fuego que recibe no cesa de gotear agua sudable y cálida... (IV, 2). ... cuando el fuego de adentro es grande, por recio que sea, el corazón destila, como hace un alquitara;... vienen las lágrimas de aquí ... (M. VI 6, 8).

deshacerse

- ... deshácense de gozo en unas lágrimas... (V, 1) ... deshaciendo en lágrimas ... (E., VII, 5)
- ... deshacía en lágrimas... (V., IX, 8)
- ... que se querría deshacer ... de unas lágrimas... (V., XIX, 1)

bañarse

En las lágrimas el pecador como culebra se bañaba,... (V, 4)

... hállese bañada de ellas (lágrimas)... (V., XIX, 1).

... ojos,... bañados en lágrimas... (V, 6)

otros aspectos de las lágrimas

... preciosas lágrimas... (IV, 3)

... piadosas lágrimas... (E., X, 2)

... lágrimas que son todas gozosas,... (V, 1)

... lágrimas gozosas;... (V., XIX, 1)

Estas lágrimas, que es un excesivo gozo,... (V, 2)

... lágrimas... ya van con gozo;... (V., XIV, 4)

... lágrimas amargas por tus pecados... (V, 5)

... con considerar nuestra bajeza y la ingratitude que tenemos con Dios... vienen lágrimas... (V., X, 2).

... perfectas lágrimas... (V, 1).

... no son las lágrimas -aunque son buenas- todas perfectas. (C., XVII, 4).

La antítesis también es frecuente en ambos místicos:

... en sólo llorar consolados... (III, 1)

... lágrimas de un gran contento... (M. IV, I, 4)

... son dulces estas lágrimas... (IV, 5)

... lágrimas suaves y no penosas,... (V., XXIX, 9)

... lágrimas amargas... y dulces... (V, 5).

... sabrosa esta pena y las lágrimas que proceden de aquí,... (V., XII, 1)

Sigamos recogiendo, en un aguamanil erudito, las lágrimas de Osuna, pues nos hará contemplar un digno antecedente del llanto teresiano: "cuando viene la gracia del Espíritu Santo a poner fuego en esta nuestra tierra

mortal, el alquitara del corazón se enciende y por los caños de los ojos envía el agua de las lágrimas, figuradas en las aguas cálidas que se hayan en la soledumbre del recogimiento del ánima" (IV, 2); lágrimas misteriosas "figuradas en las amables aguas de Siloé" (Esa., VIII, b) en Osuna IV, 1; "preciosas lágrimas, causadas por la gracia del Espíritu Santo" (IV, 3) que albean "las manchas interiores" (IV, 4); lágrimas que son agua pero no agua de la tierra sino "unas lágrimas que parecen agua de los ángeles" (V, 1).

Lágrimas teresianas

Santa Teresa guarnece sus escritos con lágrimas. Tenemos sus traslúcidos racimos estilísticos. La comprobación -tan necesaria ahora para nosotros- nos da los siguientes datos sobre este teresiano rosario de lágrimas:

agua de lágrimas
 don de lágrimas
 abundancia
 verbos de lengua acompañados con lágrimas
 devoción y lágrimas
 poder de las lágrimas
 oración con lágrimas
 destrucción
 arrepentimiento
 lágrimas personalizadas
 valorización y colorización de las lágrimas

Agua de lágrimas

Que para Santa Teresa las lágrimas mantienen una mística relación con el agua no puede dudarse. Veamos los siguientes textos:

Llamo agua aquí las lágrimas... (V., XI, 9);
 "el agua de las lágrimas verdaderas" (C., XIX, 5); "aunque más nos estrujemos y tengamos lágrimas, no viene este agua por aquí" (M. IV, II, 9).

Estas lágrimas descienden de un aljibe divino y sirven para que el llorante encienda en fervores su espíritu.

El don de lágrimas es uno de los que la mística cris-

tiana llama infusos ⁷ y, en virtud de su fluencia, el alma, herida por el agua, rompe en lágrimas. Mas las hay de varias clases, y entre ellas podríamos señalar: las retintas del dolor por pasados yerros; las esperanzadas del deseo de unión, y las de purísimo amor de Dios. Triple división que encontramos en Santa Teresa.

Que este don descienda del cielo, el sintagma formado por el verbo dar + don de lágrimas lo confirma. El vocablo "don" nos sitúa en la esfera de la dádiva, del regalo y del presente, así como otros vocablos de la misma raíz o con la misma significación. Mas lo importante es que el sujeto (tanto gramatical como psicológico) es siempre el Señor que está arriba:

... el Señor me había dado don de lágrimas" (V., IV, 6);... vía la gran merced que me hacía el Señor en dárme las... (lágrimas) (V., VI, 4); "las lágrimas vénganse cuando Dios las enviare" (M. VI, 9); "dales Nuestro Señor ternuras y lágrimas" (C.A.D., II, 22); "las lágrimas que Dios aquí da" (V., XIV, 4).

Santa Teresa prodiga sus lágrimas con abundancia. Siendo todavía niña -trece años y medio-⁸ frente a la pérdida de la dulce doña Beatriz de Ahumada ⁹, hínchase afligida ante una imagen de Nuestra Señora y le suplica que sea su madre "con muchas lágrimas" (V., I, 7). Esta fórmula la vemos reiterada:

"muchas lágrimas... (V., VI, 4); ... lágrimas muchas... (C. A. D., IV, 2).

La idea de "mucho" se amplía con el sustantivo "multitud":

... viene una multitud de lágrimas... (M. VI, VI, 7).

Teresa de Jesús, tornada a la vida, después de tener la sepultura abierta durante día y medio en su monasterio, comulga: "con hartas lágrimas" (V., V, 10); expresión que repite en diferentes lugares: en la Vida, XXXIV, 8, y XIX, 5; en Conceptos del amor de Dios III, 8; en las Fundaciones I, 7.

Cuando don Francisco de Salcedo dice a Teresa que te-

miese aquellas mercedes que recibía en la oración, porque le parecía "mal espíritu" (V., XXIII, 11), ella misma nos cuenta: "fué grande mi aflicción y lágrimas" (V., XXIII, 12). En otros momentos, le parece que el Señor "devía oír mis clamores y haver lástima de tantas lágrimas" (V., IX, 9).

A veces, establece una correlación íntima entre el verbo decir y las lágrimas. Evidencia ciertas situaciones en las que no puede decir esto o lo otro sin el concurso de las lágrimas. Aunque se vale de sintagmas positivos ("con lágrimas") es frecuente que adopte la doble negación -tan frecuente en nuestros clásicos-, con descarga afirmativa interna. Establezcamos un paralelo entre las dos formas mentadas:

... con lágrimas nos decía... (V., VII, 15)	... <u>no</u> puedo <u>decir</u> esto sin <u>lágrimas</u> ... (V., XIV, 10)
--	---

No dejéis de pedirla con lá- grimas muy continuas... (C. A. D., II, 35)	... <u>no</u> lo puedo <u>decir</u> <u>sin</u> <u>lágrimas</u> . (F., IV, 17)
---	--

... con lágrimas muy ordina- rias, pide... (M. VI, VI, 1)	... <u>no</u> puedo decir esto <u>sin</u> <u>lágrimas</u> ... (M. III, I, 3).
--	---

... <u>no</u> lo puedo decir sin <u>lágrimas</u> ... (V. IV, 3).
--

Queda claro que la forma "no lo puedo decir sin lágrimas" se identifica con esta otra: 'lo tengo que decir solamente con lágrimas'.

El rasgo activo y firme, congénito a la mística teresiana, se hace palpable en el concepto que tiene de la verdadera devoción y amor de Dios, que no está esencialmente en las lágrimas: éstas pueden o no pueden presentarse, ya que las lágrimas no son testimonio necesario; son más bien ayuda y adorno. El amor verdadero existe con la señal nada dudosa de las obras; y como puede haber lágrimas sin amor y amor sin lágrimas, Santa Teresa establece:

No pensemos que está todo hecho en llorando mucho, sino que echemos mano del obrar mucho

y de las virtudes -que son las que nos han de hacer al caso- y las lágrimas vénganse cuando Dios las enviare... (M. VI, VI, 9).

Otra vez nos dice: "no está el amor de Dios en tener lágrimas" (V., XI, 13); porque estas lágrimas pueden ser falsetas: "unas devocioncitas de el alma, de lágrimas y otros sentimientos pequeños -que al primer airecito de persecución se pierden estas florecitas- no las llamo devociones" (V., XXV, 11); y está claro que haga estos señalamientos: las lágrimas no son, ahora, "don", como ya vimos antes. Mas hay una devoción "que ahí mueve a lágrimas muchas -y éstas dan satisfacción" (C. A. D., IV, 2).

El inmenso poder de las lágrimas nos lo transmite Santa Teresa en el apotegma "lágrimas todo lo ganan; un agua tray otra" (V., XIX, 3). En el refranero lo tenemos cristalizado en "lágrimas ablandan peñas", arreglo de "dádivas quebrantan peñas". Pero, también vemos ese poder de las lágrimas jugar por estructuras cargadas de "femeniles" actitudes: "Con estas lágrimillas que aquí lloro ... parece que os hago pago de tantas traiciones" (V., XIX, 6). Y hasta le valen lágrimas femeninas y flacas: "aquellas mis lágrimas eran mujeriles y sin fuerza, pues no alcanzava con ellas lo que deseava. Pues con todo, creo me valieron" (V., IX, 9). A veces, las lágrimas son eficaces financieras ya que dice de las Beatas de Villanueva de la Jara: "sus oraciones y lágrimas habían negociado para que la Orden las admitiese" (F., XXVIII, 39).

En cuanto a la relación 'lágrimas-oración', tenemos: "importunado a el Señor con lágrimas muchas veces" (V., XIX, 12). Pide la salida de los confines terrenos "con lágrimas muy ordinarias, pide a Dios la saque de este destierro" (M. VI, VI, 1). Por otra parte, quiere que el Señor atienda a sus lágrimas: "Mirad, Dios mío, mis deseos y lágrimas con que os suplico esto" (C., III, 9).

A veces, las lágrimas simbolizan la destrucción: como si todos los elementos que constituyen el ser quedasen cristalizados en ellas y sólo en ellas: "algunas... se están deshaciendo en lágrimas" (F., VII, 5). Ella misma experimenta esta destructiva sensación: "estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas" (V., IX, 8); "derrretida en lágrimas" (V., XXXIV, 10).

Cuando se siente convicta, póstrase a los pies de Cristo, y se acompaña con lágrimas: "poníame a sus pies pareciéndome no eran de desechar mis lágrimas" (V., IX, 2). Previene una posible caída y pone un prólogo de lágrimas a su arrepentimiento: "Aquí eran mis lágrimas y

mi enojo de ver lo que sentía, viéndome de suerte que estaba en víspera de tornar a caer" (V., VII, 19).

Por momentos, personaliza las lágrimas y les atribuye cualidades humanas:

- engaño = ... lágrimas engañosas... (V., VI, 4)
 gozo = ... lágrimas gozosas... (V., XIX, 1)
 suavidad = ... lágrimas suaves... (V., XXIX, 9)
 congoja = ... lágrimas congojosas... (M. IV, I, 5)
 bondad = ... lágrimas buenas... (M. VI, VI, 7)
 confortar = ... lágrimas... confortadoras...
 (M. VI, VI, 8)
 paz = ... lágrimas... (que) pacifican, que
 no alborotadoras... (M. VI, VI, 8)
 piedad = ... piadosas lágrimas... (E., X, 2)
 sin dolor = ... no penosas... (V., XXIX, 9).

En algunos momentos, da un especial y único valor a las lágrimas, porque son lágrimas inasequibles a las pobres posibilidades humanas:

... una lágrima de éstas... (las refiere al gozo espiritual) no me parece a mí que con todos los trabajos del mundo se puede comprar... (V., X, 3).

Santa Teresa, muy sobria en la escala de lo cromático, presenta con economía la metáfora colorista y atrevida respecto de las lágrimas. Mas, alguna vez, la realidad de las lágrimas deja paso a unas lágrimas profundas y cargadas de sí misma: "lágrimas... de sangre" (V., IV, 3).

.....



Resumen

1. Dentro del tema general del agua encontramos otro elemento: el llanto, y a su lado un motivo constante: las lágrimas.
2. Este llanto (provocado por dos especies de vientos: natural y sobrenatural) tiene dos motivaciones: por razones humanas y por causa divina.
3. Se establece un canal para ambas clases de llanto: corazón-ojos.
4. El llanto en Santa Teresa aparece calificado por los siguientes rasgos: copioso, purificador, alegre, compasivo, de amor divino, de flaqueza física y, por último, el acelerado llanto.
5. Las lágrimas pueden presentarse como agua de lágrimas, don de lágrimas, abundancia, verbos de lengua acompañados con lágrimas, devoción y lágrimas, poder de las lágrimas, oración con lágrimas, destrucción, arrepentimiento, lágrimas personalizadas, valorización de las lágrimas y colorización de las mismas.
6. Al cotejar textos de Osuna y Santa Teresa, se comprueba la influencia directa del místico franciscano sobre la carmelita. Queda, pues, señalada la fuentes de que se sirve la Santa y cómo la recrea.
7. Las lágrimas teresianas no pertenecen ni rozan siquiera el llanto a manera de escape sentimental o ficticio. No, en Teresa de Jesús, el llanto y las lágrimas nacen de un corazón fuerte, tierno y entero. El llanto es legítima expansión del agua que posee esta: una sensibilidad humana que capta todos los matices y los expresa; una sensibilidad excepcional que recibe las mociones del Espíritu Divino que está soplando sobre las aguas de su inmenso corazón.
8. Urge hacer también una breve alusión al agua freática retenida en el subsuelo del llanto. Me quiero referir a los vocablos: aflicción, congojas, ternura, penas, gozo, tribulaciones, desamparo y dolor.

Capítulo IV

AGUA VIVA

Estudiamos en el presente capítulo, el Agua Viva que brota abundantemente en los motivos poéticos teresianos: "pozo", "huerto", "flores", "plantas" y "frutos". Aclaremos que estos motivos son, a su vez, símiles los cuales ocultan en algo sensible, la realidad mística: unos (como el huerto, el pozo), nos dicen del alma; otros (como las flores y frutos), nos hablan de las virtudes y dones que florecen en ella, pero todo vive y se desarrolla en contacto con esta mística agua; todo posee ese elemento vivificante que le es común: Aqua Viva.

El pozo

Tenemos pruebas de que Teresa de Cepeda y Ahumada conoce los pozos desde su niñez, ya que en su casa había uno¹. Cuando huye con su hermano Rodrigo a tierra de moros, doña Beatriz de Ahumada "los hacía buscar por todas partes con mucha tristeza y con miedo no hubiesen caído en una noria y ahogádose"². Cuando más adelante fue la reformadora del Carmelo, funda sus conventicos "con lindas vistas y campo" (Cta. 61-12T), y se supone que en ellos hubiese pozos, los cuales contemplaría muchas veces; así, considerándolos como tales, los nombra, por ejemplo, en las Fundaciones: "pozo" (I, 4; XIV, 9), etc.

Sin embargo, usa este vocablo más repetidamente en los capítulos XI y XIV del Libro de la Vida, donde explica el significado de las "dos primeras aguas" ³. En estos textos, "el pozo" no está tomado en sentido real, sino en sentido metafórico. Santa Teresa incorpora este vocablo "pozo", el cual saca de su realidad corriente, a su léxico literario-místico. Probablemente, sus asiduas lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento ⁴, contribuyen a formar en su mente la imagen del "pozo", cuyas aguas, para ella, son la gracia. Por eso, cuando habla del esfuerzo del alma para 'conseguir esa agua divina' indica que ésta ha de trabajar como para 'sacar agua del pozo'. Dicho símil está expresado así:

- a) en el capítulo XI: "sacar el agua de un pozo" (7)
 "sacan el agua del pozo" (9)
 "sacar agua del pozo" (9)
 "sacar agua del pozo" (10)
- b) en el capítulo XIV: "sacando... el agua del pozo" (1)
 "sacarlo del pozo" (2).

Vemos que las expresiones antes citadas responden a un factor común: sacar el agua. De ahí la importancia del pozo: surte de agua, y, por eso, Santa Teresa lo llama "bendito pozo" (XI, 11).

Así, cuando falta el agua del pozo, lo hace notar: "seco el pozo" (XI, 9); "si el pozo no mana" (XI, 17); "echar muchas veces el caldero en el pozo y sacarlo sin agua" (XI, 10).

En el capítulo XXX, 19, del Libro de la Vida, la Santa repite el vocablo "pozo". Se refiere, ahora, al pozo de Jacob (que cita San Juan en su Evangelio, IV, 5, 24) adonde llega el Señor fatigado del camino. Allí descansa, allí entabla conversación con la Samaritana, y, en ese diálogo, en el cruce de las palabras pecadoras con las palabras divinas, brota el Aqua Viva. Jesús pide agua de la tierra (= agua muerta), y concede, en cambio, agua del cielo (= agua de vida). El "pozo" es un motivo para empezar la plática. Con exactitud, Santa Teresa adjudicará a éste la importancia que le corresponde. De él dirá solamente: "cuando el Señor llegó al pozo". En efecto, el interés que guarda este pozo samaritano queda señalado por una doble nota circunstancial (de lugar y tiempo): pozo al que llegó el Señor, allí, (nota espacial); pozo determinado en un momento: "cuando" (nota temporal) llegó a él Cristo.

El contraste entre el "pozo" (de los capítulos XI y XIV del Libro de la Vida) con el "pozo" de Samaria (citado en el capítulo XXX, del mismo Libro) se perfila ahora con fuerza. En el primer caso, el agua se obtiene con trabajo o con algo de trabajo ⁵; en el segundo, el agua se concede sin ninguno: "agua viva que dijo el Señor a la Samaritana" (19).

Como una variedad del pozo, Santa Teresa nos presenta "la noria" (V., XI, 7), y la monótona melodía de sus cangilones y arcaduces, movidos por un engranaje o torno, trae hasta nosotros música, y los cantarillos mayor cantidad de agua que no se sacaba del pozo: "sácase más agua" (V., XI, 7). Esta máquina nos recuerda "el segundo modo de sacar el agua" (V., XIV, 1) en el ya estudiado símil del riego ⁶.

Huerto-vergel

Para la Santa, el huerto-vergel es imagen del alma: "me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto" (V., XIV, 9), al que es necesario regar con el agua vivificante de que hablábamos. En efecto, en el aspecto de este "huerto" influye notablemente el agua. Cuando ésta falta, se agosta el huerto y "todo parece está seco" (V., XIV, 9). Cuando abunda el agua, el huerto reverdece "agua que viene de el cielo para con su abundancia henchir y hartar todo este huerto de agua" (V., XVIII, 9).

En ocasiones, sustituye la palabra "huerto" por "vergel". Ambos, "huerto" y "vergel", tienen de común que están regados por un "agua" con sus cuatro maneras:

... cuatro maneras de
agua de que se ha de
sustentar este huerto
...

... riega este vergel
con todas estas cuatro
aguas... (V., XI, 8).

A veces, Santa Teresa menciona la "huerta u vergel" (V., XIV, 9). Lo importante, para nuestro estudio, es que el aumento de superficie (huerta-vergel) indica la necesidad de una mayor cantidad de agua para el riego. Agua, por demás, abundante, a juzgar por la visión agradable y florida de la huerta: "hallóse el espíritu dentro de sí en una floresta y huerta muy deleitosa" (R., 56). Quizá tengamos aquí un contacto con la tópica locus amoenus, pero llevada al alma. Por eso, pide riego y más riego de esa agua viva de la gracia para que el Señor "se venga a deleitar muchas veces a esta huerta" (V., XI, 6), a esta huerta tan suya puesto que es "Señor de la huerta" (V., XI, 10).

Flores, plantas y frutos

Cerquemos ahora el huerto o vergel y admiremos sus flores, plantas y frutos, efectos naturales del riego por esa misteriosa correspondencia que establecen árboles y plantas con el agua: "procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas y tener cuidado de regarlas para que no se pierdan, sino que vengan a echar flores" (V., XI, 6). Imposible citar todos los textos concurrentes al riego, por lo que mencionaremos sólo algunos. En el capítulo XI del Libro de la Vida: "regar... regar de cuatro maneras... riega muy mejor... queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo... lo riega el Señor" (7); riega este vergel" (8); "regar estas flores" (9); en el capítulo XIV, de la misma obra: "riega este vergel" (1).

Si, por cualquier motivo, falta el agua de la gracia, el lindo vergel pierde su lozanía: "todo parece está seco y que no ha de haver agua para sustentarle... no hay diligencia que baste si el agua de la gracia nos quita Dios" (XIV, 9). Pero sabe afirmar el inmenso poder de Dios que sin agua alimenta las flores, cuando desea hacerlo así: "Su Majestad... sin agua sustenta las flores y hace crecer las virtudes" (V., XI, 9).

Cuando Santa Teresa habla de las "flores", observemos que con frecuencia les asocia la nota de olor, y este rasgo nos sitúa en un ambiente fragante. Por ejemplo, en el Libro de la Vida:

... flores que den de sí gran olor... (XI, 6);
 ... las flores y claveles lo mesmo para dar olor. (XIV, 9); ... olor de las florecitas de virtudes... (XIV, 9); Ya ya se abren las flores, ya comienzan a dar olor. (XVI, 3); ... con el olor que dan de sí las flores... (XVII, 3); ... que se deleite en començar a oler las flores... (XVII, 2); ... ya las flores tienen tan crecido el olor... (XIX, 3); ... mayor olor dan de sí estas flores... (XXI, 8);

en las Fundaciones, las almas consagradas derraman el buen olor de Cristo, y lo captamos bajo una doble nota (visión-olor):

Parecían en aquel campo unas flores blancas y olorosas... (XXVIII, 20);

en Conceptos del amor de Dios, percibimos el aire satu-

rado de aromas espirituales:

Digo que estas flores... dura su olor mucho más... (VII, 8); ... olorosas flores... (VII, 3); ... olor de estas flores... (Ibidem); ... flores... (VII, 5).

Aqua que hace patente la visión, es decir, no sólo actúa el sentido olfativo, sino también el visual. En el Libro de la Vida: "huerto de tan suaves flores" (X, 9); "estas flores" (XI, 9); "estas plantas y flores" (XI, 12); "plantas" (XI, 6); "flores y claveles" (XIV, 9); "estas flores de este huerto" (XIV, 10); "nunca faltaran flores y frutas" (XVIII, 9); "estas florecitas" (XXV, 11); "ramitos y flores" (XXX, 20). En Conceptos del amor de Dios: "rosas y flores" (II, 5); "flores" (VI, 14); "flores... flores... flores" (VII, 1); "flores... flores" (VII, 2); "esta yerba" (VII, 6).

Frutos

La relación natural de cercanía a abundancia existente entre el agua y la fruta, Santa Teresa la lleva a la vida sobrenatural: los árboles que están plantados más cerca del agua (i.e. de la gracia) dan más fruto (i.e. más virtudes): "el árbol que está cabe las corrientes de las aguas, está más fresco y da más fruto" (M. VII, II, 9).

A la sombra de este místico árbol "divino manzano" 7 (V, 5), "árbol de tan herviente amor" (VII, 8), sentada bajo sus ramas (aquí Santa Teresa parafrasea el Cantar de los Cantares: "Asentéme a la sombra de aquel a quien había deseado y su fruto es dulce para mi garganta" (V., 2), el Esposo alimenta a la esposa con dulces frutos del agua purísima de la gracia santificante "Mantiénela con manzanas" (V, 5), y ésta saborea "el fruto gustosísimo de estas flores" (VII, 6), "fruta del manzano... fruto dulce para mi garganta" (V, 3). Pensamiento que reitera: "Aquí no le hace sino manzano (al árbol), y dice que es su fruta dulce para mi garganta" (V, 2).

Este "manzano" (del que nos habla Santa Teresa en su Comentario al Cantar de los Cantares del Rey Salomón) no es aquel manzano bíblico plantado en el Paraíso Terrenal, cuyo fruto fue de muerte; no, la Santa bajo el mismo símbolo nos presenta el "manzano" plantado en el Gólgota cuyo fruto es de vida. Así lo explica: "Entiendo yo por el manzano el árbol de la Cruz porque dijo en otro cabo en los Cantares: debajo del árbol manzano te resucité, (VII, 9)". Encontramos ahora que el agua mística de la gracia adquiere tonos purpúreos: "¡Cómo baja sus ramas este di-

vino manzano, para que unas veces las coja el alma.... que vea y goce del fruto que sacó Jesucristo Señor Nuestro de su Pasión, regando este árbol con su sangre preciosa" (V, 5).

Esta fruta la da el Señor cuando le place: "Reparte... de el huerto la fruta" (V., XX, 29), la "fruta sin tasa" (V., XIX, 14), "fruta que es codiciosa" (V., XIX, 3).

Pero hay que hacer la diferencia entre la "fruta" mística, nacida del Aqua Viva, a la "fruta" natural, nacida del agua corriente, a la que Santa Teresa también nombra, en especial, en las Cartas: ("limas", 81-2B, 3; "limones" 77-12K, 1; "melón", 76-12M, 15; "melones", 76-11X, 5; "membrillos" 76-9E, 19; "naranjas" 77-1U, 7), bien para dar gracias por haber recibido algún envío de "fruta" o bien para solicitarla. Para nuestro estudio, tiene importancia en cuanto puede haberle servido a la Santa de soporte para formar los símiles místicos, como en el caso del "palmito" (M. I, II, 8).

.

Recapitulemos lo enumerado hasta aquí. Hemos visto que "el pozo", "el huerto", "las flores", "plantas", y "frutos" responden a un común denominador genético: agua vivificante, puesto que a ella condicionan su mística existencia. Estudiemos, ahora, algunos rasgos caracterizadores del "agua" que da vida: a) que es un "agua viva"; b) los efectos que produce en quienes la beben.

a) Aqua Viva

Santa Teresa usa la metáfora del Aqua Viva repetidas veces. En Camino de perfección: "agua viva" (XIX, 6, 8, 14; XXXII, 9; XLII, 5). Nos habla también de la procedencia celestial de esta agua viva: "agua viva del cielo" (C., XIX, 5); "este agua viva, este agua celestial" (C., XIX, 6). Al remontarnos al origen de la fórmula teresiana del agua viva (donde hay una clara elusión: i. e., 'el agua de la gracia es como agua viva'), encontramos la siguiente línea descendente:

Antiguo Testamento

"agua viva" (Jer., 2, 13)⁸

→ Nuevo Testamento

"agua viva" (Jn. IV, 10)

→ Obra teresiana
"agua viva"

por tanto, la expresión metafórica usada por Santa Teresa, podríamos sintetizarla, en cuanto a sus orígenes, en la fórmula: metáfora bíblica - bíblico-evangélica - tere-
siana.

Mas, ¿qué entendemos por agua viva? Diremos que tiene movimiento, que brota de los manantiales, de las fuentes: agua que corre. Por contraste, diremos del agua muerta que yace estancada en cisternas y aljibes, en los restos lodosos del agua de lluvia, agua que echa a perder cuanto toca... Llevados estos dos símiles a su verdadera significación, hablaríamos del "agua viva" como la que da vida al "huerto", la que hace valer el "pozo", la que hace florecer las "flores", la que hace fructificar los "frutos", en una palabra: de la gracia santificante. Hablaríamos del "agua muerta" como de la corrompida: "muy negrísima agua y de muy mal olor, todo lo que corre de ella es la misma desventura y suciedad" (M. I, II, 2), y aquí Santa Teresa hace esta reflexión: "En fin, como adonde está plantado el árbol que es el demonio, ¿qué fruto puede dar?" (M. I, II, 4). Esto, a mi parecer, equivale a decir: "donde está estancada la misma "agua muerta", ¿qué se puede esperar?".

La influencia que ejerce esta "agua viva" en la Vida de Santa Teresa, la marcada huella que deja al pasar por su alma, queda señalada por ella misma, en el capítulo XXX, 19, del Libro de la Vida, donde menciona el pasaje de la Samaritana en el Evangelio de San Juan, pero antes de adentrarnos en él, diremos que hay en las palabras de la Santa cierto desorden, por demás, muy significativo, manifestado fuertemente por un hipérbaton. Leamos el texto:

¡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 a el Señor me diese aquel agua y la tenía debujada adonde estava siempre, con este letrero, cuando el Señor llegó a el pozo: «Domine, da miqui aquan» 9.

Unamos ahora las ideas afines: "¡Oh qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel evangelio, / de cuando el Señor llegó al pozo/, / desde muy niña lo era (aficionada)/, y / (aunque) sin entender como ahora (entiendo) este bien/, y suplicaba muchas veces al Señor me diese aquel agua y la tenía debujada /con este letrero: "Domine, da miqui aquan"/ adonde estava siempre".

Ante todo, vemos que comienza con una exclamación, con un grito de su alma, algo íntimo, que es una "invocatio-evocatio": "¡Oh qué de veces...!", como si dijera: 'casi continuamente me acuerdo', o sea 'recuerda', 'tiene presente', y por eso habla de ello, y lo invoca. ¿Qué tiene presente en su espíritu, imaginación, sentimientos? El "agua viva", pero no cualquier agua viva, corriente, sino el "agua viva que dijo el Señor a la Samaritana", y por eso la evoca. Acto seguido nos habla de sus predilecciones por ese evangelio del agua, preferencia que es de hoy (determinada por un presente que, además, lo es de estado por lo que se proyecta también al pasado y al futuro): "soy muy aficionada a aquel evangelio", preferencia que se remonta al ayer (determinado por un pasado): "desde muy niña lo era". A continuación, establece otra diferencia psíquica: la comprensión que tenía ayer: "sin entender", y la que tiene hoy: "como ahora (entiendo) este bien".

Este juego ayer-hoy se hace ahora un hic et nunc (i. e., un 'aquí y en este momento': "suplicava (ayer) a el Señor me diese (en aquel lugar y en aquel momento) este agua", petición que se estabiliza en el presente de un letrero: "Domine, da miqui aquan" (en este lugar, en este momento).

La nota visual "la tenía dibujada (entonces) adonde estaba siempre" (su aquí y ahora), sigue el mismo vaivén temporal y, precisamente, por ese adverbio "siempre", se proyecta, además, al futuro, y refuerza el retroceso al pasado: "siempre" (= ayer-hoy-mañana).

La sucesión "veces" nos lleva a un "tener-no tener" esa "agua viva", aunque en el fondo haya un "entonces-aquí-ahora". ¡Ir y venir del pensar y sentir teresiano causado por ese tener-no tener!: "¡Oh qué de veces...!" (unas, ayer; otras, hoy). Y por eso, el ayer-hoy de su oración: "suplicava muchas veces" (luego suplica, porque "hoy" no tiene esa agua), es consecuencia del tener-no tener, y es manifestado en un ansioso ir-venir: "me diese (ayer)" - "Domine, da" (hoy).

Todo ese continuo movimiento de su "psique", Santa Teresa lo reproduce en su lenguaje y tenemos ese juego verbal, determinado por un pasado y un presente: (era-soy; dijo-recuerdo; sin entender-entiendo; diese-da), y proyectado al futuro con el adverbio "siempre". Esta "habla" teresiana manifiesta, a su vez, que el agua derramada en su alma actúa, agua escondida que la inquieta, le hace vibrar: "¡Oh qué de veces...!" Agua que viene, agua que va, agua que se hace presente y ausente en su recuerdo, agua que se hace sensible y desaparece en su afecto; por esto, Santa Teresa la llama con la súpli-

ca, la guarda con su oración. Agua que despierta su afición, agua que levanta su mundo psíquico. Históricamente (i. e., en la historia humana de la Santa), tenemos la prueba de que esta "agua viva" se hace sentir a lo largo de su vida terrena, y lo hace ver el propio contexto: "desde niña", hasta la madurez, cuando lo escribe: "me acuerdo".

Mas, para llegar al fondo (donde se dibuja tan bien el movimiento del agua viva), tenemos que bucear en el contexto. Porque el pasaje comentado es la apódosis descendente -donde se completa y cierra cadenciosamente con ruido y movilidad continua de agua que bulle- de la prótasis ascendente de un período en el cual también "bulle" el amor que siente Teresa, el que expresa con acento arrebatado, y muy explícitamente: "bullen los deseos... grandes ímpetus de amor... fontecicas que yo he visto manar, que nunca cesa de hacer movimiento el arena hacia arriba... siempre está bullendo el amor... no cabe en sí, como en la tierra parece no cabe aquel agua, sino que la echa de sí; así está el alma muy ordinario, que no sosiega ni cabe en sí con el amor que tiene; ya la tiene a ella empapada en sí; querría bebiesen los otros, pues a ella no la hace falta..." (Y aquí nuestro anterior texto: "¡Oh qué de veces...").

En síntesis: la metáfora del "agua viva" encierra el amor hecho agua en el corazón de Santa Teresa. Amor que expresa en una forma literaria con antecedentes bíblicos. Amor que es Aqua Viva en continua actividad ("me incita a que sirva en algo... en poner ramitos y flores a imágenes, en barrer, en poner un oratorio... cositas bajas que me hacían confusión... no soy para más", XXX, 20) y "movimiento interior" (Ibid.).

b) Efectos que produce esta "agua viva" en quienes la beben.

En varias partes de su obra, Santa Teresa vuelve a hablar de la Samaritana y, algunas veces, con expresiones que parecen calcadas en las que hemos estudiado: "agua viva que dijo el Señor a la Samaritana" (F., XXXI, 46), pero en Camino de perfección, encontramos una nota muy interesante del "agua viva". Se trata de los efectos que produce en quienes la beben:

... agua viva que dijo el Señor a la Samaritana que "quien la bebiere no terná sed"... no la terná de cosa de esta vida... aunque crece muy mayor de lo que acá podemos imaginar de las cosas de la otra. (XIX, 2).

Ante todo, vemos que Santa Teresa hace la distinción entre dos clases de "sed" y, según a la vida que tiendan, vienen señaladas por el adjetivo "esta" (de aquí= de este mundo) o el pronombre "otra" (de allá= del verdadero):

"no la terná (sed) de cosa de esta vida" "aunque crece (sed) de las cosas de la otra (vida)"

(posesión de honras, riquezas, placeres) (posesión de Dios)

sed de las cosas de la tierra

sed de las cosas del cielo

Subrayada la enorme diferencia que hay entre ellas, pasemos a considerar los efectos subsiguientes al hecho de que esta "agua viva" entre en contacto con tipos de "sed" tan opuestos. Tenemos en consecuencia: lo.) el "agua viva" apaga y hace desdeñar la "sed" de las cosas de la tierra; 2o.) sacia y aumenta la "sed" de las cosas del cielo.

lo.) Apaga y hace desdeñar la sed de las cosas de la tierra

Vayamos al texto teresiano antes citado, para comprobar estas afirmaciones referidas al "agua viva" en relación con la "sed" de las cosas de la tierra: que la apaga y hace desdeñarla. En cuanto a lo primero: el "agua viva" apaga la "sed", encontramos la respuesta en "quien la bebiere no terná sed", y esa "sed" se refiere a las cosas terrenas "no la terná de cosas de esta vida". (Aclaremos aquí, que hablamos de "apagar" y no de "saciar" por considerar esto último imposible, ya que la "sed" es saciada con lo mismo que se desea, y el "agua viva" nunca podría saciar deseos que pertenecen a la esfera del "agua muerta"). En cuanto a lo segundo, nos basamos en la expresión teresiana "aunque crece". Esta conjunción, "aunque", admite que no se apaga la "sed". Paradójicamente ambas cosas se cumplen: la "sed" se apaga ("no terná", "amata aquella sed") y se transforma y aumenta ("aunque crece"). La interpretación más adecuada parece ser la siguiente: el "agua viva" apaga la sed "ahoga a las cosas terrenas", pero lo que apaga no es la "sed", sino los deseos terrenos de esa "sed", que está ahí, que continúa existiendo, que "crece", señal palpable de que "vive", porque de otra manera ni crecería ni viviría. Por tanto, hablaríamos mejor de una "sed trans-

formada", como si cambiara sus deseos, los cuales serían, en este caso, los del corazón humano que siempre tiene "sed" de "algo". En suma: el recipiente sería el mismo (= sed permanente), lo que se transformaría es el contenido («los deseos de»). Asimismo por el verbo "crecer", podríamos hablar de una continua transformación en el crecimiento: "aunque crece (la sed) muy mayor de lo que acá podemos imaginar".

2o. Sacia y aumenta la "sed" del cielo

Otro de los efectos del "agua viva" es saciar y aumentar la "sed" de la vida del cielo. Claramente lo encontramos manifiesto en el texto que transcribimos a continuación:

Mas ¡con qué sed se desea tener esta sed!
 Porque entiende el ánima su gran valor y es sed penosísima que fatiga y trae consigo la misma satisfacción con que se amata aquella sed; de manera que es una sed que no ahoga sino a las cosas terrenas, antes da hartura; de manera que cuando Dios la satisface, una de las mayores mercedes que puede hacer al alma es dejarla con la misma necesidad, y mayor queda siempre de tornar a beber esta agua. (XIX, 2)

donde fácilmente se comprueba: a) que el "agua viva" sacia (= "da hartura"); b) aumenta la "sed" celestial (= "y mayor queda siempre de tornar a beber esta agua").

Como puede apreciarse, continuamos en el reino de la paradoja. El "agua viva" es para esta "sed" del cielo: "hartura y sed", y, esto, se explica porque "Dios la satisface" (al alma), o sea llena la capacidad que ésta posee de "agua viva"; pero, a la par, Dios deja al alma "con la misma necesidad". Es más: aumenta la capacidad receptiva de ésta: "y mayor queda siempre de tornar a beber esta agua".

Por otra parte, la paradoja "hartura-sed" se amplifica ahora con varias de la misma índole: esta "sed" es de "gran valor"; "sed penosísima que fatiga y trae consigo la misma satisfacción"; "sed que... da hartura". Vemos, pues, que Santa Teresa ha resuelto la dificultad inherente a hablar de una "sed" que es "hartura" con el mismo método, así nos habla en "paradojas", porque piensa en una "paradoja": ajuste exacto de su expresión externa a la interna. Las palabras de la Santa, por consiguiente,

nos aclaran y oscurecen el sentido simultáneamente, pero allí en el fondo vive la "sed" inefable que da el "agua viva", "sed" inexplicable, "sed" sólo comprensible, para nosotros, al dejar de lado una interpretación natural y tomar otra sobrenatural.

Un último rasgo de las relaciones del "agua viva" con la "sed" celestial, lo tenemos en la vehemente exclamación de Santa Teresa: "Mas icon qué sed se desea tener está sed!". Nadie desea tener "sed", lo que supone la carencia de algo. ¡Ah!, pero de "esa sed", la Santa desea sentir "sed", quizá, porque en alguna inenarrable experiencia mística, recibió el enigmático secreto del valor de esa "sed", sólo explicable por las palabras que la expresan.

Los efectos que produce la privación de esa "agua celestial", la negativa recibida de Dios ante el deseo de poseerla, la encontramos en las Sextas Moradas, donde Santa Teresa cita de nuevo "el agua... la que dijo Nuestro Señor a la Samaritana" (XI, 5) bajo el prisma de la "sed" insaciable, como el más tremendo estado purificativo antes de efectuarse el matrimonio espiritual:

... abrasada con esta sed, y no puede llegar a el agua, y no sed que puede sufrir, sino ya en tal término, que con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo Nuestro Señor a la Samaritana, y eso no se lo dan. (XI, 5).

Este 'abrasarse' tiene por causa la ausencia del "agua viva" (= "eso no se lo dan"). Es, además, el terrible tormento de no poder acercarse al "agua" (= "y no puede llegar a el agua"). "Sed", por otra parte, preciosísima para el alma que "ni quiere que se le quite" puesto que sentir esa "sed" ya es garantía de poseer "esa agua", si tomamos en cuenta que Dios concede su gracia (= agua) en la misma medida en que se la desea.

.

Hecho el recorrido de los textos teresianos que nos sirven como datos, podemos llegar a algunas conclusiones:

1. Existe en la prosa teresiana un "agua viva" que brota y llega hasta nosotros por medio de expresiones poéticas tales como el "pozo", el "huerto", el "vergel", las "flores", "plantas" y "frutos".

2. Estos motivos teresianos se acomodan en el común denominador generante de "agua viva", en la forma siguiente: "el pozo": 'sacar el agua'; "el pozo de Jacob": 'fija con una nota espacial-temporal donde se concede el agua viva'; en la "noria": 'se saca más agua (de la quietud)'; el "huerto" y el "vergel" están regados por un agua mística con sus cuatro maneras (-cuatro grados de oración); las "flores", "plantas" y "frutos" son posibles gracias al 'riego'.

3. Los motivos enumerados condicionan su existencia al "agua viva"; entre ellos (motivos y "agua") se establece una relación de cercanía a abundancia.

4. El "agua viva" nos hace posible un ambiente saturado de aromas; la visión del lindo vergel lleno de flores, o sea que por medio del "agua" se nos conceden dones sensoriales: visuales, aromáticos.

5. Santa Teresa usa la metáfora del "agua viva" que tiene su antecedente tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento.

6. La influencia que ejerce esta "agua viva" en la vida de Santa Teresa queda precisada en su obra literaria, y la captamos por medio de su habla que reproduce en un juego verbal "ayer-hoy", "hic et nunc", "tener-no tener", el ir y venir de la gracia, actuando siempre en su alma. En realidad, este "movimiento interior" que la incita a una mayor actividad, a una mayor caridad, es el AMOR. El contexto lo declara abiertamente.

7. Los efectos que esta "agua viva" produce en quienes la beben son los siguientes: apaga y hace desdeñar la "sed" de la tierra; sacia y augmenta la del cielo.

8. La privación de esa "agua viva" produce una "sed" abrasadora como la más tremenda purificación que precede al matrimonio espiritual.

9. En suma: el "agua viva" que dijo el Señor a la Samaritana pervive en la obra teresiana, pero tratada desde un ángulo muy personal: tanto de su experiencia como en la reproducción literaria que le asigna.

SEGUNDA PARTE

LUZ

Dóminus, illuminatio mea
(Ps. 26)

... por haverme el Señor
dado esta luz...
(V., XXI, 7)



Capítulo V

LUZ EN SANTA TERESA

Intentamos adentrarnos, ahora, en la luz. El primer paso, naturalmente, es demostrar que existe como tema.

El vocablo luz es empleado por Santa Teresa asiduamente, y esto lo atestigua una larga serie de textos. Ahora bien, este dato, estadístico en sí, sería insuficiente si no pasáramos de ahí. El sencillo detalle lingüístico, me lleva a creer que Teresa de Jesús tiene en su espíritu la preocupación por la luz: la busca, la pide con vehemencia, y, por sus esfuerzos perseverantes en la oración, encamina toda su vida a encontrarla y a llenarse con ella.

Vemos que la luz es algo esencial para la Santa... Mas, ¿de qué luz habla? A nadie escapará que la luz es algo que hace posible nuestro conocimiento de lo exterior, del mundo que nos rodea. Y que gracias a ella sabemos de la tierra y del cielo, de la belleza y de la armonía, del paisaje y del horizonte, de perspectivas de líneas, y de los colores... En resumen, el mundo en que vivimos. Desde la Creación, ya la luz era un elemento sine qua non. No tenemos más que remontarnos al Génesis para encontrar el medio que hace posible la realización de este hecho. Dios creador otorga a la luz un privilegio de primacía¹. Y a la sombra de esa luminosidad, la Luz Increada forma el gran mecanismo del universo: plantas, animales, el hombre... Mundo de maravillas que con-

templamos hoy gracias a la luz creada. Ambas citadas en los escritos teresianos: "aquí no le piden que diga de la luz increada ni criada" (Vej. 5).

La mayor parte de las veces, Santa Teresa no nos hablará de la luz material. Ocorre sencillamente que se sirve de ella para hablarnos de la otra luz, de la luz verdadera. Hay que hacer, pues, lo mismo que se hizo con el agua: un traslado. A mi entender, ahí, en ese centrarse -en la "Luz"- es donde entra en juego lo poético de la Santa ².

Con frecuencia, pone, idiomáticamente, las dos luces una junto a otra, pero advierte que es tanta la distancia existente entre ellas que no admite semejanza: "porque en sólo la diferencia que hay de esta luz que vemos a la que allá se representa, siendo todo luz, no hay comparación" (V., XXXVIII, 2); "otra región muy diferente de en esta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas" (M. VI, V, 7). Y llega la disparidad a tal punto que puede encajarla en el símil de la luz natural y la artificial: "parece, en fin, luz natural y estotra cosa artificial" (V., XXVIII, 5).

Esta luz que rasga los escritos teresianos proviene de lugares ajenos a nuestra experiencia. ¿Cómo es esa luz? La fantasía puede imaginarse la luz más bella, para, en seguida, volver a vislumbrar otra y otra... Y siempre latente la inquietud de esa luz imaginada ya que "no alcanza la imaginación -por muy sutil que sea- a pintar ni trazar cómo será esta luz" (V., XXXVIII, 2).

Pensemos, pues, en esa luz sobrenatural... Y es de tal clase que para verla hay que seguir el aviso de la Santa: "procurad cerrar los ojos del cuerpo y abrir los del alma" (C., XXXIV, 12) porque "se ve con los ojos del alma muy mejor que acá vemos con los del cuerpo" (M. VI, V, 7).

Santa Teresa pide, con insistencia, en su oración, ese don de la luz: "suplicar al Señor nos dé luz" (C. A. D., II, 29); "Dadnos, Señor, luz" (E., VIII, 2); "había suplicado a Nuestro Señor me diese luz" (F., XXIX, 6). Y, no sólo la pide para sí, sino que también hace la pidan los demás: "pedid con grandes clamores... luz a quien la dió al mundo" (E., XII, 4).

El origen divino de esta luz, se comprueba con textos en los cuales se afirma que el único capaz de concederla es el Señor. A este respecto, el sujeto (Dios, Su Majestad, N. Señor) va acompañado, indefectiblemente, por el

verbo "dar": "los que no pueden obrar... con el entendimiento... tengan paciencia hasta que el Señor les dé... luz" (V., XIII, 11); "se hallava muy mal mi alma hasta que el Señor la dió luz" (V., XXII, 5).

Esa luz de gracia evita la culpa: "Su Majestad quería ya darme luz para que no le ofendiese y conociese lo mucho que le devía" (V., XXIII, 3); y el Señor previene de posibles peligros: "el Señor... me dió un poco de luz para ver que era demonio y para que pudiese entender la verdad" (V., XXXVI, 9). Así, por consiguiente, "esta luz -que la deslumbra por no entender ella lo que es- la hace ver la vanidad del mundo" (C. A. D., IV, 3). La tierra se convierte en un destierro para el alma a quien el Señor dio luz: "por haverme el Señor dado esta luz, siento tanto verme en este destierro muchas veces, ¿qué sería el sentimiento de los santos? (V., XXI, 7); y en las dificultades pide: "Su Majestad nos dé luz" (Cta. 75-12U, 14). Y declara la intención del Señor: "Nuestro Señor me quiso dar luz en este caso" (F., XV, 16); otras veces, "el mismo Sacramento le dava luz" (V., XXVIII, 16).

En cierta ocasión, Dios suple a los guías espirituales de la Santa y le envía luz por medio de una gran sierva de Dios, doña Guiomar de Ulloa, a quien "quiso su Majestad darla luz en lo que los letrados ignoravan" (V., XXX, 3); y la Santa alaba al que la regala con su luz: "Bendito sea el que me dió luz para siempre jamás; y así me la da en si alguna cosa acierto a hacer bien" (F., XXIX, 24). La voz del Señor (sonido) va acompañada de la luz (luego se ve en el oír) en una sinestesia mística: "habla el Señor y da luz" (V., XXV, 3). Al Padre Gracián le asegura que "Es harta misericordia suya.... esa luz que le da... nuestro Señor" (Cta. FA-15). La luz no la ve, sino que la entiende, y esto le causa agrado: "Dióme una vez el Señor una luz en una cosa que yo gusté de entenderla" (R., 47). Y, una reminiscencia bíblica (dato histórico para Santa Teresa) nos trae al presente que "a los hijos de Israel... proveyó Su Majestad de una columna que de noche los guiaba y dava luz" (Cta. CCLXXII 1).

Para ella, entra en los planes divinos el hecho de que la luz llegue del cielo a la tierra por medio de sus representantes jerárquicos, y así "da Su Majestad a los perlados más luz" (F., XXXI, 15); con seguridad que si el prelado es "avisado y santo, que como esto tenga, Su Majestad le dará luz para que en todo acierte" (M. V. C., 53). Por esto, se explica la Santa que la pueda recibir, en abundancia y totalmente, de Pedro de Alcántara. De él dice: "Este santo hombre me dió luz en todo" (V., XXXI, 5). Y por eso mismo, el Padre Jerónimo Gracián es transmisor de la luz que le concede el Espíritu Santo, para

que pueda guiar a la carmelita: "que obligado quedava (el Espíritu Santo) a darle luz (al P. Gracián) para que me lo diese" (R., 54, 3), o se explica la obediencia del P. Gracián: "ha dado Dios a el Padre Fray Jerónimo de la Madre de Dios grandísima luz en las cosas de obediencia" (F., XXIII, 10). Y esta es la razón que reclame ayuda para quienes nos dan luz: "Havía de ser muy continua nuestra oración por estos que nos dan luz" (V., XIII, 21).

Teresa de Jesús, por su parte, tratará siempre de encontrar la luz tan necesaria a su espíritu: "siempre he procurado buscar quien me dé luz" (V., X, 8). En otro texto, aconseja romper los diques de la reserva "con quien os de luz... Procurar mucho tratar esas mercedes y regalos... sin tener cosa secreta" (C., XXXIX, 5).

Mas cuando los medios no reúnen las condiciones necesarias para transmitir la luz o carecen de ella, claro está que no pueden comunicarla: "Por faltarle a él la luz no la da a los otros aunque quiere" (V., XIII, 17).

Con hiperbólica exclamación, nos comunica sus anhelos apostólicos: "Por un punto de aumento en la fe y de haver dado luz en algo a los herejes, perdería mil reinos y con razón" (V., XXI, 1).

La oración es manantial luminoso. Allí "es adonde el Señor da luz para entender las verdades" (F., X, 13). Y un deseo es fuente de luminosidad, ya que, si es de Dios, "trae consigo la luz" (C., XIX, 13). Hay que procurar recibir esta luz: "El Señor nos de luz que sin ella no hay tener virtud sino para mal ni habilidad" (Cta. 79-12U, 20). Para que "en todo acierten a hacer su voluntad", desea a los otros que "El Señor les dé luz" (Cta. 80-1L, 4), y reitera la misma idea en la siguiente expresión: "El Señor nos dé luz para acertar en todo" (C., X, 8). Insiste, de nuevo, en la necesidad que tenemos de esa luz para todo, y suplica: "El Señor nos dé luz para todo por su bondad" (C. A. D., II, 17). Y, para entenderse en cuestiones de la vida sobrenatural, la Santa se pronuncia con un "Plega el Señor que para entendernos en cosas tan importantes nos dé luz" (F., VI, 23). De los buenos asegura que no serán engañados: "que a tantos buenos como deseavan darle luz, que no primitiría Dios se engañasen" (R., IV, 6).

Mas si el camino es luminoso tiene su causa en que Jesús es el camino y la Luz de ese camino:

Y sigamos a Jesús
Que es nuestro camino y luz. (P., 31, 1).

Por lo mismo, anima a sus hijas a avanzar por sende--
ros de cruz, con la mirada puesta en El:

Hijas, pues tomáis la cruz,
tened valor
Y a Jesús que es vuestra luz
Pedid favor. (P., 24, 1).

Jesús no sólo les da luz, sino que,

Con grande contentamiento
Se ofrece a morir en cruz
Por darnos a todos luz
Con su grande sufrimiento. (P., 22, 2).

Ante la ruta difícil y oscura, la chispa salta del pe-
dernal ante una muestra de amor: "Abrazóse con la cruz:
Siempre en ella hallamos luz" (P., 17, 4). Bellísima lu-
minosidad, por contraste, nos da la expresión: "En la es-
curidad mi luz" (P., 28, 4).

El retruécano (típico en la construcción teresiana)
aparece al hablar de "una luz que sin ver luz alumbró el
entendimiento" (V., XXVII, 3).

Otras veces, se encienden falsas luminarias con pre-
tensión de poseer luz: son "unos demonios que se trans-
figuran en ángel de luz" (C., XXXVIII, 2). Angeles caí-
dos contra los que la Santa pronuncia una voz de alerta:
"vienen disfrazados... nos andan bebiendo la sangre...
que se descubra la ponzoña, que no nos escondan la luz y
la verdad" (Ibid.), ya que el demonio "no deja luz en el
entendimiento ni firmeza en la verdad" (V., XV, 10). Va-
rias veces repite esa misma idea: "alguna vez podrá
transfigurarse el demonio en ángel de luz" (V., XIV, 8);
"transfigurándose el demonio en ángel de luz" (M. V, I,
1), e intenta engañarnos.

La antítesis frecuente en la mística ver-no ver la en-
contramos en la terrorífica visión oscura del infierno,
donde, al mismo tiempo que hay una total ausencia de luz,
"sin ver luz, sino la de una llama tenebrosa" (E., XI,
1), sin embargo, en sitio tan tétrico porque "No hay luz,
sino todo tinieblas escurísimas" (V., XXXII, 3), pues
"con no haver luz, lo que a la vista ha de dar pena todo
se ve" (Ibid.).

El epíteto típico es usado también por Santa Teresa:
"luz tan clara" (R., 12), "clara luz" (R., 43). Como ve-
mos la cualidad "clara" sirve para realzar una propiedad

inherente a la sustancia "luz". Dicha luz viene de algo interior, así, a veces, está producida por el arrobamiento y unión de todas las potencias que "deja... luz interior en el alma" (F., VI, 4).

Esta luz no sigue el curso normal que va desde el día a la noche, sino que "es luz que no tiene noche, ... como siempre es luz, no la turba nada" (V., XXVIII, 5). Y ve tal belleza en la claridad de esta luz que "excede a todo lo que acá se puede imaginar, aun sola la blancura y resplandor" (V., XXVIII, 5). Y es de tal clase esa luminosidad que en su comparación "la claridad del sol que vemos... parece una cosa tan dislustrada" (Ibid.).

Los medios por los que se comunica "esa luz" son extraordinarios, ya que no se percibe por el sentido correspondiente, sino por sentidos y potencias internos. Por ejemplo, en ocasiones, la luz aparece acompañando al recogimiento: "súbitamente me vino un recogimiento con una luz tan grande interior, que me parece estaba en otro mundo" (R., XLIV). En giro diferente, reafirma la misma idea: "en lo interior se me presentó una luz (R., 58, 1).

Otras veces, se pregunta: ¿Quién es éste que así le obedecen todas mis potencias y da luz en tan gran escuridad en un memento" (V., XXV, 19). Añátese que dicha luz actúa eficazmente sobre la voluntad y así "Este tener verdadera luz para guardar la Ley de Dios con perfección es gran bien" (C., V, 4).

Las consoladoras palabras de Cristo a la infatigable carmelita ejercen una doble influencia: primero, la tranquilizan; segundo, la iluminan: "Heme aquí con solas estas palabras sosegada, ... con una quietud y luz, que en un punto vi mi alma hecha otra" (V., XXV, 18).

Dios es el que da al alma "luz de la verdad" (F., XI, 7). Y ruega al P. Gracián que "se acuerde de la luz que vió Paulo -que parece se confirmó con la de Angela (Cta. 78-8L, 8). (Como se sabe, Paulo era uno de los seudónimos del P. Jerónimo Gracián, y Angela el de la propia Santa).

El contraste luz-tinieblas está claramente manifiesto en textos teresianos; la antítesis formada es no sólo idiomática, sino también psicológica. La oposición entre vocablos tan contrarios, (las mismas palabras de Cristo la señalan: "Hija, muy diferente es la luz de las tinieblas", R., 39), le sirve a Santa Teresa para enfrentar dos mundos: a) el de la gracia, de la verdad, del amor, del bien, simbolizado por la luz; el del pecado, de la mentira, del odio, del mal, simbolizado por las tinie-

blas. En el fondo, lo que se plantea con este contraste es un problema de vida o de muerte. Para Teresa de Avila, el alma en gracia, en luz, es como un "árbol de vida" (M. I, II, 1); por el contrario, el alma en pecado, en tinieblas, es un árbol de muerte, que llega hasta el extremo de ser deicida de la Luz: "¡Oh, oh, oh, qué grave cosa es el pecado, que bastó para matar a Dios!" (E., X, 1). Penetrada por este pensamiento, comprende, con claridad, la enorme responsabilidad que es dejar a las almas en las tinieblas de la muerte. Entonces, por contraste, también, nace en su alma el grito de amor y de súplica: "Haced lástima de tantas almas como se pierden ... No permitáis ya más daños en la cristiandad, Señor; dad luz a estas tinieblas" (C., III, 9).

Por demás, estos reinos son antagónicos, y se excluyen: la existencia de uno implica la inexistencia del otro: "No parece sino que en un punto se deshacen todas las tinieblas de el alma y salido el sol" (V., XXX, 14); "mas nadie piense que por sí puede estar en la luz... en un punto que yo me parte, verná la noche" (R., 39).

Fijémonos, ahora, en el rasgo particular de la luz-tinieblas, citados por Santa Teresa. Este contraste no queda en lo abstracto, puesto que, la Santa, lo lleva a su propio "yo", a su vida espiritual. Así, nos habla de la presencia de la gracia "que trayo en el alma, era con tanta luz" (R., 18); mas, si el alma comete un pecado mortal "queda hecha una mesma tiniebla" (M., I, II, 1); "el alma que está en pecado... atada y liada y atapado los ojos... en gran obscuridad" (R., 9). Y el delicioso símil del espejo: "de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda,... toda clara,... este espejo -yo no sé decir cómo- se esculpía todo en el mesmo Señor... Dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro" (V., XL, 5).

La ceguedad es ahora como tinieblas para el alma. Mas, el contraste ceguedad-luz también se establece: "quiso el Señor... avisarme y darme luz en tan gran ceguedad" (V., VII, 6). Imposibilidad visual que se reitera en el Libro de la Vida: "¡Qué ceguedad tan grande la mía!" (XIX, 10). En Camino de perfección, clama por la luz: "que os de su Majestad luz, porque estáis ciega" (XXX, 3). Ceguedad, calificada por la Santa, muchas veces, de tontería, y que tiene por causa, apartarse voluntariamente de la luz: "¡Qué disbarate huir de la luz para andar siempre tropezando!" (V., XIX, 10).

Por último, el don del amor lo asocia a la petición de luz: "Quiérenos a todas, y danos la luz" (P., 30, 2).

Si observamos con atención los textos citados hasta aquí, veremos que, la mayoría de ellos, responden a la fórmula: «Sujeto + verbo (= "dar") + objeto directo (= "luz")». Fórmase, pues, a lo largo de toda la obra teresiana, una secuencia lingüística que se presenta, en general, en forma progresiva, es decir, sigue el orden usual de la frase castellana, aunque a veces, adopte la forma regresiva, al cambiar este mismo orden.

Esta secuencia confirma la existencia de la luz en Santa Teresa. Hay luz porque alguien la da, y hay luz porque alguien la recibe. Y esta "luz" llega hasta nosotros porque la Santa la encierra en sus escritos. De ahí que surja la obra literaria teresiana toda iluminada, toda encendida. Es más. La luz viene acompañada de una melodía. Me refiero a la persistencia, a lo que podríamos llamar ritmo anafórico, representado por la sucesión de notas fijadas sobre una misma clave: 'dar luz'. La continuidad de estos sonidos señala indicios luminoso-sonoros, que dejan en el oído una música de campana: 'da luz', 'da luz', 'da luz'; y en el alma, ecos de cielo: 'Dios da', 'Dios da', 'Dios da'.

Para una mayor claridad, hemos clasificado los textos: primero, en la forma progresiva y regresiva de las secuencias; segundo, según las diversas nominaciones que adopta el sujeto.

Secuencias progresivas

Suj. Dios + dar + luz

- ... Dios da luz... (F., XI, 7)
- ... Dios y dándoles un poco de luz... (V., XXXIX, 10)
- ... Dios los dé luz. (Cta., 76-10W, 5)
- ... gracias a Dios por haverle dado luz. (V., V, 6).

Su Majestad + dar + luz

- ... Su Majestad quería ya darme luz... (V., XXIII, 3)
- ... quiso Su Majestad darla luz... (V., XXX, 3)
- ... Haviéndome Su Majestad... dado luz... (F., Pról. 1)
- ... Su Majestad ha dado luz... (C., XXI, 9)
- ... Su Majestad... da una luz... (M. IV, III, 8)
- ... Su Majestad... dé... luz... (Cta. 76-11X, 4)
- ... Su Majestad nos dé luz... (Cta. 75-12U, 14)
- ... Su Majestad... tanta luz le da... (Cta. 76-12M, 2)
- ... Su Majestad le dará luz... (M. V. C., 53).

El Señor + dar + luz

(en el Libro de la Vida)

- ... quiso el Señor comenzar a darme luz... (II, 10)
- ... quiso el Señor... darme luz... (VII, 6)
- ... el Señor les de... luz... (XIII, 11)
- ... por haverme el Señor dado esta luz... (XXI, 7)
- ... el Señor la dió luz... (XXII, 5)
- ... el Señor... da luz... (XXV, 4)
- ... el Señor me diese luz... (XXVIII, 17)

(en Camino de perfección)

- El Señor nos dé luz... (XVIII, 9)
- ... Señor; dad luz... (III, 9)
- ... El Señor nos de luz... (X, 8)
- ... el Señor... dándolas... luz... (XXXI, 12)

(en las Moradas)

- ¡Ah, Señor mío! ... Dadle luz... (II, 6)
- ... el Señor nos quiere dar luz... (IV, I, 14)
- ... la tornó el Señor a dar luz... (V, III, 2)
- El Señor nos de luz... (V, IV, 6)

(en Conceptos del amor de Dios)

- ... supliquéis al Señor les dé luz... (II, 8)
- El Señor nos dé luz... (II, 17)
- ... suplicar al Señor nos dé luz... (II, 29)

(en las Fundaciones)

- Plega el Señor que... nos dé luz... (VI, 23)
- ... el Señor da luz... (X, 13)
- ... comenzó el Señor a darla luz... (X, 14)

Nuestro Señor + dar + luz

- ... Nuestro Señor ha dado luz... (C. A. D., II, 30)
- Nuestro Señor me quiso dar luz... (F., XV, 16)
- ... Nuestro Señor... me dé luz... (R., 55, 4)
- ... Nuestro Señor... dé... luz (Cta. 76-12K, 11)

Secuencias regresivas

Verbo "dar" + Suj. + luz

- ... dale el Señor luz... (V., XXXIX, 10)
- Dadme Vos luz... (C., XV, 5)
- ... les ha dado ya el Señor luz... (C. A. D., II, 31)
- ... dale Su Majestad luz... (C. A. D., VII, 2)
- ... la dió mi Padre clara luz... (R., 36)
- Dióme una vez el Señor una luz... (R., 47, 1)
- ... darle luz... (R., 54, 3).
- ... da Su Majestad... más luz. (F., XXXI, 15)
- Dadnos, Señor, luz... (E., VIII, 2)
- Denos el Señor luz. (Cta. 70-1K, 20)
- Danos la luz. (P. XXX, 2)

Se aumenta ahora el radio de la melodía teresiana, ya que la misma nota 'dar luz', se sostiene con otros sujetos (ya sean letrados, personas espirituales y hasta la misma Santa), constituyéndose en instrumentos transmisores de la nota visual-acústica. Veamos algunos ejemplos: "los letrados son gran cosa para dar en todo luz" (C., V, 2); "con un muy buen letrado -que son los que nos han de dar la luz" (M. VI., VIII, 8); "El (Pedro de Alcántara) me dió grandísima luz" (V., XXX, 4); "una persona espiritual... que me diese luz si iba errada" (V., XXIII, 4); "que me diesen luz" (V., XXIII, 13); "le dije las mercedes que Dios me hacía para que me diese luz" (V., XXIII, 11); "que dé luz a algún alma" (C., XIX, 12); y Santa Teresa da luz a su hermana María de Cepeda: "le fuí dando la luz" (V., XXXIX, 19).

En resumen:

1. No hay duda que existe una muy natural inquietud de la luz, como lo demuestran los numerosos textos, y que representa un tema esencialmente teresiano: Libro de la Vida, Camino de perfección, Fundaciones, Relaciones, Conceptos del amor de Dios, Exclamaciones, Modo de visitar conventos, Vejamen, Poesías, Avisos y Cartas.

2. No sólo existe el tema de la "luz"; se da con abundancia.

3. La palabra "luz" le sirve para hablarnos de la otra "luz", de la verdadera.

4. La belleza de esa "luz" es algo indecible. Sólo sabemos que hasta la misma claridad del sol, en comparación con ella, parece cosa "deslustrada".

5. Esa "luz" tiene un solo origen: Dios. La secuencia "Dios da luz", lo confirma.

6. La persistencia de la secuencia enunciada anteriormente, construye el tema de la luz en Santa Teresa con un ritmo anafórico, y su música es como de campana: 'da luz', 'da luz', 'da luz'; y los ecos son del cielo: 'Dios da', 'Dios da', 'Dios da'.

7. En suma: el indicio de la luz como tema en Santa Teresa (por la abundancia con la que se nos prodiga esta luz y por la calidad de la misma) nos permite afirmar que la obra literaria teresiana está centrada en la "luz" e iluminada por ella.

Capítulo VI

EL SIMIL DE LA LUZ EN EL CASTILLO INTERIOR

PRELIMINAR

La obra definitiva de Teresa de Jesús, el Castillo In-
terior o las Moradas, aparece iluminada con un gran Sí-
mil de luz.

Traté de encontrar algunos rasgos de esa luz y quedé
admirada de la generosidad con que se prodiga.

Al realizar el presente estudio me encuentro con el
elemento luz en direcciones opuestas; es decir: luz real
por su presencia (claridad) y luz implícita por su au-
sencia (oscuridad).

Los rasgos son los siguientes:

CASTILLO TODO DE UN DIAMANTE
U MUY CLARO CRISTAL

CENTRO DE LUZ

PROPAGACION DE LA LUZ EN EL CASTILLO

LOS SIETE CIRCULOS LUMINOSOS

"COMUNICAR"

VEHICULOS DE LA LUZ

AMOR: LLAMADA A LA LUZ

EL FUEGO

GRANDES CLARIDADES

ZONA DE OSCURIDAD

LUZ Y SOMBRAS

ALMA-MARIPOSA

REFLEXION DE LA LUZ

SIMBOLO: ALMA-CASTILLO

Santa Teresa escribe el maravilloso autógrafo¹ en seis meses: "Y así comienzo a cumplirla hoy, día de la Santísima Trinidad, año de 1577, en este monesterio de San Josef del Carmen en Toledo" (Pról., 3). Y lo termina en el "monesterio de San Josef de Avila, año de 1577 y víspera de San Andrés" (Conclusión, 5). O sea, del dos de junio de 1577 al 29 de noviembre del mismo año.

Queda, pues, determinado el dato cronológico y el geográfico. Ambos encuadran afortunados momentos tanto para la religión como para el arte. Ambos contemplan el hecho harto prodigioso: la firme y velocísima pluma de la Santa Carmelita graba en su Castillo Interior el "monumento-documento" de sus experiencias místicas.

En este estudio, hay que tener en cuenta que Santa Teresa hace del Castillo un símbolo del alma humana: "castillo es el ánima" (I, I. 5)², "considerar nuestra alma como un castillo" (Ibid., 1), o sea castillo-alma. Continuamente se entrelazan dos planos y, por consiguiente, dos luces. Entonces, es necesario trasladarse de la luz física a la luz sobrenatural.

Generalmente, Santa Teresa no emplea, para ello, la metáfora abierta, tal y como lo haría un escritor moderno. Sin embargo, es dentro de sus símiles o comparaciones donde encontramos el motivo, la imagen de luz. El lenguaje teresiano está cuajado de resplandores lingüísticos: "diamante", "cristal", "sol", "luz", "fuego", "centellas", "saetas", etc. Imágenes que urge proyectarlas a campos de celestes eternidades.

Este traslado, por la magia de la evocación, crea un

clima poético-estético-místico inolvidable. Santa Teresa raya aquí en el límite de lo inefable.

Precisemos que la Doctora Mística en el Castillo Interior objetiva sus experiencias subjetivas. Hace sistema de su experiencia personal, y sobre esta base construye valores místicos universales. Mas, detrás de su Castillo, está su alma. Y al adentrarnos en los textos tere-
sianos, sentimos ya el fuego divino que envuelve al Castillo. Porque el corazón de Teresa arde; ha llegado a la plenitud de su vida de amor. Cinco años antes, en 1572, consuma su matrimonio espiritual³. Vive en la unión transformante. Su alma ya es toda luz. Su vida, toda llama. Esa luz y esa llama alumbran hoy sus escritos. A mi entender, El Castillo Interior es el oportuno ajuste con su altísimo estado de alma, y con sus no menos altísimas condiciones expresivas. Encajan y se identifican maravillosamente la expresión interna y la expresión externa. De ahí, el elevado sentido artístico de las Moradas.

Uno de los móviles que debieron impulsar al P. Gracián y al Doctor Velázquez, a imponer a la Santa Reformadora la obediencia, para que escribiese un libro sobre "cosas de oración" (Prol. 1) fue la admiración que sentían al oírla hablar de Dios. La Divinidad se filtraba por su habla. Ella misma se confiesa "pájaro", y sería justo añadir: 'pájaro de Dios':

... porque así como los pájaros que enseñan a hablar, no saben más de lo que les muestran u oyen, y esto repiten muchas veces, soy yo al pie de la letra. (Ibid., 2).

Que Nuestro Señor se comunica en sus propias palabras es un hecho:

Estando hoy suplicando a Nuestro Señor hablarse por mí -porque yo no atinava a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia- se me ofreció lo que ahora diré... (I, I, 1).

¿Qué le ofrece Cristo a la Santa? Clara está la respuesta: "lo que ahora diré". Expresión de gran extensión que pudiera abarcar todo el resto del Autógrafo. Pero Cristo no contesta con palabras, sino en forma de un hacerla comprender, hacerla entender la estructura del libro encomendado a la obediencia. Como la Santa no oye

"habla", sino recibe esa comprensión intelectual, emplea en su expresión la pasiva impersonal. Esta construcción refleja muy honesta fidelidad al estado en que se encuentra. En seguida, reitera esta idea: "Su Majestad lo dará u será servido traerme a la memoria" (Prol. 2).

Por el texto anterior vemos que la luz, para escribir el Castillo Interior, la recibe en la oración. A su vez, Santa Teresa penetra en este Castillo (-alma) por el mismo medio:

... la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración... (I, I, 7);

... la puerta para entrar en este castillo es la oración. (II, I, 11).

Santa Teresa no quiere arrancar del cielo tesoros de luz sólo para sí; ansía sobre todo comunicar estas riquezas a sus carmelitas:

Enviad, Señor mío, del cielo luz para que yo pueda dar alguna a estas vuestras siervas...
(V, I, 1).

Siente también la responsabilidad y admirable grandeza de ser instrumento transmisor de la luz:

... cómo se ha aquel alma a quien quiere poner por luz de otras... (V, IV, 8);

... como Dios los tiene para luz de su Iglesia... (V, I, 7).

Al hablar de este libro, en una Carta dirigida al Padre Gaspar de Salazar ⁴, dirá que es una "joya", y añadirá que se hizo, no por un artesano cualquiera, sino por orden del Vidriero, o sea del que trabaja en cristales y vidrios transparentes:

Sábese cierto que está en poder del mismo aquella joya (la Autobiografía)... si viniese acá el Señor Carrillo dice que vería otra (las Moradas) que -a lo que se puede entender- le hace muchas ventajas... con más delicados esmaltes y labores; porque dice que no sabía tanto el platero que la hizo enton-

ces y es el oro de más subidos quilates, aunque no tan al descubierto van las piedras como acullá. Hízose por mandato del «vidriero» ... (77-12B, 10).

Según testimonios (aceptados en los Procesos), los fenómenos luminosos acompañan la génesis de este libro inspirado. Las hijas espirituales de la Fundadora -testigos en dichos Procesos- lo rubrican. Dan fe ⁵:

Al tiempo que N. S. M. escribía el libro de las Moradas en Toledo le vi muchas veces con mucho resplandor estándolo escribiendo que de ordinario era después de comulgar...

María del Nacimiento (Proc. Madrid, 1595);

... escribiendo el (libro) de las Moradas en el convento de Segovia vi desde la puerta de su celda, adonde estaba esperando si quería algo, que tenía el rostro con una luz muy clara y de ella salían unos resplandores como rayos dorados, y esto le duró y vi por tiempo de una hora, que sería hasta las doce de la noche, que dejó de escribir, y al punto que dejó el cuaderno se le quitó el resplandor y parecía que estaba a oscuras para como estaba con el resplandor...

Ana de la Encarnación (Proc. Granada, Memorias historiales, N, n. 11, cód. 16);

Cuando escribía estos libros, tenía y tuvo muchas veces el rostro encendido..., lo cual vió aquesta declarante algunas veces

Isabel de Santo Domingo (Proc. Avila, 1610).

I

CASTILLO TODO DE UN DIAMANTE U MUY CLARO CRISTAL
(I, I, 1)

Al empezar el libro de las Moradas o Castillo Interior, Santa Teresa nos presenta el alma semejante a un castillo:

... considerar nuestra alma como un castillo
 ... (I, I, 1).

Creo interesante y juzgo necesario, antes de adentrarnos en nuestro símil de la luz, analizar el léxico con el que se construye este castillo. Advirtamos la expresión objeto de este análisis:

... castillo / todo / de un diamante / u
 muy claro cristal... (Ibid.).

donde se condensan los rasgos peculiares de cómo es el castillo. En realidad, dice: 'es castillo todo de diamante u muy claro cristal'.

Por el texto, vemos perfilarse, en el horizonte lingüístico, las torres y almenas de un castillo. Y nos da la idea de lucha y de conquista, a la vez que representa un lugar amurallado, y nos evoca baluartes y fosos.

Pero este singular "castillo" no es de opacos e impenetrables muros. El rasgo lingüístico nos ha dicho que es "todo de un diamante"; y por si no quedase limpia la explicación, le añade una nueva nota aclarativa: "u muy claro cristal".

Llegamos, pues, a esta conclusión: nuestro "castillo" está en potencia de transformarse en un haz de resplandecientes rayos, al paso de la luz.

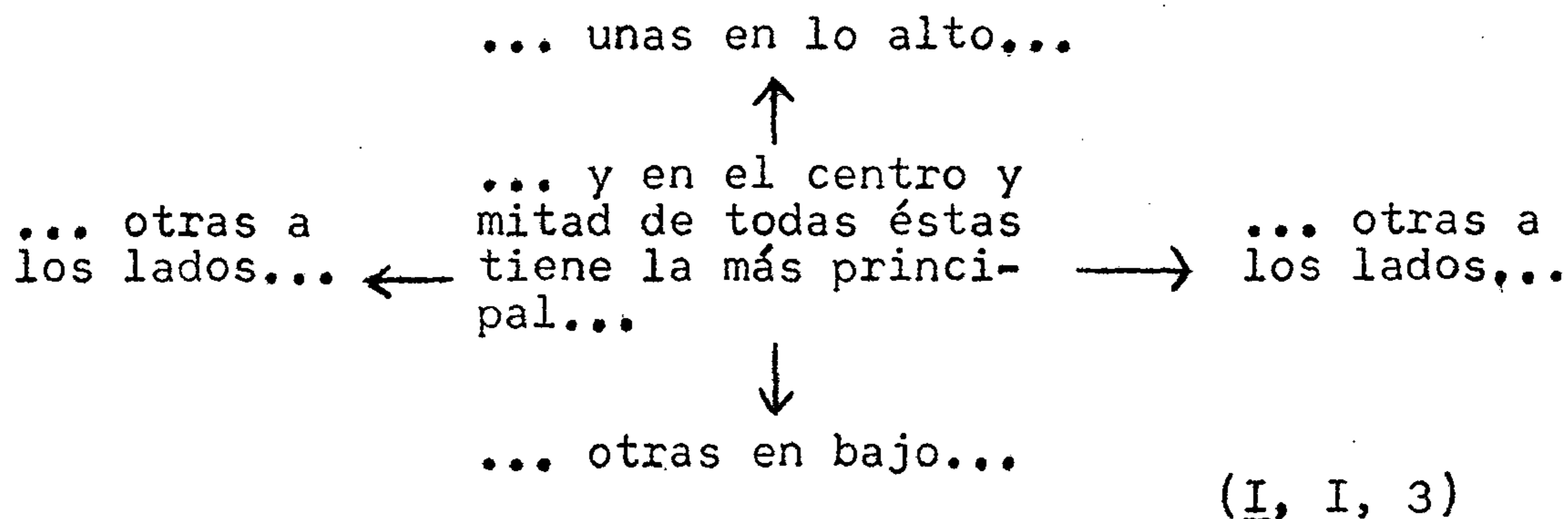
La evocación que deja en la fantasía este pensamiento "castillo todo de un diamante u muy claro cristal" es extraordinaria. ¡Un castillo tallado en un diamante! Pero, no nos quedemos en este plano. Pasemos ahora al verdadero, por el juego de traslaciones psíquicas que impone la lectura de las Moradas. Inmediatamente, por asociación, tenemos que pasar a su auténtico significado: "el alma". Adjudicándole las mismas cualidades que al castillo, vemos que se nos presenta la imagen de ésta, creada por Dios, de una sola pieza, a su imagen y semejanza, porque también El es una Unidad.

Al soslayar la realidad, por la comparación o símil, nos damos cuenta que Santa Teresa nos lleva en definitiva a la conclusión de que el alma es una unidad que puede ser toda iluminada.

II

CENTRO DE LUZ

En el "castillo", construido por el ingenio expresivo de Santa Teresa, no podía faltar el vocablo «CENTRO». Sorprende la reiteración con que se muestra. Recordemos que, en la descripción de nuestro Castillo Interior, Santa Teresa delinea espacialmente este cuadrilátero amurallado como un lugar provisto de muchas moradas. Gráficamente, podríamos situarlas en la forma siguiente⁶:



Lo que nos da la imagen de la cruz. Sigamos comprobando la reiteración anunciada anteriormente:

en las Moradas Primeras:

"este castillo tiene... en el centro" (I, 3); "el mismo Sol... en el centro" (I, 1); "el centro del alma" (II, 3); "los ojos en el centro" (II, 8), etc.; en las Séptimas Moradas, muéstrase la misma insistencia:

"en el centro muy interior del alma" (II, 3); "en aquel centro" (II, 4); "Ella (el alma)... no se muda de aquel centro" (II, 6); "centro de la misma alma" (II, 9); "centro del alma" (III, 8); "envía el alma de el centro interior" (IV, 10).

En el capítulo segundo de las Moradas Primeras, Santa Teresa enfrenta la línea recta con la circular. Para ello, se sirve del verbo "enhilar" (-enfilas) -lo que actualmente es un arcaísmo- y de los vocablos "centro", "palmito" y la forma adverbial "en rededor":

No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa enhilada...

... sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio a donde está el Rey, y considerad como un

palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso cercan. Así acá, en rededor de esta pieza están muchas y encima lo mismo...

(I, II, 8).

Como vemos, se afirma y reafirma la concepción esférica de nuestro Castillo Interior. Porque la forma negativa 'no es cosa enhilada', 'no va en línea recta, derecha', encierra una afirmación: luego es curva. Todavía más. La idea de "centro" refuérzala con tres símiles:

- 1o. "pieza" central del castillo -equidistante de todos los extremos;
- 2o. "palmito" o fruta recubierta de hojas de la que sólo se come un cogollito interno. Para llegar a éste, se necesita quitar todas las "coberturas" - envolturas circulares ⁷.
- 3o. El adverbio "en rededor" (= alrededor) supone un círculo, una situación de rodeo.

Esta visión del centro del castillo y, por ende, del centro del alma, parece ser algo muy común a la espiritualidad de los grandes santos del siglo XVI. Tan sólo, recordemos a San Juan de la Cruz, en la Canción I de la Llama de amor viva, donde usa el mismo vocablo: "el más profundo centro" ⁸. Otro contemporáneo de la Santa, San Ignacio de Loyola, el seis de marzo de 1544, veía el mismo tipo de visión esférica donde se encerraba la trilogía de la Santísima Trinidad: "el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se derivaban de la Esencia Divina... sin salir de la visión esférica" ⁹.

Si hemos hecho tanto hincapié en la palabra "centro", no ha sido sin intención. Ahora se descubre ésta: ¿Es un centro-foco de luz? A este respecto, los textos son deslumbradores:

... aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma no pierde su resplandor y hermosura... (I, II, 1);

... con estarse el mismo Sol que le dava tanto resplandor y hermosura todavía en el centro de su alma... (I, II, 1).

Que el sol está en el centro del alma es la interpretación poética de un principio teológico ¹⁰. Además de ser una verdad dogmática que Dios está presente en el alma poseedora de la gracia santificante, admiremos el efecto estético de esta imagen sorprendente. El motivo "sol", encuádrase en una perífrasis envuelta en una forma expresiva retórica. Es el juego alusión-elusión que, por una parte, hace referencia a algo y, por otra, evita nominarlo. Aquí Santa Teresa alude a Dios y elude nombrarle. Mas esta elusión, la Santa encáuzala por una senda metafórica:

... el alma... con la fuerza del calor que le viene del verdadero Sol de Justicia...
(VI, V, 9);

... Sol de Justicia, que está en ella dándole ser... (VII, I, 3).

Podemos contestar afirmativamente: sí, este "centro" del alma es un foco de luz porque la irradia el Sol que resplandece en él.

El epíteto "sol" no es el único con que la Santa dibuja al Señor que vive en el "centro" del Castillo. Prodí-gale, ahora, el de "Rey":

... poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio a donde está el Rey...
(I, II, 8);

Como ya estas moradas se llegan más adonde está el Rey, es grande su hermosura...
(IV, I, 2);

... Rey tan sabio y poderoso. (V, II, 2);

... desposarse con el rey. (VI, IV, 2);

... gran Rey y Emperador... (VI, V, 4).

Este Rey nos comunica ahora que es "Luz":

... dice el Señor que es luz... (VI, VII, 6).

"Luz" que poéticamente -Santa Teresa- hace nacer del "Sol":

... sol de donde procede una gran luz...
(VII, II, 6),

por tanto, no ha de extrañarnos que la "luz" salga del "palacio donde está el Rey" (I, II, 14).

Queda planteado el problema de la propagación de la luz. El Sol-Rey -máxima jerarquía del sistema planetario de nuestro Castillo Interior- envía sus rayos -desde el centro donde radica- a toda la superficie del mismo (" a todas partes de ella... del alma... se comunica este sol que está en este palacio, I, II, 8). Veamos, ahora, cómo se realiza este fenómeno luminoso.

III

PROPAGACION DE LA LUZ EN EL CASTILLO

De este inimaginable centro -morada del Sol- se propaga hacia todo el Castillo una inefable "Luz" que "sale del palacio donde está el Rey".

En estos momentos, conviene tener presente algunos factores físicos. ¿Confirma Santa Teresa las leyes de la naturaleza? ¿Los textos místico-poéticos los basa en verdades científicas? Para ello, analicemos el material lingüístico, y comprobemos si refleja la realidad.

En el fenómeno de la propagación de la luz, hay que tener en cuenta el medio material por el cual ha de atravesar ésta. Aquí poseemos ya el secreto. Nuestro "castillo" está construido con el medio propicio al paso de la luz: "diamante u cristal". Por consiguiente, los rayos luminosos pueden llegar a todo su recinto. Por demás, la ecuación que se forma es perfecta:

todo transparente = (en potencia; todo luz); la luz puede propagarse por todo el castillo;

igualdad que se basa en los textos:

"diamante u cristal" = "a todas partes de ella se
 (I, I, 1) comunica este sol" (I, II, 8).

Recordemos ahora que la luz se difunde con la misma intensidad en todas direcciones. Su grado de energía pinta las diversas tonalidades de una escala luminosa. Son los siete maravillosos círculos de luz, a los que Santa Teresa nomina como Siete Moradas del Castillo Interior, correspondientes a siete diversos grados de amor porque "en aquella eternidad... son las moradas conforme al amor" (E., XIV, 5).

Por ahora, no nos han defraudado los conocimientos físico-intuitivos de la Santa. Sigamos adelante en la consideración de que la iluminación de una superficie varía en modo inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Mas tengamos presente que las Moradas más próximas al centro-foco de luz son las Séptimas; las más distantes, las primeras. Con este dato, examinemos el siguiente pensamiento:

... en estas moradas primeras aun no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey... (II, 14);

"no llega casi nada", lo que equivale a decir: "llega algo". No en vano hay tanta distancia. Estamos en la muralla del Castillo Interior, en la cerca del mismo.

IV

LOS SIETE CIRCULOS LUMINOSOS

Comprobado ya que los rayos del "SOL" salen del "centro" del prodigioso "Castillo" y se difunden por todo él, determinemos ahora la potencia luminosa que posee cada una de sus Moradas. Son SIETE CIRCULOS DE LUZ, y los encontramos en el siguiente orden:

MORADAS PRIMERAS

MORADAS SEGUNDAS

TERCERAS MORADAS

CUARTAS MORADAS

MORADAS QUINTAS

MORADAS SEXTAS

SEPTIMAS MORADAS

La "Luz" está ahí, aprisionada en siete bien definidas franjas. La luminosidad de éstas, señalase por la proximidad o lejanía respecto del foco de luz. En segundo lugar, por el estado de receptividad del "diamante" u "cristal" que, a veces, está cubierto o manchado. El tercer impedimento es la interposición de cuerpos extraños.

La intensidad de esta "Luz" y la adecuada recepción de la misma, producen siete estadios de claridad, correspondientes a siete fases de amor en la vida espiritual¹¹. Con ellos, edifícase una escala luminosa -cual otra de Jacob-¹² que une la opaca luz de la tierra con la "Divina Tiniebla" del cielo. En el comienzo de dicha escala -ronda o cerco del Castillo-, clarean la noche¹³ empalidecidas luces de amaneceres eternos. En su final, el "Sol Resplandeciente" brilla con toda su divina magnificencia.

Señalemos al presente que estamos en un terreno maravillosamente literario, donde las metáforas se suceden; donde la geometría simétrica de siete transparentes círculos de luz, el oro de los epítetos, la plasticidad incandescente, favorecen la visión imaginativa nítida y deslumbradora.

Estudiemos, ahora, en detalle, la intensidad de la "Luz" en estos siete círculos de diamante: Siete Moradas de nuestro Castillo Interior.

MORADAS PRIMERAS

El primer libro de las Moradas está dividido en dos capítulos. Al leerlos, recibimos encontradas impresiones: el primero deja huellas de luz purísima -en realidad, es la descripción de nuestro transparente "castillo de diamante", del "hermoso y deleitoso castillo"-; mas, al finalizar ese capítulo y, especialmente, en el segundo es cuando empezamos a divisar la luz auténtica de estas Moradas Primaras.

Recordemos que los aposentos o piezas de las Primeras Moradas están contruidos con "muy claro cristal", es decir, poseen por sí mismos una límpida claridad. El alma

vive ya en gracia de Dios, y aunque ni tiene obras (permanece todavía sin tallar) ni algún otro brillo, "la luz que sale del centro del Castillo" hierde -aunque sea ligeramente- su puro mate de piedra preciosa recién lavada, arrancándole destellos.

Pero estas Primeras Moradas radican en un lugar peligroso: muro por medio con la ronda del Castillo. Allí, almas en pecado pasean su negrura por arrabales de vicio. La proximidad favorece el intercambio con el reino de la culpa. Con frecuencia, establécese azabachada corriente que, impetuosa, abre brecha en la muralla del "Castillo".

Entre espadas de luz y de sombras, vemos la gran lucha espiritual que entabla el alma contra sus desordenadas pasiones y los demonios transfigurados en "ángel de luz" (I, II, 15), (falsa luz), en las primeras piezas del "Castillo".

Sentimos el claroscuro. Y, todavía algo mucho más sombrío, tan fuertemente sombrío como la "misma tiniebla"; tal es la descripción que hace la Santa del estado de un alma cuando cae en pecado mortal (I, II, 1). En síntesis:

- a) el alma en gracia (= claridad)
- b) el alma en pecado mortal (= oscuridad tenebrosa)
- c) lucha entre la "Luz" y las "sombras".

Las Moradas Primeras pertenecen a una zona de claridad por su naturaleza cristalina. Iluminada por una tenue luz "que llega del centro del castillo" (no llega casi nada la luz); algunas veces 'opaca' como "si sobre un cristal que está a el sol, se pusiese un paño muy negro" (I, II, 3); otras, 'turbia' por la presencia de "salandijas", "culebras", "víboras", "fieras" y "bestias". La definición no falta: "Clara está la pieza, mas él no lo goza por el impedimento u cosas de estas fieras y bestias" (I, II, 14).

MORADAS SEGUNDAS

En las Moradas Segundas, acentúase la lucha entre la "Luz" -llamada de la gracia- y las sombras -llamadas

del pecado-. No es de extrañar, por tanto, que se agudice la zona de penumbra, de turbaciones, de inquietudes, que manchan la pálida claridad de estas Moradas.

La oscuridad se esconde entre sombras que se difuminan, continuamente, en mayor o menor grado. Además, hay un zig-zag de laberínticos enredos. Hay una interpolación continua de elementos opacos en la todavía "tenue luz". Persiste -como en las Moradas Primeras- la plasticidad de un dantesco escenario, pleno de bestias y fieras horribles. El dramatismo está presente: ataque de todo el infierno -pavorosa negrura- contra estos primeros grados de gracia santificante.

TERCERAS MORADAS

En las Terceras Moradas, el panorama cambia. Se aligera de terroríficos vocablos como son los de "bestias", "fieras", "serpientes", etc. Al mecanismo dinámico de las sombras, sucede ahora una cálida atmósfera de claridades. Bien es verdad que algunas veces alude a densas alimañas, pero es sólo de paso, como una advertencia al alma: que no se torne "a meter en las savandijas de las primeras piezas" (III, I, 8). Al desaparecer estos vocablos, desaparecen las sombras. Por consiguiente, nos encontramos con la transparencia que por sí mismas tienen las diamantinas paredes del Castillo Interior. Sin embargo, hay que hacer notar que no se encuentra el sustantivo Luz en ninguno de los textos de las Terceras Moradas.

Ya no quedan sombras: todo es claridad. Naturalmente que es una luminosidad de tipo ascético, obtenida por el alma en la catarsis sufrida ante la comprensión de lo que significa la tiniebla mortal de una falta grave. El alma, pues, vive un día de luces, esclarecida por la soberana merced que hace el Señor a los "que han entrado a las terceras moradas" (III, I, 5).

Círculo de luz, iluminado por suave esperanza, porque allí "están muy cerca de subir a más" (Ibid., II, 12).

CUARTAS MORADAS

La luz que llega a estas moradas es de clase muy diferente a la de las anteriores. Si tuviéramos que catalogarla, habría que incluirla en el tipo de LUZ DIVINA. El corte es radical. Hasta las Terceras Moradas: "luz adquirida". Desde las Cuartas Moradas: "luz infusa".

... porque por diligencias que hagamos, no lo podemos adquirir... (IV, II, 6).

Claridad tan nueva, a la que el alma no estaba acostumbrada. Por eso, a la Santa le es difícil, definitivamente difícil, describir objetivamente las cualidades de esa "derramada Luz":

... encomendarme a el Espíritu Santo y suplicarle de aquí adelante hable por mí... porque comienzan a ser cosas sobrenaturales y es dificultosísimo de dar a entender si Su Majestad no lo hace... (IV, I, 1).

MORADAS QUINTAS

Ya, en las cimas purísimas de la unión del alma con Cristo, la limpidez atmosférica es tan grande que claramente se perciben "la riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas" (V, I, 1): aladas imágenes como "mariposica blanca" (V, II, 2) y "palomica" (V, III, 1); "maravillas" (V, II, 2); "tesoro" (V, I, 2); "seda" (V, II, 4) y la "preciosa margarita" (V, I, 2). Santa Teresa -austera en el colorido- nos presenta ahora una gama sugerente de oros y transparencias que clarifican y adornan este círculo quinto del Castillo, donde está "Su Majestad (Luz) tan junto y unido con la esencia del alma" (V, I, 5).

MORADAS SEXTAS

La fimbria de las Sextas Moradas acusa multitud de trazos sombríos. Me refiero al capítulo primero de esta faja de luz. Pero ya no son espantosos monstruos los que eclipsan la claridad del paisaje diamantino. Las líneas de penumbra se escriben con los vocablos de "trabajos", "gritas", "engaños", "tormentos intolerables", "enfermedades grandísimas", "martirios", "dolores", "temor", "turbación", "sequedades", "miseria", "desabrimientos... angustias... penas... apretamientos" y "otros hartos" (VI, I).

Pasado este paraje, entramos en un paralelo de fuego. Comienzan los períodos purificativos en las divinas alquimias que tallarán más y más las facetas de nuestro diamante. Como exponente de este hecho, el vocabulario nos da la "herida", "el fuego", la "inflamación deleito-

sa", el "abrasar", la "lumbre del brasero", el "fuego del purgatorio y del infierno" (VI).

Mas la luz penetra mejor por los surcos trazados con un buril de fuego. Por ellos, entramos en la región de las claridades inenarrables: arrobamientos, arrebatamientos, visiones, vuelos del espíritu, éxtasis.

Los motivos poéticos de la "saeta" y la "centella" -como aerolitos místicos- adornan con chispas de fuego el firmamento de estas Sextas Moradas, adonde alumbra una "Luz" que en ningún caso puede conseguir el alma con su trabajo:

... se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando... fuera imposible alcanzarlas. (VI, V, 7).

SEPTIMAS MORADAS

Penetrada en luces de paz y de amor, envuelta en un fuego divinal, la Séptima Morada de nuestro Castillo esconde en su plácido recinto al Rey de la Gloria, LUZ IN-CREADA.

Estamos ya en "el centro de la misma alma" (VII, II, 9) que es "templo de Dios... morada suya" (VII, III, 11) donde se "muestra la Santísima Trinidad" (VII, I, 6). Y esa presencia de las tres divinas Personas se revela al alma "con tanta luz que no se puede dudar el estar allí Dios" (R., 18).

En este panorama, describen una órbita fantástica "los rayos de leche" (VII, II, 6). Aquí el Señor quiere "manifestarle por aquel memento la gloria que hay en el cielo" (VII, II, 3).

En el símil del palacio del Rey (VII, II, 11) queda bien determinada la luminosa placidez de estas Moradas. Allí a lo lejos se dibuja la oscuridad "en estotras moradas (las seis primeras) andan muchas barahundas y fieras ponzoñosas, y se oye el ruido" (turba confusión). Pero "naide entra en aquélla (la séptima)... porque las pasiones están ya vencidas" y ninguna mancha puede penetrar donde reina una nítida luz de alabastro. Hasta tal punto, dichas "pasiones" encuéntrase confundidas en rubores de ébano que "han miedo de entrar allí" (en el cielo).

V

"COMUNICAR"

Que existe una comunicación entre los círculos de luz es el postulado que ahora enunciaremos. Para ello, sigamos buscando por el lenguaje teresiano. En seguida subrayaríamos un elemento clave donde se precisa ese intercambio divino-humano. Me refiero al verbo "comunicar" empleado por la Santa, el cual sella, con la evidencia, la afirmación expresada anteriormente. Dicha "comunicación" supone una correspondencia, una donación recíproca por ambas partes. Bien podríamos ver en este punte lingüístico "comunicar" la compenetración de sendas claridades:

Dios Luz Eterna	← <u>comunicase</u> →	alma—castillo luz de la gracia
Sol		diamante
... un tan gran Dios...	<u>comunicarse</u>	... con unos gusanos... (I, I, 3)
... abajándose a ...	<u>comunicar</u>	... con tan miserables criaturas ... (VI, 9, 18)
... el Señor...	<u>se comunica</u>	... al alma... (VI, X, 1)
... el particular cuidado que Dios tiene de...	<u>comunicarse</u>	... con nosotros.. (VII, III, 9)
... Dios allí...	<u>comunica</u>	... a el alma... (VII, II, 3)

Hemos visto cómo el "Sol" se comunica a la claridad del "diamante". Queda forjado un tránsito mutuo. Nos interesa precisar ahora dos interrogantes: ¿Existe algún predominio entre las luces que se comunican? ¿Hasta qué límite llega este predominio?

En el primer caso, es evidente que la luz del Sol (= Dios) traspasa todo el bloque diamantino (=alma). Sin embargo, la claridad del "diamante" continúa luciendo; en ninguna manera desaparece ni se nulifica. Es verdad que sería ésta una pigmea luminosidad al lado de la incommensurable del Eterno Sol, y sería imposible bajo todo punto de vista entrar con ellas en el terreno de las comparaciones.

Referente a nuestra segunda cuestión, diríamos que "dicho predominio" -Dios sobre el alma- se detiene ante el muro de la libertad humana, que el Creador siempre respeta. El Pseudo Areopagita nos habla de la "tiniebla causada en el alma por la vehemencia de esa luz"¹⁴, pero no viene la Divinidad a aniquilar la luz que brilla en el alma con un despótico nirvana. Eso sería un panteísmo -en cierto sentido místico-, pero incompatible en absoluto con el misticismo católico.

Ciertamente, la "Luz" de Dios invade el alma¹⁵, pero ésta, por su parte, conserva su «ser ella», su luz, eso sí, enriquecida con 'esa nueva', recibida del cielo. La interpretación verdadera es que no desaparece, sólo se transforma. No es dejar de "llamear", es un "llamear" mejor. El místico irradia en un acrecentamiento de luces y dones etéreos. Domina las torcidas pasiones -oscuridad- y reina en la luz de la auténtica libertad. Sinteticemos:

- . Existe una comunicación entre ambas claridades: divina y humana. "Luz" con luz.
- . La "Luz divina" invade el alma, no aniquilándola sino enriqueciéndola y elevándola.

Por eso, esta "comunicación" hace nacer en el corazón de Teresa una luz de gratitud y alabanza:

Harta misericordia nos hace que haya comunicado estas cosas... mientras más supiéramos que se comunica con las criaturas, más alabaremos su grandeza... (VII, I, 1).

Por último, con este "comunicarse", Santa Teresa nos da una nota psicológica: la del intimismo, señalada certeramente por Américo Castro en su estudio sobre La mística y humana feminidad de Teresa la Santa ¹⁶. Esta afirmación la confirma con el texto tan conocido de:

¡Oh, Rey de gloria y Señor de todos los

reyes, cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin!, ¡cómo no son menester terceros para Vos! (V., XXXVII, 6).

VI

VEHICULOS DE LA LUZ

Establecida la existencia de un juego de luces, determinado por el vocablo "comunicar", analicemos ahora los transmisores por donde se realiza ese intercambio de luz entre todos los aposentos del Castillo Interior. Para ello, consideremos dos probabilidades:

- a) que el alma se adentre hacia la "Luz";
- b) que la "Luz" se adentre hacia el alma.

Como vemos, el avance hacia la luz, es un problema de "ENTRAR" en ella. En dos direcciones:

- a) de la ronda del Castillo al centro del mismo;
(avance del alma)
- b) del centro del Castillo al alma.
(avance de Dios)

HACIA DENTRO → ← HACIA FUERA

Para confirmárnoslo, el activísimo verbo "ENTRAR" se presenta eslabonado a través de todas las Moradas. Ya, desde ahora, hacemos una diferencia: siempre "entra" el alma, mas en las estancias primeras del Castillo "entra por ella misma" -claro que en todo momento esclarecida por la gracia-. En las últimas Moradas, "entra", pero "llevada". Así, nos dice el texto: "la mete en su morada" (VII, I, 5).

Moradas Primeras

"entrar en él (castillo)" (I, 5); "entrar... que entrase ... estando ya dentro" (Ibid.); "entrar dentro" (Ibid.); "el alma que entre dentro de sí" (Ibid.); "para entrar en este castillo" (I, 7); "almas que en fin entran" (I, 8); "entran en las primeras piezas" (Ibid.); "Antes que pase adelante" (II, 1); "tratar de entrar primero en el aposento... que volar a los demás" (II, 9); "no se quedará sin pasar adelante" (II, 11); "Como si uno entrase" (II, 14); "entrar a las segundas moradas" (II, 14).

Moradas Segundas

"las almas que entran a las segundas moradas" (I, 1); "entrarán más adentro" (I, 2); "van entrando más cerca" (I, 2); "el alma que entra" (I, 3); "si pasar adelante" (I, 4); "ir muy adelante" (I, 5); "entrar en sí" (I, 9).

Terceras Moradas

"entrado a las terceras moradas" (I, 1); "si no torna atrás... lleva camino seguro" (I, 1); "las almas que han entrado a las terceras moradas" (I, 5); "Entrar adonde está nuestro Rey" (I, 6); "entraron a la cámara de este Rey" (*Ibid.*); "Entrad, entrad" (*Ibid.*); "suban a las moradas más juntas a el Rey" (II, 4); "no osamos pasar adelante, como si pudiésemos nosotras llegar a estas moradas y que otros anduviesen el camino" (II, 8); "caminar apriesa para ver este Señor" (la Luz) (*Ibid.*); "caminar" (*Ibid.*); "hemos andado" (*Ibid.*); "entrar en ellas" (II, 9).

Cuartas Moradas

"el alma se entra dentro de sí, y otras veces que sube sobre sí" (III, 2); "acercando a él, aunque no acaban de estar dentro" (*Ibid.*); "quiérellos tornar El... se tornen a su morada" (*Ibid.*); "ellos se entran cuando quieren; acá no está en nuestro querer, sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced" (III, 3); "ha querido el Señor meter a esta morada" (III, 8); "si no torna atrás" (III, 9); "si no retorna presto a ella" (III, 10).

Moradas Quintas

"bien pocas "religiosas" hay que no entren en esta morada" (I, 2); "Su Majestad nos ha de meter y entrar El en el centro... entrar en el centro del alma... como entró a sus discípulos" (I, 12); "nos quiere meter el Señor... mas por diligencias que nosotros hagamos, no podemos entrar" (*Ibid.*); "un alma aquí se esfuerza a ir adelante" (II, 7); "si entró en la morada pasada" (II, 9); "procurar ir adelante" (III, 1); "más alto es su vuelo" (IV, I); "procuremos siempre ir adelante" (IV, 10); "corramos" (IV, 10).

Moradas Sextas

"tener más alto vuelo" (II, 1); "queda abierta para entrarnos... en la que El está" (IV, 9); "vuelo del espíri-

tu" (V, 1); "movimiento tan acelerado del alma" (Ibid.); "velocidad que pone harto temor" (Ibid.); "verse arrebatado el alma" (Ibid.); "apresurado arrebatado el espíritu" (V, 7); "la hace volar" (VI, 1); "si pierden la guía - que es el buen Jesús- no acertarán el camino... no entren a estas dos moradas postreras" (VII, 6); "más adelante va un alma más acompañada es de este buen Jesús" (VIII, 1).

Séptimas Moradas

(Ya en las Sextas Moradas encontramos la siguiente cita: "¡Oh, válame Dios, y qué son los trabajos interiores y exteriores que padece hasta que entra en la séptima morada!" I, 1). Idea que se reitera: "pena grande para entrar en la séptima morada" (I, 15); "entrar en su centro" (I, 5); "entrando aquí" (III, 9). La pasividad mística queda manifiesta: "métela en su morada, que es la séptima" (I, 3); "la mete" (I, 5); "la ha metido" (Ibid.); "metida" (I, 6); "en metiendo el Señor a el alma" (II, 9); "se descubrió Su Majestad al alma y la metió consigo" (III, 10).

Por la estadística anterior, nos percatamos que la posesión de la "Luz" consiste en un acercarse a ella. Mas los vehículos varían. Púedese entrar en el castillo, como hemos visto, en las formas siguientes: bajo el común denominador de movimiento: "entrar", "pasar adelante", "ir delante", "andar el camino", "caminar", "salir del mundo (entrar en Dios)", "llegar", "subir"; "correr", "volar", "movimiento acelerado", "velocidad que pone harto temor", "arrebatado el alma"; o el alma entra en forma pasiva: "meter", "entrarnos".

Ciertamente, el alma en su marcha hacia la "Luz" despliega una lineal cinemática. Admitamos también su fuerza vital, al dar un salto lleno de energía desde las tinieblas de la ronda de nuestro Castillo a la diáfana claridad de las primeras moradas de esta fortaleza.

VII

AMOR: LLAMADA A LA LUZ

El salto a una vida iluminada puede efectuarlo el alma en virtud de una llamada de la gracia: desde las Primeras Moradas del Castillo, esmaltados en un "vivir cristiano", hasta las últimas estancias de éste, que aparecen

transformadas en caridad. Al principio, el alma responde a la invitación en una forma ascética:

se apartan
(del pecado)

... son muy deseosas de no ofender a su Majestad, ni aun de los pecados veniales se guardan... (se apartan de los pecados veniales) ¹⁷.

se acercan
(a la virtud)

... y de hacer penitencia amigas... gastan bien el tiempo, ejercítanse en obras de caridad con los prójimos, muy concertadas en su hablar y vestir...
(III, I, 5).

Esa llamada es, en realidad, un seguir a Cristo. Santa Teresa parafrasea el texto evangélico: "qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae" ¹⁸. En resumen: el alma virtuosa que sigue a Jesús posee esa luz de vida.

Si el alma persevera en su fidelidad a la luz, poco a poco verá perfilarse en el horizonte algo más "encendido". El texto teresiano hace, ahora, alusión al joven del Evangelio ("le trayo delante", III, I, 6) del que nos habla San Mateo. El que oyó las palabras de Cristo: "ven y sígueme" ¹⁹. Seguir a Cristo que es la Luz ("Ego sum lux mundi" ²⁰); llamamiento a más perfección: "cuando le dijo el Señor que si quería ser perfecto" (III, I, 6).

El "Veni" implica, con su mandato, la realización de un movimiento. ¿Quién llama? ¿Cómo adelantar rápidamente por el sendero, hasta llegar adonde está quien espera y llama? En ambos casos, podemos responder con las palabras de la Santa: "entiende muy bien el alma que fue llamada de Dios" (VI, II, 2), "el Amado claramente... que la llama" (Ibid., 3). Porque de Dios arrancan los "impulsos tan delicados y sutiles, que proceden de lo muy interior del alma" (Ibid., 1) y "para aprovechar mucho en este camino... no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho" (IV, I, 7).

Entrar es responder a una llamada de amor. El que ama necesita exteriorizar sus sentimientos y desarrollar un "dinamismo" intrínseco al Amor:

... el amor tengo por imposible contentarse de estar en un ser... (VII, IV, 9); "el amor jamás está ocioso" (V, IV, 10).

El alma corre por un camino de amor, porque "el mismo Señor dice que es camino" (VI, 7, 6). Camino iluminado: "también dice el Señor que es luz" (Ibid.) Y esa Luz ejerce sobre el alma contemplativa, una acción similar a la del fuego: la enciende, pero no en llamas, sino en amor:

... puestos los ojos en su grandeza, corramos encendidas en su amor. (V., IV, 10).

Esta nueva lumbre de amor se entinta con las irisaciones afectivas más sutiles: "nace un amor ternísimo" (VI, 8, 4), causado también por la presencia de Cristo, esta vez en forma de visión intelectual.

Toda la arquitectura de este proceso queda determinada: el alma, atraída por tan celestial llamada, iluminada por Cristo, y encendida poéticamente en luces de amor, corre en pos de esa misma luz que internamente le alumbraba. El impulso para poder realizar esta trayectoria es el amor.

VIII

FUEGO

Siendo el fuego, en cierto modo, símbolo del amor, no podía Santa Teresa prescindir de dicho elemento. Pero es en las altas torres de las Sextas Moradas de nuestro Castillo donde prende la almenara de su fuego idiomático, como una señal de que se acercan a regiones en las que fulguran las grandes claridades, provocadas por un incendio de amor.

Así, no extraña que la mística Carmelita use un vocabulario "inflamable", como la más adecuada expresión de su visión interna. Elige, sin duda, el más representativo de la vehemencia del amor que la consume. Hace concretos sus ardores más vivos, en Símiles de fuego. Los textos -ciertamente muy expresivos- reproducen aspectos y objetos comunes de la vida diaria. Por ejemplo, el símil del "braseo". Mas estas comparaciones quieren ponernos en contacto con una hoguera. Y su fuego es tan imprescindible que "cuando no hay encendido el fuego que queda dicho, en la voluntad, ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos" (VI, 7, 9).

Para un mayor detalle, examinemos ahora el fuego a través de una detenida observación. Mas antes lo clasi-

ficaremos en la forma siguiente: a) Fuego cinético; b) Efectos; c) Evocaciones sensoriales asociadas al fuego; d) Fuego ascético.

a) Fuego cinético

El fuego que brilla en las almenadas torrecillas de las Sextas Moradas es un fuego de amor. Y, así como el "amor saca amor" (V., XXII, 14), el fuego de sí lanza fuego. ¡Fuego que nunca está quieto! El movimiento es connatural a su ser. El fuego tiende a propagarse, a establecer un contacto ²¹ con la materia donde puede vivir, y extenderse.

De este fuego saltan chispas ²² que tapizan con ráfagas de luz el firmamento del Castillo. El espacio aparece atravesado por meteoros luminosos que rasgan el aire con su fugaz resplandor. A manera de aerolitos incandescentes -dominadores del aire en brevísimos reinados- galopan en el cielo y traen a la tierra un mensaje de amor y un toque de fuego. Son éstos: 1. "centellas"; 2. "sae-tas"; 3. "cometas"; 4. "relámpagos"; 5. "rayos".

1.- "centellas"

La centella es la "scintilla" o sea la chispa o partícula de fuego. El texto teresiano dice: "en este fuego.. .. que es mi Dios, saltava alguna centella y dava en el alma, de manera que se dejava sentir aquel encendido fuego" (VI, II, 4). Aquí se podría establecer una igualdad:

fuego = Dios = amor ²³;

por tanto, esta centella es de fuego, es de Dios, es de amor. Para confirmárnoslo, tenemos la insistencia con que aparecen íntimamente relacionados los vocablos centella-amor: "muestras de amor tan preciosas porque son vivas centellas para encenderla más en el que tiene a Nuestro Señor" (VI, VII, 11). Otras veces, el alma siente "que ni aun una centella muy pequeña le parece no ve de que tiene amor de Dios" (VI, I, 11). Y por medio de un altísimo estado de amor, el arrobamiento, el Señor "hace crecer la centella que dijimos ya" (VI, IV, 3).

Otro rasgo de las centellas, nos lo da el adjetivo "vivo". Anteriormente, leíamos "vivas centellas". Esta cualidad se reitera en "una centella no sé donde tan viva... que no podría aunque quisiese dejar de estar viva aquella centella" (VI, III, 8). Tenemos, pues, ante nosotros una luz viva. Añadámosle, ahora, la de ser breve, instantánea: "ya que se va a encender, muérese la cente-

lla" (VI, II, 4).

2.- "saetas"

La saeta hiere y golpea al que la recibe. No viene de la nube, como la centella; tiene que ser lanzada por alguien.

Sabemos que esta "saeta" no procede del odio, sino del amor²⁴. Se nos da, además, otra peculiaridad: es una "saeta de fuego" (VI, XI, 2); es, por decirlo así, fuego en forma de saeta. El alma es asaeteada "que hay en lo interior quien arroje estas saetas" (VII, II, 6). Agudo proyectil "llega a las entrañas... y que, cuando de ellas saca la saeta el que la hiere, verdaderamente parece que se las lleva tras sí, según el sentimiento de amor siente" (VI, II, 4). Los efectos de esta "saeta" son de amor.

3.- "cometa"

Es el cuerpo celeste errante, señal luminosa. La nota presentada por la edición de la B. A. C.²⁵, nos dice ser tal la idea que tenía Santa Teresa "prescindiendo de la extraña noción científica" que se daba en aquellos tiempos. La Santa presenta, ahora, este símil luminoso que atrae la atención de la "misma persona descuidada y sin tener memoria en Dios, Su Majestad la despierta a manera de una cometa que pasa de presto". El alma abre los ojos al paso de este astro de dorada cola, luz zigzagueante. (VI, II, 2).

4.- "relámpagos"

Producido por una descarga eléctrica, estalla la vivísima luz del relámpago de potencia tan alta como repentina, con resplandores intermitentes. Así se muestra -en las visiones imaginarias- la Sacratísima Humanidad de Cristo que aparece y desaparece "con tanta presteza, que lo podríamos comparar a la de un relámpago" (VI, IX, 3).

5.- "rayos"

Para Santa Teresa, el rayo tiene las siguientes significaciones: a) representa la línea luminosa proyectada por ese "sol resplandeciente", situado en el "centro" del Castillo: "el sol estándose en el cielo que sus rayos tienen tanta fuerza que no mudándose él de allí, de presto llegan acá" (VI, V, 9); b) identifica "el sol y sus

rayos", así como "el alma y el espíritu, que son una misma cosa" (Ibid.); c) efectos destructores en "lo muy hondo y íntimo del alma adonde este rayo, que de presto pasa todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural y lo deja hecho polvos" (VI, XI, 2). El contexto confirma la idea de rayo en esas tres acepciones: "rayo de sol" que calienta y construye; la identidad entre "los rayos y el sol"; por otra parte, al "destruir", deducimos que se trata de la chispa eléctrica de fuego, lanzada por las nubes. En este caso, la destrucción es benéfica para el alma.

Toques de fuego

"La centella... en el alma", "la saeta... que la hierre", "la cometa que... la despierta", "el rayo, que... a nuestro natural deja hecho polvos", establecen con el alma un contacto, a manera de toque sustancial.

En el Cántico Espiritual, San Juan de la Cruz nos dará la definición de estos toques:

... este toque de centella... es un toque sutilísimo que el Amado hace al alma a veces,... de manera que la enciende el corazón en fuego de amor, que no parece sino una centella de fuego que saltó y la abrasó... toque de centellas salidas del divino amor que pegó centella... (Canc.25, 5).

Santa Teresa, teóloga y artista, nos explicará esa misma esencia en el molde lingüístico de motivos poéticos tales como los analizados: centella, saeta, relámpago, cometa y rayo. Hatzfeld nos dice que estos toques de fuego teresianos son los "gherinen" de Ruysbroeck ²⁶.

Nube inflamada

Otras veces, lo que percibe el alma no son toques diminutos, sino nubes inflamadas. Esto ocurre en las visiones intelectuales (Séptimas Moradas). Se le muestra al alma "la Santísima Trinidad, todas tres personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad" (VII, I, 6). Es decir, el alma ve algo en llamas, inflamado.

Esta comparación toca los límites de lo inaudito. ¿Cómo sería esa nube llameante en claridades? ¿Qué dimensiones tendría esa área inflamada? ¿Pertenece al miste-

rio del más allá! Pero sí podemos asegurar que refulge en el centro de esta mística teología la esencia de un ígneo dogma: "Santísima Trinidad, todas tres Personas... y estas Personas distintas... una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios" (VII, I, 6). Todo en llamas, como una "nube en llamas".

Nadie puede dudar de la belleza de este símil incendiario. Porque si las nubes -blancura de agua y vapor- atraen nuestras miradas... ¿qué poder sugestivo no tendrá esa nube de nacarado fuego, intrépida en su cinetismo, penetrante hasta el espíritu del alma?...

Cierra este estudio sobre el fuego en movimiento, luz en el espacio, el símil con el que Santa Teresa explica el vuelo del espíritu: "con la presteza que sale la pelota de un arcabuz, cuando le ponen el fuego, se levanta en lo interior un vuelo" (VI, V, 9).

b) Efectos del fuego

Consecuencias del fuego son: 1. "herida"; 2. "inflamaciones"; 3. "combustión y destilación"; 4. "humo"; 5. "calor"; 6. "abrasarse".

1.- "herida"

El resultado de "la saeta que hiere" es la herida de amor: "en las sestas moradas, adonde el alma ya queda herida del amor del Esposo" (I, 1). San Juan de la Cruz, en la Llama de amor viva habla de esa "regalada llaga", del "toque delicado" (Canc. II) con el que el Verbo toca al alma. Santa Teresa describe también una de estas heridas, producida por un toque de fuego. Me refiero al fenómeno místico de la transverberación que la Santa refiere en el Libro de la Vida:

... vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo... víale en las manos un dardo de oro largo y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegava a las entrañas; al sacarle, me parecía las llevaba consigo y me dejava toda abrasada en amor grande de Dios. (XXIX, 13)²⁷.

A quince años de distancia aproximadamente (el Libro de la Vida fue escrito en 1561-62 y el Castillo Interior en 1577) se perfila una diferencia entre estas dos heri-

das. Según el pensar de San Juan de la Cruz, en la Transverberación la herida está producida por el fuego del Espíritu Santo ²⁸, mientras que la herida que se nos relata en las Sextas Moradas está causada "por el amor del Esposo", por el Verbo Humanado ²⁹. Es decir, en la primera hay una nota más universal, en la segunda entra algo más particular e íntimo.

2.- Inflamación

La antilogía se hace presente con la "inflamación delectosa" (VI, II, 8) y la "inflamación" (VII, I, 6), aunque este fenómeno es contemplado por el alma antitéticamente "por vista, aunque no es vista" (VII, I, 6). Esta endíasis paradójica -tan común a la Santa- ("pena sabrosa", "dolor amoroso", VI, II, 6), lleva al alma a desplegar una especie de energía desbordante en el servicio de ese Amado, que es Luz. No es enfermedad que postre, sino que impulsa a la actividad y al esfuerzo.

3.- Combustión y destilación

Otro fenómeno que deducimos de los cuerpos en combustión, es la transformación de líquidos en vapores, y así "cuando el fuego de adentro es grande, por recio que sea el corazón destila como hace un alquitara" (VI, VI, 8).

4.- Humo

La presencia del fuego es delatada por el humo: "fuego que está humeando" (VI, II, 2).

5.- Calor

Uno de los efectos del Sol y la luz es proporcionar calor. Y así tenemos ese divino "Sol que da calor a nuestras obras" (I, II, 5). Asimismo, el Espíritu Santo envía su "calor" (V, II, 3). Tampoco falta la temperatura cálida que hace germinar la semilla: "con el calor, en comenzando a haver hoja en los morales, comienza esta simiente a vivir" (V, II, 2).

6.- Abrasarse

El fuego purifica el alma: "abrasada toda ella como un Ave Fénix, queda renovada" (VI, IV, 3). Este quemarse es propio también de los ángeles que "apartados de todo lo corpóreo, para espíritus angélicos es estar siem-

pre abrasados en amor" (VI, VII, 6). Amor quemante acompaña a los grandes ímpetus del éxtasis y "ansí esta alma" vive en esa fase mística "abrasándose en sí misma" (VI, XI, 2).

c) Evocaciones sensoriales asociadas al fuego

El vocablo "fuego", que hemos visto repetirse, despier- ta sensaciones visuales coloristas inherentes a él. En las Sextas Moradas, podríamos asociar una escala de ro- jos correspondientes a las diversas clases de "fuegos" que se han ido presentando. Desde el "fuego encendido" a la "viva centella"; desde las "llamas" a la "lumbre del brasero"; de los "eléctricos resplandores de los relámpagos" al fuego incandescente de la "saeta"; del "ro- jo" de la "herida de amor" a las "brasas cenicientas".

Sin embargo, Santa Teresa apenas menciona esa escala de tonos, que nosotros podemos deducir sólo a través de los sustantivos que los representan puesto que los adje- tivos coloristas permanecen en la sombra.

Encontramos, ahora, lo auditivo en los vocablos que hablan del chisporroteo y la crepitación, y en las des- cargas eléctricas de las chispas de luz.

Lo olfativo en el aroma fragante que exhala ese "bra- sero" divino.

Lo táctil en la herida de amor y los toques sustancia- les.

En síntesis: de este fuego -combustión divina- se desprende algo flogístico que invade todo el área sensi- tiva de los once capítulos de que constan las Sextas Mo- radas.

d) Fuego ascético

En estas soberanas alturas de gracias místicas, tan marcadas, como son los toques sustanciales, la herida de amor, nos parece poder prescindir del fuego ascético. Mas esta luz nunca falta en la espiritualidad teresiana. En las Exclamaciones, Santa Teresa escribe: "¡Oh, Señor, qué de maneras de fuegos hay en esta vida! ¡Oh, con cuán- ta razón se ha de vivir con temor! Unos consumen el alma, otros la purifican" (IX, 2).

Da pauta este pensamiento para centrar nuestro inte- rés en dos clases de fuego que arden en los textos de las Sextas Moradas. Me refiero al fuego purificador del

purgatorio y al fuego eterno que abrasa al alma sin consumirla: fuego del infierno.

1.- Fuego del purgatorio

La visión beatífica no se efectuará sino cuando el alma posea una mirada limpia. Así "los que han de entrar en el cielo se limpian en el purgatorio" (VI, XI, 6).

La Santa piensa que merece sufrir este fuego, por lo que hace una súplica a quien se adentra en sus escritos: "os pido que... cada vez que leyerdes aquí... le pidáis... para mí, que me perdone mis pecados y me saque del purgatorio, que allá estaré quizá, por la misericordia de Dios, cuando esto se os diere a leer" (Concl. 4).

Podríase objetar: ¿cómo pueden sufrir el fuego si no tienen cuerpo? Mas la contestación es fácil: este fuego tiene la particularidad de quemar precisamente el alma. La misma Santa nos lo dice: "cuán más recios son los sentimientos de ella que los del cuerpo, y se le representó ser de esta manera los que padecen en purgatorio, que no les impide no tener cuerpo para dejar de padecer mucho más que todos los que acá, tiniéndole, padecen" (VI, XI, 3).

El purgatorio es el lugar de purificación, donde se expían y limpian las manchas del pecado. Santa Teresa, a veces, emplea el verbo "purgar", refiriéndose a los sufrimientos temporales que se adelantan a padecer las almas en el mundo y que por atrocés no serán tan grandes como los del Purgatorio. Teresa de Ahumada, "enemiguísima de ser monja" (V., II, 8), llega a contemplar luces deslumbrantes en las más altas cumbres de la unión mística, quizá porque antes había contemplado con temor luces ascéticas purificativas: "aunque no acavava mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era mejor y más seguro estado... forzándome a mí mesma con esta razón: que los trabajos y pena de ser monja no podía ser mayor que la del purgatorio" (Ibid., IV, 5).

2.- Fuego del infierno

El fuego del infierno es terrible, eterno. Este tormento no purifica; quema y, además, acrisola la culpa: "aquellos que están en el infierno... siempre padecen más y más... siendo el tormento del alma tan mas recio que los del cuerpo... terribles y eternos tormentos" (VI, XI, 7).

La nota distintiva que da Santa Teresa a este fuego

es el de tormento. Luminosidad extraña donde no se ve nada agradable, sólo "verán... lo que les dará tormento y pena" (E. XI, 1). Y el precio con que se compra esta espantosa vista es el de una sola falta mortal: "Vi cuán bien se merece el infierno por una sola culpa mortal" (V, XL, 10). Igualmente, en la tierra se pueden comprar méritos para librarse de ese fuego tenebroso: "Y ¡cómo se holgarán si ven alguno librarse del infierno por la limosna que les ha hecho!" (C., II, 10).

IX

GRANDES CLARIDADES

Se presentan grandes claridades en las Sextas y Séptimas Moradas de nuestro Castillo. Entre ellas: "ésta (VI) y la postrera (VII) se pudieran juntar bien, porque de la una a la otra no hay puerta cerrada" (VI, IV, 4).

En esta majestuosa Torre del Homenaje del recinto-fortaleza, corren airecillos tan sutiles que la luz se derrama confiada sin encontrar enemigos que se lo impidan.

La mirada, purificada por el fuego y la llama, contempla en esta sala de estrado -centro del Castillo- una lluvia de claridades, que penetran en raudal de oro sobre el alma reverente y extasiada, ante el lirismo arrebatador de golpes de luz. Son éstos: éxtasis, arrobamiento, arrebatación, rapto, vuelo del espíritu, visiones, desposorio y matrimonio espiritual.

Ver sin ver

Antes de penetrar en las grandes claridades, hay que precisar un hecho prodigioso. En los umbrales de la mística, Dios suspende sentidos y potencias que caen por tierra, incapaces, deslumbrados por la luz maravillosa³⁰. Se realiza el inaudito portento: para contemplar estas purísimas claridades... primero, hay que estar ciego, por la antítesis de un ver sin ver. En el cielo, el cuerpo desaparece; ya no se necesitan los sentidos y, a veces, ni las potencias. El conocimiento espiritual se recibe por una luz espiritual. Luz que va, directamente, de Dios al alma. La vista de esta luz queda tan grabada que "nunca jamás se olvida" (VI, IV, 5).

Literariamente, encontramos aquí el símil adecuado: "manda el Esposo cerrar las puertas de las moradas, y aun las del castillo y cerca" (VI, IV, 13). Se reitera que "este gran Dios, y no quiere estorbo de naide, ni de

potencias, ni sentidos; sino de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que El está queda abierta para entrarnos" (Ibid., 9).

Parece como si hubiera recibido un divino hachazo -que la trastorna- antes de entrar en el cielo. Porque el alma vive ya en esa región celestial: "metida en este aposento de cielo impíreo que devemos tener en lo interior de nuestras almas... cuando está así el alma en éstasi" (Ibid., 8). Ciertamente que este estado no es continuo, sino que se presenta a intervalos: "almas que a tiempos gozan tan de veras de cosas del cielo" (VI, I, 2).

Llevada a esa alta visión contemplativa, sumergida en la Luz "el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios, ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad" (VI, IV, 3). Abajo queda la tierra -tiniebla rasgada tan sólo por la oscura luz de la fe-, subimos ahora al cielo a contemplar la luminosidad de una fe sin ropajes.

La claridad es de otra clase, pues proviene de otra "Luz". Algo "muy diferente de en esta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá" (VI, V, 7).

El alma posee capacidad para percibir esa luz a causa de esa misma luz que internamente la está alumbrando: porque "si no hubiera más luz interior, no entendiera tan grandes misterios" (VI, IV, 6). A la par comunícasele una luz intelectual para comprender el "conocimiento de la grandeza de Dios... propio conocimiento y humildad" (VI, V, 10-).

Luz derramada

Hemos visto que a la privación de sentidos y potencias (-vaciar) añádese un elemento decisivo: la percepción de una luz infusa (-llenar). Luz divina que apareció en las IV Moradas del Castillo y que ha ido aumentando. ¡Influencia especial de Dios sobre el alma a la que directamente ilumina y esclarece!

Las diferentes variaciones que adopta el éxtasis se deben a diferentes maneras de percibir la luz:

- en el éxtasis, el alma desfallece a la vista de una luz suave y delicada;
- en el arrobamiento ³¹, la luz preséntase con cierta violencia;
- en el arrebataimiento, a la violencia únese la ra-

pidez;

- en el vuelo del espíritu el aire-luz es tan impetuoso que no se puede resistir. El alma se siente transportada a "otra luz", a otros lugares "otra región muy diferente" (VI, V, 7) donde se "le muestran grandes cosas... algo de la tierra adonde ha de ir... adónde ha de ir a descansar" (Ibid., 9).

En resumen, las modalidades del éxtasis responden a la suavidad, a la violencia, a la violencia-rapidez y a la impetuosidad.

Visiones

En el estadio de la unión extática, a la sombra de esa misteriosa luz, Dios favorece al alma con unas comunicaciones espirituales donde se le muestran Personas Divinas, hechos y sucesos.

Este fenómeno místico es en sí la captación de una vista sobrenatural. Mas según sea la aprehensión, las visiones se clasifican en corporales ³², imaginarias ³³ e intelectuales ³⁴, según sean percibidas por los ojos corporales, o los de la imaginación y el entendimiento respectivamente.

En los tiempos en que escribió su Autobiografía (1561-62), nuestra Santa habla alguna vez de las visiones corporales "sólo las que se ven con los ojos corporales era de las que me parecía a mí había de hacer caso" (V., XXX, 4). Sin embargo, en el Castillo Interior (1577) no encontramos el mismo entusiasmo por esta clase de visiones sino la indiferencia, ya que apenas las menciona.

Visiones imaginarias

La presencia del Señor en el alma es captada por Santa Teresa en el cauce de las visiones imaginarias que tienen su expresión en el capítulo IX de las Sextas Moradas. Impresión de lo divino en la pobre naturaleza humana, por la rápida visión halagadora de la imaginación y de la fantasía. De ellas se sirve Dios; y de ellas nos dirá la sin igual visionaria que "son más conformes a nuestro natural" (VI, IX, 1), puesto que este natural se identifica con facilidad con las impresiones las cuales hieren los sentidos más vivamente.

Por eso, intuitivamente, la Santa elige, acertando en el blanco, los símiles heridores que se reflejen en la retina con más deslumbrantes destellos, y el vocabulario

que llama a regiones siderales, doradas por resplandores. Señala: "la pieza de oro", la "piedra preciosa", "la joya" (VI., IX, 2); "el admirable resplandor de la piedra" (Ibid., 3), o sencillamente "resplandor" (reiterado varias veces, Ibid., 4); "mirando al sol", "sol", "diamante", "luz infusa", "holanda", "presencia de tan grandísima majestad". Si examinamos estos textos veremos que implícitamente llevan un reflejo de luz, todos responden a una filiación de joya y sol.

La comprensión de estas visiones imaginarias nos llega a través de un símil encantador de tan sencillo, tan teresiano. Me refiero al del "relicario de oro". Porque así como este estuche guarda una joya de valor, así en el estuche del cielo se guarda al Señor, como piedra preciosa en oro engarzada. De pronto, "de presto" el dueño de la joya abre el relicario "quiere alguna vez abrirla" y aparece la piedra con todo su esplendor (VI, IX, 2, 3).

Entramos en la zona de la Luz que se entrega: "Nuestro Señor es servido regalar más a esta alma" (VI, IX, 3) y no encuentra cosa mejor que presentarle su "imagen gloriosísima" (Ibid.)

Referente a estas "visiones", podríamos señalar tres rasgos que las definen:

- 1o. Estas visiones se conceden al alma sólo cuando el Señor quiere. (El guarda las llaves del "relicario": "él se quedó con la llave, y como cosa suya abrirá cuando nos la quisiere mostrar... la manera de abrirle sólo la sabe cuya es la joya" (VI, IX, 2).
- 2o. Estas visiones son rapidísimas. (Las imágenes vienen de "presto", "es con tanta presteza", a manera de "relámpago" (Ibid. 3).
- 3o. Estas visiones no se pueden olvidar jamás; quedan grabadas in aeternum: "queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin la pueda gozar" (Ibid.)

En resumen: estas visiones las recibe el alma por don del Señor; son instantáneas; y no se pueden olvidar nunca.

Resucitado

La victoria sobre el pecado y la muerte se prende en la "visión imaginaria de su sacratísima Humanidad" (VII, II, 1). Cristo se aparece al alma en cuerpo y alma gloriosos "como después de resucitado" (Ibid.). Este adjetivo lleva implícitamente luminotécnicas riquezas, ya que se trata de las cuatro dotes que poseen los cuerpos glorificados: claridad, agilidad, sutileza e inmortalidad³⁵. Propiedades que indican un común denominador de transparencias angélicas. Esta visión, además, realizase después de la comunión ("acabando de comulgar", Ibid.); es decir, el Señor hace acto de presencia en un albo ambiente, cuando el alma está vestida con el hábito de lirios de las especies sacramentales.

Esta visión -el encuentro con Cristo Resucitado- va encajada en un juego trimembre, de vocablos abiertos a la luz: "con forma de gran resplandor y hermosura y majestad" (Ibid.).

Visiones intelectuales

El capítulo VIII de las Sextas Moradas, está dedicado a las visiones intelectuales. Luz que se comunica a lo más hondo del espíritu: luz que no pasa ni por los sentidos ni por las potencias. Privada del conocimiento sensitivo e iluminativo, el alma recibe una luz tan espiritual que no la pueden ver ni "con los ojos del cuerpo ni del alma" (VI, V, 8) y sólo se llega a ella por "un conocimiento admirable que yo no sabré decir" (Ibid.). Reitera la experiencia: "siente cabe si a Jesucristo Nuestro Señor, aunque no le ve ni con los ojos del cuerpo ni del alma" (VI, VIII, 2). A esto se le llama visión intelectual, pero ni la misma Santa sabe en qué se basa este título "no sé yo por qué" (Ibid.). Amplifica este mismo pensamiento en el retruécano tan típico en la pluma tere-siana: "cómo se entiende que es Cristo... Eso no sabrá el alma decir, ni puede entender cómo lo entiende" (Ibid., 6). Sólo le queda al alma adorar lo inefable en el silencio de su morada interior, porque ya vemos que no puede decir lo que ve y porque en verdad no ve pero sí ve... Aquí, el balbuceo inefable...

Referente a lo temporal, esta clase de visiones duran mucho tiempo: "no es como las imaginarias, que pasan de presto, sino que dura muchos días, y aun más que un año alguna vez" (Ibid., 3).

En resumen: a) la luz se comunica directamente de Dios al entendimiento, sin pasar por los sentidos ni por la imaginación; b) duran mucho tiempo.

En la fusión de la luz

La diferencia existente entre "desposorio espiritual" y "matrimonio espiritual", Santa Teresa lo explica con dos símbolos de luz:

"desposorio"

pueden separarse

... como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, u que el pabilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, u el pabilo de la cera.

"matrimonio"

no pueden apartarse

... u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz.

(VII, II, 4).

La diferencia está, específicamente, en que en el "desposorio" puede surgir una separación; en el "matrimonio" ya no es posible dicha separación, es indisoluble:

"como le hay entre dos desposados"

"a los que ya no se pueden apartar"

(Ibid., 2).

Matrimonio espiritual

La palabra espiritual es ya un indicio de transparencias y luz. Lo oscuro, opaco, hay que desterrarlo, "apartarse en ellos todo lo que es corpóreo en el alma y la dejase en puro espíritu, para que se pudiese juntar en esta unión celestial con el espíritu increado" (VII, II, 7).

Si alguna vez no realizamos esta unión, se debe a nuestra negligencia: "mas como faltamos en no disponer nos y desviarnos de todo lo que pueda embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida" (Ibid., 8).

Y cita Santa Teresa a San Pablo:

El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El (Ibid., 5).

¡Fusión de la luz finita con la Luz infinita, espíritu con Espíritu! Ya "queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios, que como es también espíritu... ha querido juntarse con la criatura, que así... no se quiere apartar El de ella" (Ibid., 4). ¡Ya todo es espiritual en el alma-esposa que aparece divinamente transfigurada! ¡Triunfo completo de la Luz!

En las Séptimas Moradas, este espiritual matrimonio aparece adjetivado así: "matrimonio espiritual" (II, 2; II, 3; IV, 6); "espiritual matrimonio" (I, 2); "divino matrimonio" (I, 5); "soberano matrimonio" (II, 5); "divino y espiritual matrimonio" (II, 1).

Cielo

Vivimos ya en lo íntimo de la Morada de la Luz. Si ahora recordamos que Dios está en el centro del alma y Dios es cielo, no será aventurado afirmar que el cielo trasladóse al centro del alma y ésta ha quedado constituida en "otro cielo" (VII, I, 3). Dios hace del alma un cielo.

alma = cielo

Descansemos al presente en el aire puro de este cielo y en los tranquilizadores textos, donde como antídoto a toda desesperación, afirmase que el hombre es poseedor de una dulce Presencia luminosa:

... este cielo pequeño de nuestra -adonde está el que la hizo... (C., XXVIII, 5); "Porque así como la tiene en el cielo, deve tener en el alma una estancia adonde sólo Su Majestad mora, y digamos otro cielo... (VII, I, 3).

Este concepto alma-cielo entra en la órbita del más puro pensamiento ortodoxo católico. Respetemos, pues, este fundamento teológico ³⁶ que da una sólida consistencia a las imágenes poéticas anteriores: "alma que eres un cielo".

Pero podemos adentrarnos más. Hemos de llegar al goce estético ³⁷ que arranca de la contemplación, de este centro-cielo donde la Santísima Trinidad irradia por do-

quier Luz Infinita. Sería poco hacer énfasis sobre la belleza y el goce que despierta en nuestro psiquismo esta creación estético-literaria teresiana. Serían pocas las palabras para expresar ese sentimiento indecible, siempre indecible. Sólo queda una solución: caer de rodillas y adorar el prodigio.

El empíreo

Que Santa Teresa hace distinción entre varios cielos no puede dudarse:

... el cielo impíreo -adonde está Nuestro Señor- no se mueve como los demás...
(VII, II, 9).

La expresión "como los demás" se refiere indudablemente a "otros", a los "otros cielos", los que rodean este "empíreo" en luminoso despliegue de bóvedas celestiales. "Cielos" en movimiento alrededor de un "cielo":

... este aposento de cielo impíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas...
(VI, IV, 8).

Si bien es verdad que el alma es toda un cielo, sin embargo hay dentro de ella un aposento escondido, allá en lo más interior.

La tradición literaria considera el empíreo ³⁸ -en el mundo greco-latino- como la parte más elevada de los cielos, donde reinaban los dioses paganos. Al parecer, Santa Teresa (que no sigue, naturalmente, esta interpretación) recoge el significado que daban en la época sus contemporáneos. Uno de ellos, Fr. Luis de Granada en la Introducción del símbolo de la fe nos transmite el pensamiento religioso sobre el empíreo, o sea el cielo más cielo que los otros cielos porque es sede de la Divinidad.

... el cielo superior es mucho mayor en cantidad que su inferior, y así subiendo por todos ellos hasta el Empíreo (cuya grandeza no se puede explicar), el cual es palacio real y morada de Dios... ³⁹

Léxico de claridades

Santa Teresa, tan amante de la verdad, "moriría por aquella verdad" (VI, III, 7), gusta de corroborar sus afirmaciones con expresiones como éstas: "muy claramente" (III, II, 1), "más claridad" (IV, II, 7), "se entiende claro" (IV, III, 9), "ve claro" (VI, I, 4), "tan claro" (VI, III, 12), etc. Innumerables serían las citas a este respecto. Tiene una constante inquietud: dejar todo bien claro; plácele dejarlo todo bien clarificado, a la luz verdadera.

Señalado este rasgo que cada quien puede comprobar en la prosa teresiana, pasemos ahora a las Quintas y Terceras Moradas donde hay una zona poseedora de un léxico de claridades, determinado por los vocablos: 1. "maravillas"; 2. "riquezas"; 3. "tesoros"; 4. "bienaventurado"; 5. "beatus".

1.- Maravillas

La reiteración de esta palabra pone ante nuestra vista un complejo de maravillas, que brillan a la luz: "mostrar sus maravillas" (V, I, 12); "havréis oído sus maravillas" (V, II, 2); "alabarle por sus obras y maravillas" (V, I, 8); "considerar las maravillas" (V, II, 2); "no podemos alcanzar sus maravillas" (V, I, 3).

2.- Riquezas

La luz arranca a esta palabra lumínicos reflejos: "riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas" (I, 1); "buscavan este tesoro... este tesoro escondido" (V, I, 2); "comprar sus riquezas" (V, I, 3).

3.- Bienaventurado

"A los que por la misericordia de Dios han vencido estos combates y... entrado a las terceras moradas, ¿qué les diremos sino "bienaventurado el varón" (I, 1); Idea que reitera: "con razón le llamaremos bienaventurado" (Ibid.); y la "bienaventuranza que hemos de pedir es estar ya en siguridad con los bienaventurados" (Ibid., 2).

4.- Beatus

Santa Teresa subraya su pensamiento sobre los bienaventurados con una doble forma latina:

«Beatus vir, qui timeo Dominum» 40
(III, I, 4)

El bienaventurado, "beatus", es el que participa ya de los bienes celestiales, el que disfruta de la mayor ventura, el que goza del "lumen gloriae", de la visión directa de la "Luz".

X

ZONA DE OSCURIDAD

A la zona de claridades se opone una sombría. Región que aparece escalonada por los siguientes matices de negrura: tinieblas, cequedad, oscuridad, sombras, opacas bestias, demonios, turbaciones, engaños, vocablos oscuros y similes negros.

Tinieblas

El dominio de las tinieblas está situado topográficamente fuera del Castillo: en la "ronda" del mismo. Ahí reinan las tinieblas entre ramalazos de negras culpas. Gobiernan los siete pecados capitales. En sus avanzadillas, tremola el estandarte de una noche sin ocaso, la radical antítesis de la luz.

Estas tinieblas pueden invadir el Castillo. Cuando el alma comete un pecado mortal: "No hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra, que no lo esté mucho más" (I, II, 1). Y, son de tan alta potencia "que con estarse el mismo Sol... en el centro... la pobre alma queda hecha una misma tiniebla" (Ibid.)

Cequedad

Las almas poseídas por el espíritu de las tinieblas yacen en la imposibilidad de ver la luz:

... estas desventuradas almas es así que están como en una cárcel oscura, atadas de pies y manos para hacer ningún bien que les aproveche para merecer, y ciegas y mudas. (VII, I, 3).

y aunque alumbre la "luz" no pueden verla:

... por no ser ella capaz para recibir la luz... (Ibid.).

Vemos, pues, que se agostan en desesperante incapacidad: "ciegas" no pueden ver; "mudas" no pueden hablar. Y, todavía más terrible: aunque quieran acercarse a la luz no les es posible porque se encuentran "atadas de pies y manos". Añádese a esto otro dato exasperante: nadie las puede llevar hacia la Luz. El camino está cortado por la limitación de los muros de una cárcel. Nadie puede acercarse al terrorífico lugar: sin vista, sin panorama, oscuro.

Algunas veces, la ceguedad no es absoluta:

¡Oh ceguedad humana!, ¿hasta cuándo, hasta cuándo se quitará esta tierra de nuestros ojos; que aunque entre nosotras no parece no es tanta que nos ciegue del todo, veo unas motillas, unas chinillas" (VI, IV, 11).

Otras, la "ceguedad" es garantía del matrimonio espiritual; la privación de la vista física, prenda de beatífica visión:

... el Señor la junta consigo; mas es haciéndola ciega y muda -como lo quedó San Pablo... (VII, I, 5).

Oscuridad

Según Santa Teresa "en estas moradas primeras aun no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey" (I, II, 14). Entramos, pues, en unos lugares en los que la luz escasea, en una zona de penumbras. Esta carencia de iluminación la expresa, además, con el vocablo "escuridad":

... estas moradas... aunque no están escurcidas y negras como cuando el alma está en pecado, está escurcida en alguna manera... (Ibid.);

"alguna" es "algo" y no "todo". Se recibe un poco de luz. Alguna oscuridad deja margen a un resto de luminosidad.

Vemos que -aunque en forma tenue- se presenta la oscuridad en esa franja de luz y sombras.

Las potencias del alma también pueden adquirir esta tonalidad. Con un cariz más agudo aparece así pintado el entendimiento: "está... tan oscuro... que no es capaz de ver la verdad" (VI, I, 9).

Sombras

Desde los primeros aposentos de nuestro Castillo donde los trazos sombríos se dibujan y viven realmente, hasta en las últimas Moradas del mismo -estado de la más subida contemplación-, no falta la alusión ascética de un alerta contra las sombras. A veces, ésta cristaliza en la nota compasiva del ruego por los que sufren la oscuridad.

En las Moradas Primeras, el alma tiene sombras en los mismos ojos "Como si uno entrase en una parte adonde entra mucho sol y llevase tierra en los ojos que casi no los pudiese abrir" (II, 14). Y no puede gozar de la claridad por "el impedimento u cosas de estas fieras y bestias... no le dejan ni parece que puede descabullirse de tantos impedimentos" (Ibid.). Tiene una angustia: quiere abrir los ojos (luz) y tiene que cerrarlos (sombras). Hemos visto, además, que se reitera la palabra "impedimento" en singular y en plural. Esto indica que son uno y varios los obstáculos. O sea que la transparencia de este primer círculo luminoso se oscurece por una sombra o por varias sombras.

En las Cuartas Moradas, las sombras rara vez atraviesan este recinto. Mas si lo hacen no son sombras porque no causan ninguna oscuridad:

En estas moradas pocas veces entran las cosas ponzoñosas (-sombras), y si entran no hacen daño, antes dejan con ganancia. (I,3).

En las Séptimas Moradas, las sombras hacen su aparición brevemente: "Verdad es que dura poco -un día lo más u poco más-, y en este gran alboroto, que procede lo ordinario de alguna ocasión... entonces se juntan todas las cosas ponzoñosas del arrabal y moradas de este castillo, para vengarse de ellas por el tiempo que no las pueden haver a las manos" (IV, 1-2).

Opacas bestias

Asaz opacidad encontramos en las horribles "cosas malas... que entraron con él no le dejan advertir a la luz" (I, II, 14). Ahora el lenguaje tremendamente expresivo de la Santa, revela la existencia de sombras opacas en la forma "savandijas" (Ibid., 8), reiterada en "tantas savandijas" (I, I, 8) "que ni le dejan ver la hermosura del castillo ni sosegar" (Ibid.). A éstas se unen las bestias "savandijas y bestias" (Ibid., 6), y tienen tanta influencia estas "fieras y bestias que le hacen cerrar los ojos para no ver sino a ellas" (I, II, 14). Estos reptiles pequeños y repulsivos se agrandan con las "culebras y víboras" (I, II, 14) que dejan regadas las piedras del suelo de nuestro Castillo, con el veneno de "cosas emponzoñas" (Ibid.). El aire también se ensombrece con el polvo de "cosas tan ponzoñas" (Ibid.) y la atmósfera se hace más sombría y densa si cabe.

Al presente, las sombras parece que se multiplican; consideremos que son unas sombras inquietas, sombras en movimiento. Sombras que saltan, que trepan, que se arrastran. Sombras que van y vienen. ¡Inquietas siluetas de culpas, proyectadas aquí y allá por el pecado!

Demonios

Estos siniestros espíritus aparecen en tropel: "como el demonio siempre la tiene tan mala (intención) deve tener en cada una muchas legiones de demonios para combatir" (I, II, 12). Seres que luchan con sus ardides infernales: "en pocas moradas de este castillo dejan de combatir los demonios" (Ibid., 15).

Turbaciones

Las turbaciones se manifiestan en cierta sensación de intranquilidad: "no podemos sosegar" (II, 9); de un desagradable malestar físico: "como si a uno muerde una víbora se emponzoña todo y se hincha" (II, 5).

Lo "turbio" no sólo es percibido por el sentido de la vista, sino también por todos los órganos de las sensaciones que reciben una impresión de concentrado desorden: "¡Qué turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ellos!" (I, II, 4). Expresión que pudiera extenderse a todos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Y las potencias: memoria, entendimiento y voluntad experimentan lo mismo: "¡Qué turbados... los alcaides y mayordomos y mastresalas... que son... las potencias" (Ibid.).

Otras turbaciones se presentan a través de los alborotos: "alborotos de sollozos" (IV, II, 1), "gran alboroto" (VII, IV, 2); de la confusión: "grandísima confusión" (VI, VIII, 4); del desasosiego: "desasosiego y guerra" (IV, I, 12); y la inquietud: "les queda una inquietud que no se pueden valer" (III, II, 5). Tanto desconcierto sume al alma en un tremendo estado de indecisión: no sabe qué hacer "barahunda que aquí ponen los demonios y las aflicciones de la pobre alma, que no sabe si pasar adelante u tornar a la primera pieza" (II, 4). Mas la Santa ya deja bien determinado cómo ha de reaccionar el alma en tales circunstancias: "os tengo escrito cómo os habéis de haver en estas turbaciones que aquí pone el demonio" (Ibid., 10).

Engaño

Santa Teresa nos dice del demonio que "son tantas sus sotilezas, que sabe bien contrahacer el espíritu de luz" (VI, III, 16). En las Moradas Quintas, suplica al Señor "del cielo luz" para darla a sus carmelitas y así éstas "no sean engañadas, trasfigurándose el demonio en ángel de luz" (I, 1). Las Moradas Segundas presentan un bellísimo contraste engaño-luz:

... no consintáis que esta alma sea engañada para dejar lo comenzado.

Dadle luz para que vea...
(6).

El engaño terrible es "no gustar de pensar en Nuestro Señor" (VI, VII, 15). Asimismo "nuestros pensamientos, que muchas veces nos engañan" (IV, II, 10) y "aun el mismo natural nos puede engañar" (V, I, 5). Donde el demonio hace sus "saltos y engaños" es en la imaginación" (V, III, 10). La "razón" ejerce ahora un oficio salvador y al alma "le representa el engaño... le representa en lo que paran todas las cosas, trayéndole presente la muerte... cómo algunas súptas" (II, 4). Por el contrario, "los demonios" hacen "los contentos de él (mundo) casi eternos" (II, 3). Ni que decir tiene que el "alma... engañada... va perdida" (VI, I, 3), vive en la mentira.

Vocablos oscuros

Ciertas palabras aunque en sí sean incoloras, llevan en sí notas de oscuridad o apuntan a ella. Entre éstas mencionamos: "pecados", "tormentos", "penas", "trabajos", "enfermedades", "dolores", "sequedades", "mentiras" y

"miserias". Ya de los pecados nos dice Santa Teresa que son como "un cieno" (VI, VII, 2); repite esta misma idea: "cieno de miserias" (I, II, 10); el alma se envuelve en sombras con "todo este tormento y aflicción (que no puede ser mayor...)" (VI, XI, 6); y se cierra todo horizonte abierto a la luz con el "apretamiento interior" (VI, I, 9), etc.

Símiles negros

Santa Teresa señoorea en la lengua, que se le acomoda, para obtener sus símiles negros:

Mas si sobre un cristal que está a el sol, se pusiese un paño muy negro, claro está que aunque el sol dé en él, no hará su claridad operación en el cristal. (I, II, 3).

Usa en ocasiones el vocablo "pez", tinta de pinos y abetos, extracto de trementina:

¿Cómo es posible que entendiendo esto no procuráis quitar esta pez de este cristal?
(I, II, 4).

Nos habla del efecto de negrura que produce la niebla sobre el cristal:

Dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro... (V., XL, 5).

¡Desdichada el alma que se planta en:

... fuente... de muy negrísima agua...
(I, II, 2).

La fantasía se fija ahora en ciertos ríos:

... cuán negras... son sus corrientes...
(Ibid., 10).

Un hermoso juego de palabras hace resaltar un contraste que podríamos llamar de blanco y negro. Al comparar estos adjetivos, el blanco se muestra más blanco, el negro se muestra más negro:

... parece una cosa blanca muy más blanca
cabe la negra, y al contrario la negra cabe
la blanca... (I, II, 10).

XI

LUZ Y SOMBRAS

El alma es encauzada hacia la Luz o hacia las Tinieblas. Ambos caminos se clarifican por el sonido. Se efectúa, como veremos, una traslación de lo fonético a lo luminoso. Consecuencia de las dos direcciones que señalamos son el trazo de dos campos sinestésicos. Son éstos:

- el de la sinestesia mística determinada por "hablas" divinas y "silbos" del Señor;
- el de la sinestesia diabólica caracterizada por "gritas" y "hablas" del diablo.

Sinestesia mística: "hablas divinas"

Una sola palabra, una tan sólo, basta para iluminar el alma: "con una palabra de éstas, que diga solamente... queda... con gran luz" (VI, III, 5); "con una palabra suya... parece no hubo nublado en aquel alma, según queda llena de sol" (VI, I, 10).

Un adjetivo de claridades acompaña estas "hablas": "en la claridad de la habla, que lo es tan clara" (VI, III, 12); "palabras decirlas muy claras" (Ibid., 16); "tan claro oír aquellas palabras" (Ibid., 12); "dado de Su Majestad, con una claridad" (VI, VI, 5).

El profundo y emocionado sentimiento religioso que imprimen las visiones intelectuales, se reafirma a veces con las "hablas" y, como resultado del complejo sinestésico visual-auditivo, enciéndese la bonanza para el alma temerosa navegante por los ignotos mares de la mística: «No hayas miedo, que yo soy» (VI, VIII, 3).

Especialmente, estas "hablas" divinas describen por

su construcción sintáctica círculos de luz. Así las "hablas" (que dan luz) son "de muchas maneras: unas parece vienen de fuera, otras de lo muy interior del alma, otras de los superior de ella, otras tan en lo exterior" (VI, III, 1).

Los efectos de estas "hablas" son los mismos que los de la luz: seguridad, quietud, confianza (VI, III).

Auditivo-visual

En las visiones imaginarias, la dulce voz de Cristo hácese Luz apremiante: "le dijo que era ya tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas y El tenía cuidado de las suyas, y otras palabras que son más para sentir que para decir" (VII, II, I). Por ellas, el Señor incita al alma para que tome los bienes celestiales (claridad) y deja, en cambio, la prenda de una recíproca promesa: se efectuará la fusión de la Luz de la Divinidad con la de la pobre naturaleza humana.

Hemos visto y comprobado que la traslación luminosa a lo sonoro se realiza a través del molde "le dijo". Por este medio, se hace posible el intercambio entre las cosas de Cristo y las de su criatura en una antítesis auditivo-táctil-visual: "coger" (el alma toma lo divino); "quitar" (Dios toma el alma y sus cosas).

En los siguientes textos, está claramente expresada esta función sinestésico-visual-acústica: "habla el Señor a el alma... con alguna visión intelectual" (VI, III, 12); "tan claro oír aquellas palabras... entenderlas, con las operaciones que hace la misma visión" (Ibid.) (-sonido-vista).

Este mismo fenómeno se asocia en los símiles del mundo de la naturaleza: al oír la palabra trueno, instintivamente asociamos el chispazo de luz producido en las nubes por una descarga eléctrica (acústico-luminosa). En este caso, después de haber leído y percibido esta doble impresión, la sinestesia se aleja al percatarnos del oxímoron de carácter catacrésico que se presenta: "trueno silencioso", "trueno, aunque no se oye ruido" (VI, II, 2).

Silbos

La llamada a la Luz se hace ahora por medio de un "silbo" que guía el alma hasta el "centro" del Castillo. "Silbo" del "Rey", del Buen Pastor:

Visto ya el gran Rey, que está en la morada

de este castillo,... quiérellos tornar a El y como buen pastor, con un silbo tan suave, que aun casi ellos mismos no lo entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada, y tiene tanta fuerza este silbo del pastor que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados, y métense en el castillo. (IV, III, 2).

La tónica literaria del buen pastor ⁴¹, reaparece en las Sextas Moradas. El alma es atraída por un silbo que no es "tan suave" como en las Cuartas Moradas; al contrario, es "tan penetrativo para entenderle el alma que no le puede dejar de oír... seña tan cierta que no se puede dudar" (II, 3).

Si siempre el motivo poético del Buen Pastor nos da una impresión estético-afectiva, pudiéramos decir que el amor y el sendero luminoso llegan ahora al alma por el conducto fónico de un caramillo celestial.

En ocasiones, este "silbo" tiene la particularidad de que no se percibe por los oídos:

... no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor, que no fué por los oídos -que no se oye nada... (IV, III, 3).

Visual-auditivo-aromático

La vista (lumbre), el sonido (chisporroteo de aquélla) se entrelazan con el aroma:

Entiende una fraganzia -digamos ahora- como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes; ni se ve la lumbre ni dónde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y aun hartas veces -como he dicho- participa el cuerpo. Mirad, entendedme, que ni se siente calor ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas... (IV, II, 6).

Gritas y hablas del diablo

Decíamos que el sonido puede llevar a las tinieblas. Se trata de las perturbadoras "hablas" que vienen del

demonio: el mal pastor de las almas.

Para establecer la diferencia entre las "hablas" del Señor (Luz verdadera) y las "hablas" diabólicas o de la imaginación (falsas luminarias), Santa Teresa da varias razones:

- Si son de la imaginación, ninguna de estas señales hay, ni certidumbre ni paz y gusto interior... (VI, III, 10).
- ... será no habla tan clara, ni palabras tan distintas, sino cosa medio soñada. (Ibid., 12).
- ... lo de la imaginación es como quien va compuniendo lo que el mismo quiere que le digan poco a poco. (Ibid., 14)

La oscuridad preséntase por medio de las "gritas":

... una grito de las personas con quien se trata... (VI, I, 3).

También experimentamos a través de un léxico desagradable, impresiones de repulsa y turbación en los sentidos:

visual: culebras, víboras, savandijas, lagartijillas;

visual-auditivo: bestias bulliciosas, barahunda, batería que dan los demonios;

visual-gustativo: bestias ponzoñosas, savandijas ponzoñosas, cosas emponzoñosas.

(II)

visual-táctil: "lagartijillas... agudas, por doquiera se meten... agudas que son las lagartijas" (V, I, 5).

XII

ALMA-MARIPOSA

Metanoia: gusano-mariposa

Con el famoso símil del gusano "que es grande y feo" y se convierte en una "mariposica blanca muy graciosa"

(V, II, 2), Santa Teresa nos da un elemento clave: el proceso de la transformación del alma que ha llegado ya a alturas de las Moradas Quintas.

El contraste intensifica, además, la opacidad de la primera etapa (-gusano) y la claridad de la segunda (-blanca mariposa).

Tenemos, pues, una lógica consecuencia:

el gusano feo	la mariposica blanca
denso	transparente
<u>no refleja luz</u>	<u>refleja luz</u>

Santa Teresa pone ante nuestra vista una comparación sericultórica: la oruga llamada gusano de seda es como una "simiente que es a manera de granos de pimienta pequeños... con el calor, en comenzando a haver hoja en los morales, comienza esta simiente a vivir... y con hojas de moral se crían... les ponen unas ramillas, y allí con las boquillas van de sí mismos hilando la seda y hacen unos capuchillos muy apretados, adonde se encierran; y acaba este gusano... y sale del mismo capucho una mariposica blanca... y el pobre gusanillo pierda la vida en la demanda" (Ibid.).

Paralelamente, "comienza a tener vida este gusano, cuando con la calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios... y vase sustentando (con sus ejercicios ascéticos) en buenas meditaciones hasta que está crecida" (Ibid., 3). Luego comienza "a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir" (Ibid., 4).

Por tanto, la oración y penitencia son para Santa Teresa como hilos finos y adecuados -sedeño brocado de mirra e incienso- con los que "tejer este capuchillo" (Ibid., 6), cuna preciosa de la gentil mariposita, donde brillan reflejos que la aurora de un esperanzado amanecer arranca a la seda.

Zig-Zag de un vuelo blanco

Nuestra grácil "mariposilla" (Ibid., 9) o "palomica" (VI, II, 1) en fuerza de sus alas quiere emprender "más alto vuelo" (Ibid.). En el fondo, el móvil que impulsa su alma es el amor que siente por el Esposo; trata de aproximarse a El, y busca las regiones de Luz donde El habita. Porque ya ha tenido la dicha de verle y "Está tan esculpida en el alma aquella vista que todo su deseo es tornarla a gozar" (Ibid.). ¡Oh pobre mariposa llena de inquietudes que no acaba de "hallar asiento que dure;

antes, como anda el alma tan tierna del amor, cualquiera ocasión que sea para encender más este fuego la hace volar"! (VI, VI, 1). Es decir, el vuelo es continuo, zigzagante... ¡Afán y anhelo de llegar! ¡Camino entre luces y sombras en la noche purificativa del espíritu! Sólo permanece inalterable la blanca luz de las alas de la mariposa -imagen del alma en gracia-.

Esta claridad se hace extensiva en una amplificatio verborum esmaltada de diminutivos:

mariposita blanca (V, II, 7)
mariposica blanca (Ibid., 2)



mariposita (Ibid., 8)
mariposica (V, IV, 2; VI, IV, 1; VII, III, 1)
mariposilla (V, II, 9; VI, VI, 4; VI, XI, 1;
VII, II, 5; VII, III, 12).

palomica (V, III, 1; VI, II, 1; VI, XI, 1)
palomilla (VI, XI, 1)

Mas si la mariposa llega a describir tan "alto vuelo", el impulso proviene de "los trabajos interiores y exteriores que padece" (VI, I, 1); éstos son como una palanca de vital energía que facilita elevarse a los reinos de la luz. Así, pues, el gozar de esa claridad celestial lo condiciona Santa Teresa a una fórmula casi matemática: "dudo mucho que vivan libres de trabajos de la tierra, de una manera u de otra, las almas que a tiempos gozan tan de veras de cosas del cielo" (Ibid., 2).

Por contraste, la paloma atraviesa a veces regiones tan luminosas que le hacen cerrar los ojos deslumbrada, y cae postrada en tierra, al ser tocada por el rayo del éxtasis. Durante todo el trayecto de las Sextas Moradas -once capítulos- recibe tan grandes "mercedes" que el Esposo hace "a el alma para que la palomilla u mariposilla esté satisfecha" (VI, XI, 1).

«Mihi vivere Christus est, mori lucrum» (VII, II, 5)

Al acercarse la mariposa al centro de la Luz, comunícasele ésta con tal intensidad que llega un instante en que la transforma. Sucede esto, cuando el mismo Autor de la Luz, la Luz Infinita, vive en ella:

... vive en ella Cristo. (Luz) (VII, III, 1).

Su vida no es la vida de antaño, su vida es luz porque "su vida es ya Cristo" (VII, II, 5). Por ello, la muerte (-negrura) es ganancia: "mori lucrum". Por ello, la muerte es la victoria de Cristo (-blancura). Aquí Santa Teresa parafrasea a San Pablo: "Mihi vivere Christus est, mori lucrum"⁴². La luz vive en la mariposa, la Luz ha triunfado, el alma es toda Luz.

XIII

REFLEXION DE LA LUZ

Si en las primeras piezas del Castillo Interior, el alma tiene que sufrir "grandes trabajos" para llegar a la Luz:

(... pasa el alma aquí grandes trabajos...
(II, 5)

... trabajos interiores intolerables...
(III, I, 6)

Al coronar las Séptimas Moradas, verificase lo contrario. Un recorrido a la inversa: la Luz resplandeciente que alumbra en el centro del alma, impulsa a ésta, al trabajo, al apostolado:

el alma llena → se lanza a impulsos → al trabajo
de "luz" de esa misma "luz"

antes .por el trabajo el alma se acercaba
a la "luz"

ahora .con la fuerza de esa "luz" el alma
corre arduosamente a "todos los
trabajos".

Tenemos en consecuencia: la proyección a la luz, y la reflexión de la misma tienen un común denominador: trabajo.

En realidad, es el rasgo intrínseco que precisa al amor: "el amor jamás está ocioso" (V, IV, 10); "el amor nos hará apresurar los pasos" (C, XL, 1). Así, pues, en el vértice de las Séptimas Moradas, "los trabajos" son la necesaria consecuencia del matrimonio espiritual:

... de esto sirve este matrimonio espiritual,
de que nazcan siempre obras, obras.
(VII, IV, 6).

Aquí, conviene señalar una notable diferencia entre estos trabajos y los pasados. Porque las "obras" que señala Santa Teresa en las Séptimas Moradas, esos "trabajos" están hechos ya con tanta alegría y gozo que no se sienten como pesada carga sino como alivio y gloria:

Poned los ojos en el Crucificado, y haráseos todo poco. (VII, IV, 8);

... ni pensar en la gloria que tienen los santos, no desean por entonces verse en ella; su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado...
(VII, III, 4).

En esta luminosa reflexión de la luz, obsérvase un fenómeno semejante al que enuncia la ley física: el ángulo de reflexión es igual al ángulo de incidencia. Los que más se acercan a la Luz (Cristo) son los que comparten con una mayor intensidad, la Cruz:

Siempre hemos visto que los que más cercanos anduvieron a Cristo Nuestro Señor fueron los de mayores trabajos. Miremos los que pasó su gloriosa Madre y los gloriosos Apóstoles.
(VII, IV, 5).

XIV

SIMBOLO DE LUZ: ALMA-CASTILLO

La universalidad del símbolo se aquilata con la abundancia de éstos. Mas parece que entre todas las disciplinas adquiere su máxima plenitud en la ciencia mística.

El escritor místico trata de reproducir con palabras humanas el misterio que intuye y nunca puede comprender. Es evidente que para ello, necesitaría un lenguaje "otro" del que carece. El símbolo místico es la captación de algo del "más allá" encarnado en palabras humanas.

Generalmente, reproduce "lo contemplado" en la visión "inefable" con algún vocablo que posee cualidades afines a lo que pretende explicar. Trátase, en verdad, de un

lenguaje lo más adecuado aunque sea en realidad inadecuado.

Considerando la grandeza y hermosura, unidad y solidez de los Castillos del tiempo de Santa Teresa, no sorprende que la elección de ésta recayera sobre uno de ellos.

Si recordamos las palabras de la Santa en el capítulo primero de las Moradas: "castillo-alma", creo que con todo derecho podemos adjudicar ahora al alma todas las diáfanas propiedades que asigna a su místico Castillo Interior.

Con el símbolo alma-castillo tenemos una perspectiva simultánea de luminosidades. La luz que penetra en todas las partes del Castillo es la luz de la gracia que puede penetrar en el alma. Por consiguiente, si ésta quiere, y no pone obstáculos, puede tornarse TODA LUZ, según los diferentes grados: unas veces brillará con luz adquirida, otras con luz infusa, pero encendida siempre en claridad.

Todas las comparaciones que usa Santa Teresa: "castillo de diamante u muy claro cristal", "perla oriental", "paraíso de deleites", nos dan altísima idea de esta alma radiante de luz. Las singulares dotes literarias de la insigne Carmelita están puestas al servicio de su pensamiento: hacernos entender el valor de un alma. Estos valores los jerarquiza en siete círculos de luz, correspondientes a otros tantos valores espirituales.

Nos hemos trasladado, pues, del mundo de las letras, y por medio de ellas, al mundo de la filosofía y de la teología, a la más alta metafísica del espíritu

• • • • •

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Del enfoque del gran símil de la Luz en el Castillo Interior o las Moradas podemos extractar los siguientes contenidos:

1. Santa Teresa por medio de una comparación: alma-castillo nos sitúa en dos paralelos. El juego entre término real y alegórico (evocado) perdura a través de toda la obra.

2. Este Castillo es todo de diamante o muy claro cristal, es decir, de un material perceptible al paso de

la luz. Por consiguiente, está en capacidad de ser "todo iluminado".

3. Nuestro Castillo tiene un "centro" que es un foco de luz porque allí mora un "sol resplandeciente".

4. De ese "centro" se propaga la luz a todas las Moradas del Castillo.

5. Con relación a la distancia del "centro-foco" del Castillo a la ronda del mismo, se forman siete círculos luminosos que son las siete Moradas de nuestro Castillo Interior.

6. En las tres primeras Moradas del Castillo brilla una luz adquirida o ascética. De las Cuartas Moradas a las Séptimas una luz mística o infusa.

7. Este paso de la "luz" se realiza por medio del verbo "comunicar".

8. En la adquisición de la luz se despliega un doble dinamismo: por parte del alma, "entrar"; por parte de Dios "tomar". Estos dos vocablos nos llevan a la actividad (ascética) y a la pasividad (mística).

9. El AMOR es la razón de esta llamada a la luz, y de la correspondencia del alma a la llamada.

10. La luz se nos presenta entre los resplandores del fuego. Este ejerce su acción real sobre el alma como lo pudiera ejercer el fuego sobre el cuerpo.

11. Encontramos marcadísimas zonas de antítesis adonde se acentúan la belleza de la luz y el horror de las tinieblas:

- . zona de grandes claridades - zona de oscuridad y sombras;
- . fuego del cielo - fuego infernal;
- . zoomorfismo luminoso y alado - zoomorfismo de opacas bestias;
- . sinestesia mística - sinestesia diabólica;
- . ver sin ver;
- . vocablos celestiales - vocablos oscuros;
- . trabajo luminoso - trabajo oscuro;
- . gusano-mariposa blanca.

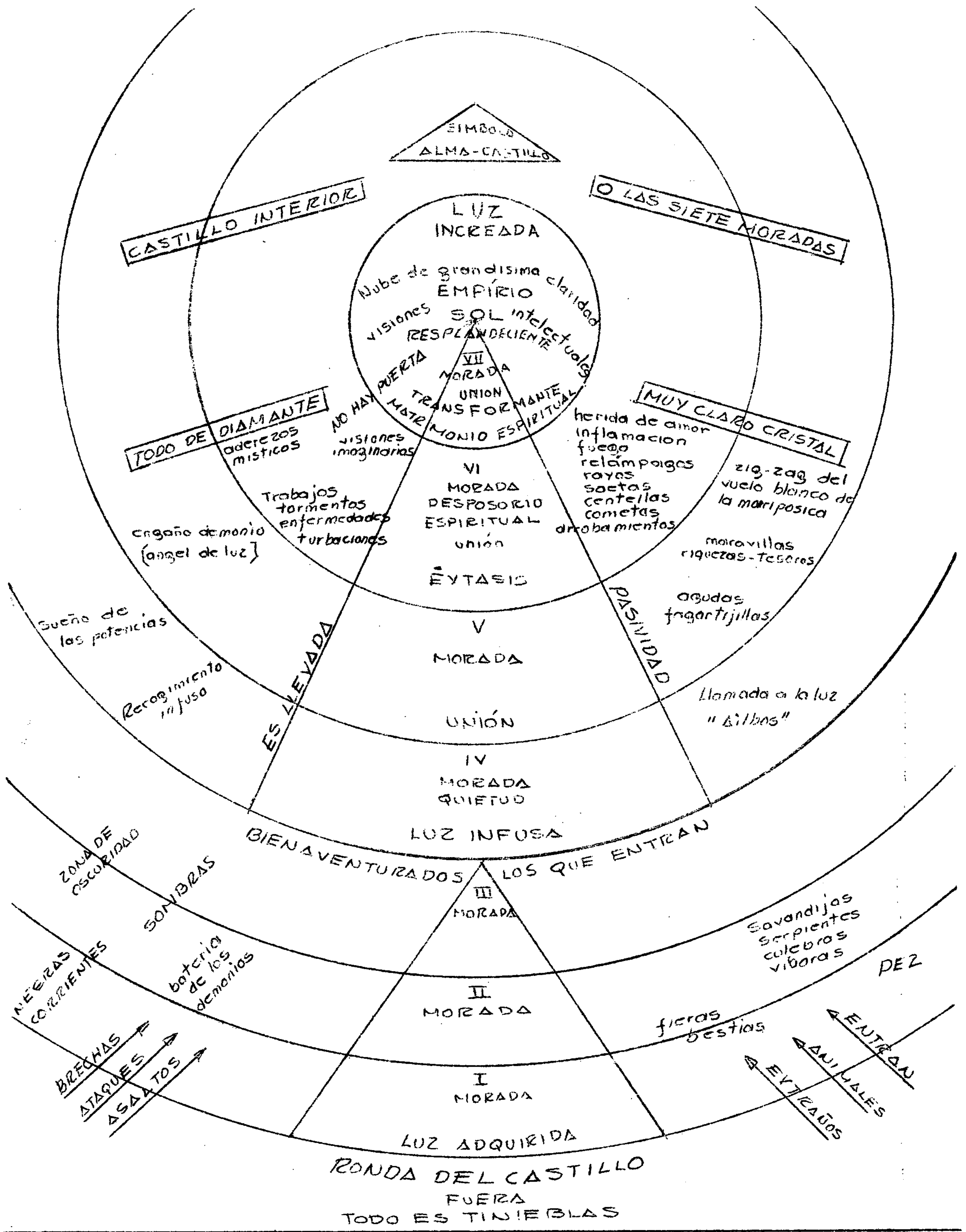
12. Domina, a toda la alegoría, el símbolo "Alma-Castillo".

13. El alma se convierte en un cielo por la presencia de Dios-Sol en su "centro". Por su carácter ontológico-

espiritual está en potencia de ser iluminada -si no pone obstáculos-, "toda iluminada por Dios".

14. Por la identidad alma-castillo podemos adjudicar los valores del castillo al alma.

15. Todo el empeño de Santa Teresa está en hacernos comprender el gran valor de ésta, y para ello construye el símil de los siete círculos de luz de nuestro Castillo Interior.



Gráfica de los SIETE CIRCULOS DE LUZ tal como la presenta el Texto Literario. Como puede apreciarse aparecen mezcladas las regiones de LUZ y SOMBRAS, dentro de la más extraordinaria vitalidad.

Capítulo VII

DE LAS FUENTES, PARA EL TEMA DE LA "LUZ", EN EL CASTILLO INTERIOR

Incontables son los estudios hechos sobre posibles fuentes en las que se inspira Santa Teresa¹. Mas quedaría incompleta esta investigación, si dejásemos de señalar ciertas influencias, algunas tan decisivas como la de Bernardino de Laredo. Me parece, además, que esas fuentes ayudan a una mejor comprensión de nuestro símil luminoso.

Para una mayor claridad, enumeraremos los siguientes factores: primero, el entorno histórico y literario²; segundo, las experiencias personales de la autora; tercero, la actividad desplegada por los "vasallos y alcaides del castillo"³. Y el resultado es la admirable fusión que hace con todos estos elementos para darnos, en síntesis, esa gran alegoría luminosa que resplandece dentro de la hornacina literaria del Castillo Interior. Tenemos, pues, la siguiente ecuación:

$$\begin{array}{r} \text{histórico} \\ \text{entorno} \\ \text{literario} \end{array} + \begin{array}{r} \text{experiencias} \\ \text{personales} \end{array} + \begin{array}{r} \text{actividad} \\ \text{de vasallos} \\ \text{y alcaides} \end{array} = \begin{array}{l} \text{Símil de la} \\ \text{Luz en el} \\ \text{Castillo} \\ \text{Interior} \end{array}$$

I

ENTORNO

Histórico

Avila, lugar de nacimiento de Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, es una ciudadela amurallada. Teresa lee en los castillos heroicas proezas de luz y de victoria. Avilesa, recoge el legado que identifica al auténtico castellano:

Se llamará avilés en esta tierra
el que más hábil es para la guerra ⁴.

En el retablo de la vida de Avila, decóranse figuras de raigambre tan audaz y combativa como la de Ximena Blázquez -heroína de la historia de esta ciudad-⁵. La que al frente de femeniles huestes detiene al sarraceno. Teresa seguirá su ejemplo. Mas, adalid de un ejército de remendados hábitos, detendrá desde su torreado castillo, mesnadas -no de moros-, sino de demonios.

Pero no necesita Teresa de Ahumada mirar en derredor de los mundos ⁶. Sin salir del ámbito del hogar, caldeánse sus ansias en aires de combate. Uno de los primeros Cepedas, Vasco Vázquez de Cepeda, ayuda a Alonso el Onceno en la guerra de Gibraltar ⁷. Sangre de soldados lleva en sus venas. Pocos años antes de su nacimiento, 1512, su padre, el hidalgo don Alonso Sánchez de Cepeda, a requerimiento del Rey Católico, toma parte en la campaña de Navarra ⁸. Su hermano Juan, primogénito de la familia, siendo Capitán de Castilla, muere en la guerra de Africa ⁹.

Al afán guerrero únese, en los hermanos de Santa Teresa, el de exploración y descubrimientos ¹⁰. Todos ellos abren su corazón a la aventura, sin temerla. Todos emprenden rumbo -allende los mares- hacia la blanca luz de América. Son siete los hermanos que se dirigen a Ultramar: Hernando parte con Pizarro a tierras del Perú y es "uno de los primeros descubridores de aquellas provincias" ¹¹; Rodrigo, el que prestóse a acompañar a Teresita de Ahumada a tierra morisca, encamínase al Río de la Plata con el Adelantado don Pedro de Mendoza. Mas tarde, cuando muere en el Arauco, 10 de agosto de 1557, Santa Teresa dirá de él que "lo tenía por mártir, porque murió en defensa de la fe" ¹². Lorenzo forma parte de la expedición de Vaca de Castro al Perú ¹³; Jerónimo, Antonio y Agustín también se encaminan a esa región ¹⁴;

Pedro a Panamá 15. Al igual, el padrino de Santa Teresa, D. Francisco Velázquez Vela Núñez se dirige allí 16.

Llégale a Teresa este vaciamiento de la casa paterna muy a lo hondo. Llénale de luz también ese adentramiento en regiones de ensueño, de conquista, de victorias. Lo agradece al Señor y por ello se hace romera penitente. A raíz del triunfo obtenido por Lorenzo, Jerónimo y Agustín en el Perú, el día nueve de abril de 1549, cumple su promesa que hiciera de ir en peregrinación al Santuario de Guadalupe 17 y lo visita en compañía de su hermana Juana de Ahumada.

El genio creador de Teresa hace de su Castillo un baluarte contra las tinieblas del pecado, una defensa contra las oscuras sombras demoníacas. ¿La penetración en este Castillo, no es acaso el precio de una ascesis purificativa? Examinemos algunos textos que pudiéramos llamar de combate: "en pocas moradas de este castillo dejan de combatir los demonios" (M. II, II, 15); "Aquí son menester armas para defenderse de los demonios" (V., XIX, 13); para "pelear con todos los demonios y que no hay mejores armas que las de la cruz" (M. II, 6); el "demonio, que le da paz para hacerle después mucha mayor guerra" (M. V. II, 9). Esto implica una contraofensiva por parte del alma y la lucha positiva por la luz que nunca olvida Santa Teresa.

Defendida esta fortaleza por los "sentidos y potencias que ya he dicho que son la gente de este castillo" (M. IV, III, 2) y al mismo tiempo "vasallos del alma" (M. I, II, 12), y protegidas, en especial, por "las potencias, que son los alcaides" (Ibid., 4) empiezan a reñir "batallas interiores" (M. IV, I, 12) que llegan a ser "mil batallas" (F., V, 12), con un acentuado carácter de "peligrosa" (M. VI, I, 10). En esos "tiempos de guerra" (M. VII, II, 10) señalase una "guerra primera" (Ibid., III, 13), pero entre todas se distingue una "mucha mayor guerra" (M. V, II, 9) que, a veces, se multiplica y extiende de tal manera que "hay muchas guerras en su reino" (M. VII, II, 11).

Mas, ¿qué diremos de la algarabía que levanta un tropel de luzbeles? "¡Oh Jesús, qué es la barahunda que aquí ponen los demonios...!" (M. II, 4), los cuales ocasionan daños sin cuento: "terrible la batería que aquí dan los demonios de mil maneras" (Ibid., 3).

Literario

Santa Teresa, en todo momento, entabla amistad con las letras: "siempre fuí amiga de letras" (V., V, 3).

Explícitamente las relaciona con la luz: "Son gran cosa letras para dar en todo luz" (C., V, 2). Hácelas imprescindibles en la economía diaria: "Gran cosa es el saber y las letras para todo" (M. IV, I, 5). Tiene con los libros relaciones continuas, vivificantes de su espíritu: "Dióme la vida haver quedado ya amiga de buenos libros" (V., III, 7), y recibe, por ellos, ráfagas luminosas. Son éstas: hagiográficas, bíblicas, agustinas, franciscanas, germánicas, orientales y seculares.

Hagiográficas

Que el reino de los cielos (luz) había que conquistarlo con pérdida de la posesión del de la tierra (oscuridad), se condensa en el alma de Teresa a través de la lectura de libros de santos: "juntávanos entrambos a leer vidas de Santos" (V., I, 4). Conocido es por todos el generoso arranque de ésta y de su hermano Rodrigo de huir a la morería: "Concertávanos irnos a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descazasen" (Ibid., 5). Vemos que esta resolución tiene un fermento: la lectura de dichos libros. Y así, nos dice: "como vía los martirios que por Dios las santas pasavan, parecíame compravan muy barato el ir a gozar de Dios y deseava yo mucho morir así" (Ibid.). Es evidente, el Flos Sanctorum ¹⁸ encandila su alma de niña.

Bíblicas

Con frecuencia transcribe textos latinos con trabucada ortografía "Cun dilatasti cor meun" (M. IV, I, 5) "Letatun sun yn is que dita sun miqui" (V., XXVII, 18) Teresa de Avila se nutre con florecillas de la Escritura Sagrada -palabra de Dios-, y su mayor ambición es que todo vaya "conforme a la Sagrada Escritura" (V., XXV, 13). Es más: "por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pornía yo a morir mil muertes" (V., XXXIII, 5), nos dice en su autobiografía. Alimento celestial que la fortalece: "mas quedé... con grandísima fortaleza y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura divina" (V., XL, 2). Y comprueba, si las luces recibidas son de Dios, confrontándolas con la Escritura: "creo ser verdadera la revelación, como no vaya contra lo que está en la Sagrada Escritura" (V., XXXII, 17). Tiene la certeza de que Dios está en el castillo -alma en gracia- por el texto evangélico: "dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vernía El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama" (M. VII, I, 6).

Admirable en su amor por las letras Sagradas, la obra

teresiana es precursora del florecer bíblico de nuestros días. Epoca en que los asustadizos castellanos, por causa de la herejía, no osaban levantar la mirada a la luz bíblica, encerrándose en una premeditada ceguera, un tanto prudente, pues los vientos eran recios. Y así nos lo dice la Santa: "en tiempo tan peligroso como ahora estamos por estos luteranos" (E., III, 10).

A esa oscuridad herética, ella opone la luz de su celo ardiente. En las Moradas Quintas revela su pensamiento: "es esta su pena... las muchas almas que se pierden, así de herejes como de moros" (II, 10). Y, en el Epílogo de su Castillo Interior, ¿qué luz es la que pide?: Luz para los que andan errados sobre la Biblia: "os pido ... le pidáis... luz para los luteranos" (Concl. 4).

Si el Castillo Interior es una lucha sin cuartel entre el reino de la luz y el de las tinieblas, puede afirmarse sin temor a equivocación que esta idea-eje está calcada en el pensamiento bíblico. Veámoslo en textos referentes al tema que nos ocupa. Desde el Génesis se establece una clara distinción entre la luz y las tinieblas:

... tinieblas cubrían la haz del abismo...

Dijo Dios: "Haya luz"; y hubo luz. Y vió Dios ser buena la luz... (1, 1-4) 19.

Con rasgos bien definidos, los Evangelios son tajantes al hacer esta división:

reino de la luz

reino de las tinieblas

porque, ¿qué es la vida del creyente sino un tremendo dualismo entre la luz y las tinieblas? Caminar en la luz, rechazar el pecado... Esto es: puro antecedente de nuestro castillo: "La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron" 20. Y, las mismas palabras de Cristo: "Yo soy la luz del mundo, el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida" 21.

Volvamos otra vez a la Biblia: los Salmos nos dicen que Dios "habita en una luz inaccesible y sin tinieblas" y "es padre de las luces" 22.



Agustinas

Hemos comprobado a través del estudio del Castillo Interior que toda la ciencia para encontrar la luz consiste en adentrarse en el alma, penetrar en el centro del castillo. Pero nadie, como San Agustín, supo llegar a los íntimos recovecos de la conciencia, a sus más hondos repliegues. Los trazos de fuerte intimismo y acendrada psicología de las Confesiones encuentran profundo eco en el espíritu de Teresa. Sin saberlo, la Santa buscaba, intuitivamente, el camino de la luz en medio de aquel mar de tinieblas. Por eso, el hallazgo de las Confesiones le hace pensar en una providencia divina: "parece que el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré ni nunca las había visto" (V., IX, 7); la lectura de este libro halla en ella un reflejo, una experiencia semejante en lo recóndito de su ser: "Como comencé a leer las Confesiones paréceme me vía yo allí" (V., IX, 8). El pensamiento de San Agustín, quizá por esto, aflora a sus labios con naturalidad: "dice San Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo" (C., XXVIII, 2); "dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas ni en los contentos ni por ninguna parte que le buscava, le hallava como dentro de sí" (V., XL, 6). Estos textos podrían ser cimientos de nuestro Castillo. En las Cuartas Moradas reitera la misma idea: "dice San Agustín, que le halló... en lo interior... después de haverle buscado en muchas partes" (III, 3).

Franciscanas

Inesperadamente, recibe también el Tercer Abecedario de Francisco de Osuna²³. Viajera a Becedas, se detiene en Hortigosa, donde vive su tío Pedro que, pródigo en exquisiteces y delicadezas, se lo regala²⁴. La influencia que este singular libro de oración ejerce en su espiritualidad es decisiva. Siendo uno de los mejores libros místicos de la época, lanza en el alma de Teresa, la semilla que había de cuajar esplendorosa. Con precisión la orienta hacia misterioso polo, y hacia él se dirigirá en adelante: "holguéme mucho con él (Tercer Abecedario) y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas... comenzar aquel camino tiniendo a aquel libro por maestro" (V., IV, 6).

Que este libro excita el alma a recogerse, que esquiva las luciérnagas y sugestivas bengalas coloristas de lo mundano, que su lenguaje cuajado de imágenes persuade y convence, es evidente. Por su acierto en usar símiles y comparaciones vemos que es un seguro antecedente del pensamiento teresiano. Con todos estos recursos, el alma suavemente emprende ese trabajo espiritual de centrar-

se en Dios, en la Luz. Los textos se acumulan y reafirman: "Todos son invitados a buscar a Dios, que mora en el alma y aguardan a que entren dentro de sí... busca a Dios en tu corazón, no salgas fuera de ti, porque más cerca está de ti e más dentro de tú mismo" (trat. 1, c. 1) ²⁵. "El recogimiento convida a dejar los negocios distractivos... a que se aparte... que se recojan los sentidos; onde a los recogidos no aplacen las nuevas o parlas vanas, retraen sus ojos, ca desean ver con el corazón a Dios... Recoge los sentidos del hombre a lo interior del corazón... Recoge las potencias del ánima a la sindéresis e muy alta parte della, donde la imagen de Dios está imprimida" (trat. 7, c. 4); "morar íntimamente dentro de ti mismo y olvidar lo de fuera" (trat. 21, c. 4). Osuna habla también de la teología mística "El recogimiento del alma llámase Teología Mística" (trat. 6, c. 2). Y nos describe el estado de contemplación: "atención muy sencilla y sutil a solo Dios" (trat. 21, c. 5). Insiste en el vaciamiento: "No hay camino mejor que vaciar el corazón" (trat. 4, c. 5); y usa el símil del castillo: "Para poseer a Dios hay que guardar el corazón como se guarda el castillo que está cercado" (trat. 4, c. 2).

Otras comparaciones como la del gusano-mariposa: "como la palomica que sale del gusano de la seda" (trat. 16, c. 6); o la del erizo: "se puede comparar el hombre recogido al erizo, que todo se reduce a sí mismo y se retrae dentro de sí, no curando de lo de fuera" (trat. 7, c. 4), son iguales a las que emplea Santa Teresa. Recordemos, por ejemplo, la del erizo teresiano: "como un erizo o tortuga, cuando se retiran hacia sí", del que nos habla la Santa en las Cuartas Moradas (III, 3).

Es otro franciscano, Bernardino de Laredo (doctor en medicina, y médico de Juan III de Portugal antes de entrar en el claustro ²⁶), el feliz autor de la Subida del monte Sión, fuente inspiradora del Castillo Interior y salvavidas de Santa Teresa en situación hartamente angustiada. Esta, inquieta por tantos favores extraordinarios recibidos, quiere asegurarse que son divinos: "en estos tiempos habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que las había hecho el demonio, comencé a temer" (V., XXIII, 2). Angustia que se recrudece cuando el "cavallero santo", en su nombre y en el del Maestro Daza, le comunica que esas gracias extranaturales "a todo su parecer de entrambos era demonio" (Ibid., 14). Santa Teresa acude al auxilio de los libros: "Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que llaman Subida del Monte, en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía" (Ibid., 12). Esta lectura, efectuada entre 1554-1557, quedó bien grabada en su memoria. Leyendo, hoy, el Castillo Interior,

escrito en 1577, no puede uno menos de admirar la larga lista de imágenes y conceptos similares a los de Laredo. Entre las dos obras antedichas surge espontáneamente el paralelo. La Subida del Monte Sión, escrita en 1535, es, a no dudar, luz literaria y mística del Castillo Interior. Dejando a un lado comparaciones notablemente iguales, pero que no se refieren a nuestro tema de luz, he extractado sólo de la Subida del Monte Sión los símiles relativos a este elemento. Con ellos se puede construir una idéntica línea, como la del Castillo Interior. Así veremos la ciudad de Dios "fundada sobre un muy fino cristal tan fuerte como diamante, que no se puede quebrar" (272)²⁷, "cercado con un muro de un clarísimo cristal" (289), "el ánima en medio de él, pueda verle del todo en todas sus partes... y procure de cercarle todo de un fino cristal, que es piedra clara y preciosa... el muro es un cristal admirablemente claro" (270), "ciudad celestial fabricada en el ánima" (271). Continúan los símiles de esta misma clase: "tanta claridad, que quiere pasar el muro y se lanza en el cristal, y del todo lo penetra" (270); "diamante... piedras preciosísimas que en limpieza y claridad y en valor y en propiedad exceden y en resplandor a muy muchas otras piedras" (273). Como vemos, estas analogías cristalinas podrían ser muy bien antecedentes del "castillo todo de un diamante u muy claro cristal" teresiano.

Preséntase igualmente el verbo "entrar" en Laredo: "entrarse en su corazón por quieto recogimiento" (49); "Entra... por quieta contemplación" (50); "entra el ánima a la divina presencia" (56); "la puerta es la cruz para entrar en el amor y es el amor el portero" (54); "el ánima que procura entrar en sí ha de hallar a su Dios en secreto encerramiento" (54); "el ánima entra en aqueste edificio que ha obrado su Dios" (55).

De nuevo, encontramos la expresión dentro de sí: "en el secreto escondido del ánima dentro en sí misma" (36); "el ánima ha hallado dentro en sí" (36); "el ánima esté dentro de sí recogida... en sí misma recogida... La ánima que ha de andar metida en sí" (57); "encerrándose a sí en sí... ¿Quién es el que no entra en sí a pensar...?" (64); "Esto es estarse dentro de sí... escondido encerramiento del ánima en sí misma, pues dentro en sí tiene a Dios" (88).

Señalamos, también, la fórmula "recogerse": "pasemos a recogernos en las íntimas del ánima" (63); "el ánima se recoge en el secreto de su mismo encerramiento a leer en el libro de la vida" (113); "Sé que desierto es el recogimiento, y de pocos habitado" (87).

La línea estilística teresiana continúa como reproduc-

ción de la de Laredo. Ahora, el místico franciscano nos da el léxico centro: "De manera que entendáis ahora de aquí que mi Dios, inmenso incomprehensible, es perfectísimo centro;... la mas interior parte de ella es el centro... la inmensidad de Dios, en presencia del conocimiento humano, toda es pura y perfectamente centro" (255); "divino centro" (257); "El centro en nuestro hombre es el más oculto secreto y el más abscondido encerramiento de las entrañas del ánima racional" (256).

Y en este centro está el Rey: "tenemos otra torre que es castillo, es fortaleza, casa fuerte, casa real, es aposento del rey" (272); "ella es hija del rey, y el rey es toda su gloria, y está cierto que toda la gloria de aquésta está en el interior desierto... al ánima, sólo su Dios en lo interior del desierto" (88).

Otros símiles teresianos como el del brasero de donde saltan centellas, describenoslos Laredo: "Y aquestas mismas centellas que saltaban del abrasado brasero" (222); "viesen el encendido brasero del que en sí los abrasó" (246); "todos hechos una viva brasa en el brasero de amor" (111). Recogemos, también, la comparación del fuego: "la caridad que al prójimo se le da es centella o centellas que saltan del fuego... y aquellas centellas saltan... el fuego que está inflamado a donde Dios lo encendió vase vivo en su centella... fuego que Cristo trujo a la tierra... como sea un mismo fuego, hace una misma operación... fuego de Dios... este fuego arde en el ánima" (104); "encendido fuego vivo, y que de este encendimiento -o dígase inflamación- saltan tan vivas centellas, que se encienden donde van... fuego que de él destella... el fuego que enciende Cristo en sus entrañas es el que envía las centellas... con el fuego del amor de Cristo... tocan las centellas del fuego que encendió Cristo" (92). Asimismo, nos ofrece algunos símiles ya conocidos como el del gusano: "mínimo gusano" (150); y el del espejo: "en el Espejo sin mácula de infinita claridad" (261), "espejo claro" (42).

En la expresión de Laredo se producen los juegos de palabras tan típicos en Santa Teresa. Tenemos, por ejemplo: "donde está la lumbre está su resplandor, y donde está el resplandor no puede faltar la lumbre; y del resplandor engendrado de la lumbre y la lumbre que engendró, engendra y engendrará el resplandor" (271); "como ella misma no entiende en qué manera se entiende" (27). Aparece, igualmente, la endíasis teresiana tal como "amarga dulcedumbre" (93). Además, en el fondo del sentimiento religioso larediano se percibe la espiritualidad cristocéntrica, esencial en la Santa: "Y que no hay otro camino que la Humanidad de Cristo para la Divinidad" (154).

Germánicas

El ascendiente ejercido por los místicos germánicos (Maestro Eckart, Suso, Taulero) sobre los españoles (Juan de los Angeles, Osuna, Laredo, etc.) es ya de aceptación universal. Pero es, en especial, Jan Van Ruysbroeck el de más decisivo influjo. Hatzfeld nos proporciona los siguientes datos: a) que las obras del Admirable Ruysbrochio (así llamado en la época) "se leían en la España del siglo XVI"; b) que "Un destacado conocedor de Ruysbroeck, el R. P. L. Reypens, S. J., ha demostrado sin dejar lugar a duda la dependencia teológica de San Juan de la Cruz respecto a Ruysbroeck" ²⁸.

Es admisible que indirectamente, bien sea por medio de lecturas -las de los místicos franciscanos-, o por conversaciones sostenidas con el Doctor Místico, llegaran a Santa Teresa, símiles y conceptos ruysbroeckianos.

Remontándonos ahora a la obra literaria del místico flamenco, no ha de extrañarnos que encontremos en ella la misma línea estilística que presentan Laredo y Santa Teresa, en unos símiles tan parecidos que mejor sería llamarlos idénticos. Creeríamos están calcados. Por ejemplo, las expresiones: centro, Dios es el sol, sol que está en el centro del alma, fuego, brasero, trueno, rayos, reino eterno, oro puro, la abeja, etc. Si recordamos²⁹, vemos que todos ellos se encuentran en el Castillo Interior formando el Símil de la luz.

Hatzfeld, en su admirable estudio sobre mística española ³⁰, nos dice: "el único místico de fuera de España que insiste constantemente y todo a lo largo de su obra sobre el toque divino, es Ruysbroeck. Ocasionalmente llama a este toque relámpago (blixeme), como Santa Teresa cometa, y rayo (donderslach), como Santa Teresa true-no".

Ya los títulos de las obras de Jan Van Ruysbroeck son puros símiles místicos, imaginativos y deslumbradores. Veamos algunos: L'Anneau ou la pierre brillante, Le Miroir du salut éternel, Les 7 degrés de l'échelle d'amour, Les 7 clôtures, L'Ornement des noces spirituelles, etc.

Mas hay ciertas diferencias entre los místicos españoles y Ruysbroeck. Este propugna la introspección en el centro del alma, pero como bien dice Paul de Jaegher S. J. ³¹ "reste incomparable au point de vue ontologique. Pareil à l'aigle, il plane dans les sphères les plus hautes"; mientras los españoles toman este adentrarse en el centro del alma desde un punto de vista psicológico. Pero en este estudio, el unico campo donde nos es lícito entrar es el literario. En cuanto al estilo, comproba-

mos que los símiles e imágenes son los mismos. Por ejemplo, los del recojimiento: "Quand l'homme considère au fond de lui-même, avec des yeux brûlés d'amour, l'immensité de Dieu... il se tourne vers son propre fond" (85) 32; "nous rentrons en nous-mêmes, pour y aimer et posséder Dieu" (88); "notre vie recueillie en elle-même, est frappée et ornée de l'image de la sainte Trinité, qui est Dieu même: c'est la vie de Dieu en nous" (89); "Dieu est toujours dans l'essence de l'âme. Lorsque les puissances supérieures rentrent en elles-mêmes" (93). Ruysbroeck emplea también el símil-imagen del sol: "le soleil est brillant" (80); "se lève le soleil, qu'il nous illumine de sa lumière et nous touche de ses rayons" (81); "le soleil envoie ses rayons" (83); "il brille jusqu'au fond des coeurs humbles" (84); "l'air est baigné des clartés et de la chaleur du soleil" (92). Por supuesto que este sol es una perífrasis poética que encubre a Dios: "rayons du soleil éternel, qui est le Christ" (80); "le Christ est un soleil de justice" (84). Y Cristo es luz: "J'éclaire et j'illumine le monde entier" (92). Cristo es Rey de un reino que se extiende dentro del alma: "que ce royaume soit maintenant caché en nous... royaume de Dieu" (83). Usa asimismo el símil del fuego que calienta y abrasa y con su llama da luz: "du feu, brûlant et éclairant comme lui" (92); "l'ardeur d'amour... brûlantes... le désir s'enflamme" (91); "une seule flamme brûlante d'amour... ou bien se fondre" (95). Fuego en el brasero "un brasier de feu immense où toutes choses seraient dévorées par une flamme tranquille, ardente,... immobile" (96).

Nos da, también, chispas de luz en los toques de fuego, en los truenos y relámpagos (¡buenos antecedentes teresianos!): "L'ardeur de cette touche intime et de son amour est telle qu'elle veut nous consumer entièrement, et sa touche crie sans cesse à notre esprit" (93). Pertenecen a la segunda clase: "des coups de tonnerre... le tonnerre" (91). A la tercera, los relámpagos: "les éclairs qui l'accompagnent nous ouvrent le ciel et nous montrent la lumière de l'éternelle vérité" (93).

Son comunes otras comparaciones como la de la abeja: "l'abeille... elle va de fleur en fleur, partout où elle peut trouver son doux miel" (80); el del amor dorado como el oro: "suppliez le Saint-Esprit qu'il vous donne de l'or pur" (89).

Orientales

En Santa Teresa conjúganse también influencias orientales. Hatzfeld demuestra que este conocimiento se efectuó por medio de Osuna: "una herencia oriental, cuyo

transmisor fué Raimundo Lulio, a través de Avila u Osuna, hasta llegar a Santa Teresa" 33. Lulio fue muy leído en el siglo XVI. No olvidemos que Blanquerna, en especial, el Cántico del Amigo y del Amado, incluido en dicha obra, era un libro predilecto de Felipe II, y que el Cardenal Cisneros ayuda en su publicación. Sea como fuere, en los escritos teresianos se acusan rasgos orientales.

Así hemos de señalar el juego de palabras que según Hatzfeld "consiste en el jugar en serio con las palabras, juego que, aunque intolerable para la mentalidad occidental, está muy lejos de ser superficial" 34. En el Castillo Interior la luz se extiende en mil chispazos, en palabras cambiantes de sentido, en maravillosos efectos didácticos que flexibilizan la mente, para la mejor comprensión de una idea, captando matices por medio de esas sutilezas lingüísticas de palabras homónimas, gramaticalmente, y que espiritualmente son antónimas o antitéticas. Por ejemplo: "Eso no sabrá el alma decir, ni puede entender cómo lo entiende... entiéndese por ellas cuán bajo es nuestro natural para entender las grandezas de Dios" (M. VI. VIII, 6).

Entre otros rasgos que nos llegan por conducto de Lulio tendríamos (según la investigación de Hatzfeld): el "tachrid... respondería literalmente al arrinconamiento (retirarse a un rincón) de Santa Teresa" 35; "el amor desinteresado" 36; el concepto del "alma que caza a Dios" 37 (en la Santa: "Ha hecho a Dios mi cautivo", P., 2); y el "Fotuhat de Abenaramí" (citada una sola vez por Lulio) y que es "la pequeña chispa de una luz extinguida que se inflama otra vez al acercarse a la luz ardiente; y esta misma comparación se lee en el Tercer Abecedario, de Francisco de Osuna, libro con cuya ayuda explicó primeramente Santa Teresa sus experiencias místicas personales" 38.

Seculares

Es evidente que viviendo Teresa en el siglo XVI, recibía las influencias del mismo. Romances de trovas y juglarías, endechas y letrillas hubo de conocerlas. En cuanto a sus lecturas seculares, ella misma afirma que en la casa paterna había buenos libros: "Era mi padre aficionado a leer buenos libros y así los tenía de romance para que leyesen sus hijos" (V., I, 1). Mas a hurtadillas del severo castellano, se da buena maña para leer las hazñas de la flor y nata de la andante caballería, tan en boga en la época.

Doña Beatriz de Ahumada era en grado sumo inclinada a esta clase de entretenimientos: "Era (mi madre) aficiona-

da a libros de cavallerías... De esto le pesava tanto a mi padre que se havia de tener aviso a que no lo viese. Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos... aunque ascondida de mi padre. Era tan extremo lo que esto me embevia que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento" (V., II, 1). Vemos, pues, a Teresa hechizada ante las quiméricas heroicidades de Amadises, Palmerines y Esplandianes. Fantásticos relatos de pasatiempos, atacados por austeros fijosdalgo y moralistas. Hay que reconocer también el sugestivo poder que ejercerían sobre las imaginaciones brillantes, a las que encauzarían en rutas de esforzadas aventuras, donde no se regatearía ningún sacrificio en la consecución de una meta ideal. Por demás está decir que exaltan siempre el pundonor y la lealtad, la valentía y la fidelidad a la palabra empeñada.

Uno de los defectos de estos libros era el excesivo culto al sentimiento de la honra, si bien en ciertas circunstancias puede devenir una cualidad, al fortalecer la voluntad en el cumplimiento de una decisión, al no retroceder nunca una vez pronunciado un sí o un no. Al igual que los caballeros de aquellos tiempos, y según ella misma confiesa, "temía tanto la honra" (V., II, 7) que ya por el solo hecho de insinuar a su padre el propósito de embarcarse en la vocación religiosa, le parecía se había comprometido irrevocablemente. Así dice: "era tan honrosa que me parece no tornara atrás por ninguna manera, habiéndolo dicho una vez" (V., III, 7).

En consecuencia, somos dueños de todas las probabilidades de acertar, si pensamos que todas estas hazañas de paladines y el influjo caballeresco de la sociedad a la que pertenecía tornean su formación humana, y por ende, su pensamiento religioso y literario ³⁹. Años más tarde, improvisaría con toda facilidad versos ternísimos de amor divino. El molde, ¿no sería reminiscencia de las plácidas veladas abulenses en donde se entremezclaban aromas de sahumeros, rico chocolate con hojaldres de las mieses castellanas, junto con canciones y decires? ⁴⁰ Entra aquí de lleno la tesis secular de Dámaso Alonso, la cual señala que estas hazañas caballerescas y mundanas, Teresa de Jesús las transforma en gestas a lo divino, en el romance heroico de su Castillo Interior.

II

EXPERIENCIAS PERSONALES

Básica en nuestro símil de luz es la experiencia que

logra Santa Teresa en un alto grado tanto de las cosas divinas como de las humanas.

Entre las comunicaciones directas a lo divino, podríanse citar las que le envía el Señor cuando "sin ruido de palabras le está enseñando este Maestro Divino" (C., XXV, 2), en una mística teología. Recibe transmisiones: "el Señor me ha enseñado por experiencia... me ha dado Su Majestad la experiencia" (V., X, 9). Asegura "que en todo es menester experiencia y discreción" (V., XXII, 18), y lo reitera: "En todo es menester experiencia y maestro ... creo hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas, y si no la hay, es por demás dar remedio" (V., XL, 8).

Sus lecturas asimismo son divinas ya que tiene un libro inefable donde lee: "Cuando se quitaron muchos libros de romance que no se leyesen ⁴¹, yo sentí mucho porque algunos me dava recreación leerlos y yo no podía ya por dejarlos en latín, me dijo el Señor: «No tengas pena, que yo te daré libro vivo»" (V., XXVI, 5).

A todo lo largo del Castillo Interior hemos visto la serie ininterrumpida de favores celestiales: arrobamientos, éxtasis, gracias de unión, etc. Santa Teresa, ¿qué es sino cronista de hechos divinos? Nos da, en su relato, sus experiencias; las diversas fases y grados místicos por los que pasa su alma. Y así queda forjado para siempre su edificio místico-literario de luz.

La rica sensibilidad de Santa Teresa sabe aprovechar maravillosamente las orientaciones recibidas por medios humanos. Guíase por las directivas de los "capitanes de este castillo o ciudad... que son los predicadores y teólogos" (C., III, 2). Sucesivamente acude a doctos confesores de los cuales adquiere conocimientos profundos de teología y sólida doctrina que, inteligentemente, asimila e incorpora a su formación personal. De ellos nos dice que dan luz: "tienen un no sé qué grandes letrados, que como Dios los tiene para luz" (M. V, I, 7), "comuni-quéis debajo de confesión con un muy buen letrado -que son los que nos han de dar luz" (M. VI, VIII, 8).

Comprobamos en el símil de la luz que la espiritualidad teresiana es de combate. Las tres primeras moradas están alumbradas por una luz ascética, y esta tendencia más o menos pronunciada, perdura hasta la Séptima Morada del Castillo. Esta posición militante -según Valbuena Prat- ⁴², la recibe Santa Teresa a través de los teatinos. Hacia ellos conserva la Santa un sentimiento de gratitud: "acordé de ayudarme de los Padres de la Compañía... traté mi alma muchos años, y por el gran bien que

la hicieron, siempre los tengo particular devoción" (F., III, 1). El P. Diego de Cetina S. J., parece que la dio parte de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio ⁴³. Mas aunque no tuviéramos este dato, ya los textos teresianos son bastante expresivos en este particular. Citemos algunos: "aquí se levanta ya del todo la bandera por Cristo" (V., XX, 22); "Sigamos estas banderas, Pues Cristo va en delantera" (P., 22, 4); "Todos los que militáis Debajo desta bandera, Ya no durmáis, no durmáis" (Ibid., 1); "De este Rey somos todos vasallos... como soldados esforzados sólo miremos adonde va la bandera de nuestro Rey" (Cta. 78-2A, 8).

Entre las experiencias teresianas, destacaremos las sugeridas por un "hombre celestial y divino" (Cta. 78-11K, 1), del que dice Santa Teresa: "no he hallado en toda Castilla otro como él ni que tanto fervore en el camino del cielo" (Ibid.). Se refiere a San Juan de la Cruz, llamado familiarmente por Santa Teresa: "Senequita", y, para la Descalcez, "medio fraile". Este místico-poeta la enfervoriza y la enciende en el camino del cielo. Dice William Thomas Walsh: "¿Y quién es capaz de imaginarse conversaciones más cautivantes entre dos seres humanos que las que, a buen seguro, habrían de sostener ella y San Juan de la Cruz -dos poetas y dos santos...?"⁴⁴. Santa Teresa confiesa que de San Juan de la Cruz aprende mucho: "El era tan bueno que al menos yo podía mucho más deprender de él que él de mí" (F., XIII, 5).

Ya hemos citado el concepto de centro que San Juan de la Cruz usa en la Llama de amor viva:

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro! ⁴⁵

Según Hatzfeld, esta expresión ("profundo centro") le llega a San Juan de la Cruz "a través de Taulero y de Ruysbroeck" ⁴⁶, y pudiera ser fuente para Santa Teresa.

Otras luces literarias del Castillo Interior son las experiencias de escritos anteriores a éste. Santa Teresa se nutre con su propia sangre y vida. Quince años antes, cuando escribe el Libro de la Vida (1561-62), anticipa, en el capítulo XL, 10, el símil del diamante: "Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante muy mayor que todo el mundo u espejo... y que todo lo que hacemos se ve en este diamante... este claro diamante y lastimosísima cada vez que se me acuerda ver que cosas tan feas se representaban en aquella limpieza de claridad,

como eran mis pecados". En Camino de perfección (1565) repite la misma idea, ahora con el símbolo de palacio, y presenta la comparación del Rey que vive en el alma:

"Pues hagamos cuenta que dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza... y que en este palacio está este gran Rey y que ha tenido por bien ser vuestro Padre y que está en un trono de grandísimo precio, que es vuestro corazón" (XXVIII, 9); "en este palacio pequeñito de mi alma cabe tan gran Rey" (Ibid., 11).

III

VASALLOS Y ALCAIDES DEL CASTILLO

Antecedentes

Sabemos que Teresa de Avila "Tuvo en su mocedad fama de muy hermosa y hasta la última edad mostraba serlo... Tenía el cabello negro... las cejas algo gruesas... de color rubio oscuro... El rostro no nada común... la color de él blanca y encarnada, y especialmente en las mejillas, donde parece se veía la sangre mezclada con la leche... en todo bien proporcionada" ⁴⁷; "Daba gran contento mirarla y oirla, porque era muy apacible y graciosa en todas sus palabras y acciones... La vestidura o ropa que traía, aunque fuese el pobre hábito de sayal... y un harapo viejo y remendado que se vistiese, todo le caía muy bien" ⁴⁸. Que "Su natural era sano y robusto, a pesar de sus enfermedades incesantes, cuyo origen debe achacarse a meras causas ocasionales, no hereditarias" ⁴⁹. Que cuando asistía a torneos y lizas, o a los juegos de cañas y corridas de toros era admirada por su linda presencia realzada por los valiosos brocados y el collar de los "30,000 maravedís" ⁵⁰, que le dejara en herencia doña Beatriz de Ahumada.

Vasallos y alcaides del alma-castillo

Mas no son estas dotes naturales las que nos interesan. Son otras. Me refiero a los sentidos y potencias de Santa Teresa. Estos son los que forman nuestro tinglado luminoso; éstos son los que despliegan la maravillosa actividad: "los vasallos del alma -que son los sentidos y potencias" (M. I, II, 12). Estos, los que luchan por la posesión de la morada de la luz.

Dichos súbditos tienen una jerarquía, llamada a planear ataques y defensas, que los dirige. Así "las poten-

cias, que son los alcaides" (Ibid., 4) del castillo. Santa Teresa nos habla de tan avizores guías, y no hay duda que bajo una forma, quizá un poco impersonal, se ocultan en realidad su propia memoria, entendimiento y voluntad. Si Teresa desplegó una prodigiosa actividad en la fundación de tantos palomarcicos del Carmelo, creo que se supera en mucho merced al trabajo espiritual que realiza en su Castillo Interior.

A mi parecer, el estudio de las facultades espirituales -trayectoria de su pensamiento y de su querer- supera con creces el interés que pudieran despertar otras dotes naturales. Cuando Santa Teresa habla de sus potencias, debemos entenderlas como hechos de su propia conciencia: es una confesión psicológica o descripción de las experiencias por las que pasa su alma. Este trabajo, realizado por ella, está en el texto: "pues Dios nos dió las potencias para que con ellas trabajásemos... no hay para qué las encantar, sino dejarlas hacer su oficio hasta que Dios las ponga en otro mayor" (M. IV, III, 8).

Continúa hablando de las potencias: "con quien siempre, aunque no queramos, hemos de vivir, como son las potencias, ésas parece nos hacen la guerra, como sentidas de las que a ellas les han hecho nuestros vicios" (M. II, 9). Ante la claridad didáctica de todo un Dios, dice humildemente: "por los sentidos y potencias en ninguna manera podía entender en mil años lo que aquí entiende en brevísimo tiempo" (M. V, IV, 4). En las Moradas Sextas pregunta: "si las potencias están tan absortas - que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo, ¿cómo se puede entender que entiende ese secreto? (IV, 4). Después, proclama el poderío del Señor del Castillo: "este gran Dios, y no quiere estorbo de naide, ni de potencias, ni sentidos; sino de presto manda cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que El está queda abierta" (IV, 9). Otras veces, las potencias se ven ayudadas por un soplo interior que favorece su guardia ante las estrellas: "este movimiento interior procede del centro del alma y despierta las potencias" (M. VII, III, 8). En las cimas de la tiniebla infinita (Séptimas moradas), "aquí no se pierden las potencias, mas no obran, sino están como espantadas" (III, 11), "mas cuando la junta consigo, ninguna cosa entiende que las potencias todas se pierden" (I, 5). Pero hay un momento en que se rasgan las tinieblas porque "hay sol de donde procede una gran luz, que se envía a las potencias, de lo interior del alma" (II, 6).

La memoria le sirve a la Santa como el más poderoso auxiliar literario en la evocación de los favores divinos que acaecieron en tiempos pasados. De ella, se ayuda; de ella nos dice, en el prólogo del Castillo Inte-

rior: "Su Majestad lo dará u será servido traerme a la memoria lo que otras veces he dicho, que aun con esto me contentaría, por tenerla tan mala" (2). Tiene, gracias a ésta, "ordinaria memoria de Dios" (M. VI, VIII, 3) y le hace ver el futuro de las cosas: "la memoria le representa en lo que paran todas estas cosas" (M. II, 4); y "la memoria (le ayuda a)... representar... a el entendimiento verdades" (M. VI, VII, 10).

La memoria, además, es un archivo literario de los favores del Señor, del cual echaría mano más tarde para escribir el Castillo Interior. Porque el misterio "estám-pase en la memoria" (Ibid., 11) y "el Señor tiene por bien demostrarle algunos secretos... y de tal manera queda imprimido en la memoria, que nunca jamás se olvida" (Ibid., IV, 5) y "ansí quedan esculpidas en la memoria estas vistas, que creo es imposible olvidarlas" (Ibid., V, 11).

El entendimiento se ennoblece: "nuestro entendimiento ... se hace más noble y aparejado para todo bien" (M. I, II, 10). Mas esta facultad no realiza sus deseos de percibir la visión contemplativa, sino cuando a Dios le place: "quiere tornar a ver, si puede. Esto no está en su mano, sino cuando quiere Nuestro Señor que se abra la ventana del entendimiento" (M. VII, I, 9); y el entendimiento está más dispuesto para la lucha: "aquí está el entendimiento más vivo y las potencias más hábiles" (M. II, 3).

Semejante al entendimiento, la voluntad se dignifica y se lanza a la conquista de la luz, encuadrándose en la servidumbre del Castillo: "rendir nuestra voluntad a la de Dios en todo" (M. III, II, 6). La condición impuesta para avanzar hacia las más claras piezas, se aquilata en la voluntad, que debe permanecer fuerte y "determinada a hacer en todo la voluntad de su Esposo" (M. V, IV, 4), "determinada a hacer en todo su voluntad" (M. VI, X, 8), "rendida" (M. V, II, 10), "atada" (M. V, III, 3), "unida" (M. IV, II, 8); porque "La voluntad se inclina a amar adonde tan innumerables cosas y muestras ha visto de amor" (M. II, 4). Y por ser tan importante la marcha, el adelanto hacia la luz con la garantía de un camino seguro, suplica: "Nuestro Señor me diese luz para que en todo hiciese yo su voluntad" (E., XXIX, 6). Y esa claridad es el Señor que vive en el centro, foco de luz, el único capaz de enviárnosla: "El Señor nos dé luz para seguir en todo su voluntad" (C., XVIII, 9).

Es, pues, la voluntad una llave para entrar en el Castillo Interior, para adentrarse en su plácida luminosidad. Por eso, Santa Teresa aconseja: "dale las llaves de su voluntad" (V., XX, 22).

Capítulo VIII

LUZ Y REFLEJOS

Encontramos destellos de Luz por las joyas místicas; luminosos reflejos por las alhajas y metales preciosos; claridad por el color blanco.

I

LUZ

Joyas místicas

En el desposorio espiritual -al igual que en el humano- el Esposo (Dios) concede a la esposa (alma) "joyas" que la enriquecen y preparan mejor para el matrimonio espiritual. Estos ornatos místicos forman una gama de luces intelectivas (entendimiento, sabiduría, ciencia) y afectivas (piedad, fortaleza, amor) que espejan de una manera nueva, un mayor conocimiento y amor de Dios. Aderezos nupciales, bellísimo ornato del alma, la cual entra en un período esencialmente positivo. Las visitas del Esposo llegan acompañadas de 'dones y luces', "dispositivos para la unión de Dios" ¹. El alma vive en una fase preparatoria, o más exactamente de ornamentación en la que es embellecida por Dios, no con adornos cualesquiera, sino con adornos de Luz. Este proceso -que la capacita para llegar un día a participar del "lumen glo-

riae"- se realiza por medio de la Luz, con ayuda de la Luz, y en un ambiente de Luz, es decir: "Per ipsum, et cum ipso, et in ipso"². Tiempo de preparación y espera durante el cual "este espíritu sosegado y quieto en Dios es levantado de las tinieblas del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento sobrenatural de Dios"³. La desposada recibe y acepta con amor esas luces, y a la sombra de esa claridad se verifica el desposorio espiritual, grado místico donde "comunica Dios al alma grandes cosas de sí, hermoseándola de grandeza y majestad y arreándola de dones y virtudes, y vistiéndola de conocimiento y honra de Dios, bien así como a desposada en el día de su desposorio"⁴.

Santa Teresa y San Juan de la Cruz piensan que esas joyas, adornos del alma, aumentan el íntimo conocimiento e inteligencia de lo que es el Esposo -comprensión adquirida por medio del amor en una mística teología-; luces que se encienden por un toque o contacto de Dios con el alma. San Juan de la Cruz lo explica magistralmente: "toques de éstos que hace Dios en la sustancia del alma que de tal manera la enriquecen, que no sólo basta una de ellas para quitar al alma de una vez todas las imperfecciones que ella no había podido quitar en toda la vida, mas la deja llena de virtudes y bienes de Dios"⁵; "virtudes y gracias del Amado, las cuales, mediante la dicha unión del Esposo, embisten en el alma y amorosísimamente se comunican y tocan en la sustancia de ella"⁶. Hatzfeld⁷ señala que bien sea los "gherinen" de Ruysbroeck, bien el "tactus" medieval o el "toque" sanjuanista -tres nombres que ocultan una sola realidad-, es una partícula divina de esa Luz la que enciende esas bellísimas luces (-joyas). Santa Teresa y San Juan de la Cruz nos darán, pues, esas luces del conocimiento y del amor bajo la apariencia de los riquísimos recursos de las "joyas":

Santa Teresa

Ricas joyas os dará
Este Esposo, Rey del cielo,
(P., XXI, 2).

Estas son las joyas
que comienza el Esposo
a dar a su esposa, y
son de tanto valor, que
no las porná a mal re-

San Juan de la Cruz

... recibe muchas y grandes comunicaciones y visitas y dones y joyas del Esposo, así como desposada... (C. E., XXII, 3).

Porque en el desposorio sólo hay un igualado «sí» y una sola voluntad de ambas partes y joyas y ornato de desposada, que

caudo... (M. VI, V, 11).

se las da graciosamente el desposado... (Llama, canc. 3, 24).

El alma, al contemplar joyas (-luces), se orienta por sus destellos; ciertamente se encuentra en las mejores condiciones para captar su luminosidad: "nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios, ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad" (M. VI, IV, 3). En efecto, con los ojos bien abiertos (pasó la etapa de oscuridad de la unión mística) la desposada se adelanta hacia la Luz de Dios, guiada y confortada por las luces que irradian las joyas de las que es feliz poseedora. Las mira una y otra vez, y esa visión contemplativa le revela su valor; además se da cuenta que no sólo la adornan, sino también la revisten de resplandores. Cuando está penetrada por ellos, es decir poseída por la Luz, y transfigurada en las claridades que despiden las joyas, se da por terminado el desposorio místico; comienza, entonces, el matrimonio espiritual y unión transformante: el alma es ya una joya de luz "transformada en Dios y tan altamente de El poseída, y con tan ricas riquezas de dones y virtudes arreada, que está tan cerca de la bienaventuranza, que no la divide sino una leve tela" ⁸; es decir: "el alma está hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida... dos naturalezas en un espíritu y amor" ⁹.

Mas si la interpretación que dan los dos místicos Carmelitas, referente a las joyas del Esposo, es la misma, se podrían establecer ciertas diferencias en cuanto al matiz. San Juan de la Cruz hace más énfasis sobre los dones de inteligencia y sabiduría y las "verdades y secretos de la Divinidad" revelados al alma, o sea ve los dones del Espíritu Santo (-joyas) en forma más abstracta y universal que Santa Teresa. Esta los lleva al "conocimiento de Dios" y al "propio conocimiento", a la "humildad" y 'menosprecio de las cosas de la tierra', al acto de conocer, práctico y subjetivo; incorpora la mística a su psicología personal. Pero siempre "inteligencia" y "conocimiento" son luces que esclarecen y embellecen el alma de la desposada:

Santa Teresa

... conocimiento de la grandeza de Dios... propio conocimiento y humildad de ver cómo cosa tan baja... osa mirarle... tener en muy poco todas las

San Juan de la Cruz

... subidísima y sabrosísima inteligencia de Dios... (C. E., 14-15, 12);
... sutilísima y delicada inteligencia... (Ibid., 14);

cosas de la tierra... (M. VI, V, 10);

... se le muestran grandes cosas; y cuando torna a sentirse en sí, es con tan grandes ganancias y teniendo en tan poco todas las cosas de la tierra... (Ibid., 9);

... ve claro que no es todo nada, sino contentar a Dios... (V., XXV, 5).

... descubrimiento de verdades de la Divinidad y revelación de secretos suyos ocultos... verdades desnudas en el entendimiento o revelación de los secretos de Dios... (Ibid. 15);

... comunicársele la sabiduría y secretos y gracias y virtudes y dones de Dios... (Ibid., XXIV, 3).

San Juan de la Cruz presenta además esos dones o joyas nupciales como "ciencia muy sabrosa", y, así, el alma -que ha descubierto por medio de ese don de ciencia, la relación íntima existente entre Dios y ella- corresponde al aderezo místico, dándose íntegra, afirmando el "sí" de esposa:

Allí me dió su pecho,
Allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su esposa.
(C. E. canc. 27).

Otras veces, para San Juan, esas gracias divinas encajan abiertamente en figuras de piedras preciosas; por ejemplo, la de las "esmeraldas"; y así explica en el comentario a las canciones del Cántico Espiritual: "las esmeraldas son los dones que tiene de Dios" 10.

.

Frecuentemente, Santa Teresa nombra las preseas místicas, encerrándolas -como hemos visto antes- en el grupo genérico de las joyas. Pero muy pronto, especifica que la primera y principal joya es el Verbo Encarnado 11, quien entrega al alma su propio "YO", su Divina Persona, su Luz como el más rico aderezo nupcial:

... vuestro Padre nos dió a Vos, no pierda yo, Señor mío, joya tan preciosa. Confieso, Padre Eterno, que la he guardado mal...
(E., XIV, 2).

Para Santa Teresa, estas joyas impulsan al alma-esposa a amar más:

He aquí una joya que, acordándonos que es dada y ya la poseemos, forzado convida a amar... (V., X, 5).

Joyas tan preciosas como las del 'menosprecio del mundo' y 'desprecio de sí mismo':

Pues ¿qué será cuando vean en su poder otras joyas más preciosas como tienen ya recibidas algunos siervos de Dios, de menosprecio de mundo y aun de sí mismos? (Ibid.).

Joyas concedidas por Dios a quienes saben estimarlas y sacar provecho de su valor:

... dará Su Majestad las joyas a quien luzca y aproveche con ellas a sí y a los otros. (Ibid., 6).

Joyas que enriquecen y clarifican, no al cuerpo, sino al alma:

... si esta persona me dejara algunas joyas y se me quedaban en las manos por prendas de mucho amor y que antes no tenía ninguna y me vía rica siendo pobre, que no podría creerlo, aunque yo quisiese y que estas joyas se las podría mostrar, porque todos los que me conocían vían claro estar otra mi alma... muy con claridad lo podían todos ver. (V., XXVIII, 13).

Joyas de 'trabajos y pobreza', por las cuales llamean en el alma luces de recompensas celestiales: tesoros del desprendimiento y del amor. Guiados por esa Luz, los contemplativos adquieren maravillosas "joyas... los trabajos, porque tienen entendido que esto les tiene de hacer ricos" (C., XXXVI, 9). Sin embargo, si faltara la pobreza, si desdichadamente las Carmelitas se hicieran ricas, entonces es cuando Santa Teresa se siente pobre;

en efecto, al ausentarse la pobreza de sus monasterios experimenta que le han robado algo muy precioso: "como si tuviera muchas joyas de oro y me las llevaran y dejaran pobre" (F., XV, 14).

Anillo, collar, corona, quirnalda

En algunos textos, Santa Teresa especifica de qué clase son las joyas ¹². Tenemos, por consiguiente, precisadas algunas de ellas, tales como: anillo, collar, corona, quirnalda.

Por el hecho de ser esposa, el Señor quiere concederle a Santa Teresa todas las gracias que ésta le pida: "Estando un día en el convento de Beas, me dijo Nuestro Señor, que pues era su esposa, que le pidiese, que me prometía que todo me lo concedería cuando yo le pidiese. Y por señas me dió un anillo hermoso, con una piedra a modo de amatista, más con un resplandor muy diferente de acá, y me lo puso en el dedo". (R., 44). Otro día -el de Nuestra Señora de la Asunción- durante un arrobamiento, siente que le colocan "a el cuello un collar de oro muy hermoso, asida una cruz a él de mucho valor. Este oro y piedras es tan diferente de lo de acá que no tiene comparación" (V., XXXIII, 14). La Carmelita ve al Señor con "una corona de gran resplandor" (R., 14); y en premio a lo hecho por la Santa en honor de la Madre de Dios, Nuestro Señor le concede otra corona: "estando casi en arrobamiento, vi a Cristo que con grande amor me pareció me recibía y ponía una corona y agradeciéndome lo que había hecho por su Madre" (V., XXXVI, 24). Santa Teresa ve a Eliseo (- el P. Gracián) "con una hermosura extraña; encima de la cabeza tenía como una quirnalda que no corona, de gran pedrería" (R., 56).

Diamante

Entre las piedras preciosas, es el diamante lo que más nombra Santa Teresa; por tanto, podemos conjeturar que atrae más su atención, tal vez responde mejor a su visión mística, y esto sería la razón del por qué se sirve con frecuencia de este recurso. Vimos cómo el Castillo Interior se forja sobre un diamante, símbolo del alma ¹³. A su vez, gusta de representar a la Divinidad "como un muy claro diamante" (V., XL, 10). Pero, en ocasiones, el bellísimo diamante muéstrase feo y defectuoso (-diamante parece cosa contrahecha y imperfecta, V., XXIX, 7) en comparación de "cuatro piedras grandes, muy más preciosas que diamantes" (Ibid.) que el Señor engarza en la cruz de un rosario que la Santa tenía en la mano.

Envueltas en sus propios resplandores refulgen ahora las "joyas de oro". Así, tenemos una alhaja que es una "pieza de oro", donde hay "una piedra preciosa de grandísimo valor" (M. VI, IX, 2). Otra llega a la frontera de lo fantástico con una figura fabulosa y legendaria: "un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas" (C., XXVIII, 9), metáfora del alma humana. No menos sugestiva es la que alienta a los que hunden la azada en la tierra de su corazón: "si cavaran hallarán oro en esta mina" (C., VI, 8). En Conceptos del amor de Dios nos dice: "Esta alma -que es el oro- está en este tiempo sin hacer más movimiento ni obrar más por sí, que estaría el mismo oro" (VI, 10), parece que está inactiva externamente, pero internamente ama, y ese amor hace que la "divina sabiduría contenta de verla así... tocado para ver de qué quilates es el amor que le tiene... va asentando en este oro muchas piedras preciosas y esmaltes con mil labores" (Ibid.) Ya anteriormente nos había dicho: "Páreceme a mí, que va Su Majestad esmaltando sobre este oro -que ya tiene aparejado con sus dones-" (Ibid.)

Después de sufrir ciertas penas y dolores en una etapa purificativa de su oración mística, el alma de Santa Teresa es "oro en el crisol" (V., XX, 16). Oro labrado por los sufrimientos que embellecen y aumentan su pureza, donde puede reflejarse la luz de Dios: "sale el alma del crisol, como el oro, más afinada y clarificada para ver en sí al Señor" (V., XXX, 14). Y, una flecha dorada, "un dardo de oro" (V., XXIX, 13) brilla en las manos del ángel de la Transverberación.

Joyas tan valiosas, recibidas por un contacto divino, que sería gran dolor perderlas; por su conservación, la Santa se pronuncia en una súplica ardiente: "No sea tanto el amor, oh Rey eterno, que pongáis en aventura joyas tan preciosas" (V., XVIII, 4).

Joya de la esposa

Por su parte, la esposa corresponde al Esposo con otra joya 14. Se establece, pues, un intercambio: "¿Qué esposa hay que, recibiendo muchas joyas de valor de su esposo, no le dé siquiera una sortija... por prenda que será suya hasta que muera?" (C., XXIII, 2). Santa Teresa apremia, por esto, al alma-esposa, diciéndola: "Démole ya de una vez la joya del todo" (C., XXXII, 8) o sea la "joya" de la voluntad propia puesta en la de Dios: "Porque si de otra manera dais la voluntad, es mostrar la joya e ir a dar y rogar que la tomen, y cuando extienden la mano para tomarla, tornarla vos a guardar muy bien" (Ibid., 7), y lo repite: "no sólo acometemos a dar

la joya, sino ponémosela en la mano y tornámosela a tomar" (Ibid., 8).

II

REFLEJOS LUMINOSOS

De la Luz inefable que poseen las joyas místicas, pasemos a los reflejos luminosos de las joyas terrenas y metales preciosos, donde podríamos encontrar luminosidad; las irisaciones que presentan son efecto de la penetración de la luz natural por sus pulidas superficies.

Joyas

Una señora, pensando que alegraría y distraería a Santa Teresa la exhibición de sus alhajas, le muestra "joyas de oro y piedras que las tenía de gran valor, en especial una de diamantes que apreciaban en mucho" (V., XXXVIII, 4). Mas estas joyas de luz, no tienen ninguna luz para la Santa: "yo estaba riéndome entre mí y habiendo lástima de ver lo que estiman los hombres... pensaba cuán imposible me sería, aunque yo conmigo misma lo quisiese procurar, tener en algo aquellas cosas" (Ibid.). Nos habla de una palia toda de "cadeneta, con aljófar y granatillos" (Cta. 77-5K, 1), y desearía que "el agnusdei... estuviera guarnecido de perlas" (Cta. 77-12D, 2). Continuamos encontrando joyas en las Cartas: "sortijas" (76-10V, 4; 76-7T, 7; 76-10Y, 2); dos de éstas se muestran resplandecientes con la luz de la esperanza: "dos sortijas de esmeraldas" (76-10B, 4). Acusa recibo de unos bonitos relicarios: uno "grande" (77-2U, 5); otro "pequeño" se lo regala al administrador de Malagón "Dile el relicario pequeño" (77-3A, 2) pero "Entrambos están muy lindos" nos dice en la misma Carta.

Oro y plata

El oro no representa, en estos textos, elementos sobrenaturales, sino objetos de uso en la vida; por ejemplo, la tela de brocado de oro: "Van siete piezas: dos de damasco verde y cinco de tela de oro" (Cta. 78-4A, 5); para dar un mayor énfasis a que los alquileres son de muy subido precio en Salamanca, dice cuestan "peso de oro" (Cta. 81-2W, 15). Vemos sucesivamente nombradas en las Cartas: "cadenas de oro" (79-2A, 2); "barras de oro" (77-1E, 6); "tejuelos de oro" (77-1K, 22); y anuncia que Antonio Morán trae "más vendido el oro y sin costa" (61-

12T, 9).

En las Cartas fulge la plata. Al dinero lo llama plata en una sinécdoque de la materia por el objeto: "Juan de Ovalle... el mismo día que llegó sacó la plata" (70-1K, 7); menciona "cosas de plata que ya ha enviado de candeleros, vinajeras, otras muchas cosas, relicario" (76-10T, 26); sencillamente nombra la "plata" (77-2B, 15); nos da una nota de abundancia en "mucho plata" (79-7Y, 3), y nos habla de un "cáliz... Es todo de plata" (Ibid., 2). En las Constituciones asocia el contraste "oro ni plata" (II, 2).

III

CLARIDAD

Luz inefable se derrama ahora en tejidos del blanco más puro, hilado -así lo parece- con ruelas del cielo. Santa Teresa contempla esa ropa divina, y tiene la suerte de ser vestida con ella por la Santísima Virgen y San José:

... me vía vestir una ropa de mucha blancura y claridad... Dióseme a entender que estaba ya limpia de mis pecados... no alcanza el entendimiento a entender de qué era la ropa ni cómo imaginar el blanco que el Señor quiere que se represente, que parece todo lo de acá como un dibujo de tizne, a manera de decir. (V., XXXIII, 14).

Esta ropa tiene la particularidad de alumbrar al alma, cuando ésta se viste con tejido tan celestial. Así, mientras cubren con dicha vestidura a Santa Teresa, "ropa de mucha blancura y claridad", es iluminada interiormente: "Dióseme a entender". ¿Qué se le hace comprender a la Santa? Lo que significa ese ropaje de la gracia santificante: "limpia de mis pecados". Y de ese blanco no podemos ni formarnos una pálida idea: "no alcanza el entendimiento a entender de qué era la ropa ni cómo imaginar el blanco". Sólo Santa Teresa se atreve a llamar "dibujo de tizne" al más inmaculado blanco de la tierra en comparación del de "allá" (blanco del cielo).

Esta idea: vestidura blanca (= alma en gracia) trae un recuerdo evangélico, el del traje nupcial de las bodas del Esposo 15. Pensamiento que está reiterado en

otra visión, donde Nuestra Señora se deja ver "puniendo una capa muy blanca a el Presentado" (el Padre Ibáñez O. P.), al que se le concede "aquel manto en señal que guardaría su alma en limpieza de ahí adelante" (V., XXXVIII, 13).

La Madre de Dios gusta de mostrarse cubierta con un manto de 'blanco celestial':

... vi a Nuestra Señora con grandísima gloria con manto blanco y debajo de él parecía ampararnos a todas. (V., XXXVI, 24).

Y las blancas capas del coro son reflejo del alma nupcial de las Carmelitas:

... capas blancas... (F., IX, 5; XXIX, 29; XXVIII, 37); ... capas blancas de sayal... (F., XXIV, 13); ... capa blanca... (F., XXVIII, 29).

Divisamos ahora, en manos de los jesuítas, blancas banderas al viento:

De los de la Orden... que es la Compañía de Jesús... vilos en el cielo con banderas blancas en las manos... (V., XXXVIII, 15).

La blancura infinita se oculta al presente en la inmaculada prisión de las especies sacramentales, Luz que distinguimos sólo a través del oscuro prisma de la fe: "pan celestial" (C., XXXIV, 5); "santísimo Pan" (Ibid., 6); "pan sacratísimo" (XXXIV, 2; XXXV, 5).

A MANERA DE CONCLUSION

Tengo para mí que el objetivo que perseguía esta tesis ha sido alcanzado. Evidentemente, AGUA y LUZ se presentan en Santa Teresa como una constante; desde el principio hasta el fin, la abundancia de textos, concernientes a esos dos elementos, es abrumadora. Me parece haber agotado el tema, aunque no el comentario y mucho menos futuras investigaciones en torno al mismo.

Traté de dirigirme, como era mi propósito inicial, a los textos literarios. Esta actitud, dependiente en todo momento del habla, me ha llevado a la raíz de ese mismo hablar: he podido seguir con prudencia tanto el curso del agua, cuanto la huella de luz. Es decir, el propio uso que la Santa hace del idioma, la selección que busca para su sistema expresivo¹, me llevó a captar el Aqua y la Luz que llevaba dentro de su alma.

No hemos dejado pasar inadvertida la herencia, híbrida, que muchos siglos dejaron en el espíritu de Santa Teresa, y que tan maravillosamente supo aprovechar. Conocimientos recibidos ora por medio de lecturas, ora por su esfuerzo personal, o por el trato con los hombres de su época. Nuestra Santa es una ecléctica: utiliza el néctar de todas las flores que encuentra en su vuelo; sabe crear nuevos elementos y éstos se hacen totalmente suyos.

Mas, por encima de todas las influencias humanas, pre-

valece esa mística teología que enseña Dios en el fondo del corazón, sin palabras, sin sonidos: "sin ruido de palabras le está enseñando este Maestro Divino" (C., XXV, 2), con un entender 'no-entendiendo', puesto que en la "mística Teología... pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios" (V., XXII, 5). Y, por último, el hecho de saber trasladar esas experiencias a formas literarias (¡con tan soberano arte!), es lo que nunca dejará de tocar nuestro corazón y nuestro sentir poético.

El centro de gravedad, para Santa Teresa, es Dios, y su vida entera gira en torno a lo divino. Su lenguaje nos comunica esas confidencias celestiales: "muchas cosas de las que aquí escribo no son de mi cabeza, sino que me las decía este mi Maestro celestial" (V., XXXIX, 8). Lengua de agua y luz, desconocida para los profanos: "será bien oscuro para quien no tuviere experiencia" (V., X, 9). Y esta habla teresiana trae, en su corazón, el aleteo del Espíritu Santo.

Mas, como "Toda obra de arte es... estructura de un algo, construcción con un algo, forma de un algo"², podríamos hablar aquí de esa verdad que continuamente pone ante nuestros ojos Santa Teresa, y que es, a no dudar, uno de sus mayores encantos. Porque el "agua" es auténtica "agua"; y la "luz", verdadera "luz". Siempre percibimos algo muy verdadero: agua que refresca, luz que ilumina. Santa Teresa es transparente, y esa es una de las más fuertes impresiones que sacamos de su lectura. Recuérdese, si no es así, las palabras tan reveladoras de Edith Stein³: "Je pris un livre au hasard dans la bibliothèque, il portait ce titre Vie de sainte Thérèse par elle-même, je commençai à le lire, aussitôt je fus captivée et ne pus m'arrêter avant de l'avoir achevé. Quand je fermai le livre, je me dis: c'est la vérité".

Vayamos ahora a la alta calidad artística del AGUA y LUZ teresianas. "La obra de arte puede y debe tener contenidos valiosos por muchos motivos; pero, si es obra de arte, una cosa le es esencial: que esos contenidos formen una construcción de tipo específico, que en sentido lato llamamos artística, que en la literatura llamamos poética, y cuya condición de tal se revela en el placer estético que nos produce"⁴. De esto, no puede haber duda. ¿Cómo no gozar, si hemos descansado en el "huerto" de Teresa? Allí donde "está plantado... este árbol de vida... en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios" (M. I, II, 1). Si hemos contemplado la "nube" y el "pozo"; si hemos oído el rumor del "agua corriente de río o de fuente"; y, en el fondo, un agua divina, agua de vida y de gracia, agua fresca, agua viva; y las hojas y las ramas, y las flores y las plantas, ¿no son, acaso, gracia florecida? ¿Y cómo no gozar, también, ante ese

panorama tan luminoso, tan diáfano que ofrece la obra literaria teresiana, siendo precisamente por ella, por quien nos enteramos y amamos lo primero? Porque hay luz en el Libro de la Vida y luz en el Castillo Interior, luz en Camino de perfección y luz en todas partes... Tanto mostrado por los destellos contextuales cuanto por los semánticos y por los insinuantes. ¿No es ésta la "aérea construcción de puro goce estético"⁵, de que nos habla Amado Alonso?

Santa Teresa nos da una visión del mundo, casi hecha "agua y luz"⁶. Y esa es una viva conclusión: el paisaje que pone ante nuestra mirada. ¡Paisaje escondido en el alma! Y ahí encontraremos siempre la luz que ilumina la marcha en el sendero, y el manantial que canta la gracia en la oración; merced al alma que experimentó y comprendió así el "vivir", y, a su vez, lo hizo vida artística, por el misterio de la palabra que atraviesa el tiempo y va del hombre a Dios: "In principio erat Verbum..."⁷.

APÉNDICE

Adiciones al Capítulo I

Me ha parecido oportuno añadir nuevos textos referentes al agua; aunque éstos no son estrictamente necesarios para nuestro trabajo de tesis, ayudan a una mejor comprensión del tema.

.

Es interesante recordar que Santa Teresa, con el paso de los años, cambia de actitud respecto del agua. Esto tiene una causa: al avanzar en la vida del espíritu, confronta la visión inefable de su presente místico con la vista de las bellezas naturales -campo, agua- que la habían hechizado antes. Con precisión señala el texto teresiano la disparidad entre visualidades tan desiguales. Aparecen bien distinguidas por la manera en que se expresan. Los sintagmas "Cuando veo" (= tiempo accidental) y "lo que yo suelo ver" (= tiempo habitual) nos dan la clave espiritual de su alma en esta época de su vida:

Cuando veo alguna cosa hermosa, rica, como agua, campo, flores, olores, músicas, etc., paréceme no lo querría ver ni oír; tanta es la diferencia de ello a lo que yo suelo ver; y así se me quita la gana de ellas.

(R., I, 10)

¿No siente ya predilección por el agua? Mejor diríamos que sí, que la conserva, pero trasladándola a otra esfera. El encanto está centrado en el agua eterna... ¿Cómo sería ese paisaje y esa agua, contemplados en la oración? ¿Qué rasgos tendría ese divino panorama para dejar huella tan profunda en su alma? ¡Poder indecible de esa "agua viva... que continuo se pega a nuestra alma"! (C., XIX, 6).

Para mayor claridad, distribuiremos los textos del siguiente modo:

Fuentes y manantiales
Ríos, arroyos, lago, mar
Lluvia
Aqua medicinal
Aqua como bebida

.

las Fuentes

Continúa prodigándose el agua con el símbolo de las fuentes. Percibimos ahora un rumor íntimo: es la voz del "Señor, que nos llama a que bebamos de esta fuente" (C., XXIII, 5). Cuando se acerca a ella, el alma se regocija: "Está tan contenta de sólo verse cabe la fuente, que no le parece que hay más que desear" (C., XXXI, 3). Ahí, es donde recibe gracias de vida, en la propia "fuente de agua viva" (C., XLII, 5); ahí es donde bebe del "agua viva de la fuente" (C., XXXII, 9). Hállase, pues, junto a la "fuente caudalosa" (C., XX, 2), madre del agua, de donde unas veces -dice- "salen arroyos" (Ibid.) y otras, "procede un gran arroyo" (M. IV, II, 3). Agua que podemos llamar endiosada, porque a "Estrota fuente viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios" (Ibid. 4).

La solicitud que exige el cuidado de las fuentes, lo reclama Santa Teresa al punto, para la fuente de su alma: "quisiera yo así mi perlado. Ya que Dios me dió a vuestra merced por tal, querría le tuviese tanto (cuidado) de mi alma como de la fuente" (Cta. dirigida al Padre Gonzalo Dávila, 78-6K, 7).

La visión de la "fuente" (M. I, II, 3) se pluraliza ("fuentes", F., I, 4) y, por consiguiente, se aumenta el radio visual sobre el agua y la cantidad de ésta. Por lo pronto, podemos contar siete fuentes en el alma, correspondientes a siete grados de agua de la gracia o modos de oración: "Aunque no se trata de más de siete moradas,

en cada una de éstas hay muchas... con lindos jardines, y fuentes" (M. Concl. 3).

La alegría que causan las fuentes sube de punto ante la certeza de encontrar la fuentes y el agua: "todos caminamos para esta fuente, aunque de diferentes maneras" (C., XXI, 6). Y, algunas veces, el alma está tan próxima a ella que Santa Teresa le anima a no desfallecer en el camino, ya que sólo urge "abajaros a beber en la fuente" (C., XIX, 4). Por otra parte, la misericordia de Dios "a nadie quitó que procurase venir a esta fuente de vida a beber" (C., XX, 1).

En el vivir cotidiano de Santa Teresa, la fuente y su música de agua se hacen presentes al citarnos fuentes sencillas, escondidas en los silenciosos claustros. En una de ellas, la fe es el misterioso imán que atrae el agua de la fuente y así, aun "contra voluntad del que entendía en las fuentes -que conocía de agua- ... sacamos un caño de ello bastante para nosotras, y de beber, como ahora le tienen" (F., I, 4). Otra vez, nos habla del interés que tienen los Padres de la Compañía "porque venga el padre Mariano a ver una fuente" (Cta. 78-5L, 5). Traslada el poder del "agua de la fuente" (C., XXVIII, 5) a la fuente misma, y así vaticina a los descalzos: "Ahora los sanará la fuente que está cabe Antequera"¹ (Cta. 77-2A, 3).

Manantiales

La perenne belleza de esta fontana se acrecienta con la cantidad de agua que tiene el "manantial caudaloso" (M. IV, II, 3) que al aumentar su corriente multiplica los juegos de agua y luz en sus ondas transparentes. A la cantidad, podemos añadirle la calidad ya que "aquella agua celestial de este manantial que digo" (Ibid., 6) es un agua divina. Aqua con voluntad que no cede a los deseos humanos: "si el manantial no la quiere producir, poco aprovecha que nos cansemos" (Ibid., 9); agua sumisa al mandato del Señor: "Dios, que detiene los manantiales de las aguas" (M. VI, V, 3); agua generosa que surte el alma de gracia: "los manantiales por donde venía a este pilar de el agua" (M. VI, V, 3). Recuerda el tiempo en que "No manava aún el agua debajo de estas arenas de vuestra gracia para que las hiciese levantar" (V., XXXI, 25).

.

Ríos

El agua del río se convierte en gozo y recreo para la Santa: "tengo una ermita que se ve el río, y también adonde duermo que estando en la cama puedo gozar de él, que es harta recreación para mí" (Cta. 74-1K, 1). Cuando se entera que en época de calor, en Salamanca, el P. Gracián tiene su aposento cerca del río, no duda en escribirle: "El estar cabe el río le he envidia" (Ibid., 81-6T, 4).

A su vez, el río es cómplice en sus fervores apostólicos y oculta rápidamente entre sus aguas un amuleto, causa de la desviación de un alma por la que Santa Teresa se preocupa vivamente: "idolillo, el cual hice echar luego en un río" (V., V, 6).

La abundancia del agua, en el río de Sevilla, sirve de acicate a su oración ante la vista de un inminente peligro. El pintoresco cruce del navegable Guadalquivir, pone en apuros a las carmelitas fundadoras del Carmelo sevillano: "pasando por un barco a Guadalquivir: que al tiempo del pasar los carros no era posible por donde estaba la maroma, sino que habían de torcer el río, aunque algo ayudava la maroma, torciéndola también. Mas acertó a que la dejasen los que la tenían -u no sé cómo fue- que la barca iba sin maroma ni remos con el carro. El barquero me hacía mucha más lástima verle tan fatigado, que no el peligro. Nosotras a rezar. Todos voces grandes" (F., XXIV, 10). Esa plegaria aleja el riesgo, y las empuja hacia aguas de salvación: "acertó a detenerse la barca en un arenal, y estaba hacia una parte el agua poca, y así pudo haver remedio" (Ibid., 11). Al hacer referencia a los calamitosos tiempos de la indicada fundación, vuelve a fijar en el texto la exuberancia de agua que posee el Guadalquivir: "que no parecía aquel tiempo antes que había de haver agua para ellas, aunque hay harto en aquel río" (F., XXV, 12).

Ahora, Santa Teresa nos trae la cita de un venerable asceta: "dice Casiano que es el que no lo sabe como el que no ha visto ni sabido que nadan los hombres, que pensará, si los ve echar en el río, que todos se han de ahogar" (Ap., VI, 4).

Algunas palabras nos permiten divisar el agua y el río: "la puente" (F., XXIV, 12); "debajo de una puente" (Ibid., 14); "redes" (Cta. 76-10W, 13). Y hasta se presenta la pesca en el río con los vocablos "trucha" (Cta. 74-1K, 3); "peces" (C., XIX, 4), y la expresión "El barbo cogido En doloso anzuelo" (P., 30).

Arroyos

La imagen de impetuosas corrientes deja paso a otras más plácidas, las de sencillos riachuelos. El símbolo del río adquiere otro matiz. En lo espiritual, el agua toma también otro sesgo en el fluir del agua de la gracia que disminuye en cantidad y movimiento.

En los arroyos se establecen ciertas diferencias: "arroyos, unos grandes y otros pequeños" (C., XX, 2); arroyuelos que aun conteniendo poca agua pueden ser "arroyos peligrosos" (Cta. 80-11A, 7). Agua del arroyo que las almas desperdician "cuando no hay quien les dé la mano" (C., XXI, 6), y así muchos: "pierden del todo el agua, sin beber poca ni mucha, ni de charco ni de arroyo" (Ibid.).

Tenemos, ahora, una cita de los arroyos tales como los ve, en uno de sus viajes: "En el camino se nos ofrecieron hartos peligros, porque hacía el tiempo tan recio que ivan los arroyos y ríos que era temeridad" (Cta. 82-2B, 8).

Lago

El agua del infierno es atormentadora, y aquí la Santa nos presenta su imagen: "lago hidiondo, lleno de serpientes" (E., XI, 1).

Mar

La fuerza del agua embravecida: "olas, si vienen con furia" (M. VI, V, 3) arrastra la "navecica de nuestra alma" (Ibid.) que se bambolea en un "mar de tentaciones" (C., XIX, 4) sin perder el piloto, por ello, el gobierno del timón. Este mar va señalado con descarga objetiva ("mar tempestuoso", V., VIII, 2), y, otras, con descarga subjetiva: "tempestuoso mar" (E., I, 1). Paradójicamente, es la "tempestad sabrosa" (M. VI, II, 6). Un rayo de esperanza anuncia que "algunas tempestades... pasan de presto, como una ola... y torna bonanza" (M. VII, III, 15). En todo momento son inquietantes "grandes tempestades" (C., XXIV, 4); y apremia el deseo de saber "si ha cesado la tempestad" (Cta. 82-4B, 2). Atravesar ese enfurecido mar es harto difícil, mas quien fiado del Señor:

Aun de sí mismo vive descuidado,
Porque en su Dios está todo su intento,
Y así alegre pasa y muy gozoso
Las ondas deste mar tempestuoso. (P., 26),

representa la confianza de las almas generosas; las egoístas no "harán lo que San Pedro de echarse en la mar" (C. A. D., II, 34).

El alma contemplativa que puede retirarse con Dios es "como el que va en una nao" (C., XXVIII, 5); es "navegar con un aire muy sosegado, que se anda mucho sin entender cómo" (V., XXX, 19). Con ayuda de ese aire protector, el alma llega: "echarme a un puerto que espero en Su Majestad será seguro" (V., XL, 10). Se amplía la vista del acogedor albergue de las naves, mediante una pluralización del objeto: "Muy lejos están los puertos" (V., XXXV, 13).

El tópico de la nave lo encontramos adjudicado esta vez a la Iglesia, envuelto en la súplica por la pacificación del mar: "Ya, Señor; ya, Señor, hacer que se sosiegue este mar y no ande siempre en tantas tempestades esta nave de la Iglesia y isálvanos, Señor, que perecemos! (C., XXXV, 5); "porque andamos en mar" (C., XXX, 6). La respuesta alentadora nos la da el siguiente texto: "Vi una gran tempestad de trabajos, y que como los egipcios perseguían a los hijos de Israel, así habíamos de ser perseguidos; mas que Dios nos pasaría a pie enjuto y los enemigos serían envueltos en las olas" (R., 64).

.

Lluvia

La lluvia natural y sobrenatural la encontramos relacionada con el fuego. Mas los efectos que se siguen de este contacto son diferentes. En el primer caso, la lumbre seca el agua; en el segundo, de esa lluvia brota el fuego que abrasa. Comprobémoslo con unos ejemplos:

lluvia natural

Llegadas las Carmelitas a la fundación de Burgos bajo una lluvia "grandísima", se encuentran que las espera la buena Catalina de Tolosa, la cual "tenía gran lumbre para enchugar el agua, y aunque era en chimenea" (F., XXXI, 20).

lluvia sobrenatural

"agua de la que llueve del cielo... que le ayuda a encender más... agua viva del cielo... puede pegar este fuego que es natural suyo y no se contentar con poco, sino que si pudiese abrasaría todo el mundo" (C., XIX, 5).

Ambos elementos agua-fuego se unen para obedecer el

mandato de un santo: "A San Martín obedecían el fuego y las aguas" (C., XIX, 5). Y el complejo sol-lluvia engarza el espíritu de sacrificio de Pedro de Alcántara: "En todos estos años jamás se puso la capilla, por grandes soles y aguas que hiciese ni cosa en los pies ni vestida" (V., XXVII, 17).

El símil de la lluvia, cuando habla de trabajos y sinsabores, podemos incluirlo en esta adición. Así, pues, los sufrimientos que pasan los descalzos, los aclara con un "todo les llueve acuestas" (Cta. 77-10T, 1). Dándole ese mismo temple, exclama: "pasaré con que todo llueva sobre mí -que harto llueva ahora, según lo he sentido-" (Cta. 81-5U, 3) porque esto da "Gloria a Dios, que todo quiere llueva sobre mí" (Cta. 81-11Z, 6).

.

Aqua medicinal

Las Carmelitas al ver a Teresa de Jesús sumida en pesado letargo ("parecía tenía modorra, según iba enajenada", F., XXIV, 7), no encuentran remedio mejor que echarle "agua en el rostro, tan caliente del sol, que dava poco refrigerio" (Ibid.). Pero, en otras ocasiones, el que bebe agua, sí es de suponer que siente alivio: "uno estuviese con mucha calor y sed y bebiese un jarro de agua fría, que parece todo él sintió refrigerio" (V., XXXI, 4). Una vez, aun con amar tanto el agua, la enfermedad llega a ser tan fuerte que le impide recibirla: después de "cuatro días de parajismo... Quedé... que me ahogava, que aun el agua no podía pasar" (V., VI, 1). Pregunta "si el agua de Loja aprovecha" (Cta. 77-IE, 3), quizá para confirmarse en la idea aceptada en la época de que las aguas de esa ciudad, próxima a Granada, eran un excelente remedio para la tisis. En cierto momento, nos dice resueltamente, con hipérbaton violento: "Ahora en el agua tengo esperanza de Loja" (Ibid., 1U, 10). Vaticina a sus hijas que se pondrán enfermas si viven "adonde tengan agua de pie" ² (Cta. 79-10A, 7) y pide que se le envíe agua de azahar: "No me envíe cosa sino el agua de azahar, pues se quebró la redoma" (Cta. 77-4A, 6). La vista del agua, en cuanto a los niños, debe tener sus etapas: "charquitos para niños, que... más sería espantarlos ver mucha agua" (C., XX, 2), mezclando un diminutivo morfológico (charquitos) unido a un diminutivo semántico (niños).

.

Aqua como bebida

El agua es imprescindible porque "sin gota desta agua, ¿cómo se pasará camino adonde hay tantos con quien pelear? Está claro que al mejor tiempo morirán de sed" (C., XXI, 6). Otra particularidad es limpiar el alma: "no da Dios lugar a que beban de esta aguas (que no está en nuestro querer por ser cosa muy sobrenatural esta divina unión) si no es para limpiarla y dejalla libre y limpia de lodo" (C., XIX, 6). Agua que no llegan a beber todos sino "los que a mí me pareciere yo los daré de beber" (C., XIX, 14). Equipara, en otro texto, beber agua a contemplación perfecta: "beber de esta agua, que es contemplación perfecta" (C., XXXII, 9).

Adiciones al Capítulo V

La luz que se nos da por el léxico teresiano, la recogemos en los siguientes aspectos: a) luz de los astros; b) fuego y llama; c) alumbrado de la época.

a) Luz de los astros: sol, luna y estrellas

La luz del sol divino y natural resplandece en casi todos los escritos de Santa Teresa; la de la luna alumbraba una dulce presencia eucarística; la de las estrellas brilla en un firmamento celestial.

Es tan viva esa luz del sol que "Cuando (el alma) mira este divino Sol, dislúmbrale la claridad" (V., XX, 29) puesto que todavía "no es tan hija de esta águila caudalosa que pueda mirar este Sol de en hito en hito" (Ibid., 28), porque es un "sol sin velo" (P., 5), un "sol resplandeciente" (C. A. D., V, 4) y "el sol está muy claro" (V., XX, 28); además de que "entra mucho sol" (V., XIX, 2). Así el alma afortunada se llena de luz "como si en una pieza oscura entrara el sol" (F., XXII, 6), y es tan "grande la claridad de el sol que ha estado allí, pues así la ha derretido" (V., XVIII, 12), y tan fuerte su calor que hasta la quema: "abrasada en el mismo sol" (C. A. D., V, 2). Como resultado de tan diáfana luz, la vista percibe con mayor exactitud motas y defectos: "si de veras la coge este Sol, toda se ve muy turbia... Aquí no sólo las telarañas ve de su alma... sino un polvito que

haya por pequeño que sea" (V., XX, 28) porque ante los rayos de este Sol "no hay telaraña escondida" (V., XIX, 2).

El contraste, entre esa luz meridiana y la oscuridad de noche maldita, lo vemos en la antítesis sol-tinieblas; por ejemplo: "aquel sol con las tinieblas" (C., XVI, 7); y la victoria de la luz sobre ellas, en un texto del Libro de la Vida: "en acabando de comulgar... No parece sino que en un punto se deshacen todas las tinieblas de el alma y salido el sol" (XXX, 14).

Una luz rigurosa, justiciera, envía al alma la metáfora "Sol de Justicia" que Santa Teresa gusta de repetir:

... Sol de Justicia que la hace abrir los ojos... (i. e. del alma) (V., XX, 28).

Sol que se suaviza en los giros:

... no hayan miedo se ponga este Sol de Justicia ni los deje caminar de noche...
(V., XXXV, 14);

... Sol de Justicia, que está en ella (i.e. en el alma) dándole ser... (M. VII, I, 3);

... Sol de Justicia... (M. VI, V, 9);

... deseen estar adonde no se les ponga el Sol de Justicia... (i. e. 'luz bienaventurada') (C., XLII, 3).

No sería arriesgado afirmar que ha quedado, después de la lectura de los textos anteriores, un sujeto determinado por la persistencia gramatical del monosílabo "Sol", clave, a su vez, de nuestro sistema planetario; si pasamos al sujeto psicológico de esta palabra vemos que representa al Sol, clave de una armonía universal, es decir, ambos sujetos (gramatical y psicológico) se unifican en un rasgo común: la armonía 'interna-externa'.

Pasemos ahora al sol físico que alumbra con su luz natural. Santa Teresa nos hablará de él, como persona que ha sentido sus rigores. Así, de su marcha hacia Du-ruelo nos dice: "Ansi anduvimos aquel día con harto tra-

bajo, porque hacía muy recio sol" (F., XIII, 3). Este sol, que intensifica sus ardores en los campos andaluces, le sugiere una curiosa comparación: "como había dado todo el sol a los carros, que era entrar en ellos como en un purgatorio" (F., XXIV, 6). Santa Teresa señala, con mucho cuidado, la diferencia existente entre el sol en Andalucía y en Castilla: "una camarilla... si se abría la puerta, toda se henchía de sol (havéis de mirar que no es como el de Castilla por allá, sino muy más importuno" (Ibid., 8). Sol de plomo que obliga a la Santa a salir de allí: "por mejor levantarme, y que nos fuésemos, que mejor me parecía sufrir el sol del campo que no de aquella camarilla" (Ibid.). Otras veces, confiesa: como "haviámos pasado mucho sol" (F., XXX, 13). La forma coloquial "soles", equivalente a 'sol', la emplea en repetidas ocasiones: "hacer grandísimos soles" (F., XXV, 5).

La pálida luz de la luna aparece; luz que alumbra a Teresa, cuando ésta se levanta en la noche, desvelada, inquieta: "aunque siempre dejaba hombres que velasen el Santísimo Sacramento, estaba con cuidado si se dormían; y así me levantava a mirarlo de noche por una ventana que hacía muy clara luna y podíalo bien ver" (F., III, 13). Otras veces, Santa Teresa admite que la luna ejerce influencia sobre la salud física y mental y, así, nos dice que se le quita la gana de escribir al Padre Gracián porque "es en día de luna en lleno, que he tenido la noche bien ruin y así lo está la cabeza... mañana creo -como pase la luna- se acabará esta indisposición" (Cta. 82-9A, 3); y su garganta está mejor "con ser hoy lleno de luna" (Ibid., 82-8A, 3).

La poética luz de las estrellas irrumpe ahora, y Santa Teresa la toma para decirnos, en una pobre comparación, cómo brilla la virginal figura de María:

U quién es esta doncella?
- Ella es hija de Dios Padre,
Relumbra como una estrella. (P., 12).

Y es en la fundación de San José de Avila, tiempos recios de persecución y sacrificio, cuando se vislumbra la necesaria aparición del Señor: "Cristo... sería una estrella que diese de sí gran resplandor" (V., XXXII, 11). Y es en el cielo de los mártires donde Santa Catalina fulgura como "Estrella luciente" (P., 18). Y, en el vocabulario teresiano, encontramos otra deliciosa estrella, es la de Belén: "la estrella Es ya llegada" (P., 15).

Fuego y llamas

Si el "sol" nos deja una nota de armonía, el "fuego" nos trae un rasgo pictórico e impresionista, a la vez que cambiante. Por este "fuego", además, entramos afectivamente en el mundo del "amor" y del "castigo", realidades a las cuales simboliza. Tenemos, por consiguiente, dos clases de fuego: el 'del amor' y el 'del castigo'. De ambos nos dice Santa Teresa: "¡Oh, Señor, qué de maneras de fuegos hay en esta vida! Unos consumen el alma, otras la purifican" (E., IX, 2). Añadiremos una tercera clase: el 'fuego natural' que no deja de citar la Santa. En este 'triple fuego' se precisan los sustantivos de calor y luz, asociación que presenta asimismo San Juan de la Cruz, en su Llama de amor viva:

¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan junto a su Querido! 1

Que el fuego es símbolo del amor es algo que nos convence sin más. Tratemos al presente de fundamentar esta afirmación. Para ello hemos de tomar la noción de símbolo literario (y no otro, tal como se podría usar en matemáticas, por ejemplo) donde se requiere que haya una semejanza entre el significado (en este caso 'fuego') y la cosa significada (en este caso 'amor'). Por tanto el fuego es símbolo del amor (=que es el simbolizado). Veamos ahora la semejanza que existe entre ellos para que se haya podido realizar este símbolo; veamos también lo íntima que es esa relación para que este símbolo (fuego=amor) haya adquirido a través de los tiempos una categoría tan universal y trascendente. Tenemos que el fuego posee 'calor y luz'; lo mismo ocurre con el amor que tiene 'calor y luz', es decir: fuego y amor están determinados por esos dos elementos comunes, si no en su sustancia, sí en sus efectos. Sin duda alguna, Santa Teresa basándose en estas propiedades (del calor y la luz) elige el fuego para simbolizar el amor divino que es para el alma contemplativa algo que la enciende e ilumina en el camino del cielo. Tenemos, además, la comprobación en las mismas palabras de la Santa, quien nos dice abiertamente que, para ella, el fuego (del que nos habla) es un "fuego del amor divino" (C., XXVIII, 8); "fuego...del grandísimo amor de Dios" (V., XV, 4); "fuego de amor de Dios" (C., XIX, 4); "fuego del cielo de amor suyo" (F., V, 12); "Otros fuegos hay de pequeño amor de Dios" (C., XIX, 4). Y, es "el Espíritu Santo... que la hace encen-

der en fuego soberano, que tan cerca está" (C. A. D., V, 5). Amor divino que se traduce en el vocablo "fuego"; o sea, lo encarna en la imagen sensorial, perceptible, pero ahí está el amor, silenciado, escondido, en la palabra humana, concreta.

Este "fuego divino" señala la visión maravillosa del ángel de la transverberación: "vía un ángel cabe mí... lo que no suelo ver sino por maravilla" (V., XXIX, 13), visión resplandeciente de un vocabulario de luz y de fuego: "rostro tan encendido", "ángeles muy subidos", "se abrasan", "cherubines", "cielo". El corazón de la Mística Doctora sufre asimismo los efectos del "fuego divino", y el dardo que la traspasa, deja a la Santa "toda abrasada en amor grande de Dios"².

El fuego vivo, la luz incandescente, relumbra con un señalamiento de la cantidad (pequeña o grande) en las ascuas:

... mas un fuego pequeño también es fuego como un grande y ya se ve la diferencia que hay de lo uno a lo otro; en un fuego pequeño, primero que un hierro pequeño se hace ascua pasa mucho espacio, mas si el fuego es grande, aunque sea mayor el hierro, en muy poquito pierde del todo su ser...
(V., XVIII, 7).

Santa Teresa nos presenta características de este fuego de Dios: a) su proselitismo: "fuego... que si pudiese abrasaría todo el mundo" (C., XIX, 5); b) fuego inseparable de otro fuego cuando se han unido ambos: "¿quién será el que se meta a despartir y a matar dos fuegos tan encendidos?" (E., XVI, 4) que simbolizan el amor entre Dios y el alma ("mi Amado a mí, y yo a mi Amado", Ibid.); c) el alma y el espíritu son como fuego y llama: "todo me parece una cosa, bien que el alma alguna vez sale de sí misma a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube muy arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente sino la misma llama que está en el fuego" (V., XVIII, 2); d) fuego no sujeto a los elementos: "qué maravillas hay en este encenderse más el fuego con el agua cuando es fuego fuerte, poderoso y no sujeto a los elementos" (C., XIX, 3); e) fuego resplandeciente, y así los contemplativos tienen que verlo: "Es fuego grande, no puede sino dar grande resplandor. Y si esto no hay, anden con recelo y crean que tienen bien que temer" (C., XL, 4).

El sustantivo "lumbre" se presenta también. Recordemos que al hablar de la lluvia³, citábamos una "gran lumbre" (F., XXXI, 20), como elemento eficaz para secar el agua; pluralizado, lo volvemos a encontrar en las Cartas: Santa Teresa recomienda a su cuñado Juan de Ovalle (casado con Juana de Ahumada), que vaya "adonde tenga buenas lumbres" (Cta. 81-11M, 2) ya que se aproxima el invierno.

El fuego eterno nos da ahora luz desoladora, luz que sólo puede iluminar la perdición y el sufrimiento: "aquella miserable escuridad, adonde no verán sino lo que les dará tormento y pena" (E., XI, 1). Y es en el capítulo XXXII, del Libro de la Vida, donde narra con impresionado acento, la visión del infierno a la luz aterradora de una perdurable condena: "horno muy bajo y oscuro y angosto... fuego en el alma... fuego interior... sentíame quemar y desmenuzar... aquel fuego y desesperación interior... paredes que son espantosas a la vista... con no haber luz, lo que a la vista ha de dar pena todo se ve... En fin, como de debajo a la verdad, y el quemarse acá es muy poco en comparación de este fuego de allá" (1-3); "fuego eterno" (E., XII, 4 y C., I, 4): da una luz que alumbra sólo para horrorizar.

Usando de una metonimia, Santa Teresa toma el vocablo "fuego" para referirse al 'calor del sol andaluz': "ir con este fuego a pasar el verano en Sevilla" (Cta. 75-5K, 3); "¡Cuán mejor verano tuviera con vuestra reverencia que en el fuego de Sevilla! (Ibid., 5L, 8).

Toca el turno a las dinámicas llamas que se extienden en proporción a la intensidad del fuego. Santa Teresa las cita y sitúa generalmente en una dimensión: "llama que llega a lo alto... esta llama suba" (R., V, 9); "como un fuego grande no echa la llama hacia abajo, sino hacia arriba" (M. VII, III, 8); "esta llama sube muy arriba del fuego" (V., XVIII, 2); "llama grande" (V., XXXVIII, 18); "fuego que echa llamas de sí" (V., XV, 4). Estas "llamas" se refieren, desde luego, al "fuego del amor divino".

Trasladémonos en estos momentos a las llamas alimentadas por el fuego natural (que nos da Santa Teresa al hablar de una fiesta religiosa, celebrada en la fundación de Sevilla), y encontraremos la misma nota dimensional: "Como hubo tantos tiros de artillería y cohetes, después de acabada la procesión, y no sé cómo se aprende un poco de pólvora... Subió gran llama hasta lo alto de la claustra, que tenían los arcos cubiertos con unos tafetanes, que pensaron se habían hecho polvo, y no les hizo daño poco ni mucho, con ser amarillos y de carmesí... la piedra que estaba en los arcos debajo del tafetán, quedó negra del humo" (F., XXV, 13).

c) Alumbrado de la época⁴

La iluminación de la época era con base en cera, aceite, resina. Se usaban candiles, lámparas, hachas, antorchas, velas, candelas, etc. Santa Teresa lleva estas palabras a sus símiles sobrenaturales y así, aconseja: "En vuestra mano encendida Tened siempre una candela" (p., 20). Nos habla también del aceite:

Tened olio en la aceitera
De obras y merecer,
Para poder proveer
La lámpara, que no se muera;⁵ (p., 20);

Es una oliva preciosa
La santa cruz,
Que con su aceite nos unta
Y nos da luz. (p., 8).

En las Séptimas Moradas, para describir el estado de unión, pone el ejemplo de "si dos velas de cera se juntasen" (II, 4); en las Fundaciones, el de "velas encendidas" (XXII, 21).

.

Sólo queríamos insinuar el enorme campo abierto a la luz, que sugiere la obra teresiana. Se trata de lo que podríamos llamar la 'luz inteligente' que se nos comunica a profusión por medio del siguiente léxico: advertencia, aprender, avisos, conocimiento, ciencia, corregir, conversaciones, desengañar, discurrir, entendimiento, experiencia, enseñar, escribir, letrados, letras, noticias, opiniones, pareceres, señas, sabiduría, verdad, etc.

Adiciones al Capítulo VIII

REFLEJOS

Un caudal de resplandores circula en las incomparables monedas de la época, al señalar el adjetivo que las distingue: dorados, plateados y cobrizos. Santa Teresa menciona, en especial, tres clases: "ducados", "reales" y "maravedís". Todas las agrupa en sentido recolectivo con el vocablo "dinero".

"ducados" 1

Se desbordan los reflejos dorado-luminosos en el siguiente dato estadístico, donde los "ducados" brillan con esplendor, y se manifiestan en abundancia:

un: (77-4A, 1)²
dos: (82-8B, 5)
tres u cuatro: (E., XV, 6)
cuatro: (76-11T, 1)
doce: (79-7Y, 2)
diez y seis: (Ibid.)
treinta: (77-5K, 1)
cincuenta: (82-6T, 3)
cien: (76-11K, 8; 79-5T, 11; 79-12T, 16;
80-1K, 4; 80-5B, 2)

doscientos: (79-5T, 3; 79-6B, 10; 80-4C, 5;
 81-1B, 3; 81-9B, 6)
 trescientos: (76-11K, 8; 79-5T, 10; F.,
 XVIII, 11; F., XXIX, 21)
 cuatrocientos: (76-11N, 10; 79-5T, 9; Ibid.,
 11; 80-2C, 3; 81-3U, 4; 80-4K, 5)
 quinientos: (73-8A, 3; 76-12O, 5; 79-12U, 15;
 F., XXX, 4)
 seiscientos: (74-9K, 11; 76-12C, 8; 76-12M,
 6; 77-2M, 1)
 setecientos: (76-2K, 5; 77-2M, 1)
 ochocientos: (80-2C, 6; 80-6A, 8)
 mil: (76-11K, 10; 74-9K, 13; 81-11A, 14)
 dos mil: (74-9K, 11; 76-11K, 10; 76-9L, 17;
 77-1K, 22)
 cuatro mil: (74-9L, 11; 76-9L, 17)
 seis mil: (77-1K, 22; 81-11A, 11)
 siete mil: (76-10T, 26; 81-11M, 7)
 nueve mil: (82-3A, 7)
 doce mil: (F., XV, 17)
 catorce mil: (76-10L, 10)
 veinte mil: (79-7A, 4).

Esta misma luz dorada nos la traen los "escudos", mencionados algunas veces en los textos teresianos: (81-12A, 1; 81-11Z, 3).

"reales"

Llamados así porque llevaban grabadas las armas del rey. Eran unas monedas de plata que valían "treinta y cuatro maravedís"³. Plata acuñada que corría en profusión por villas y castillos. Santa Teresa nos da de los reales, la siguiente enumeración:

un: (79-7Y, 2)
 dos: (77-10K, 2)
 tres: (Ibid.; 79-7Y, 2)
 cuatro: (76-11K, 14; 77-5T, 3)
 siete: (77-10K, 2)
 cien: (78-4A, 1; 78-5K, 9; 80-4A, 18)
 nueve: (77-4A, 1)
 tres mil: (79-7Y, 2).

Otras veces, aunque los cita en forma indeterminada en cuanto a la cantidad, son precisos en cuanto al objeto en sí: "algunos reales" (74-9K, 10).

"maravedís" 4

Luz rojiza proyectan ahora los maravedís: "recibidos trecientos mil maravedís" (Cta. 61-12T, 14). Como la Santa experimentase dificultad para conseguirlos, su fantasía transforma el colorido encarnado en negro lo cual equivale a su 'ausencia' (i. e. los ve 'oscuros'); y así nos dice: "ya estaríamos en la casa, si no por estos negros tres mil maravedís" (Cta. 74-7K, 5); también podríamos interpretar el adjetivo 'negros' como un equivalente a 'no tenidos'-'ausentes' (>"negros maravedís" >'no tenidos m.').

Por contraste, tenemos ahora las "blancas"⁵ (Cta. 74-9K, 10; 76-9U, 3) y "blanquillas" (E., III, 2) que podrían sugerir por su nominación una luz blanca. Se trata, sin embargo, de los "medio maravedís" de cobrizo color. Tres "blancas" valen un "cornadillo"⁶ (Cta. 68-7B, 5), con un resplandor y colorido semejante al anterior.

"dinero"

Comprobamos que Santa Teresa nombra con prodigalidad las monedas en las Cartas y en las Fundaciones y se abstiene de aludir a ellas en los libros de espiritualidad. Sin embargo, reconoce la importancia y necesidad del dinero, cuando tiene que fundar conventos y realizar la obra de Dios: "sin dineros ni de dónde los tener ni para Breve ni para nada, ¿qué puedo yo hacer, Señor? (V., XXXIII, 11). Pesimismo que deshace el Señor mismo, iluminándola con su palabra a no detenerse por falta de dinero: ¿En dineros te detienes? (E., XXXI, 36).

Esta palabra "dinero" la encontramos en singular y en plural, aunque represente un conjunto o grupo:

"dinero" aparece en los textos siguientes:

Camino de perfección: (XIV, 4; XXX, 2)

Fundaciones: (XIX, 10)

Constituciones: (II, 5)

Cartas: (76-10L, 10; 76-11N, 7; 76-11U, 8; 77-1L, 8; 81-2W, 15; 81-11Z, 2; 81-12K, 12).

"dineros":

Libro de la Vida: (XX, 27; XXXIII, 11; XXXVI, 17)

Conceptos del amor de Dios: (II, 8)

Fundaciones: (XXI, 10; XXIX, 9-25; XXXI, 35)

Cartas: (61-12T, 1-5-9-12-16; 69-10L, 1; 74-9K, 6; 74-9N, 2-3; 76-11K, 9; 76-11U, 8-10; 76-12

6; 77-1U, 15; 77-6K, 5; 77-6T, 15; 77-12D,
7-12; 77-1U, 15; 78-12T, 3; 79-6A, 2; 79-6T,
2; 79-7Y, 2; 81-1B, 7-8; 81-12K, 7; 82-2B,
4; 82-6T, 3).

El dinero se presenta calificado así: "hartos dineros" (F., XXI, 10); "tanto dinero" (Cta. 61-12T, 25); "algún dinero" en M. V. C., 35, y en las Cartas: (76-11K, 7; 81-11Z, 2). Une con harta frecuencia la palabra "honras" a la de "dinero" (o sea asocia un falso resplandor), y de los cuales dice: "honras y dineros casi siempre andan juntos" (C., II, 5) y esta expresión la encontramos también en el Libro de la Vida: "honra y de dineros" (XX, 27). La palabra trigo la vemos asimismo junto a dinero: "trigo y dineros" (75-7A, 3) y "trigo ni dineros" (76-11N, 10).

NOTAS

Introducción

- 1 Ps. 44, i.
- 2 Abecedario Espiritual, X trat. Cap. IV, 3 (en la Antología de los místicos españoles por Arturo Serrano Plaja, Edit. Schapire, Buenos Aires, 1946), p. 92
- 3 HELMUT HATZFELD, Estudios literarios sobre mística española (Edit. Gredos, Madrid, 1955), pp. 9-10 y 387-395.
- 4 LUIS DE LEÓN, A las Madres Priora Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas descalzas, del Monasterio de Madrid, (Edit. Plenitud, Madrid, 1948), p. 15.
- 5 AMADO ALONSO, Materia y forma en poesía (Edit. Gredos, Madrid, 1955), p. 119.
- 6 LUIS DE LEÓN, Op. cit., p. 16.
- 7 Ibid.
- 8 MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, Historia de las Ideas Estéticas en España (Edit. Glem, Buenos Aires, t. 3-4, 1943), p. 89.
- 9 SAN JUAN DE LA CRUZ, Obras completas (B. A. C., Madrid, MCMLX), Dichos de luz y amor 59, p. 1130.

Capítulo I

- 1 Prof. Dr. SALVADOR AGUADO-ANDREUT, Curso de Análisis Estilístico y Comentario de textos (Facultad de Humanidades, Guatemala, 1960): "El tema es ese sobresalir, ese algo que está ocurriendo siempre... El tema es per-

manente, constante, dura hasta el fin, no se agota un solo momento".

2 LEO SPITZER, Lingüística e Historia literaria (Edit. Gredos, Madrid, 1955), pp. 24 ss.

3 HATZFELD, Op. cit.: "los símiles más característicos conciernen a la pasividad mística, imposible de comprenderse sin analogías, como que es experiencia no concedida al hombre común", p. 147.

4 Texto de fuerte impregnación bíblica. Comparémosle con el del Salmo I, 3: "Será como el árbol plantado junto a las corrientes de las aguas, el cual dará su fruto en el debido tiempo. Y cuya hoja no caerá jamás". Versión de Alfonso María Gubianas, Breviario Romano (Edit. Litúrgica española, Barcelona, 1940), t. I, p. 47.

5 Mc. 5, 13.

6 No olvidemos que 'echarse al mar', 'salir a navegar', etc., son tópicos de la poesía latina y medieval. Cf. E. R. Curtius, Literatura Europea y Edad Media latina, t. I.

Capítulo II

1 Las citas de este capítulo que carecen de sigla, pertenecen al Libro de la Vida. Se indica sólo el capítulo y el párrafo.

2 HATZFELD, Op. cit.: "informar todas las cosas por el amor, igual que hace Santa Teresa", p. 44.

3 Prof. Dr. AGUADO-ANDREUT, Curso Monográfico de los siglos XVI-XVII (Facultad de Humanidades, Guatemala, 1960): "La mística española reúne las condiciones de una ciencia; tiene su propia lengua. Por eso su Lengua, ya madura, puede reproducir simultáneamente dos situaciones: a) realidades concretas populares; b) abstracciones.

4 ¿No tendrá algo que ver con el río español llamado Guadiana?

5 Los subrayados son nuestros.

6 AD. TANQUEREY, Compendio de Teología Ascética y Mística (Desclée, Paris, Tournai, 1930): "recogimiento... activo, que adquirimos con nuestras propias fuerzas ayudados de la gracia", p. 919.

7 Ibid.: "Va Dios tomando paso a paso al alma contemplativa toda cuanta es", p. 945.

8 Ibid.: "primeramente, (Dios) se apodera de la voluntad por la quietud", p. 945.

9 EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D., Tiempo y vida de Santa Teresa (en la edic. de la B. A. C., SANTA TERESA DE JESUS, Obras completas, Madrid, MCMLI), t. I: En la casa de Santa Teresa había una "huerta con pozos y una noria", p. 200.

10 SANTA TERESA DE JESÚS, Camino de perfección (Edic.

Clásicos Castellanos, Introducción por José María Aguado, Madrid, 1942), v. 98, p. 13.

11 ---, Obras (Edic. B. A. C., Madrid, MCMLIX), t. III: "holgarse-alegrarse", en el Léxico Teresiano, p. 969.

12 Editado por primera vez en Toledo, 1527.

13 P. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, O. C. D., Compendio de Ascética y Mística (Edic. de la Revista de Espiritualidad, Madrid, 1949): "Es una atención callada y amorosa a Dios o a Jesucristo que el alma contempla dentro de sí misma lleno de gracias y de ternuras para ella", p. 151.

14 AD. TANQUEREY, Op. cit.: "el alma recoge sus potencias para concentrarlas en Dios, escucharle y amarle", p. 869.

15 El P. CRISÓGONO en su Compendio, antes citado, nos da la siguiente nota: "He aquí cómo define Bossuet la oración de simplicidad: Une oraison pure et simple que l'on peut appeler de simplicité, qui consiste dans une simple vue, regard ou attention amoureuse en soi vers quelque objet divin, soit Dieu en lui-même, ou quelqu'un de ses mystères, ou quelques autres vérités chrétiennes. Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi", p. 151.

16 Santa Teresa habla en Camino de perfección (Cap. XXVIII) y en el Libro de la Vida (cap. XIII) de la contemplación adquirida y la llama "oración de recogimiento".

17 La ciencia mística precisa los rasgos distintivos de la oración de quietud. La definición dada por el P. Crisógono en su Compendio es, a mi parecer, un acierto indiscutible: "La oración de quietud consiste en un sentimiento íntimo y extraordinario (o sobrenatural en el sentido que da a este vocablo Santa Teresa) de la presencia de Dios, que cautiva la voluntad e inunda de gustos al espíritu y al cuerpo", p. 192.

18 HATZFELD, Op. cit.: "Quietud... Efecto de la contemplación infusa", p. 161.

19 P. CRISÓGONO, Op. cit.: "La contemplación infusa es una intuición afectuosa de las cosas divinas, que resulta de una influencia especial de Dios en el alma", p. 180.

20 SANTA TERESA, Op. cit., (B. A. C.), t. III: "Arcaduces-cangilón de noria y conductos del agua", en el Léxico Teresiano, p. 957. Se cita en este mismo vocabulario, la definición que da el Diccionario de Covarrubias sobre la noria: «La máquina de ciertas ruedas con que se saca agua de lo baxo a lo alto en los alcaduces enxeridos en la corona de mimbres», p. 975.

21 ---, Relación la. al P. Rodrigo Alvarez S. J., (Edic. del P. Silverio de Santa Teresa, «El Monte Carmelo», Burgos, 1949): "sobrenatural, que llamo yo lo que

con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure (aunque disponerse para ello sí, y debe de hacer mucho al caso)...", p. 882.

22 AD. TANQUEREY, Op. cit.: "no es Dios solo el que obra en nosotros, sino que lo hace con nuestro consentimiento, en cuanto que recibimos libremente lo que nos da. Si decimos de nuestra alma que se ha pasivamente bajo el influjo de la gracia operante, es porque recibe los dones divinos; pero, aun recibéndolos, da su consentimiento", p. 827.

23 P. CRISÓGONO, Op. cit.: "los frutos han sido, sin embargo, reducidos a doce, comparados a aquellos doce frutos del árbol de la vida descrito en el Apocalipsis: Caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia, castidad. La enumeración es de San Pablo. Ad. Gal., V, 22-23", p. 159.

24 ISAÍAS, 12, 3.

25 SANTA TERESA, Op. cit. (Edic. P. Silverio). Ahí encontramos la siguiente nota: "Más clara resulta la frase así: es que da el agua de la gracia a la garganta a esta alma", p. 90.

26 Sagrada Biblia (Versión directa al español de los idiomas originales, hebreo y griego por E. Nacar y A. Colunga, O. P., B. A. C., Madrid, MCMLIII). En el Cantar de los Cantares, leemos: "Voy, voy, a mi jardín... a beber de mi vino... Venid, amigos míos, y bebed y embriagaos" (5, 1); "te daría a beber vino adobado y mosto de granados" (8, 2); "Tu boca es vino generoso, que se entra suavemente por mi paladar y suavemente se desliza entre labios y dientes" (7, 10). Como vemos, este vocablo "embriagar" pertenece al léxico místico.

27 "Metióme el Rey en la bodega del vino, y ordenó en mí la caridad". Versión que da Santa Teresa de los versículos 2, 3 y 4 del Cantar de los Cantares, en Conceptos del amor de Dios (V, 1). Me parece muy oportuno citar ahora la voz autorizada de Menéndez Pidal: "Tan sin sensualidad están imaginadas las conceptuales expresiones eróticas de la mística, como sin belicidad están concebidas las comparaciones militares de que Santa Teresa también echa mano, o sin alcoholismo las metáforas de la embriaguez. (En su estudio sobre El estilo de Santa Teresa, Edit. Plenitud, Madrid, 1948), p. XXVII.

28 Los subrayados son nuestros.

29 La inspiración.

30 No olvidemos que en la propia Celestina también se presentan ejemplos semejantes. (Edic. Clásicos Castellanos, notas de J. Cejador y Frauca, Madrid, 1941), t. II, Aut. XIX, p. 180.

31 Sigo en esta clasificación al P. Crisógono, Op. cit., pp. 217 ss.

32 SAN JUAN DE LA CRUZ, Cántico, canc. 14, 16, p.881.

33 HATZFELD, Op. cit., p. 182.

34 Señalada también en los manuales de mística, por ejemplo: TANQUEREY, Op. cit., p. 931.

35 P. CRISÓGONO, Santa Teresa de Jesús (Edit. Labor, Barcelona, 1942) afirma: "No es, con todo, muy uniforme la terminología teresiana en este punto", p. 206.

36 EFRÉN, Op. cit., dice que Santa Teresa recibe la gracia del Desposorio Místico "durante las Pascuas de Pentecostés del año 1556, recién cumplidos los cuarenta y uno de su edad", p. 489.

37 SAN JUAN DE LA CRUZ, Cántico, canc. 28, 5.

Capítulo III

1 El diálogo (B. A. C., Madrid, MCMLV): "Te dije que todas las lágrimas procedían del corazón", p. 357.

2 ARTURO SERRANO PLAJA, Antología de los místicos españoles (Edit. Schapire, Buenos Aires, 1946): En el Abecedario Espiritual de Francisco de Osuna: "De aquellas preciosas lágrimas, causadas por la gracia del Espíritu Santo recibido en el corazón" (X trat. Cap. IV, 3), p. 92.

3 Véase nota No. 12 del capítulo II.

4 No decimos que sea el único.

5 Todos los textos pertenecen al Tercer Abecedario, X trat. Los números romanos indican el capítulo; los arábigos, el párrafo.

6 SANTA TERESA, Op. cit. (B. A. C.), t. II: "«Una alquitara». Vulgarmente, lo mismo que alambique". A continuación, leemos un texto de A. de GUEVARA, Epist. famil., 2.a, 17: «Los ojos no son sino unas alquitaras por do el corazón llora», p. 445.

7 Lágrimas infusas, lo que quiere decir que no las podemos conseguir nosotros. Bien explicado está en el Libro de la Vida: "las lágrimas que Dios aquí da... aunque se sienten no se procuran" (XIV, 4).

8 EFRÉN, Op. cit., 276.

9 Ibid., 277.

Capítulo IV

1 Véase cap. II, nota. 9.

2 EFRÉN, Op. cit., p. 245.

3 Véase cap. II, El símil del riego.

4 Innumerables los textos del Antiguo Testamento que toman como motivo de su poesía o literatura "el pozo". Por citar alguno: "El canto del pozo" (Números 21, 17, 18). En el Nuevo Testamento, tenemos el pozo de Jacob (Jn. IV, 5, 24), del que hablamos en este capítulo.

5 Véase cap. II.

6 Ibid.

7 Los textos relativos al "manzano" pertenecen a Conceptos del amor de Dios.

8 Por citar algún texto bíblico y evangélico, ya que son muy abundantes los que hablan del "agua viva".

9 Domine, da mihi aquam.

Capítulo V

1 Gén. I, 3.

2 AMADO, ALONSO, Op. cit.: "Sin embargo, en toda producción poética (y, desde luego, llamo producción poética no sólo a los poemas en verso, sino a toda creación literaria valiosa) lo único esencial -como tal producción poética- es su almendra poética", p. 108.

Capítulo VI

1 El manuscrito original se guarda hoy celosamente en el convento carmelitano de Sevilla.

2 Todas las citas de este capítulo que no llevan sígla pertenecen al Castillo Interior. Damos sólo el número de la Morada, el capítulo de ésta, y el párrafo.

3 SANTA TERESA, Relación 16: «Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy», (palabras de N. Señor a la Santa).

4 Avila, 7 diciembre 1577.

5 SANTA TERESA, Op. cit., (B. A. C.), t. II, Introducción a las Moradas, pp. 311-313.

6 Esto mismo aparece en la Conclusión 3 del Castillo Interior: "Aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas, en lo bajo, y alto, y a los lados, con lindos jardines, y fuentes, y laberintos".

7 SANTA TERESA, Op. cit., (B. A. C.), t. II. Allí leemos la siguiente nota: "Palmito, planta silvestre que crece con abundancia en las campiñas de Andalucía y Valencia. Tiene alguna semejanza en las hojas a la palma, por lo que en algunas partes la llaman así... Es poco mayor de un codo. Crece debajo de tierra. Es toda cubierta de hojas y solamente se come de ella un cogollito tierno a modo de corazón, el cual se llama también palmito. La Santa conocería el palmito cuando estuvo en Sevilla", p. 348.

8 HATZFELD, Op. cit., dice que ese concepto llega al místico-poeta "a través de Taulero y Ruysbroeck", p. 352.

9 SAN IGNACIO DE LOYOLA, Obras completas (Edic. B. A. C., Madrid, MCMLII), p. 309.

10 Dios vive en el alma por presencia, esencia y potencia.

11 El Castillo Interior, que compuso la Santa en 1577,... describe con claridad y precisión los siete grados principales de oración, que corresponden con los siete estados de la vida espiritual", p. 918.

12 SANTA TERESA, Moradas VI, IV, 6: "como hizo Jacob cuando vió la escala, que con ella devía de entender otros secretos".

13 Fuera del Castillo, todo es noche de pecado.

14 P. CRISOGONO, Compendio: "Son, repitámoslo, las ideas fundamentales en torno a las cuales se moverá la mística cristiana durante muchos siglos", p. 304.

15 Ibid.: "esta doctrina (misticismo católico) no tiene nada que ver con el llamado panteísmo místico. Enseña éste la unión identificativa entre el hombre y Dios, de manera que el alma, que llega a ella, pierde no sólo su conciencia, sino hasta su personalidad y su naturaleza, para desaparecer en la infinitud de la personalidad divina. Antes de la unión había dos seres y dos naturalezas; en la unión no queda más que una naturaleza y un ser, que son el ser y la naturaleza de Dios. Así desaparecido el hombre como persona, desaparece en él, la responsabilidad y se torna impecable como Dios por naturaleza..."

San Juan de la Cruz, que conoció estos errores, repite insistentemente que no existe en el matrimonio unión identificativa: ...«Consumado este espiritual matrimonio entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor», pp. 275-276.

16 AMERICO CASTRO, Santa Teresa y otros ensayos (Aldus, S. A. de Artes Gráficas, Santander, 1929), p. 54.

17 SANTA TERESA, Op. cit., (B. A. C.), t. II: La Santa quería decir: "ni aun cometen pecados veniales". Véase nota de la p. 364.

18 Jn. VIII, 12.

19 Mt. 19. 16-22.

20 Jn. 8, 12.

21 HATZFELD, Op. cit.: "En la Edad Media los contactos entre Dios y el alma adelantada en el camino de la perfección se conocían con el nombre de tactus. San Juan de la Cruz sustituye generalmente la correspondiente traducción española, tacto, por uno de esos típicos derivados verbales españoles, toque", p. 111.

22 Ibid.: "chispas o centellas de la hoguera misma del amor divino", p. 115.

23 Exod. 3, 2-6: "Dios es fuego consumidor"; Jn., 4, 8-16: "Dios es caridad"; véase la nota siguiente.

24 SANTA TERESA, Conceptos del amor de Dios: "Páreceme el amor una saeta que envía la voluntad... metida en el mismo Dios, que es amor, torna de allí con grandísimas ganancias" (VI, 5).

25 SANTA TERESA, Op. cit., (B. A. C.), t. II, p. 421.

26 HATZFELD, Op. cit.: "el único místico de fuera de España que insiste constantemente y todo a lo largo de su obra sobre el toque divino, es Ruysbroeck. Ocasionalmente llama a este toque relámpago (blixeme), como Santa Teresa cometa, y rayo (donderslach), como Santa Teresa trueno, y lo explica igual que San Juan de la Cruz como un contacto divino en la sustancia del alma (eenicheit ons gheests) y como el medio más íntimo entre el alma y Dios", p. 113.

27 EFRÉN, Op. cit.: "Sin necesidad de negar el hecho de la transverberación, tal como la Iglesia lo celebra, conviene rechazar de antemano que se trate de una vulneración física en la mencionada visión, cuya principal realidad, que constituye la verdadera merced del dardo, es el efecto principal que infunde en el alma, de suerte, que si algún efecto produce en el cuerpo es indirecto, por la redundancia que proviene del alma. Se trata, pues, de un gran sentimiento de amor infuso que algunas veces iba acompañado de aquella visión, la cual no era causa, sino una mera circunstancia concomitante que hacía ver a su imaginación lo que invisiblemente se le infundía en el alma. Otras veces tenía aquellos ímpetus y no la visión.

En realidad, ni el ángel tenía cuerpo, ni el dardo era dardo, ni el fuego fuego, ni la herida herida. Todo esto sólo eran formas sensibles con que la imaginación traducía grandezas inefables", pp. 505 ss.

28 SAN JUAN DE LA CRUZ, Llama, Canc. II, 4.

29 Ibid., 8.

30 ¿Por qué en las Séptimas Moradas desaparecen los éxtasis, cuando el alma goza del matrimonio espiritual? San Juan de la Cruz afirma que se debe al estado del sujeto que tiene el espíritu más fortalecido. En cambio, en las Sextas Moradas, en el éxtasis, el sujeto es débil todavía: "Descubrióle el Amado algunos rayos de su grandeza y divinidad... no pudiendo sufrir el exceso en sujeto tan flaco", (Cántico Espiritual, canc. XIII, v.2).

31 Santa Teresa usa indistintamente arrobamiento y arrebataimiento.

32 TANQUEREY, Op. cit.: "Las visiones sensibles o corporales, que también se llaman apariciones, son aquellas en las que los sentidos perciben una realidad objetiva naturalmente invisible para el hombre. No es necesario que el objeto que se percibe, sea un cuerpo humano en carne y hueso; basta con que sea una forma sensible o luminosa.", p. 953.

33 P. CRISÓGONO, Compendio: "Visión imaginaria es la que se percibe por la imaginación o fantasía inmediata o directamente", p. 228.

34 Ibid.: "Visión intelectual es la que se realiza

sin intervención de los sentidos interiores ni exteriores, representándose el objeto directamente al entendimiento", p. 228.

35 Los cuerpos al resucitar poseen estas propiedades.

36 Véase nota 10 de este mismo capítulo.

37 AMADO ALONSO, Op. cit.: "La estilística se ocupa primordialmente de ese goce estético, motor principal en la creación literaria", p. 118.

38 "empíreo", por su etimología, es un vocablo que va encendido en llamaradas. Derivado del griego ἔμπυρος, significa lo que está en el fuego, candente, encendido. Puede también tener una interpretación de 'hecho ascua', 'sacrificio', 'holocausto'.

39 LUIS DE GRANADA, Introducción al símbolo de la fe (Biblioteca Clásicos Ebro, Zaragoza, 1957), p. 98.

40 "Beatus vir qui timet Dominum" (Ps. 111, 1).

41 WOLFGANG KAYSER, Interpretación y análisis de la obra literaria (Edit. Gredos, Madrid, 1958); "Ernst Curtius (define los)... tópicos (como) "clichés fijos o esquemas del pensamiento y de la expresión" procedentes de la literatura antigua y que, a través del latín medieval, penetraron en las literaturas nacionales de la Edad Media y, más tarde, en el Renacimiento y el Barroco", p. 106.

42 A los Filipenses, 1, 21.

Capítulo VII

1 Véanse opiniones de Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal, Etchegoyen, Dámaso Alonso, Asín Palacios, Helmut Hatzfeld, Asín Palacios, Pierre Groult, Sáinz Rodríguez, etc.

2 Prof. Dr. AGUADO-ANDREUT, Curso de Análisis Estilístico y Comentario de Textos (Facultad de Humanidades, Guatemala, 1960): "Cuando vamos a comentar un texto necesitamos tener un mínimo, pero seguro conocimiento del entorno. El entorno es todo aquello que sucede en la vida del autor desde cualquier punto de vista: lo que ocurre en el ámbito literario, político, religioso, social, etc."

3 "los vasallos del alma -que son los sentidos y potencias que Dios les dió de su natural-" (M. I, II, 12); "las potencias, que son los alcaides" (Ibid., 4)

4 CARMELO DEL NIÑO JESUS, O. C. D., Santa Teresa vive en Avila (Imprenta Provincial, Avila, 1959), p. 6.

5 Historia que todavía hoy hechiza a niños y a grandes. Véase: EFREN, Op. cit., p. 159.

6 BLEIBERG y MARIAS, Diccionario de Literatura Española (Revista de Occidente, Madrid, 1953); "Índice Cronológico: 1492.- Rendición de Granada y fin de la Recon-

quista; 1494.- Conquista de Tenerife; 1497.- Conquista de Melilla; 1499.- Rebeliones musulmanas en el Albaicín; 1500.- Rebelión de las Alpujarras; 1509.- Conquista de Orán; 1511.- Liga Santa; 1512.- Guerra en Italia. Incorporación de Navarra; 1520.- Levantamiento de las Comunidades de Castilla. Germanías; 1521.- Fuenterrabía y Lombardía; 1525.- Pavía; 1526.- Rebelión morisca; 1529.- Paz de Cambray; 1530.- Liga de Esmacalda; 1535.- La Goleta; 1536.- Nueva guerra con Francia; 1540.- Sublevación de Gante; 1541.- Argel; 1542.- Sitio de Perpiñan; 1544.- Cerisoles; 1546.- Guerra entre Carlos I y los protestantes; 1557.- Batalla de San Quintín; 1560.- los Gelves; 1571.- Victoria naval en Lepanto". Este es a grandes rasgos el entorno histórico, pp. 881 ss.

7 EFRÉN, Op. cit., p. 161.

8 Ibid., p. 185

9 Ibid., p. 267

10 BLEIBERG, Op. cit. Se señalan los siguientes descubrimientos y fundaciones de la época: "1492.- Descubrimiento de América; 1494.- Puerto Rico, Jamaica; 1498.- los Andes; 1499.- Prosiguen los descubrimientos: Hojeda, Vespucio, Niño, Pinzón, Lepe; 1501.- Darién; 1513.- Balboa descubre el Pacífico; 1519.- Viaje de Magallanes. Cortés inicia la conquista de Méjico; 1520.- Estrecho de Magallanes; 1522.- Juan Sebastián Elcano; 1523.- Guatemala; 1532.- Perú; 1533.- Cuzco; 1540.- Chile; 1541.- Amazonas; 1553.- Brasil; 1567.- Hawai", pp. 881 ss.

11 EFRÉN, Op. cit., p. 324.

12 Ibid., 326.

13 Ibid., 325.

14 Ibid., 443.

15 Ibid., 434.

16 Ibid., 435.

17 Ibid., 445.

18 Ibid.: "El Flos Sanctorum fué un libro popularísimo en toda la Edad Media y en todas partes", p. 242.

19 Gén. I, 1.

20 Jn. I, 5.

21 Jn. VIII, 12. Tinieblas, en la terminología de San Juan, significa predominio del error y del pecado.

22 Sagrada Biblia, Op. cit., p. 1565.

23 Véase nota 12 del cap. II.

24 EFRÉN, Op. cit.: "La primera jornada terminó en Hortigosa... D. Pedro le dió un libro... Era el Tercer Abecedario", p. 372.

25 Los textos están tomados de los fragmentos del Tercer Abecedario que presenta el P. EFRÉN en su obra ya citada, pp. 375 ss.

26 BERNARDINO DE LAREDO, Subida del Monte Sión (Edic. de la B. A. C., Místicos franciscanos españoles, Madrid, MCMXLVIII), t. II, p. 16.

27 Todas las citas pertenecen a la obra mencionada anteriormente. Las cifras indican la página de referencia.

- 28 HATZFELD, Op. cit., 42.
 29 Véase nuestro capítulo VI.
 30 HATZFELD, Op. cit., pp. 112 ss.
 31 PAUL DE JAEGHER, S. J., Anthologie Mystique (Desclée de Brouwer, Paris, 1933), p. 79.
 32 Disponiendo sólo de un texto en francés de las obras de Rysbroeck, prefiero transcribir las citas en este idioma. Las cifras encerradas en paréntesis indican las páginas de referencia.
 33 HATZFELD, Op. cit., p. 55.
 34 Ibid., p. 51.
 35 Ibid., p. 37.
 36 Ibid., p. 49.
 37 Ibid., p. 79.
 38 Ibid., p. 39.
 39 Su honestidad literaria la hace decir alguna vez: "Paréceme ahora a mí que he leído u oído esta comparación que, como tengo mala memoria, ni sé adónde ni a qué propósito" (V., XI, 6).
 40 HATZFELD, Op. cit., p. 35.
 41 El Inquisidor General don Fernando de Valdés publica el Indice de Libros prohibidos, en 1559.
 42 ANGEL VALBUENA PRAT, Historia de la literatura española (Edit. Gustavo Gili, S. A., Barcelona, MCMLVII): "hay una actitud combativa... que puede advertirse especialmente en diversos pasajes de Santa Teresa, que los coloca en la actitud militante de la Compañía de Jesús, con la que Teresa coincidía", p. 662.
 43 ÉFRÉN, Op. cit., pp. 483 ss.
 44 WILLIAM THOMAS WALSH, Santa Teresa de Avila (Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1960), p. 412.
 45 Canc. I, 1.
 46 Véase nota 8 del capítulo VI.
 47 ÉFRÉN, Op. cit., p. 215
 48 Ibid., 216.
 49 Ibid., 223.
 50 WALSH, Op. cit., p. 34.

Capítulo VIII

- 1 SAN JUAN DE LA CRUZ, Llama, 3, 26.
 2 Can. Misae.
 3 SAN JUAN DE LA CRUZ, Cántico, 24, 23.
 4 Ibid., 14, 2.
 5 SAN JUAN DE LA CRUZ, Subida, II, canc. 26, 5.
 6 ---, Cántico, canc. 14-15, 12.
 7 HATZFELD, Op. cit., pp. 111-115.
 8 SAN JUAN DE LA CRUZ, Llama, canc. I, 1.
 9 ---, Cántico, 22, 3.
 10 Ibid., 30, 3.
 11 Para Santa Teresa, la joya más preciosa es el

Verbo Encarnado que da su propio "YO" -Luz divina- al alma-esposa.

12 Santa Teresa encierra las alhajas en el grupo genérico de las joyas; pero también especifica algunas tales como anillo, collar, corona, quirnalda.

13 Véase nuestro capítulo VI.

14 La esposa, por su parte, corresponde al Esposo con otra preciosa joya: la de su voluntad.

15 Mt. 22, 1-14: "Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin el vestido de boda?"

A manera de conclusión

1 AMADO ALONSO, Op. cit.: "Y sistema expresivo significa desde la constitución y estructura interna de la obra hasta el poder sugestivo de las palabras y la eficacia estética de los juegos rítmicos", p. 111.

2 Ibid.

3 Edith Stein (Editions du Seuil, Paris, 1953). En el capítulo IV se nos advierte "comme le faisaient certains phénoménologues, elle lisait les oeuvres de sainte Thérèse d'Avila, sans doute parce que la sainte possède mieux que quiconque le don de retracer de manière vivante ses «expériences»", p. 59.

4 AMADO ALONSO, Op. cit., p. 109.

5 Ibid., p. 118.

6 Ibid.: "La estilística se interesa por este carácter de creación de la visión del mundo de un autor", p. 114.

7 Jn. I, 1.

Adiciones al capítulo I

1 Llamada Fuente Piedra.

2 Agua del pozo.

Adiciones al capítulo V

1 3.

2 Los efectos de este fuego los recibe en realidad el alma; fuego espiritual abrasa el alma espiritual: "No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo y aun harto" (V., XXIX, 13). Véase nota 27 del capítulo VI.

3 Cf.: Adiciones al capítulo I.

4 EFREN, Op. cit., pp. 203-204.

5 Quizá una reminiscencia evangélica de la Parábola de las diez vírgenes (Mt., 25, 1-10).

Adiciones al capítulo VIII

1 SANTA TERESA, Op. cit., (B. A. C.), t. III: "Duca-
do =equivalente a trescientos setenta y cinco mrs. y a
once reales" (Esta moneda fue usada en Castilla hasta
finales del siglo XVI), p. 965.

2 Los textos que van sin siglas pertenecen a las
Cartas.

3 Escudo-moneda de oro.

4 SANTA TERESA, Op. cit., (B. A. C.), t. III, p. 979.

5 Ibid.: "Maravedí-mon. de cobre, valía la 34^a parte
del real de vellón", (del vocabulario árabe), p. 972.

6 Ibid.: "Blanca=medio maravedí cobreño", p. 958.

7 Ibid.: "Cornadillo=dim. de cornado, moneda ínfima:
«tres cornados valían una blanca» (cornado=antigua mo-
neda de cobre que tenía grabada una corona)", p. 962.

